

**Universidade Federal de Minas Gerais  
Instituto de Geociências  
Programa de Pós-Graduação em Geografia**

**Ana Maria Martins Queiroz**

**UM QUILOMBO NO TERREIRO: TERRITÓRIO E IDENTIDADE EM  
MANZO NGUNZO KAIANGO – BELO HORIZONTE/MINAS GERAIS**

Belo Horizonte – Minas Gerais  
Abril/2012

Ana Maria Martins Queiroz

Um quilombo no terreiro: território e identidade em Manzo  
Ngunzo Kaiango – Belo Horizonte/Minas Gerais

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de concentração: Organização do Espaço

Orientador: Prof. José Antônio Souza de Deus

Belo Horizonte  
Departamento de Geografia da UFMG  
2012

Q3q  
2012 Queiroz, Ana Maria Martins.  
Um quilombo no terreiro [manuscrito]: território e identidade em Manzo Ngunzo Kaiango – Belo Horizonte/Minas Gerais / Ana Maria Martins Queiroz. – 2012.  
ix, 191 f.: il., fots. (color.), mapa (color.)

Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2012.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Orientador: José Antônio Souza de Deus.

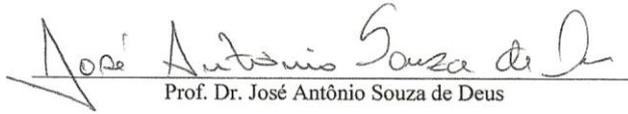
Bibliografia: f. 179-188.

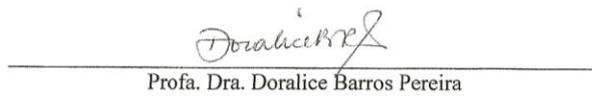
Inclui apêndice.

1. Candomblé – Belo Horizonte (MG) – Teses. 2. Quilombos – Belo Horizonte (MG) – Teses. 3. Identidade – Teses. 4. Espaço urbano – Teses. I. Deus, José Antônio Souza de. II. Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências. III. Título.

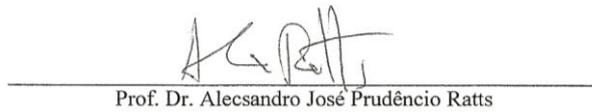
CDU: 911.375(815.1)

Dissertação defendida e aprovada, em 27 de abril de 2012, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:

  
Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus

  
Profa. Dra. Doralice Barros Pereira

  
Profa. Dra. Angela Maria da Silva Gomes

  
Prof. Dr. Alecsandro José Prudêncio Ratts

## AGRADECIMENTOS

A meus pais e irmãos por ser a minha base em todos os momentos.

Ao Patrício, grande amigo, pelo companheirismo, pelas boas conversas e pelo apoio de anos.

À Letícia, Leila, Gil, Ludimila, Raphael, Gisele, e Ana Carolina Euclides pelas conversas e pela amizade.

À Laiane pela amizade e por sempre estar presente.

Aos quilombolas de Manzo Ngunzo Kaiango pelas contribuições para que essa pesquisa se concretizasse e por nos ensinarem que outras *geo-grafias* são possíveis.

Aos professores Geraldo Magela, Rogata Del Gaudio, Sandra Azerêdo, Cássio Hissa, Andréa Zhouri pelas importantes e interessantes discussões realizadas em sala de aula.

Aos colegas da pós e tantos outros que encontrei em disciplinas e que, de alguma maneira, também contribuíram com as discussões e problematizações presentes neste trabalho.

À Doralice Pereira pela leitura atenta e cuidadosa da pesquisa e seus apontamentos durante o seminário de dissertação, que muito contribuíram para o desenvolvimento do trabalho. E por participar da banca de defesa da dissertação.

À Ângela Gomes pelas considerações e contribuições dadas à pesquisa no seminário de dissertação, que despertaram minha atenção para aspectos significativos envolvidos no cotidiano dos/as negros/as que vivenciam a cidade. E por fazer parte também da defesa desta dissertação.

Ao Alex Ratts por me propiciar prazerosas e instigantes geografias através de seus textos e, ainda, pela presença na defesa desta dissertação.

Ao José Antônio Souza de Deus pela orientação e pelos importantes apontamentos para que a pesquisa se tornasse possível.

À Capes pela bolsa de mestrado.

O silêncio mordido  
rebel e revela  
os nossos ais  
e são tantos os gritos  
que a alva cidade,  
de seu imerecido sono,  
desperta em pesadelos.  
E pedimos que as balas  
perdidas percam  
o rumo e não façam  
do corpo nosso,  
de nossos filhos, o alvo.  
O silêncio mordido,  
antes o pão triturado  
de nossos desejos,  
avoluma, avoluma  
e a massa ganha por inteiro  
o espaço antes comedido  
pela ordem.  
E não há mais  
quem morda a nossa língua  
o nosso verbo solto  
conjugou antes  
o tempo de todas as dores.  
E o silêncio escapou  
ferindo a ordenança  
e hoje o anverso  
da mudez é a nudez  
do nosso gritante verso  
que se quer livre.

(Conceição Evaristo – Canto I)

## SUMÁRIO

<b>Introdução .....</b>	<b>1</b>
Metodologia.....	12
<b>Capítulo 1 Identidade, raça/etnia e cidade: possibilidades para geografias outras ....</b>	<b>15</b>
1.1 - Identidade: perspectivas teórico-conceituais.....	17
1.1.1- Rediscutindo a identidade nacional: outra ideologia é possível?.....	25
1.2 - Raça e etnia e seus desdobramentos em ser negro .....	38
1.3 - Cidade: espacialidades múltiplas .....	53
<b>Capítulo 2 Aquilombar-se: a constituição de territórios de resistência na cidade .....</b>	<b>63</b>
2.1 – Sobre territórios .....	65
2.1.1 – Os sentidos da fronteira: notas para pensar os territórios .....	82
2.2 – Quilombo: ressignificação e resistência negra .....	89
2.2.1 – Política quilombola: breves considerações sobre seus alcances e limites.....	104
<b>Capítulo 3 Quilombo urbano: religião e negritude em Manzo Ngunzo Kaiango.....</b>	<b>110</b>
3.1 – Percursos de pesquisa: algumas reflexões .....	112
3.2 – As geo-grafias da cidade: Manzo Ngunzo Kaiango em foco .....	124
3.2.1 – O candomblé e a constituição de fronteiras identitárias .....	138
3.2.1.1 – O terreiro de Manzo Ngunzo Kaiango .....	147
3.2.1.2 – Música, transe e dança: apontamentos sobre a festa no candomblé.....	153
3.2.2 - O projeto Kizomba .....	163
3.3 – Belo Horizonte para quem? o lugar do negro na capital mineira .....	169
<b>Considerações finais .....</b>	<b>174</b>
<b>Referências .....</b>	<b>179</b>
<b>Glossário .....</b>	<b>189</b>
<b>Apêndice A - Questionário de percepção aplicado com a sociedade envolvente .....</b>	<b>191</b>

## LISTA DE FIGURAS

<b>FIGURA 1</b> - Localização da Comunidade Quilombola Manzo Ngunzo Kaiango .....	10
<b>FIGURA 2</b> – Fachada do território quilombola Manzo Ngunzo Kaiango .....	124
<b>FIGURA 3</b> – Fachada do território quilombola de Manzo Ngunzo Kaiango.....	125
<b>FIGURA 4</b> - Diagrama de Venn.....	129
<b>FIGURA 5</b> - Audiência pública realizada em março/2011 .....	136
<b>FIGURA 6</b> - Audiência pública realizada em março/2011 .....	136
<b>FIGURA 7</b> - Croqui da atual configuração territorial de Manzo Ngunzo Kaiango .....	148
<b>FIGURA 8</b> - Primeiro momento de apresentação de <i>iaô</i> .....	160
<b>FIGURA 9</b> - Segundo momento de apresentação de <i>iaô</i> .....	160
<b>FIGURA 10</b> - Terceiro momento de apresentação de <i>iaô</i> .....	161
<b>FIGURA 11</b> - Quarto momento de apresentação de <i>iaô</i> .....	161
<b>FIGURA 12</b> - Croqui representando o desejo de reconstrução das edificações de Manzo ....	165
<b>FIGURA 13</b> - Abertura no terreiro do Encontro Internacional de Capoeira .....	166
<b>FIGURA 14</b> - Apresentação de dança/ <i>soul music</i> no Encontro Internacional de Capoeira ...	166
<b>FIGURA 15</b> - Intervalo entre oficinas no Encontro Internacional de Capoeira .....	167
<b>FIGURA 16</b> - Roda de capoeira no Encontro Internacional de Capoeira .....	167

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

- ABA – Associação Brasileira de Antropologia
- ACL – Associação de Capoeira Lausanne
- ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
- ALMG – Assembleia Legislativa de Minas Gerais
- CENARAB – Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira
- CPIR – Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial
- DRP – Diagnóstico Rápido Participativo
- FCP – Fundação Cultural Palmares
- GT – Grupo de Trabalho
- IHGB – Instituto Histórico Geográfico Brasileiro
- INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
- MNK – Manzo Ngunzo Kaiango
- MNU – Movimento Negro Unificado
- MONABANTU – Movimento Nacional da Nação Bantu
- NUQ - Núcleo de Estudos sobre Populações Quilombolas
- PBH – Prefeitura Municipal de Belo Horizonte
- RMBH – Região Metropolitana de Belo Horizonte
- SEPLAG – Secretaria de Planejamento e Gestão
- UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
- ZEIS – Zona Especial de Interesse Social

## RESUMO

As experiências espaço-temporais dos sujeitos são distintas e não são determinadas exclusivamente por qualquer dimensão da realidade, seja ela, econômica, social ou cultural. Neste sentido, entendo que os processos de produção do espaço são marcados por dinâmicas diversas, que se entrecruzam e se definem, também, a partir das trajetórias e narrativas socioespaciais de grupos étnico-raciais diferenciados. A partir dessa perspectiva, aponto que a cidade, configura um espaço plural, no qual são estabelecidos territórios, também plurais. E é a partir de tal entendimento que se estrutura a presente pesquisa, que tem como objetivo compreender o processo de constituição do território quilombola de *Manzo Ngunzo Kaiango*, localizado na cidade de Belo Horizonte/MG, que se define através da manifestação étnico-religiosa do candomblé. O estudo busca, ainda, entender como são estabelecidas as relações entre a comunidade e o seu entorno, de forma a identificar como esse grupo é apreendido pela sociedade envolvente. Para o desenvolvimento desse estudo foram utilizadas entrevistas, questionários e instrumentos do Diagnóstico Rápido Participativo (DRP), que consiste em uma metodologia utilizada para compreender uma determinada *realidade* a partir da participação dos sujeitos envolvidos na pesquisa, uma vez que são estes quem constroem os diagramas e representações sobre o território em que vivem. A pesquisa se compõe, portanto, através das dinâmicas socioespaciais e identitárias dos povos negros na cidade, analisando as particularidades presentes nos processos de constituição do território de Manzo e a manutenção e reprodução de suas manifestações culturais e religiosas, de maneira a problematizar a questão dos quilombos urbanos.

Palavras-Chave: Candomblé; Quilombos Urbanos; Identidade; Território; Espaço Sagrado.

## ABSTRACT

The space-time experience of the subjects are different and are not determined exclusively by any dimension of reality, either, economic, social or cultural. In this sense, I understand that the processes of production of space are marked by different dynamics, which intertwine and define themselves, too, from the narratives and socio-spatial trajectories of different ethnic-racial groups. From this perspective, I point out that the city configures a plural space, in which territories are established, also plural. It is from this understanding that the present research framework, which aims to understand the process of constitution of territory quilombola *Manzo Ngunzo Kaiango*, located in the city of Belo Horizonte / MG, which is defined through the manifestation of the ethnic-religious candomble. The study seeks also to understand how relationships are established between the community and its surroundings, in order to identify how this group is perceived by the surrounding society. To development of this study used interviews, questionnaires and instruments of *Participatory Rapid Diagnostic (PRD)*, which consists of a methodology to understand a given reality from the participation of the subjects involved in research, since they are those who build these diagrams and representations on the territory in which they live. The research consists, therefore, through the dynamic socio-spatial and identity of black people in the city, analyzing the peculiarities in the processes of formation of the territory of Manzo and the maintenance and reproduction of their cultural and religious, in order to discuss the issue of quilombos urban.

Keywords: Candomble; Urban Quilombo; Identity, Territory, Sacred Space.

# INTRODUÇÃO



Descolonizar é olhar o mundo com os próprios olhos. É pensá-lo a partir de um ponto de vista próprio. O centro do mundo está em todo lugar.

O mundo é o que se vê de onde se está.

(Encontro com Milton Santos: o mundo global visto do lado de cá.)

Os caminhos que nos levam à escolha de um tema de pesquisa podem ser de diversas naturezas, mas muitas vezes não sabemos precisamente qual foi a motivação que nos conduziu à escolha de uma temática. Às vezes, a opção por determinada abordagem ou enfoque pode ser resultado de um encontro inesperado com algo que está por perto, mas que muitas vezes não conseguimos perceber. Creio que este possa ser o meu caso. Ao pensar sobre como começaria essa dissertação fiquei indagando sobre minhas motivações para desenvolver esta pesquisa. Acredito que respostas objetivas e precisas eu não tenha conseguido, pois, há uma infinidade de caminhos percorridos até aqui, que se entrelaçam e se misturam de forma a não permitir que eu estabeleça limites entre o que constitui ou não uma motivação para essa pesquisa. Porém, penso ter encontrado alguns indícios de como as questões que posteriormente serão levantadas se tornaram relevantes não só em minha trajetória acadêmica, mas também fora dela.

Diante de muitas inquietações sobre qual direção seguir na minha formação acadêmica, deparei-me com um interesse por aquilo que, apesar de ser negra, quase nunca havia sido uma preocupação em meus questionamentos sobre o *mundo* e meu estar no *mundo*. Raça e seus desdobramentos pareciam não fazer parte do meu entendimento de *mundo*. Mas em decorrência de algumas vivências e experiências, as questões raciais se tornaram em determinado momento, significativas em minha trajetória pessoal e profissional. Se fosse possível traçar uma linha do tempo sobre o despertar deste meu interesse por essa pesquisa eu indicaria como ponto inicial meu trabalho de conclusão de curso — momento em que pude problematizar a forma como comunidades negras produzem e organizam o espaço. Simultaneamente, tive a oportunidade de presenciar um movimento de busca e valorização da identidade negra, que expõe a necessidade de se pensar a vida desse grupo étnico-racial. Um grupo que tenta viabilizar, de alguma maneira, que eles se tornem sujeitos, exercendo um protagonismo político e afastando-se da condição única de sujeitos.

Esta monografia intitulada: “*Em busca da identidade étnica: a formação de um território negro no bairro Nossa Senhora de Fátima– Ponte Nova/Minas Gerais*” foi desenvolvida no ano de 2008, neste bairro do município de Ponte Nova, localizado na Zona da Mata Mineira. A proposta do trabalho correspondia a uma reflexão acerca dos processos de produção e organização do espaço em um bairro onde havia o predomínio de uma população negra. Meu objetivo era compreender se esse espaço, reconhecido como quilombo pela Fundação Cultural Palmares (FCP) em 2007, constituía-se em um território

negro na referida cidade. Durante o desenvolvimento do trabalho aproximei-me de um dos grupos socioculturais existentes no bairro, a *Associação Quilombola Herdeiros do Banzo*, que atua no sentido de valorizar as culturas negras, trazendo outras perspectivas para os moradores de Fátima e comunidades negras do município<sup>1</sup>. A partir de então, comecei a me dar conta de que havia, ainda, *diferenças* entre a vida de negros e de não negros. Encontrei-me, assim, em confronto com uma série de discursos que postulam que essas diferenças não existem.

O descuido com que muitos de nós visualizamos as questões raciais, assumindo-as muitas vezes como irrelevantes em nosso modo de olhar o *mundo*, é resultado da imposição de uma série de discursos hegemônicos e excludentes com os quais fomos educados e fez com que nos “acostumássemos” a encará-los como única possibilidade de leitura da *realidade*. Discursos que carregam a perspectiva de um pensamento colonizado e eurocêntrico, no qual as trajetórias do sujeito branco e masculino parecem ser o único caminho possível. A partir da aceitação ou subordinação das pessoas a estes discursos passa a não haver, portanto, a possibilidade de uma reflexão sobre os processos que envolvem sujeitos em condição de subalternidade, como é o caso das comunidades negras. A negligência com esses grupos relaciona-se, ainda, ao fato de que, para o discurso colonial, o que existem são identidades estáticas e fechadas.

Homi Bhabha (2010[1998]), a propósito, nos fornece importantes apontamentos acerca do colonialismo e como a partir dele a sociedade apreende a *realidade*. No pensamento colonial, segundo o autor, há a construção de uma perspectiva de estase nos processos identitários, nos quais os sujeitos são vistos como constituídos por uma única e imutável identidade. Neste contexto, as *diferenças* emergem apenas para dizer quais são os lugares de poder e os papéis sociais de cada um. As *diferenças* se transformam, assim, em hierarquias que se estabelecem por meio de um sistema de dominação, no qual a *diferença* entre o *eu* e *outro* é o fato de se estar na condição de dominado ou dominador, de superior ou inferior. Reconhecer-se como diferente, diante de um contexto de colonialismo é, assim, correr o risco de vivenciar constantes processos de subjugação. É sob esse olhar que

---

<sup>1</sup> Minha aproximação com a *Herdeiros do Banzo* aconteceu em decorrência de minha participação em algumas atividades realizadas pelo grupo. Durante o tempo de elaboração da monografia participei, como coordenadora, dos encontros do Ciclo Cultural, um dos núcleos da associação, que tem como objetivo refletir sobre a cultura negra e sensibilizar os membros do grupo sobre a importância de se ter conhecimento sobre as manifestações culturais dos povos negros. Através dessa inserção no grupo, pude presenciar um interessante processo de busca e valorização da negritude.

hierarquiza os sujeitos e suas histórias, que muitas pesquisas têm construído suas bases teóricas e, conseqüentemente, produzido uma ciência que pouco se atém à dinamicidade e pluralidade do *mundo*. E como um desencadeamento desse processo, os debates sobre povos negros ainda são escassos<sup>2</sup>. Acredito que exista uma invisibilidade, quase ausência, desses sujeitos na história e na nossa maneira de conceber a *realidade*<sup>3</sup>.

Uma das implicações dessa forma de concepção da *realidade* é que poucas vezes atentamos para os processos que conduzem os sujeitos para essa identidade única e hierarquizante. Porém, com um olhar mais cuidadoso para alguns fatos que ao longo da história se tornaram marcantes — o número reduzido de negros na universidade poderia ser um exemplo — podemos nos questionar sobre qual o lugar e o papel do negro em nossa sociedade. Mais especificamente, onde está o negro nas geografias que produzimos nessas universidades, em que ele pouco se faz presente? A partir de questionamentos como este, aos poucos, nos chega a compreensão de que as *diferenças* existem e que são definidoras de fronteiras. Talvez um olhar ligeiro e desatento para as relações sociais não nos possibilite encontrar sinais dessas *diferenças*, pois, há um grande esforço, das classes dominantes, para que se mantenha nossa imagem de uma sociedade harmoniosa e sem conflitos étnico-raciais. No entanto, as marcas de práticas racistas se fazem presentes a todo instante e definem os lugares e papéis sociais de negras e negros no país. Um simples deslocar-se pela cidade, por exemplo, com um olhar vigilante, pode nos dar a dimensão de como se processam essas *diferenças*. Em quais empregos e ocupações podemos encontrar o predomínio de negros? Quais as escolas em que eles se concentram? Quantos se fazem presentes como estudantes nas universidades, em especial as públicas? Meu caminhar — e imagino que o de muitas outras pessoas — pela cidade me forneceu algumas respostas para

---

<sup>2</sup> A utilização da expressão *povos negros* se dá em decorrência de uma tentativa de afastar as questões étnico-raciais de uma conotação mais biologicista. Ao optar por povos e não populações, objetivei pensar que os distintos agrupamentos compostos por negros/as não se estabelecem somente por uma perspectiva biológica, mas, essencialmente, por suas dinâmicas culturais e sociais. Desta maneira, pontuo que o termo povo pode nos possibilitar uma maior aproximação das dimensões simbólicas e das identidades que perpassam o cotidiano de negros e negras. A opção por tal expressão também se deve pela leitura de trabalhos de Kabengele Munanga, nos quais o intelectual utiliza o termo povo para se referir aos negros (2003, 2004, 2008).

<sup>3</sup> Para pensar sobre a ausência das populações negras na forma como é construída nossa concepção de mundo recorro ao sociólogo português Boaventura de Sousa Santos que realiza interessantes e pertinentes discussões sobre os processos que têm mantido, por séculos, determinados sujeitos em condição de opressão. O autor traça uma crítica aos modos como o pensamento se constitui sob a perspectiva de um tempo linearizado, em que são excluídos aqueles que não ocupam um lugar de poder em nossas sociedades. Santos propõe, então, que se estabeleça uma sociologia das ausências que objetiva “[...] transformar objectos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças.” (SANTOS, 2006, p. 102).

essas perguntas. Mas não foram apenas respostas que encontrei; pelo contrário, acredito ter me deparado com muitas outras indagações, principalmente aquelas que dizem respeito ao espaço. Assim, mais uma vez, outros elementos, até então sem relevância, se apresentaram a mim como também constituintes de espacialidades.

Essa dissertação se desenha, portanto, através de minha convicção de que as espacialidades podem se constituir, também, a partir de aspectos étnico-raciais. Mas como em todo pesquisar somos constantemente levados a argumentar em favor de nossos temas e torná-los possíveis, não apenas para nós, mas especialmente para o *outro*, em muitos momentos durante a realização do mestrado, em ocasiões em que essa pesquisa foi apresentada para colegas e professores, fui questionada sobre o meu entendimento sobre a forma como se dão os processos de produção e organização do espaço. Os questionamentos referiam-se a como pensar o espaço a partir de uma particularidade — a raça — quando o que teria impacto sobre sua produção e organização seriam, na perspectiva de concepções ainda muito difundidas e influentes nas investigações e práticas geográficas<sup>4</sup>, as questões de ordem mais geral, como é o caso da estrutura socioeconômica.

Acredito que tais indagações se tornaram ainda mais presentes por se tratar de um estudo que diz respeito ao espaço urbano. Pesquisas sobre o urbano são muito presentes na Geografia e muitas parecem seguir um padrão único, no qual marcadores étnico-raciais não se configuram como elementos fundamentais a serem considerados. A maioria dos estudos urbanos se estrutura a partir das questões de caráter econômico, marginalizando ou até mesmo negligenciando outras dimensões da vida urbana, como a cultura, por exemplo. Diante dos questionamentos e contestações, me vi, em muitos momentos, desestabilizada e em dúvida sobre minha proposição de que existem *diferenças* que permeiam a vida dos povos negros, que se traduzem nas espacialidades constituídas por esses sujeitos. No entanto, consegui, aos poucos, consolidar meus argumentos e ter ainda mais certeza de que as experiências de tempo e espaço não são as mesmas para todos os grupos étnico-raciais. Devido ao processo histórico em que os povos negros foram deslocados para o Brasil, muitas de suas experiências e vivências são marcadas, ainda, pela dominação e pela subjugação de suas culturas.

Baseando-me na geógrafa inglesa Doreen Massey (2002), pontuo que há mais elementos que definem essas experiências. De acordo com a autora, “sustenta-se que é o

---

<sup>4</sup> Sobretudo aquelas imbricadas com as linhas interpretativas da assim denominada “Geografia Radical” ou Geografia Crítica.

capitalismo e seu desenvolvimento que determinam nossa compreensão e nossa experiência do espaço. Mas isso, não é suficiente. Entre as muitas coisas que influenciam claramente essa experiência, há, por exemplo, a raça e o gênero.” (MASSEY, 2002, p. 178). Massey expõe a questão da mobilidade e do deslocamento de mulheres como uma forma de se apreender como as questões de gênero podem interferir na experiência espacial. Sendo assim, e de acordo com os propósitos dessa dissertação, sugiro que essas questões, deslocamento e mobilidade, possam ser também utilizadas para que pensemos sobre os povos negros em nossa sociedade.

A presença de um negro e os incômodos que ela pode perpetuar não se explicam apenas pelo determinismo econômico que parece assombrar a ciência geográfica. O que coloca o negro como *fora de seu lugar* em determinados espaços não são simplesmente as suas condições socioeconômicas. Não são em todos os espaços que um sujeito que carrega em seu corpo a negritude pode transitar sem olhares desconfiados e acusadores. Existem, portanto, limites que lhe são impostos. Compreendo que povos negros carregam em seus corpos as possibilidades e as limitações de suas vivências espaciais. Trata-se de corpos abjetos, de corpos marcados<sup>5</sup>.

A proposta aqui não é o de repetir, nessa investigação, a postura desatenta ou negligente com os aspectos econômicos, à semelhança da omissão ou recusa de muitas pesquisas em se debruçar sobre a análise e interpretação dos aspectos étnico-raciais. Não pretendo fechar os olhos para os processos que são desencadeados por outros elementos e condicionantes dos processos socioespaciais e isso nem seria possível, tais como os aspectos socioeconômicos. A complexidade das relações sociais e raciais não me permitiria construir um pensamento unilateral e unidirecional, como se não houvesse entrelaçamentos e cruzamentos entre as posições assumidas pelos sujeitos. As condições em que negros/as vivem é resultado de um conjunto de processos; e não é possível, nem desejável compartimentá-los e analisá-los de forma isolada. O que pretendo, portanto, é buscar uma

---

<sup>5</sup> A ideia de abjeção e de corpos marcados aqui exposta baseia-se nas discussões realizadas pela teórica feminista Judith Butler sobre os aspectos da constituição dos sujeitos. A partir dos apontamentos realizados pela autora, entendo que a abjeção impõe fortes limites à vida de negros e negras, já que as marcas que eles carregam em seus corpos é que definem as possibilidades e as limitações em suas experiências de espaço e tempo. De acordo Butler (1999, p.155), “O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas ‘inóspitas’ e ‘inabitáveis’ da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do *status* de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do ‘inabitável’ é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito”. A autora considera que os corpos que não materializam a norma não alcançam a condição de sujeitos, sendo, deste modo, corpos abjetos. No caso dos povos negros, são corpos que não materializaram a norma branca e, por isso, são (des)qualificados como abjetos por aqueles que possui a materialização da norma em seu corpo.

problematização de um pensamento que busca uniformizar os sujeitos e exclui da história aqueles que não se enquadram em uma norma, que é branca e, também, masculina.

Porém, na Geografia, ainda é pouco expressiva a busca pelo desenvolvimento de trabalhos na perspectiva das questões étnicas/raciais e de seus desdobramentos nas práticas socioespaciais. Essa temática tem se tornado mais presente para geógrafos/as a partir da chamada *virada cultural*, em que questões culturais e identitárias têm se apresentado como possibilidades para a produção de geografias outras <sup>6</sup>. Como discutido por José Antônio Souza de Deus e Liliane Barbosa (2009), em um contexto de intensas transformações no mundo, no qual nos deparamos com a emergência de sujeitos até então marginalizados no âmbito do Conhecimento Geográfico, outros aspectos da questão espacial estão sendo colocados em pauta. Dentre os quais podemos citar as questões que passam pela cultura e que envolvem as identidades étnicas, como é caso de indígenas e quilombolas. Assim, novas temáticas começam a ter maior ênfase no conhecimento geográfico tais como paisagens culturais, identidades coletivas e a inserção de uma abordagem de cunho imaterial/simbólica acerca do conceito de território. No entanto, ainda configura-se um campo de estudos pouco assimilado pelo Conhecimento Geográfico, no qual, pesquisas com temas organicamente inseridos no contexto da Geografia Cultural são por vezes subvalorizadas, ou mesmo, constantemente colocadas em xeque.

Sobre a presença das questões étnico-raciais na Geografia, Alessandro Ratts (2004) sugere que há uma desracialização/desetnização do espaço, na qual não se consideram negros e índios e, por conseguinte, não existem espaços característicos desses grupos. Compreendo que essa desracialização/desetnização do espaço configura mais um desdobramento da ideologia da identidade nacional que procurou, e ainda procura, construir uma sociedade homogênea e sem conflitos étnico-raciais. Em concordância com o autor, entendo que a necessidade de se criar uma identidade nacional tentou unificar não apenas os sujeitos, mas também os territórios. Constituir, portanto, uma unidade territorial que contribuísse para que identificações fossem, a partir dela, forjadas. Ratts (2010), entretanto, ressalta que essa ideologia geográfica pode ser contraposta por uma outra que

---

<sup>6</sup> A Geografia Cultural tem se tornado cada vez mais presente no Conhecimento Geográfico e tem nos fornecido importantes e interessantes abordagens acerca do espaço. Sua origem está vinculada aos primeiros trabalhos desenvolvidos pelo geógrafo americano Carl Sauer sobre paisagens culturais na década de 1920. E nos anos 1990, essa nova maneira de pensar as espacialidades alcançou e conquistou a Geografia brasileira, e a partir de então, uma série de trabalhos vêm sendo desenvolvidos articulando Cultura e Espaço (CORRÊA, 1995).

se estabelece através da formação de territórios quilombolas, tanto em áreas rurais quanto urbanas. Segundo o autor, “outros sujeitos, originários de grupos étnico-raciais historicamente subalternizados (e mais alguns a eles solidários) formulam outras ideologias geográficas, outros discursos acerca do território.” (RATTS, 2010, p. 126).

A formação desses outros territórios étnico-raciais revela as contradições, as *diferenças* e os conflitos que permeiam nossa sociedade, mas que não são apontados para se manter a dominação e a subjugação dos povos negros. Assim, a emergência de comunidades quilombolas em áreas urbanas explicita como a cidade configura em um emaranhado de trajetórias, que instituem outros sentidos para a vida cidadina. A partir da constituição de identidades, os sujeitos veem a possibilidade de construir uma outra história para suas vivências no espaço urbano. Assim, constituem espacialidades através de aspectos não apenas de natureza material, mas também, de natureza simbólica. Forjam suas fronteiras identitárias e espaciais por meio de suas *diferenças* sociais, econômicas e culturais, estabelecendo territórios que rompem com a unidade e expõem a pluralidade em que configura a cidade.

Sugiro, desta maneira, que pensar a cidade a partir da perspectiva étnico-racial é trazer uma outra dimensão analítica para esse espaço. É a possibilidade de seguir na direção contrária a uma geografia essencialista e colonial, na qual não encontramos a presença de determinados sujeitos, como é o caso dos povos negros. O Conhecimento Geográfico com o qual estamos habituados é produzido a partir de um olhar ocidentalizado, que expressa uma única versão e negligencia a multiplicidade de histórias que podem se entrecruzar e constituir outras narrativas. Entendo que as vivências espaço-temporais dos sujeitos se distinguem e conduzem à produção de narrativas plurais e identidades que não são fixas, mas sim abertas e em constante fazer-se. Compreendo que os processos socioespaciais se constituem deste modo, pelas singularidades da vida de cada grupo étnico-racial e que estas, por sua vez, podem levar à formação de territórios onde são inscritos os costumes, hábitos e tradições dessas coletividades.

Para refletir, então, sobre as questões anteriormente levantadas essa dissertação se configura através da busca pela compreensão do processo de constituição de um território quilombola, em uma área urbana, através de manifestações étnico-religiosas e de resistência que possibilitam o reconhecimento e a ressignificação das identidades negras. Pretendo entender, ainda, como são estabelecidas as relações entre a comunidade e seu entorno, de forma a identificar como esse grupo é apreendido pela sociedade envolvente.

As distinções que existem entre a comunidade e seu entorno são definidoras de fronteiras, pois, em Manzo Ngunzo Kaiango, comunidade a ser pesquisada, ainda são mantidos costumes e tradições das culturas negras, como as práticas religiosas de matriz africana<sup>7</sup>. A prática religiosa presente na comunidade é o candomblé, uma religião de matriz africana desenvolvida no Brasil desde o período da colonização como uma forma de resistência encontrada pelos negros escravos. Os rituais candomblecistas visam à cultuação de orixás/inquices<sup>8</sup> que são deuses da natureza e são conduzidos pelo pai-de-santo (*babalorixá* ou *tateto*) ou por uma mãe-de-santo (*ialorixá* ou *mameto*)<sup>9</sup>. A prática candomblecista no Brasil é bastante diversificada e se estrutura a partir de aspectos característicos de cada nação, em Manzo Ngunzo Kaiango os rituais se estruturam pela nação angola, sendo, portanto, utilizado o grupo etno-linguístico de origem banto<sup>10</sup>.

A comunidade de Manzo foi reconhecida como *remanescente* quilombola no ano de 2007 pela Fundação Cultural Palmares em decorrência da análise da história da matriarca da família e, também, pela manutenção de tradições de origens africanas, como a prática religiosa do candomblé e das atividades educativas e socioculturais desenvolvidas pelo projeto Kizomba. Anteriormente à titulação quilombola a área era denominada de Senzala de Pai Benedito, ainda utilizada por alguns membros da casa. Esta denominação é em homenagem ao Preto Velho ao qual a sacerdotisa de Manzo está vinculada. Trata-se de

---

<sup>7</sup> A utilização do termo *comunidade* nessa dissertação justifica-se pelo fato de Manzo Ngunzo Kaiango se entender como tal. É através desse termo que os moradores se referem ao quilombo, pois, o apreendem como uma *comunidade*.

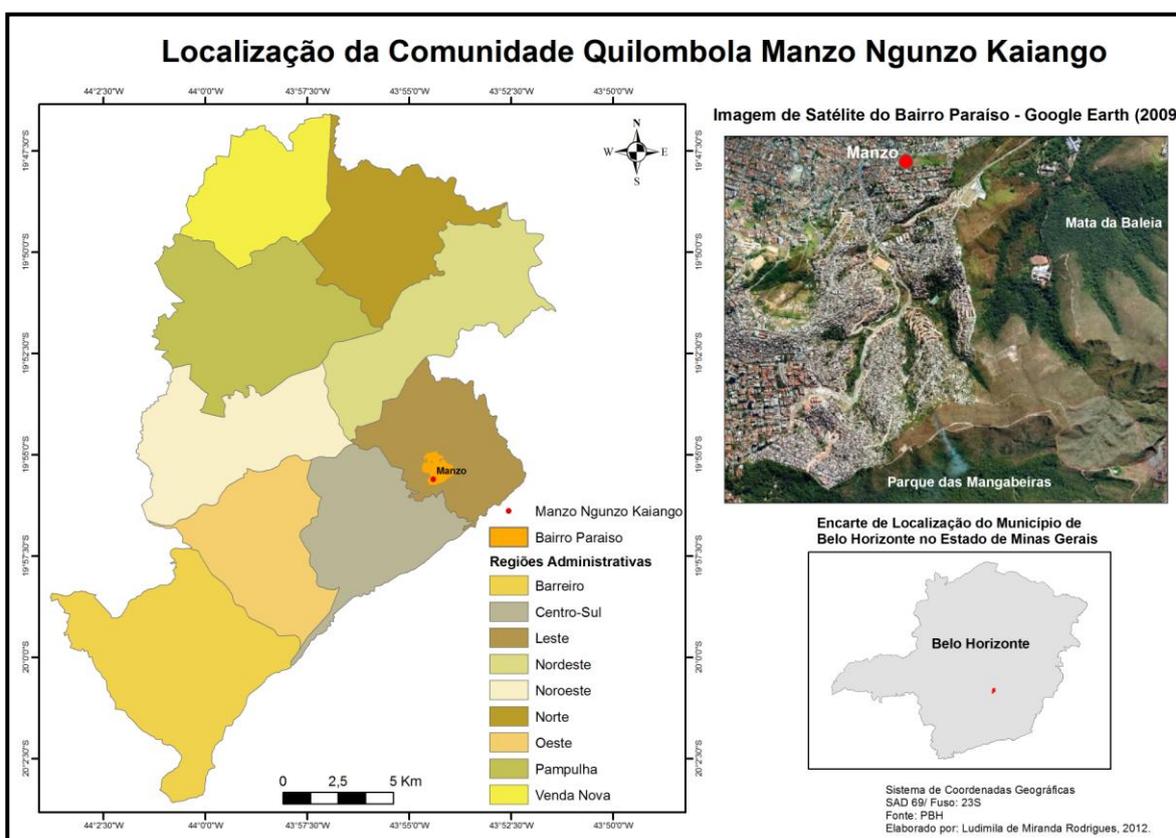
<sup>8</sup> O termo *orixá* ou *inquice* refere-se aos deuses cultuados no candomblé e estes são vinculados à natureza. O primeiro trata-se de uma denominação em iorubá, enquanto o segundo é de origem banto. Ao longo do texto procurei utilizar, quando possível, termos de origem banto para me referir a alguns aspectos do candomblé, já que Manzo se trata de uma comunidade candomblecista da nação angola. Os termos, por mim, desconhecidos em banto permanecerão em iorubá, que muitas vezes são mais popularizados e acessíveis. Quanto à grafia, não se constituiu de forma original ou tradicional, pois, a forma de escrita dos termos é bastante variável entre os diversos pesquisadores do candomblé. Aponto, ainda, que uma grafia original seja talvez impossível de se compor, já que muitos aspectos étnico-linguísticos se perderam na diáspora africana. Optei por manter uma grafia mais próxima do português em decorrência do dissenso em relação à escrita desses termos por parte dos/as estudiosos/as, o que considero como um reflexo de divergências entre os próprios candomblecistas.

<sup>9</sup> Os terreiros de candomblé são chefiados pelo pai-de-santo, que podem também ser chamados de *tateto* ou pela mãe-de-santo ou *mameto*. São eles os responsáveis pela condução dos rituais realizados, como as festas em homenagens aos orixás/inquices e a iniciação dos/as filhos/as-de-santo.

<sup>10</sup> O nome do quilombo possui origem banto e significa Casa (Manzo) da Força (Ngunzo) de Matamba (Kaiango), que se trata do inquice ao qual a mãe-de-santo encontra-se vinculada no candomblé.

uma entidade da umbanda, religião também de matriz africana com a qual a *ialorixá* constituiu o terreiro, que posteriormente se tornou de candomblé.

Manzo Ngunzo Kaiango localiza-se em uma área limite entre os bairros Paraíso e Santa Efigênia, na região Leste da cidade de Belo Horizonte/Minas Gerais e é constituída por aproximadamente sete famílias. A localização do quilombo pode ser visualizada no mapa a seguir, que também traz uma imagem de satélite que revela a intensa ocupação da região. É importante ressaltar que o mapa por se basear em uma divisão institucionalizada por órgãos municipais coloca o território de Manzo localizado no bairro Paraíso, no entanto, a comunidade considera e divulga que sua localização é no bairro Santa Efigênia.



**FIGURA 1 - Localização da Comunidade Quilombola Manzo Ngunzo Kaiango**

A comunidade se formou a partir de uma família originária de Ouro Preto, que nos anos 1960 se mudou para Belo Horizonte e ocupou as terras onde atualmente está localizada. As terras ocupadas pelo quilombo, apesar de terem sido adquiridas por meio de compra, são de propriedade do estado, o que tem ocasionado alguns impasses ao

desenvolvimento da comunidade. Por essas terras não pertencerem à Manzo, a comunidade está impossibilitada de reestruturar suas edificações ou realizar qualquer mudança em seu território, o que está condicionado a uma possível doação das terras ao quilombo, de maneira a regularizar a sua situação fundiária. Em Manzo existe, há aproximadamente seis anos, um projeto cultural e socioeducativo denominado Kizomba, que desenvolve atividades com crianças e adolescentes tanto do quilombo quanto de seu entorno. O projeto configura-se mais uma prática identitária da comunidade e, também, contribui para que sejam estabelecidos outros vínculos entre Manzo e a sociedade envolvente, distanciando de suas vivências as práticas discriminatórias étnico-religiosas.

Diante do que foi exposto, essa dissertação se estrutura em três capítulos em que são discutidas de maneira mais aprofundada as questões levantadas nessa introdução. No primeiro capítulo intitulado *Identidade, raça/etnia e cidade: possibilidades para geografias outras* são apresentados apontamentos acerca da multiplicidade de espaços em que se constitui a cidade, problematizando as identidades tidas como fixas e únicas e, ainda, são apresentadas e discutidas as questões envolvidas na apreensão dos termos raça e etnia no contexto das ciências sociais e seus desdobramentos em ser negro no Brasil. O segundo capítulo intitula-se *Aquilombar-se: a constituição de territórios de resistência na cidade* e traz uma discussão sobre a categoria território e a construção histórica dos seus significados e do seu contorno no âmbito do desenvolvimento da ciência geográfica, apontando as questões que envolvem a ideia de fronteira e as relações de poder estabelecidas entre os sujeitos, além de pontuar identidade e cultura como aspectos constituintes de territórios. O capítulo irá discutir, ainda, processo de formação das comunidades quilombolas, ressaltando os novos usos e sentidos que o termo quilombo vem adquirindo atualmente, a partir da emergência das identidades coletivas dos afro-brasileiros. No último capítulo, *Quilombo urbano: religião e negritude em Manzo Ngunzo Kaiango*, são retomadas as questões discutidas ao longo da dissertação, de forma a ampliar a nossa compreensão e ressaltar o processo de formação de um quilombo urbano a partir das práticas identitárias presentes na comunidade Manzo Ngunzo Kaiango. O capítulo inclui, portanto, a discussão sobre a constituição de um território quilombola na cidade de Belo Horizonte e os elementos que interferem de forma direta ou indireta nesse processo.

# METODOLOGIA

A seleção de procedimentos metodológicos para a operacionalização de uma pesquisa não é uma tarefa simples, na qual se recorre a um banco de técnicas metodológicas e se escolhe aquelas mais pertinentes ou aquelas que menos dificuldades possam nos trazer ao serem utilizadas. Vale ressaltar que as escolhas metodológicas são tão importantes quanto a definição dos objetivos da pesquisa e, aliás, é preciso haver uma articulação entre ambos. Uma é dependente da outra, pois são a chave de todo o trabalho. Se não atentarmos para a relevância que a metodologia desempenha em um trabalho acadêmico de qualquer natureza — monografias, iniciações científicas, dissertações e teses — correremos o risco de termos nossas pesquisas empobrecidas e incompletas. Sob essa perspectiva, é que tentei construir os aspectos metodológicos dessa dissertação recorrendo a metodologias que me permitam uma aproximação maior das práticas e vivências espaço-temporais da comunidade Manzo Ngunzo Kaiango. Procurei atentar, assim, para que minha escolha metodológica pudesse estar em consonância com os objetivos propostos para a pesquisa.

Deste modo, em um primeiro momento de realização da pesquisa foram elaborados levantamentos e revisões bibliográficas acerca das temáticas aqui abordadas, tais como as muitas trajetórias que constituem o espaço da cidade, de forma a buscar uma outra maneira de refletir sobre as práticas e experiências urbanas. Por conseguinte, procurei selecionar fontes bibliográficas que me possibilitem abarcar conceitos e temas concernentes ao território, às comunidades quilombolas, à identidade, à raça/etnia e ao candomblé. A partir daí, as demais etapas da investigação foram construídas na perspectiva de que houvesse uma maior articulação e diálogo entre os aspectos de ordem mais teórico-conceitual e aqueles de natureza mais empírica.

Outro momento da pesquisa diz respeito à realização de trabalhos de campo para que fosse possível uma maior apreensão das dinâmicas socioespaciais da comunidade, já que entendemos que eles constituem uma base essencial para o desenvolvimento de qualquer pesquisa. Compreendo os trabalhos de campo como uma prática metodológica extremamente útil e relevante, que nos oferece elementos indispensáveis à análise da

dinâmica socioespacial<sup>11</sup>. A estruturação e a execução dos trabalhos de campo se deram através da utilização de entrevistas, questionários, técnicas do *Diagnóstico Rápido Participativo* (DRP) e participação nos momentos festivos da comunidade.

O uso de entrevistas decorreu da necessidade de se ter acesso a narrativas que possam explicitar importantes aspectos da realidade da comunidade Manzo Ngunzo Kaiango. Através destas entrevistas foi possível a construção do que a geógrafa Alicia Lindón denomina de *narrativas de vida espaciais*, que constituem uma maneira de relatar as experiências espaciais e temporais vivenciadas pelos sujeitos, nas quais o espaço, por ser um constituinte essencial dessas vivências, está presente nas narrativas (LINDÓN, 2008). Trata-se de um relato das práticas socioespaciais do narrador. Relatos que foram construídos, portanto, a partir da utilização de entrevistas e de instrumentos do DRP. Nesse sentido, as entrevistas foram realizadas de forma livre, sem a utilização de um roteiro semi-estruturado, que conduza o andamento das mesmas. Ainda, com o interesse de compreender como se estabelece a relação entre os moradores de Manzo e a sociedade envolvente, foi utilizado um questionário que procurou levantar aspectos desta relação, tais como, a percepção dos moradores do entorno sobre a comunidade.

Já o *Diagnóstico Rápido Participativo* (DRP) consiste em uma metodologia utilizada para se compreender determinada realidade a partir da participação dos sujeitos envolvidos na pesquisa, uma vez que estes são quem constroem os diagramas e representações acerca do espaço em que vivem. No entanto, a dimensão a ser analisada no DRP não se trata apenas da espacial. Tal metodologia possibilita, ainda, que se entendam questões relacionadas a tempo, fluxos e relações (FARIA; FERREIRA NETO, 2006). Essas dimensões são apreendidas através das principais ferramentas do DRP que são: o Mapa Falado (dimensão espacial), o Calendário Sazonal (dimensão temporal), o Diagrama de Fluxo (dimensão de fluxo e relações), o Diagrama de Venn (dimensão de relações) e a Matriz Comparativa (dimensão de relações).

Por oferecerem informações em conformidade com os objetivos propostos para essa pesquisa foram utilizados o Mapa Falado e o Diagrama de Venn como ferramentas do

---

<sup>11</sup> Alguns geógrafos têm elaborado interessantes reflexões sobre a realização de trabalhos de campo e demarcado sua importância para as pesquisas geográficas, ressaltando como atividades de campo constituem uma etapa fundamental e reveladora dos processos socioespaciais (KAISER, 2006; SERPA, 2006). Seguindo essa perspectiva, é que considero os momentos de trabalhos de campo como essenciais para essa pesquisa, pois, me forneceram e fornecerão relevantes informações sobre as dinâmicas espaciais do grupo sobre o qual se realiza essa dissertação. Compreendendo a relevância dos trabalhos de campo para a pesquisa é que no capítulo 3 foram realizadas algumas reflexões sobre essa significativa etapa e suas implicações para o trabalho.

DRP. A escolha pelo Mapa Falado se deveu ao fato dessa ferramenta possibilitar a representação, pelos sujeitos da pesquisa, do território em que os mesmos se encontram, além de permitir que se consigam informações exploratórias acerca das suas vivências e experiências (FARIA; FERREIRA NETO, 2006). Já o Diagrama de Venn foi escolhido pela possibilidade de identificar quais são os grupos com os quais a comunidade constrói suas relações, fornecendo mais elementos para se compreender de que forma esse grupo constrói sua identidade. A partir da identificação desses grupos, aqueles que apareceram com maior proximidade com a comunidade foram realizadas entrevistas com seus representantes para conhecer como essas relações se processam em ambos os lados, entre Manzo Ngunzo Kaiango e seus parceiros. O entendimento dessas relações se deu também através de observações realizadas em campo, como nos momentos festivos, nos eventos realizados pela comunidade e, ainda, em suas diversas mobilizações políticas.

Em outra etapa das atividades de campo me inserir nos momentos festivos realizados pela comunidade, o que me permitiu observar como esse grupo mantém suas manifestações culturais, e através delas, constrói laços de solidariedade, minimizando divergências que possam permear suas vidas. As festas, ainda, me possibilitaram uma maior aproximação com as práticas candomblecistas, uma vez que pude observar os processos e dinâmicas dessa religião. A partir dos momentos festivos me foi possível, portanto, compreender alguns aspectos marcantes do candomblé, tais como a sua organização interna. A festa, vale ressaltar, constitui um dos aspectos marcantes das práticas socioespaciais de Manzo Ngunzo Kaiango e acontecem com frequência para homenagear os *inquices*.

Após a efetivação desses momentos e como última fase metodológica, procurei sistematizar, analisar e interpretar as informações levantadas. É relevante assinalar, a propósito que, através da construção de relatos de campo é que minhas observações e percepções foram sendo organizadas, o que viabilizou as problematizações e apontamentos aqui realizados. A elaboração de relatos de campo ocorreu nos momentos festivos e também após a realização de entrevistas e questionários. A escolha pelos relatos me possibilitou um registro mais amplo de minhas observações, o que contribuiu para todo o desenvolvimento do trabalho, uma vez que pela escrita podemos estabelecer outras reflexões e, portanto, construir a pesquisa a partir, também, de nossas vivências e experiências diante da realidade com a qual trabalhamos.

# CAPÍTULO 1

## IDENTIDADE, RAÇA/ETNIA E CIDADE: POSSIBILIDADES PARA GEOGRAFIAS OUTRAS



Encontrando-me perdida em sentimentos aparentemente contraditórios. Foi através dessas constantes reflexões — que, às vezes, parecem não conduzir a lugar algum, mas em outras sim — que me convenci de que não só os pressupostos implícitos que fazemos em relação ao espaço são importantes, mas também que talvez, fosse produtivo pensar sobre o espaço de maneira diferente. (Doreen Massey, Pelo espaço).

A proposta desse capítulo é discutir identidade, raça/etnia e cidade e suas possibilidades para que geografias outras sejam construídas. Nesse sentido, tentarei estruturar minhas proposições em torno de perspectivas que problematizem a maneira como se dão as relações socioespaciais, enfocando a pluralidade de sentidos que podem ser atribuídos ao espaço. Mais do que pensar as formas plurais pelas quais os sujeitos produzem e organizam seus espaços, buscarei expor que não se tratam de histórias e trajetórias que devem ser sobrepostas e hierarquizadas. Mas sim apreendidas como uma coetaneidade de narrativas socioespaciais, que se refazem constantemente, de forma a não se encontrarem nunca prontas e acabadas.

Ao serem abordadas conjuntamente e entrecruzadas, identidade, raça/etnia e cidade nos permite vislumbrar que as espacialidades se constituem também pelas ações de sujeitos, por vezes, tidos como invisíveis ou até mesmo ausentes nas histórias sobre nossa sociedade. Portanto, nos oferece elementos para que possamos forjar geografias outras capazes de problematizarem um pensamento colonializado, que tende a homogeneizar as histórias dos sujeitos e centrá-los em torno de uma posição única e imutável. Não se trata de abandonar perspectivas que estruturaram o Conhecimento Geográfico, mas tentar construir alternativas para se compreender a *realidade*.

Serão discutidos neste capítulo os conceitos de identidade, ressaltando o seu caráter processual e relacional. A identidade não é imutável, sendo que sua constituição se dá através dos movimentos e dinâmicas que perpassam o cotidiano do sujeito, que, conseqüentemente, é múltiplo e plural. Será apresentado, ainda, alguns apontamentos acerca da construção da identidade nacional e sua relação com as ideologias. A partir destas discussões serão levantadas algumas considerações sobre as ideias de raça e etnia, ressaltando os impactos do discurso da identidade nacional sobre ser negro na sociedade brasileira. Ao final do capítulo apresentarei algumas considerações sobre a cidade, enfocando as múltiplas espacialidades que constituem o espaço urbano. Abordar, portanto, a cidade considerando as *diferenças* étnico-raciais que a permeiam.

## 1.1 - IDENTIDADE: PERSPECTIVAS TEÓRICO-CONCEITUAIS

As questões que envolvem as identidades ocasionam muitas discussões e enfoques, por vezes, divergentes no âmbito das ciências sociais, mas que procuram, portanto, explicar os processos que conduzem os sujeitos a construírem identificações em contextos e dimensões diversas. Para a Geografia o termo não é estranho e tem se tornado cada vez mais presente com o desenvolvimento da Geografia Cultural, no qual abordagens sobre as práticas culturais e identitárias estão se tornando mais comuns e alicerçam muitos dos debates construídos sob essa perspectiva recente do Conhecimento Geográfico. Na tentativa de se construir um escopo teórico-conceitual mais próximo dos interesses de geógrafos e geógrafas, as discussões no campo geográfico sobre identidade procuram relacioná-la com o espaço. Assim, muitos dos debates vão abordar questões relacionadas ao estabelecimento de vínculos afetivos que instituem uma relação entre um determinado grupo e o seu espaço, configurando uma identidade.

Os trabalhos que tocam nas questões identitárias procuram tratá-las como uma das dimensões do espaço, considerando-a como um dos aspectos capazes de interferir e alterar os processos de produção e organização espacial. Mathias Le Bossé (2004) aponta algumas das possibilidades para se construir abordagens sobre a identidade no âmbito da Geografia. O autor coloca que não se trata de uma temática distante dos estudos geográficos e que, mesmo não recebendo essa nomeação, alguns trabalhos da Geografia clássica já apresentavam alguns aspectos relacionados à identidade. Os trabalhos que foram elaborados anteriormente por geógrafos e geógrafas procuravam associar a identidade aos lugares, assim como,

[...] Paul Vidal de La Blache ressaltava os traços harmoniosos da personalidade da França, tanto em termos das relações que os homens estabelecem com o seu meio ambiente — as noções de regiões e de gêneros de vida claramente individualizadas —, como em termos de associação e de integração das diversas entidades regionais no quadro nacional. (LE BOSSÉ, 2004, p. 164)

Para Le Bossé (2004), as abordagens realizadas continham um caráter essencialista e que tendiam a construir generalizações acerca dos lugares e, também, dos homens. Com as transformações ocorridas na Geografia as formas de se abordar as questões identitárias também se reconfiguraram e se tornaram ainda mais presentes. Os estudos sob a perspectiva humanista e os trabalhos desenvolvidos sobre a categoria lugar muito contribuíram para essa reconfiguração, pois, entendia-se que as práticas identitárias e, por

consequente, os vínculos afetivos que eram estabelecidos entre os indivíduos possibilitariam a constituição do lugar.

A partir dos apontamentos realizados por Le Bossé (2004), compreendo que identidade não se trata de uma dimensão à parte do espaço, mas pelo contrário, trata-se de um dos aspectos pelos quais os sujeitos podem constituir espacialidades e por elas estabelecerem outras grafias na/da cidade, como propõe discutir essa dissertação. Não se trata, no entanto, apenas de pensar como os sujeitos se identificam com seus espaços, mas procurar entender como que a partir da constituição de identidades é possível que se constituam as espacialidades e, simultaneamente, de que maneira estas possibilitam que identidades sejam forjadas.

Se pensamos no processo de constituição das comunidades remanescentes quilombolas podemos dimensionar como se processa a relação entre espaço e identidade. Ao reivindicarem o título de quilombolas, essas comunidades não apenas estão assumindo identidades que as diferenciarão de outras, mas também estão estabelecendo espacialidades. E estas por sua vez contribuirão para que os quilombos sejam reconhecidos como espaços característicos de um determinado grupo, os identificando como quilombolas. Nesse processo é possível identificar um elemento fundamental que perpassa muitas das discussões sobre as questões que envolvem a identidade. Trata-se da *diferença*.

Os diversos debates acerca da identidade são quase unânimes ao apontarem a *diferença* como um “definidor” de identidades, enfatizando a necessidade de um *outro*, de uma oposição para o estabelecimento de processos identitários, trata-se, portanto, de uma construção relacional, na qual o reconhecimento da *diferença* é o que permite estabelecer o que está dentro e o que está fora de um grupo. Para pensar sobre como a *diferença* se configura em um elemento central na constituição de identidades utilizo aqui as proposições realizadas por Avtar Brah (2006) sobre diversidade, *diferença* e diferenciação. De acordo com a autora, a *diferença* conforma-se em um aspecto de grande relevância para se pensar as práticas identitárias, no entanto, é importante que se pense os processos de diferenciação como não essencialistas para, assim, evitar que as identidades assumidas pelos sujeitos sejam tidas como naturais. Um viés anti-essencialista para se refletir sobre as *diferenças* torna possível se compreender que as identidades são contingentes e instáveis.

Sob essa perspectiva, Brah (2006) propõe que a *diferença* seja conceituada a partir de quatro aspectos distintos, que permitem abarcar as diversas dimensões em que se processam as *diferenças* e, por conseguinte, as identidades. A *diferença* como experiência,

como relação social, como subjetividade e como identidade são os aspectos apontados pela autora. Não se tratam de maneiras dissociadas, através das quais nos seja possível classificar as formas como se processam as diferenciações. Entendo, ainda, que as quatro modalidades propostas pela autora estão imbricadas uma na outra e se configuram em aspectos a serem considerados para se entender a constituição de identidades. Portanto, “questões de identidades estão intimamente ligadas a questões de experiência, subjetividade e relações sociais. Identidades são inscritas através de experiências culturalmente construídas em relações sociais” (BRAH, 2006, p. 371).

O que as experiências podem nos provocar e como elas interferem em nossas identificações é o que a torna uma das maneiras pelas quais é possível conceituar a *diferença*. A experiência é o meio pelo qual os sujeitos se constituem, ela não é algo que se possui e, deste modo, não se trata de uma dimensão pré-determinada da vida (SCOTT, 1999). A experiência é o que possibilita que as *diferenças* se estabeleçam e por ela torna-se possível “[...] uma prática de atribuir sentido, tanto simbólica como narrativamente: como uma luta sobre condições materiais e significado.” (BRAH, 2006, p. 360). A experiência permite apreender que as *diferenças* se constituem de maneira contínua e de acordo com as espacialidades e temporalidades nas quais os sujeitos se encontram. Nesse sentido, as *diferenças* que marcam um determinado sujeito se estabelecem por meio das experiências, que imprimem instabilidades e contradições ao processo de diferenciação.

Já a *diferença* como relação social pode ser entendida como uma prática sistemática por meio da busca pela gênese histórica do agrupamento, conduzindo para a formação de uma comunidade que compartilha de um passado comum. Brah (2006, p. 363) destaca que “a diferença como relação social pode ser entendida como as trajetórias históricas e contemporâneas das circunstâncias materiais e práticas culturais que *produzem as condições* para a construção das identidades de grupo.” A *diferença* como subjetividade traz para a discussão as questões que envolvem a constituição dos sujeitos, os colocando em uma condição de descentramento e distanciando-se de uma conotação de um sujeito cartesiano, que é centrado em uma única posição. Esse entendimento da *diferença* como subjetividade, portanto, pontua a contingência em que configura o processo de constituição do sujeito, desconsiderando as explicações que colocam as *diferenças* como um dado pronto e imutável. Os marcadores étnico-raciais, que aqui nos interessa, estabelecem *diferenças* através de um processo que depende do contexto espaço-temporal no qual o

sujeito se encontra. É em decorrência das relações sociais e dos espaços pelos quais um sujeito circula é que lhe torna possível estabelecer *diferenças* em relação ao *outro*.

Stuart Hall (2006[1997]) ao se referir aos processos de constituição dos sujeitos contribui para que possamos dimensionar como se processa a *diferença* como subjetividade. De acordo com Hall, o sujeito encontra-se em descentramento, não possuindo um ponto fixo pelo qual ele estabelece sua identificação. E não mais havendo um centramento do sujeito, as identidades não devem mais ser consideradas como únicas, como é o caso das identidades nacionais que tendem à homogeneização e o aniquilamento das *diferenças* (HALL, 2006[1997]). Nesse sentido, a constituição do sujeito é contínua, suas identidades não são fixas, não são estáticas e “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas.” (HALL, 2006[1997], p.13). As *diferenças*, então, fazem parte do próprio sujeito e, também, estabelecem as fronteiras entre o *eu* e o *outro*.

A última maneira de conceituar *diferença* abordada por Avtar Brah (2006) diz respeito à identidade, que pode ser apreendida como uma maneira que agrega as dimensões anteriormente apresentadas. A autora aponta, portanto, o caráter dinâmico que contem as identidades e as definem como múltiplas e instáveis, já que “[...] a identidade não é fixa nem singular; ela é uma multiplicidade relacional em constante mudança.” (BRAH, 2006, p.371). Brah ressalta que as várias posições assumidas pelo sujeito, os contextos em que ele se encontra e as experiências que o constituíram elaboram identidades múltiplas, que refletem as contradições em que o mesmo se configura.

Pelas proposições de Brah (2006), compreendo que o processo de constituição de identidades não se dá de maneira única, sendo possível colocar os sujeitos sob um determinado padrão de identificação, desconsiderando a heterogeneidade de situações em que o mesmo pode se encontrar, como o reconhecimento como quilombola. As identidades não são inatas, com as quais nascemos e temos que com ela conviver durante toda a vida, mas tratam-se de construções que são forjadas de acordo as experiências e também com nossas necessidades. Ao reivindicarmos uma identificação também pensamos no que ela pode nos oferecer e como seremos, portanto, vistos pelo *outro*.

No caso dos povos negros a negação de suas identidades enquanto negros pode ser compreendida pelo processo de não assimilação pelo *outro*, já que foi estabelecido na sociedade brasileira que aquilo que remete à negritude é tido como, “impuro”, “feio” e “sujo”. Sobre as bases do discurso da identidade nacional que pretende a unificação de

seus membros, negros procuraram se adequar a essa identidade e para aqueles a quem era possível, como os mestiços, passaram-se por brancos. Entretanto, como as identidades não são estáticas uma outra forma de identificação pode ser tecida por esses sujeitos.

Stuart Hall (2008[2000]) ressalta que as identidades não devem ser entendidas por um viés essencialista, pois elas refletem as constantes transformações por que passam os sujeitos e que, portanto, as identificações de um sujeito podem ser múltiplas. Identidade, para o autor, configura-se em “[...] conceito estratégico e posicional. Isto é, de forma diretamente contrária àquilo que parece ser sua carreira semântica oficial, esta concepção de identidade *não* assinala aquele núcleo estável do eu que passa, do início ao fim, sem qualquer mudança, por todas as vicissitudes da história.” (HALL, 2008[2000], p. 108). Segundo o autor trata-se de uma categoria dinâmica que se encontra em contínuo processo de formação. A análise estabelecida por Hall fundamenta-se na ideia de que não é possível tratar as identidades como fixas e inalteráveis, pois, estas se configuram de forma contingente e condicional.

Tomas Tadeu da Silva (2008[2000]) também nos fornece importantes apontamentos sobre identidade e *diferença*, ressaltando que ao se partir da diversidade para se discutir os processos identitários corre-se o risco de tornar a *diferença* um aspecto natural<sup>12</sup>. Ao se naturalizar a *diferença* as possibilidades de se construir um pensamento essencialista acerca das identidades são ainda maiores, pois, estas podem ser tidas como homogêneas e unificadoras dos sujeitos. Para o autor, o que deve ser destacado é a interdependência entre identidade e *diferença*, já que uma é o que permite a constituição da outra, trata-se de uma relação de complementaridade. A identidade e a *diferença* são construídas a partir de elementos do mundo social e cultural e elas não são, portanto, pré-estabelecidas. Pensar que identidade e *diferença* são elaborações desenvolvidas pelos sujeitos ajuda a compreender as instabilidades e indeterminações que elas contêm, já que as identificações e diferenciações dependem dos contextos espaciais e temporais nos quais estaríamos imersos.

Outro aspecto levantado por Silva (2008[2000]) no processo de constituição de identidades são as relações de poder por elas estabelecidas. As identidades se constituem através de exclusão/inclusão, de classificações e normalizações, que são formas de

---

<sup>12</sup> Silva (2008[2000]) acredita que o apelo à ideia de diversidade presente nas discussões sobre o multiculturalismo seja problemática e não permite apreender as questões multiculturais como um processo de movimento e constante transformação. Por isso a ideia de diversidade pode conduzir a uma naturalização e à fixidez das *diferenças* e também das identidades.

manifestação de poder, pois, situa quem deve estar dentro e quem deve estar fora (SILVA, 2008[2000]). É pela separação entre o *eu* e *outro* que as relações de poder se instituem, já que ela estabelece normas para que o sujeito seja classificado e marcado como possuidor ou não de uma determinada identidade. Nesse sentido Silva (2008[2000], p. 83) aponta que

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger — arbitrariamente — uma identidade específica como o parâmetro em relação às quais outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é “natural”, desejável, única.

Em relação às identidades que se estabelecem a partir de aspectos étnico-raciais, compreendo que a identidade forjada pelo branco é a que estabelece as normas para que as identificações sejam constituídas. Sendo assim, um negro ao negar essa identidade e construir uma outra que seja capaz de atender aos seus interesses e desejos está recusando a norma e, ao descartá-la, sua identidade é tida como negativa. É por esse processo, que subjuga e hierarquiza o que está fora, que identidades e *diferenças* podem ser consideradas como relações de poder e como um campo de disputas. Entretanto, ao mesmo tempo em que a identidade branca é instituída como uma norma ela prescinde que nem todos se adéquem a ela, pois, ela precisa do *outro* para se constituir. Os processos de constituição de identidades são, portanto, contingentes, relacionais e, deste modo, “a identidade hegemônica é permanentemente assombrada pelo seu Outro, sem cuja existência ela não faria sentido. Como sabemos desde o início, a diferença é parte ativa da formação da identidade” (SILVA, 2008[2000], p. 84).

A respeito da definição sobre quem está dentro, quem está fora e quem se encontra na fronteira de uma determinada identidade, Silva (2008[2000]) destaca algumas considerações sobre processos que forjam identidades ambíguas. O autor discute sobre o caráter híbrido que por vezes algumas identificações podem conter e, assim, expõe que certos sujeitos podem não somente *cruzar fronteiras* como nelas permanecer e constituir identidades ambíguas. A ideia de *estar na fronteira* permite apreender a dimensão das instabilidades e das indeterminações que permeiam as criações identitárias. Sugiro que o *estar na fronteira* é uma condição comum quando se trata de identidade e não se restringe

àquelas situações de migração, viagem e diásporas<sup>13</sup>. Como já discutido anteriormente, baseando-me em Hall (2006[1997]), as múltiplas posições assumidas pelo sujeito, não sendo este uma unidade coerente, já o colocam em uma situação de *estar na fronteira* e de estabelecer uma identidade ambígua. Considero como ambiguidade o fato do sujeito não se encontrar centrado em uma única identidade, estabelecendo para si um conjunto de identificações que o torna múltiplo.

As ambiguidades que atravessam o processo de constituição de identificações contribuem para a compreensão de que ao se falar em identidade negra não se estabeleça uma categoria identitária fechada e pré-definida. Nesse sentido, como discutido por Donna Haraway (2009[2000]), há uma fragmentação nas identidades, que não nos permite unificar os sujeitos sob o teto de uma única identidade. O caráter de fissura que pode apresentar as identidades, mais uma vez, explicita que não se trata de uma categoria que representa fixidez e unidade, mas sim movimento e transformação. E diante dessa perspectiva, compreendo que identificações e diferenciações configuram-se em um processo de *tornar-se* (WOODWARD, 2008[2000]). A ideia de *tornar-se* negro, discutida por Neusa Santos Souza (1983), nos permite apreender a dimensão de dinamicidade em que constitui as identidades, já que não se trata de uma situação pré-definida e inata. E, “assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se” (SANTOS, 1983, p.77).

Aponto, nesse sentido, que não existe uma única identidade negra, pela qual todos os povos negros do país possam se identificar. Mas entendo que a formação de uma identificação negra torna possível que se coloque em xeque a identidade nacional que tende a nos homogeneizar e, também, as normas em que se estruturam a identidade branca, que tende a enquadrar os sujeitos. As formas de identificação e diferenciação estabelecidas por negros de uma determinada área não são as mesmas daqueles localizados em outros lugares, já que os contextos históricos e geográficos e as trajetórias dos sujeitos interferem na constituição das identidades. Pela manifestação do candomblé, podemos dimensionar como se distinguem as identidades negras, uma vez que se trata de uma mesma prática religiosa, mas que se estabelece de maneiras distintas no país. Não há um padrão candomblecista, o qual deve ser seguido por todos os terreiros, embora, alguns elementos

---

<sup>13</sup> Silva (2008[2000]) ao discutir sobre o processo de constituição de identidades ambíguas expõe que os debates que se estabelecem sobre essa questão geralmente fazem menção aos deslocamentos diaspóricos e às viagens como exemplos de situações que conduzem os sujeitos a essa identidade ambígua, de fronteira.

comuns contribuam para que uma prática religiosa seja identificada como pertencente ao candomblé. A constituição do terreiro de candomblé, por exemplo, depende do sítio em que ele será estabelecido, sendo, desta maneira, o seu tamanho e a sua organização definidas a partir das condições oferecidas por esse local.

Mesmo não sendo possível considerar que há apenas uma identidade negra, entendo que as diversas identificações que se instituem em relação aos negros se baseiam em símbolos e significados que contribuem para diferenciar esse agrupamento étnico-racial de outros, já que

A identidade e a diferença não podem ser compreendidas, pois, fora dos sistemas de significação nos quais adquirem sentido. Não são seres da natureza, mas da cultura e dos sistemas simbólicos que a compõem. Dizer isso não significa, entretanto, dizer que elas são determinadas, de uma vez por todas, pelos sistemas discursivos e simbólicos que lhes dão definição. (SILVA, 2008[2000], p. 78)

Segundo Kathryn Woodward (2008[2000]), as identidades se constituem por meio de símbolos, que conduzem para que seja estabelecida uma relação entre os elementos simbólicos e um determinado grupo. Muitas pessoas ao assumirem-se como negras, por exemplo, acreditam ser necessária a adesão de aspectos que possam aludir à negritude, como a utilização de determinados trajes que são tidos como próprios das culturas negras. A presença desses símbolos em seus corpos ou em suas concepções de *mundo* contribui para que se diferenciem e se identifiquem com um determinado grupo.

Um outro aspecto destacado por Woodward (2008[2000]) e recorrente nos discursos acerca da identidade e que oferece elementos para a sua formação são as questões relacionadas ao passado, através do qual um grupo procura suas origens para que a partir delas estabeleça o que o torna diferente do *outro*. A referência a um passado permite ao sujeito a construção de uma base, a qual ele possa recorrer cada vez que sua identidade for questionada, pois “[...] essa redescoberta do passado é parte do processo de construção da identidade que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizado por conflito, contestação e uma possível crise” (WOODWARD, 2008[2000], p. 12). Haesbaert (1999) também considera que as identidades são construídas em um espaço produzido por e a partir de elementos ligados à história e aos símbolos de um determinado grupo social. Portanto, a construção da identidade envolve a história comum e a memória dos sujeitos, que contribuem para a manutenção e reprodução de práticas identitárias.

A constituição de identidades, segundo Woodward (2008[2000]), não se relaciona apenas ao simbólico ela também possui um caráter social e material, que por vezes pode conduzir a processos de exclusão. A identidade negra ao ser assumida por um indivíduo pode o levar a uma série de exclusões e incorrer em acessibilidade limitada aos espaços, uma vez que ele passa a fazer parte de um grupo historicamente subjugado em nossa sociedade. Compreendo, contudo, que assumir uma identidade pode causar um efeito contrário ao da exclusão e servir como uma manifestação política por meio da qual, como discutido por Haesbaert (1999), a identidade se configura em uma possibilidade de oposição à marginalização por que passam determinados grupos sociais, como os negros. Aponto que ao assumir uma determinada identidade, como no caso de negros e negras, torna-se possível sua valorização e, por conseguinte, uma busca por mecanismos que possibilite ao sujeito acessar determinadas políticas públicas, por exemplo. O auto-reconhecimento da negritude, neste sentido, pode conduzir a mobilizações políticas que tem como objetivo reverter uma condição histórica de dominação.

Os grupos que reivindicam o reconhecimento como quilombolas estão procurando, a partir da identificação com os povos negros, outras possibilidades e experiências espaço-temporais. Deste modo, para as comunidades, a identidade e a *diferença* atuam, também, no sentido de lhes oferecem minimamente o direito a seus territórios. E nesse processo é possível apreender de que maneira se processam as identificações e diferenciações, pois, nele os aspectos que interferem na constituição de identidades, anteriormente discutidos, se fazem presentes. As experiências por que passam os quilombolas torna possível a esse agrupamento a reconstrução de práticas muitas vezes esquecidas e/ou abandonadas, para se adequar à norma branca. Ao torna-se quilombola esses grupos tem a possibilidade de restabelecer seus símbolos e significados, de forma a reconstruir suas manifestações culturais. A constituição dos territórios quilombolas possibilita, deste modo, que os discursos sobre a identidade nacional sejam colocados em xeque e outras ideologias sejam forjadas por negros e negras.

### **1.1.1- REDISCUTINDO A IDENTIDADE NACIONAL: OUTRA IDEOLOGIA É POSSÍVEL?**

As identidades são demarcadoras de fronteiras e por elas os sujeitos podem estabelecer as mais variadas concepções e apreensões do *mundo* e, deste modo, as questões relacionadas à identidade são de grande relevância para um país e dizem muito sobre ele.

Esse é o caso das identidades nacionais, que servem para que uma nação possa se diferenciar diante de outras, definindo fronteiras que estabelecem os *insiders* e os *outsiders*. Ao buscar um caráter singular para sua imagem, um país, recorre aos mais diversos argumentos e concepções. O Brasil ao longo de sua história muito investiu para a construção de sua identidade nacional e, desta maneira, forjou uma imagem para seu povo e seu território. Dentre as diversas estratégias elaboradas para se definir o que é o Brasil, e o brasileiro, estão os discursos sobre a raça, que carregam a ideia de um país de mestiços e sem conflitos étnico-raciais<sup>14</sup>. O estabelecimento de mecanismos para se constituir a identidade nacional, contudo, não se restringiu ao nosso passado, e ainda hoje, podemos encontrar estratégias que tem o objetivo de nos identificar como brasileiros. Esse é o caso, por exemplo, do *site* Portal Brasil do Governo Federal, que veicula algumas informações sobre o país e sua população, dentre as quais encontramos alguns apontamentos sobre a sociedade brasileira, que é concebida como tendo suas origens na *mistura* das três raças, o branco, o negro e o índio. O *site* descreve que,

[...] A miscigenação étnica teve reflexos diretos na formação cultural e comportamental dos brasileiros. Ao mesmo tempo em que as tradições dos imigrantes foram mantidas e perpetuadas, a integração cultural criou traços que hoje caracterizam a cultura nacional ao redor do mundo, como o samba, o carnaval e o pluralismo religioso. A mescla étnica ocorrida desde o início da colonização também atuou de maneira decisiva no comportamento das pessoas, tornando os brasileiros mais tolerantes às diferenças culturais e, no geral, pacíficos na convivência com o novo. (Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/sobre/o-brasil/estado-brasileiro/populacao>>. Acesso em: 23 jul 2010).

Palavras como miscigenação, mescla, tolerância e integração, neste discurso, parecem dar o tom da identidade brasileira apagando da sociedade *diferenças*, contradições e conflitos. Sob esse discurso, ainda presente, mas com suas origens no século XIX, é que o mestiço é apresentado como a figura central de nossa identidade. A identidade nacional construída nos coloca, portanto, como um povo mestiço e um país sem conflitos raciais, pois se postula nesta perspectiva, que existe um paraíso racial, no qual não há discriminação. É esse processo de constituição da identidade nacional brasileira e suas ideologias que abordarei a seguir

---

<sup>14</sup> O que aqui concebo como mestiço constitui-se no indivíduo que é não apenas a mistura biológica de raças, mas também, a mistura dos aspectos socioculturais dos diferentes grupos étnico-raciais que se desenvolveram na sociedade brasileira. Ao longo do texto as discussões a respeito da mestiçagem possibilitarão um maior esclarecimento sobre o que representou e, ainda, representa o mestiço para a construção da identidade nacional e, por conseguinte, quem é o mestiço brasileiro.

Compreendo que a construção de uma nação passa pela necessidade de criação de uma identidade nacional, que, por sua vez, leva à homogeneização dos sujeitos pertencentes a um determinado país. Na história de formação da sociedade brasileira esse processo não foi e não é diferente, pois, ainda podemos perceber inúmeras tentativas de forjar essa nossa identidade nacional, como exposto na introdução desse subcapítulo. A formação de uma identidade nacional exige a criação de símbolos e representações que têm como objetivo a instauração de uma sociedade una e sem *diferenças*. Segundo Stuart Hall (2006[1997]), não nascemos, portanto, com uma identidade nacional, nós a construímos na medida em que nos inserimos nas representações imaginadas e a partir dos contatos, através da história e da memória, com aqueles mitos e heróis que ajudaram a fundar a nação a qual pertenceríamos e à identidade a qual fomos sujeitados. Deste modo, “uma cultura nacional é um discurso — um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos.” (HALL, 2006[1997], p. 50).

Compreendo que os mecanismos de formação da identidade nacional — discursos e práticas construtores de heróis e não heróis — estiveram presentes na sociedade brasileira, e por sua vez, estiveram ligados ao ideário de grupos específicos, de grupos dominantes. Em consonância com Lilia Moritz Schwarcz (2003), entendo que o Segundo Reinado constituiu-se um importante momento para a formação do que hoje conhecemos e mostramos como Brasil. De acordo com a autora, nesse período procurou-se pensar em uma nação de natureza exuberante e povo harmonioso. Assim, através da literatura, da história/memória e da pintura, foram se constituindo as estratégias de formação da nação brasileira.

A elaboração do discurso nacionalista se deu a partir da necessidade de se criar uma nação, um povo, pois, havia um Estado sem nação (SCHWARCZ, 2003; CHAUI, 2007b). Havia, destarte, a necessidade de construir uma unidade nacional para nela se forjar a brasilidade, entendida como harmonia racial e exuberância da natureza. Como apontado por Benedict Anderson (2005), a nação é uma comunidade imaginada, trata-se de uma construção, em que a história é elaborada através do esquecimento ou subestimação de certos fatos e pela homogeneização de seus sujeitos. A criação de alguns órgãos e instituições de educação, como é o caso do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e da Escola de Belas Artes — ambas no Segundo Reinado — foram fundamentais para o processo de construção da nação brasileira (SCHWARCZ, 2003). A função desses

órgãos consistia em criar uma identidade nacional para o país, ou seja, pela questão da natureza e da raça estabelecer uma imagem para a sociedade brasileira.

Baseando-me na obra “Os intelectuais e a organização da cultura”, na qual Antônio Gramsci (1979) expõe a importância da classe intelectual para a construção do nacionalismo italiano, compreendo que seja relevante refletir sobre o papel deste grupo no processo de constituição dos discursos identitários, uma vez que estes muito contribuíram para a elaboração e divulgação de histórias que objetivaram explicar a origem da nação brasileira. A classe intelectual por meio de teorias forjou concepções e elementos que contribuíram ou reforçaram a criação de uma identidade nacional. A criação de instituições de ensino, de pesquisa e museus foi essencial, por exemplo, para que a nação brasileira fosse forjada. Foram nessas instituições que as primeiras teorias raciais chegaram ao país e, foram sendo construídos os ideais de uma nação hierarquizada e, futuramente, branca (SCHWARCZ, 1993).

A ideia de que era preciso a construção de uma identidade dita nacional não se limitou, contudo, apenas ao Segundo Reinado e as teorias elaboradas naquele contexto. Em outros períodos da formação da sociedade brasileira, como exposto anteriormente, encontramos registros desses mecanismos de construção da identidade nacional. E em cada um desses momentos, concebo em concordância com Donna Haraway (1997), que natureza e raça constituíram-se em elementos fundamentais para explicar a origem da nação brasileira. De acordo com a autora, raça e natureza são “[...] o coração de estórias sobre as origens e propósitos da nação” (HARAWAY, 1997, p.01). Neste sentido, ambas representam para os ideais nacionalistas os pilares para se estabelecer a identidade brasileira.

Raça e natureza, deste modo, constituíram/constituem a base da nossa identidade nacional, em que, como aponta Marilena Chauí (2007b), a formação da sociedade brasileira se deu sob uma concepção de que o Brasil seria um país próspero e com um povo pacífico e sem preconceitos. Essas características se construíram ao longo da história e se tornaram o discurso dominante para nos referirmos ao país, trata-se, portanto, de um *mito fundador*. Para Chauí (2007b), a fundação da nação chamada Brasil constitui um mito, que se reconstrói no desenvolver da sociedade para manter esse imaginário da nacionalidade brasileira. A autora demarca que,

O mito fundador oferece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna (isto

é, qual o elemento principal que comanda os outros) como da ampliação de seu sentido (isto é, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo). Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimentam-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica. É exatamente por isso que, sob novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente. (CHAUÍ, 2007b, p. 10)

Em concordância com as ideias colocadas por Chauí (2007b) e Schwarcz (2003), entendo que a identidade nacional brasileira se construiu sob um discurso pautado em elementos de caráter geográfico, como a natureza; ou histórico-social, como a *mistura* cultural e biológica de raças. Entendo que estes aspectos não estão dissociados, pois fazem parte de um mesmo sistema e encontram-se em constante interação, pois, os discursos elaborados pelos grupos dominantes não podem desconsiderar a beleza natural e o povo racialmente *misturado* na constituição da nação brasileira.

Compreendo que a procura por uma explicação e por uma definição acerca da formação populacional e territorial do país foi fundamental para a construção da identidade de que o Brasil é um país de mestiços e sem *diferenças* raciais. Discursos elaborados pelas elites brasileiras e que acabaram por se tornar dominantes e hegemônicos. E como apontado por Munanga (2008), foi ao final do século XIX e início do século XX, sob influência do pensamento europeu, que as elites brasileiras procuraram formular explicações sobre os aspectos raciais da população e com isso construir uma identidade nacional. Ao tentar explicar a situação racial do país também buscava-se alcançar o branqueamento da população, tornando o discurso da mestiçagem a possibilidade de constituição de uma sociedade branca ao longo de gerações.

Segundo Munanga (2008), a inserção da mestiçagem na representação e no imaginário brasileiro constituiu-se uma tentativa esperançosa para as elites locais, de que em algum momento se alcançasse um patamar ideal de branqueamento, em que a população brasileira não possuiria mais os resquícios do sangue e do fenótipo negro. É possível entender, portanto, que o mestiço era entendido apenas como um caminho para se chegar a uma sociedade branca. Segundo o autor “[...] desse processo de mestiçagem, do qual resultará a dissolução da diversidade racial e cultural e a homogeneização da sociedade brasileira, dar-se-ia a predominância biológica e cultural branca e o desaparecimento dos elementos não brancos.” (MUNANGA, 2008, p. 49).

Nesse contexto, a mestiçagem, portanto, se tornou o processo central para a construção da identidade nacional a ser divulgada para fora do país. Simultaneamente a

esse processo de proposição de que somos um povo mestiço, vem a ideia de que em nossa sociedade não existiriam conflitos raciais, e sim, uma harmonia racial no país. A tentativa de anulação desse conflito, conseqüentemente, carrega a concepção de que as *diferenças* étnico-raciais também não fazem parte de nossa realidade, o que justifica os discursos e as práticas de que não haveria discriminação racial e, por conseguinte, a ideia de que os territórios negros não são subjugados no Brasil, como é o caso das favelas, dos quilombos e também dos terreiros de religiões de matriz africana.

O discurso da mestiçagem, segundo Munanga (2008), encontrou diversas conotações no processo de criação do povo brasileiro. Em algumas, a justificativa para a existência de um tipo racial como o mestiço, era de âmbito biológico, e quase sempre com um sentido negativo para esse ser *misturado* que surgia na sociedade brasileira. A negatividade do mestiço se constituía no fato dele ser a mescla de raças, portanto, um sujeito que carregava em seu corpo as qualidades negativas das chamadas ‘sub-raças’(DAMATTA, 1993), tais como a indolência e a sensualidade, consideradas pela elite branca e por pesquisadores como próprias dos negros. Esse discurso, pautado na explicação biológica, desconsiderava outras dimensões das relações sociais, negligenciando qualquer forma de entendimento do que seria o mestiço a partir do sistema social, econômico e cultural em que ele se encontrava. É na tentativa de construção de outros discursos, que não se baseassem na biologia e que não mais desqualificassem a mestiçagem que surgem alguns trabalhos, como a obra de Gilberto Freyre e Oliveira Viana, que procuram explicar as relações raciais no Brasil sob uma outra perspectiva (MUNANGA, 2008).

Na década de 1930 surgiram outros discursos acerca da formação racial brasileira, que buscaram avançar nas explicações, descartando o caráter biológico, anteriormente tão valorizado, para a construção da identidade nacional. As explicações para a formação da sociedade brasileira passam a considerar, então, o caráter social, cultural e econômico das relações entre as três raças. A partir daí não mais se pensa o mestiço como um simples resultado do cruzamento biológico entre os grupos raciais. É nesse período que surgem os trabalhos que irão consolidar a ideia de paraíso racial tão presente nas representações sobre o Brasil. Gilberto Freyre, de acordo com Guimarães (2002), é quem traz novamente para a cena, a ideia de que não existem *diferenças* étnicas/raciais no país. A partir de interpretações acerca da obra de Freyre, a expressão *democracia racial* pareceu ser a mais

apropriada para os grupos dominantes e intelectuais para definir as relações raciais na sociedade brasileira.

A *democracia racial* consistia no ideário de miscigenação e complementava o processo de fundação da nacionalidade brasileira. Tal expressão, de acordo com Guimarães (2006), refletia o processo de formação da nacionalidade, em que a mistura biológica e cultural das raças representava a possibilidade de se estabelecer uma igualdade entre negros, índios e brancos. Ainda para tal autor, a *democracia racial* consistiria em uma necessidade de “integração do negro à sociedade de classes” (GUIMARÃES, 2006, p. 270). Diante de tal processo, os territórios constituídos a partir das dinâmicas destes grupos étnico-raciais também foram invisibilizados para se construir a ideia de um território brasileiro único e homogêneo. Aponto, neste sentido, que poderíamos pensar em um projeto de uma democracia étnico-espacial, na qual se estabeleceriam os discursos de uma sociedade sem conflitos e contradições entre as distintas etnias.

Compreendo, dialogando com Guimarães (2006), que a ideia de *democracia racial* seja o reflexo de uma época e que envolvia não apenas a questão étnico-racial. Uma sociedade que se pretendia democrática deveria demonstrar que as desigualdades socioespaciais, econômicas e culturais estariam superadas ou em vias de superação. Esse era o caso do Brasil, que se pretendia um país democrático. Havia um discurso que dominava a sociedade da época, décadas de 1930 e 1940, e que continha um caráter democrático, pois, alguns princípios da democracia, como liberdade e igualdade estavam sendo colocados em xeque por regimes totalitários — como o nazismo e o fascismo na Europa e a ditadura varguista no Brasil — espalhados pelo mundo. A expressão *democracia racial*, deste modo,

[...] surge disseminadamente entre os intelectuais brasileiros na conjuntura de 1937-1944, ou seja, durante o Estado Novo, diante do enorme desafio de inserir o Brasil no mundo livre e democrático, por oposição ao racismo e ao totalitarismo nazi-facista, que acabaram vencidos na Segunda Grande Guerra. (CAMPOS *apud* GUIMARÃES, 2006, p. 270).

Em meados da década de 1940, ao fim do governo Vargas, a *democracia racial* passa a ser entendida como mito, tanto por intelectuais, como é o caso de Florestan Fernandes, de acordo com Guimarães (2006), quanto para ativistas do movimento negro<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> O mito pode ser entendido como uma narrativa não correspondente à realidade, mas que possui, nas nossas práticas, efeitos concretos. Trata-se, segundo Chauí (2007b), de uma solução para conflitos, tensões e

Entendida então como mito, a *democracia racial*, que é também espacial, passa a ser questionada pelos povos negros para que se desconstrua a ideia de que o Brasil é um país sem *diferenças* étnicas/raciais, colocando assim em debate a discriminação e os tensionamentos raciais omitidos até o momento.

No entanto, a ideia de *democracia racial* ainda encontra-se presente nos nossos discursos e práticas, na medida em que é utilizada para ocultar a discriminação racial e marginalização dos territórios em que se encontra uma maioria negra. Os discursos da identidade nacional construíram modelos que procuraram negar as *diferenças* étnico-raciais, postulando que existiria um paraíso racial, no qual negros e brancos conviveriam harmoniosamente. A população branca, dessa maneira, desqualifica a negritude e o negro incorpora os padrões brancos, sejam de comportamento ou de beleza, para poder se integrar à sociedade da qual faz parte. Como apontado por Jurandir Freire Costa “nada pode macular esta brancura que, a ferro e fogo, cravou-se na consciência negra como sinônimo de pureza artística; nobreza estética; majestade moral; sabedoria científica etc.” (COSTA, 1983[1982], p. 05). É nesse processo de mitificação do ser branco que os discursos do branqueamento e da não existência de conflitos raciais se constituíram enquanto ideologia (HASENBALG, 1996). E o mestiço se tornou o sujeito que poderia reafirmar a ideia de paraíso racial.

Porém, como uma tentativa de ruptura com essas visões de mundo, do que é ser negro e das relações interétnicas no Brasil, é que as comunidades quilombolas emergem como a possibilidade de reivindicar e fazer uma outra história para o país. Em tal movimento, a valorização da negritude constitui-se um instrumento central na luta, não somente contra o racismo, mas também para que se construa um discurso crítico, em que são apontadas as contradições do discurso da ideologia da harmonia racial, apresentando à sociedade um contradiscurso. O contradiscurso é um discurso crítico que se constrói a partir das contradições — identificadas pelo grupo social reivindicador — que se encontram em determinado discurso ideológico (CHAUÍ, 2007a).

Entendo que o discurso da mestiçagem, na medida em que valoriza o sujeito branco, não apenas procura desqualificar o ser negro, mas também tende a negar a negritude, não identificando nela aspectos positivos e capazes de garantir uma

---

contradições da realidade. Entendo desta maneira, que o *mito da democracia racial* constitui em uma maneira de ocultar os conflitos étnico-raciais da sociedade brasileira.

transformação na maneira como são construídas suas representações e estabelecidas as relações com outros grupos étnico-raciais. Para Carlos Hasenbalg (1996), o projeto de branqueamento também constituir-se-ia um dos processos de construção da identidade nacional, na qual a mestiçagem seria o meio pelo qual a população brasileira poderia, no futuro, ser considerada como branca.

A ideologia da mestiçagem traz a ideia de que a pessoa não pertenceria a um grupo étnico-racial e nem a outro, ela integraria os dois. Com isso se valoriza e se qualifica o ser branco, pois esse seria o tipo ideal, que possibilitaria ter um lugar na sociedade. É um discurso que submete os sujeitos, pois não lhes permite ir contra a ideologia da mestiçagem e da harmonia racial impedindo-os de construírem um contradiscurso a partir do entendimento de que há *diferenças* entre negros e brancos. Compreendo, dialogando com Therborn (1991), que nas relações raciais no Brasil há um processo de submissão-qualificação entre negros e brancos, pois,

A formação dos seres humanos por parte de qualquer ideologia, seja esta conservadora ou revolucionária, repressiva ou emancipatória, e se ajuste aos critérios que se ajuste, compreende um processo simultâneo de submissão e qualificação. (THERBORN, 1991, p. 14 – Tradução minha).

Desta maneira, certos sujeitos são qualificados a assumirem determinados papéis na sociedade. Ao mesmo tempo em que estes sujeitos estão sendo qualificados, outros estão sendo submetidos, pois não seriam capazes, ou lhes disseram que não o seriam, de assumir determinados papéis sociais. Como já afirmamos, e pensando nas relações étnico-raciais, brancos seriam os sujeitos qualificados enquanto aos negros restaria apenas a submissão. Mas também é importante considerar que este processo é dialético, uma vez que um mesmo sujeito pode ser qualificado ou submetido simultaneamente<sup>16</sup>. Assim, para brancos e negros, na medida em que se qualificam e se submetem, há uma mudança nas posições sociais assumidas por esses grupos. O movimento das comunidades quilombolas, nesse contexto, constitui-se uma luta para que o negro possa não apenas se submeter, mas para que possa ser qualificado e assumir outro papel social. Trata-se, portanto, de uma maneira de ser sujeito de sua própria história e não apenas sujeitar-se à história do *outro*.

---

<sup>16</sup> Ressalto, aqui, que sujeitos brancos podem também ser sujeitados em determinados contextos. Se realizássemos uma análise em escala global poderíamos ter uma elite branca brasileira submetida à população de países europeus, por exemplo. Essa consideração é feita apenas para que possamos dimensionar as contradições que permeiam nossa sociedade, não se constituindo em um ponto a ser abordado nesse texto.

A construção da identidade nacional brasileira, baseada na raça e também na natureza, constitui-se uma tentativa de elaboração de uma “verdade” sobre o que é o Brasil. Ela traz em sua essência uma série de questões que se encontra atrelada à concepção de ideologia. Não se trata simplesmente de considerar o discurso da identidade nacional como “verdade” ou não, mas de refletir sobre um processo marcado por contradições que são negadas, para sustentar a nação como uma unidade. Sendo assim, é relevante entender o que é a ideologia e como ela se processa nas experiências dos sujeitos.

A utilização do termo ideologia é muito comum em nosso cotidiano e, quando a utilizamos, na maioria das vezes, é para qualificar algo como uma deformação da realidade. Essa conotação do termo é perpetuada desde seus primeiros usos no século XVIII, quando um grupo de filósofos franceses estabeleceu uma ciência da gênese das ideias, que foi denominada ideologia. O termo foi, então, apropriado de forma pejorativa por Napoleão Bonaparte, que os acusava de ideólogos, por acreditar que a ideologia tratava-se de uma forma de “abstração da realidade” (LÖWY, 2002[1985]).

No século XIX, Karl Marx em a “Ideologia Alemã”, retoma o termo com a mesma acepção utilizada por Bonaparte, o que consolidou a apreensão de ideologia como *falsa consciência*, como uma maneira ilusória de apreender a realidade. Michael Löwy, ao abordar o tema da ideologia em Marx, expõe que “em a Ideologia Alemã, o conceito de ideologia aparece como equivalente à ilusão, falsa consciência, concepção idealista na qual a realidade é invertida e as ideias aparecem como motor da vida real.” (LÖWY, 2002[1985], p.12). A realidade pode ser compreendida como um sistema de representações, em que o imaginário de um grupo (dominante) prevalece sobre os demais.

Essa foi, portanto, a concepção de ideologia que predominou, e ainda predomina, quando classificamos práticas e discursos como ideológicos ou não. Outro sentido comumente utilizado para definir ideologia — e que está conjugado com a ideia de *falsa consciência* e *abstração da realidade* — é o de que um sistema ideológico constitui-se em um véu que serve para vendar nossos olhos. É como se nossa visão fosse coberta por um véu para que não pudéssemos enxergar uma possível “verdade” e, que a realidade nos fosse assim, abstraída. Seguindo essa concepção, a tentativa de opor ideologia e “verdade” prevalecerá nos textos que abordam este tema e trazem o termo como um sistema de ideias que tem por objetivo deformar a realidade. Muitas das interpretações sobre a identidade nacional utilizam-se desse viés analítico da ideologia e compreendem que a identidade

construída para o Brasil se trata de uma deformação da realidade que precisa ser desvendada.

Para a filósofa Marilena Chauí (2007a), a ideologia se manifesta a partir do momento em que a elaboração de um *discurso de* torna-se a construção de um *discurso sobre*, deixa de existir um discurso da sociedade para se instaurar um discurso sobre a sociedade, sendo assim, são constituídas as representações sobre essa coletividade. A autora coloca, ainda, que a ideologia constitui-se um conjunto de imagens e representações que sejam capazes de “explicar uma realidade concreta” e que sua origem encontra-se atrelada à instauração de um Estado, pois, este acredita serem necessárias, para uma sociedade, a imposição de unidade e de homogeneidade. Nesse sentido, compreendo que a ideologia se constitui um mecanismo pelo qual se pode negar as *diferenças* e os conflitos, e este é o processo pelo qual o discurso da identidade nacional se torna ideológico.

A ideologia se constitui na medida em que elabora representações baseadas na unidade, na homogeneidade e também por meio de um processo de esquecimento, pois, para Chauí (2007), em um discurso ideológico, certos fatos precisam ser omitidos para que as contradições não sejam apontadas. Por isso, certas vozes são silenciadas para que não sejam expostos os conflitos e as *diferenças* que permeiam uma sociedade. Entre essas vozes emudecidas estão os negros, que se encontram imersos em um discurso de uma *democracia racial* que não existe. Com isso, por muito tempo, para os negros, não era necessário buscar outras formas de representação e lutar por uma transformação em suas condições de vida. Embora seja possível que essas contradições sejam colocadas em xeque para que outros discursos possam emergir como perspectiva para a desconstrução de um sistema ideológico. Desconstruir não no sentido de acabar com a ideologia da identidade nacional, mas com a perspectiva que se exponham as contradições presentes na sociedade.

Compreendo, em concordância com Louis Althusser (1996), que a ideologia se constrói a partir e pelo sujeito, no entanto, resalto que não há apenas um processo de sujeição; as contradições sociais, econômicas e culturais estruturam nossa sociedade e são por elas que os sujeitos podem sujeitar e serem sujeitados, simultaneamente. Sugiro assim, que é imprescindível não falarmos em *Ideologia*, mas em *Ideologias* no plural. E diante do que foi exposto é que entendo a ideologia não como *falsa consciência* ou um sistema em que os discursos — um dos mecanismos pelos quais se constrói uma ideologia — tendem a ocultar a “verdade”, pois, o que existe são enfrentamentos ideológicos, já que as sociedades não são formadas a partir de consensos e unidades (LÖWY, 2002[1985]). O

que existe são formas que se contradizem, se conflituam na medida em que se encontram dentro de um mesmo modelo de sociedade. Como apontado por Göran Therborn (1991), este processo é dialético e de mútua transformação, submissão e qualificação, através dos quais, as ideologias podem se superpor, competir e se chocar de forma a se transformar, submeter e qualificar os sujeitos na medida em que se confrontam (THERBORN, 1991).

Nesse sentido, as ideologias podem ser entendidas também como visões sociais de mundo (LÖWY, 2002[1985]). As visões sociais de mundo referem-se a

[...] todos aqueles conjuntos estruturados de valores, representações, ideias e orientações cognitivas. Conjuntos esses unificados por uma perspectiva determinada, por um ponto de vista social, de classes sociais determinadas (LÖWY, 2002[1985], p. 13/14).

Aponto que além de vinculadas a certa classe social, as ideologias estão relacionadas também aos grupos étnico-raciais e a seus territórios. O processo de submissão e qualificação pelo qual passam as classes sociais não está restrito a esses grupos em nosso país. Acredito que há uma sujeição e uma qualificação quando nos referimos aos grupos étnico-raciais da sociedade brasileira, uma vez que o papel social de brancos, negros e índios não é o mesmo. Porém, os discursos que construíram a identidade nacional muito se esforçam, como anteriormente discutido, para que seja vista uma sociedade em que as diferentes raças convivem em harmonia e em igualdade. E apesar desses discursos predominarem, entendo que há processos em que determinados grupos constituem-se sujeitos e outros sujeitados. Dentre esses processos, considero que a desqualificação das manifestações culturais e dos territórios dos povos negros configura-se na busca, por uma elite branca, da sujeição de negros/as. Ressalto, deste modo, que brancos são os sujeitos qualificados e negros e índios são por eles sujeitados, de maneira a submetê-los e desqualificá-los.

Löwy (2002[1985]), baseando-se em Karl Mannhein, define dois tipos de visões sociais de mundo<sup>17</sup>. Uma de caráter mais conservador, que objetiva manter a ordem estabelecida denominada de visões ideológicas; e outra que pretende romper com a ordem estabelecida, denominada de visão utópica. Partindo dessas concepções, entendo que a

---

<sup>17</sup> Para Karl Mannhein (1976), as ideologias se dividem em dois tipos, total e particular. A ideologia total está relacionada às concepções e ideias de “[...] uma época ou de um grupo histórico-social concreto, por exemplo, a de uma classe [...]” (p.82). Já a ideologia particular refere-se ao nível psicológico e as ideias do indivíduo refletem “a situação de vida” em que estes se encontram. Trata-se, portanto, do reflexo das vivências do indivíduo, não sendo, portanto, a expressão do momento e do grupo histórico-social em que está inserido. Löwy (2002) coloca, nesse sentido, a ideologia particular como uma forma conservadora, que tem como objetivo manter a ordem, não se tratando, portanto, de uma utopia.

visão social de mundo construída pelos negros, no processo de constituição de seus territórios; como é o caso dos quilombos, é utópica, pois, almeja construir outra forma de representação do que é ser negro. No estabelecimento destes territórios quilombolas buscase (re)construir as identidades negras para que negros e negras possam se reconhecerem enquanto tal e valorizarem os aspectos e elementos de sua cultura. Corresponderia a uma visão social de mundo utópica, justamente, por tentar romper com o sistema estabelecido e construir outra ordem social.

Entendo que as ideologias dizem respeito às nossas práticas e discursos, que por sua vez, estão diretamente relacionados com o contexto social, econômico e cultural em que nos encontramos. E aqui, não é a intenção vendiar os olhos para que não enxerguemos os sistemas de representações em que estamos inseridos, e muito menos, permitir que obscureçam nossa visão para que não possamos enxergar essas mesmas representações. Portanto, o que anseio não é pensar a ideologia como um véu, mas como um sistema em que se possa refletir acerca das formas de dominação. Não pretendo, assim, fugir de uma possível rotulação, de minha postura, como ideológica, já que as ideologias não são sistemas que objetivam apenas enganar e ocultar a “verdade”, mas se tratam de concepções de mundo que podem se interagir e se transformarem mutuamente. Entendo que minhas ideias não têm como objetivo ludibriar o *outro* e, menos ainda, descortinar a realidade em que me encontro inserida, pois não acredito que ideologias sejam simplesmente questões de “verdades” ou “mentiras”. Não existem véus que devem ser retirados, mas discursos que precisam ser criticados, apontando suas contradições.

Compreendo que o discurso da identidade nacional é, ainda, o principal meio pelo qual as relações raciais são abordadas, tanto na academia, quanto fora dela. E ao abordar a questão da ideologia e sua correlação com as questões étnico-raciais, entendo que novas formas de representação de nossa sociedade vão se configurando. Essa associação, entre ideologia e as questões étnico/raciais, nos permite visualizar que a sociedade não se estrutura por meio de igualdades. Há, desta maneira, uma reconstituição de nossa visão social de mundo e, conseqüentemente, a possibilidade de uma transformação na maneira como nos relacionamos com o *outro*. O papel do movimento quilombola nessa possível mudança é fundamental, pois, leva à elaboração de outras maneiras de representação do sujeito negro por aqueles que não fazem parte de tal grupo étnico/racial e pelos próprios negros que passam a se valorizarem. Nesse processo de transformação e de reconhecimento da pluralidade étnica/racial e, também territorial, brasileira tornar-se-ia

possível a construção de outra ideologia, de outros discursos que reconfigurem o papel social do negro na sociedade. E assim, as identidades negras passariam a ser um elemento que possibilitaria a qualificação do sujeito, de seus discursos e de seus territórios.

A identidade nacional, portanto, tem suas bases abaladas pelo entendimento de que não há uma unidade e uma sociedade sem contradições e conflitos. Ao mesmo tempo, a ideia de que vivemos em um paraíso racial pode ser compreendida como um mito. E ao declarar-se como negro neste contexto, o sujeito consegue se ressignificar enquanto tal, evidenciando as *diferenças* raciais existentes na sociedade brasileira. Identidade negra em contraponto à identidade nacional é uma questão ideológica que extrapola nosso entendimento de que a ideologia tenha apenas o objetivo de mascarar e enganar. Pelo processo de construção das identidades, compreendo que as ideologias não são “boas” e nem “ruins”, entendo que o discurso de valorização das manifestações culturais negras construído pelos quilombolas e candomblecistas reflete a forma como esses grupos experimentam o mundo, sentindo na pele a *diferença* negada pelo discurso da identidade nacional. Por isso, a necessidade de se construir um contradiscurso que explicita essas *diferenças*, possibilitando ao negro elaborar outros sentidos e valores para a sua negritude e seus territórios, e com isso, subverter a ordem imposta pelo branco no processo de submissão e (des)qualificação.

## **1.2 - RAÇA E ETNIA E SEUS DESDOBRAMENTOS EM SER NEGRO**

O discurso da identidade nacional buscou, e ainda busca, estabelecer uma sociedade homogênea, na qual não existem práticas discriminatórias e desigualdades étnico-raciais. No entanto, essa não é a sociedade que negros e negras vivenciam, uma vez que estes sujeitos são constantemente excluídos e invisibilizados. Ao tentar desconstruir a ideia de que a sociedade brasileira é permeada por desigualdades étnico-raciais, o discurso da identidade nacional procura também desconstruir alguns conceitos e evidenciar outros. Considero que este seja o processo envolvido nas ideias de raça e etnia, que ao longo da história foram se restabelecendo para atender aos interesses de um grupo dominante. As discussões apresentadas nesse subcapítulo, portanto, dizem respeito à raça e à etnia e seus impactos e reflexos em se ser negro em um país como o Brasil. Poderia me limitar a falar sobre as concepções que ambos os termos adquiriram e vêm adquirindo nas ciências

sociais, no entanto, não é possível não mencionar as feridas por eles causados, essencialmente pela ideia de raça, como aquelas geradas por práticas discriminatórias, mesmo as mais sutis e imperceptíveis. Tentarei refletir sobre as possibilidades e os limites que marcam as noções de etnia e raça, compreendendo que ambas são tidas como imprescindíveis para os estudos sobre a sociedade.

Vale ressaltar que refletir sobre essas categorias é pensar sobre uma série de processos de subjugação que deixaram marcas na história do país, onde se postulou que em decorrência da mistura biológica das três raças — indígena, negra e branca — construiu-se um país da tolerância e da integração étnica/racial. Porém, o que a *realidade* nos mostra não condiz com esse discurso de igualdade entre as raças/etnias, pois a vida dos povos negros no país é permeada por intolerâncias e discriminações, que muitas vezes se materializam na condição socioeconômica precária e em oportunidades distintas para esses grupos. A partir da crença na mistura das três raças, o que se produziu e se reproduz são práticas e discursos racistas velados, mas que estruturam as relações sociais no país, pois os papéis sociais de brancos, negros e índios são diferenciados e hierarquizados. E por isso, discutir as concepções e as formas como raça e etnia foram abordadas pelas ciências torna-se essencial para um trabalho que pretende compreender as espacialidades constituídas pelos povos negros.

A utilização de raça e etnia corresponde a interesses e objetivos distintos, porém, acabam por manter uma hierarquia entre os sujeitos, uma vez que as amenidades que se pretende com o uso de etnia não apagam a negatividade que, muitas vezes, permeia a noção de raça. Como um substituto para raça, o termo etnia é utilizado de forma indiscriminada sem muito se refletir sobre as dimensões e as implicações que dela podem derivar. Para tentar romper com o caráter biológico que ronda as discussões acerca das relações *raciais* e com o intuito de amenizar as muitas feridas já causadas pela ideia de raça, como o racismo, é que o conceito de etnia se tornou comum em nossos discursos. Seu uso parece querer negar todos os percalços que a ideia de raça causou por séculos e, assim, restabelecer as relações entre os grupos *raciais*.

As diferenças que são estabelecidas entre raça e etnia consistem em relacionar a primeira com os aspectos biológicos e a segunda com elementos socioculturais e históricos. Assim, dentre algumas das discussões que se tem sobre a ideia de raça, estão aquelas que a vinculam à biologia. Raça, segundo Kabengele Munanga (2004), foi uma categoria transposta da biologia para as ciências sociais numa tentativa de se explicar a

heterogeneidade humana. No entanto, ao ser trazido para as ciências sociais o termo manteve as concepções estabelecidas pela biologia e, conseqüentemente, gerou um pensamento equivocado acerca das *diferenças* entre os indivíduos, mas que foi fundamental para justificar a dominação e o poder exercido sobre os grupos subalternos.

De acordo com o autor, a definição das raças existentes se deu através da noção elaborada pelas ciências sociais, mas pautada nos estudos da biologia, e assim elementos tais como o tamanho do crânio e a cor da pele, é que fundamentaram a definição e o estabelecimento de três raças — negra, amarela e branca — que ainda hoje, segundo Munanga (2004), rondam nosso imaginário sobre a heterogeneidade humana. Raça constituiu-se, assim, uma maneira de classificar e hierarquizar os grupos humanos, estabelecendo uma relação de superioridade e inferioridade. Nesse processo de elaboração de teorias que pudessem explicar as diferenças humanas, restou aos negros a sujeição e a subordinação, já que eram vistos como um grupo incapaz e limitado por uma série de características relacionadas à genética.

Diante da concepção de que havia raças mais capazes que outras é que, como apontado por Aníbal Quijano (2007), a ideia de raça tem gerado ao longo da história intensos processos de dominação através dos quais se tornou possível delegar aos negros a condição de inferioridade. De acordo com o autor a utilização da raça como uma forma de dominação é bastante antiga e “não obstante, trata-se de um evidente constructo ideológico que não tem literalmente, nada a ver com nada na estrutura biológica da espécie humana [...]” e que muito contribuiu para a manutenção do poder nas mãos das elites brancas europeias. Nesse sentido, a ideia de raça é perigosa, na medida em que carrega conotações marcadas pelas noções de subordinação e sujeição. Assim, raça pode ser compreendida como uma categoria que muito instigou a ciência e constituiu um dos principais instrumentos para legitimar o poder exercido pelos brancos sobre os negros.

Neusa Santos Souza (1983) também coloca em pauta o caráter ideológico<sup>18</sup> da noção de raça, entendendo-a como mais um dos mecanismos pelos quais um grupo se classifica como superior e com o direito de desqualificar aqueles que não são pertencentes a esse grupo. Para a autora, no caso brasileiro raça está ancorada em uma perspectiva biologicista, contudo foi estabelecida “[...] em termos de atributo compartilhado por um

---

<sup>18</sup> O sentido do termo ideologia utilizado por Quijano e Souza pode ser entendido como próxima da conotação dada ao termo pelo marxismo, a compreendendo como uma forma de dominação através do estabelecimento de uma falsa consciência dos sujeitos, como já discutido anteriormente.

determinado grupo social, tendo em comum uma mesma bagagem de valores culturais.” (SOUZA, 1983, p. 20). Compreendo, entretanto, que esse caráter sociocultural contido na ideia de raça, no caso brasileiro, não eliminou do termo o sentido de dominação. E o termo raça trouxe e ainda nos traz muitas dúvidas, como aquelas relacionadas ao seu uso, pois, como se referir a um grupo através da raça — sem desqualificá-lo — quando o termo é impregnado de incertezas e desqualificações.

Numa busca incessante para encontrar uma explicação possível para a categoria raça, muitas foram as direções seguidas por pesquisadores/as, não tendo, entretanto, se chegado a um consenso a respeito. Considero, portanto, que havia, e ainda prevalecem, inúmeras dificuldades em se pensar um corpo teórico para a ideia de raça que se aproximasse o máximo possível da *realidade* que se apresentava diante dos olhos de teóricos/as, tanto das ciências naturais quanto humanas. Muitas das noções de raça que se elaboraram tentaram fugir de concepções racistas que resultavam em uma hierarquia racial, porém, nem sempre foi possível escapar dessa leitura enviesada sobre a categoria. Kwame Anthony Appiah (1997) expõe essa dificuldade ao abordar a ideia de raça a partir das discussões estabelecidas por W.E.B Du Bois<sup>19</sup>. Ao rejeitar a noção biológica de raça Du Bois, de acordo com Appiah, construiu uma teoria racial por meio da ideia de que pelos aspectos sociohistóricos haveria a possibilidade de se romper com a classificação racial hierárquica, que muito se pautava nas diferenças físicas — como cor da pele, formato do nariz e do crânio, por exemplo. O princípio de que haveria três raças é então descartado por Du Bois que considerava que existiriam aproximadamente oito raças, que se relacionariam em condição de complementaridade e não de desigualdade, em que umas seriam superiores e outras inferiores (APPIAH, 1997).

Raça, então, nos parâmetros de Du Bois não poderia ser considerada como um conceito de ordem científica, mas sim uma noção que prescinde ser pensada a partir da história comum dos indivíduos. Segundo Appiah (1997), Du Bois pretendia, portanto, forjar uma teoria racial que pudesse retirar os negros da condição de inferioridade perante a ciência. Contudo, para Appiah construir uma ideia de raça por meio da concepção de história comum seria insuficiente e ainda manteria as dificuldades para se elaborar uma classificação racial. O argumento do autor é que os sujeitos somente podem possuir uma

---

<sup>19</sup> W. E. B Du Bois foi um importante teórico e também militante das questões raciais, sendo responsável por lançar “[...] as bases intelectuais e práticas do movimento pan-africano. A vida de Du Bois foi longa, e sua carreira intelectual — que ele chamava de ‘autobiográfica de um conceito de raça’ — abrangeu quase todo o período de controle colonial europeu sobre a África” (APPIAH, 1997, p. 53).

história comum quando já estão agrupados, pois, este “[...] não pode ser um *critério* para sermos membros de um mesmo grupo, pois teríamos que ser capazes de identificar o grupo para identificar *sua* história.” (APPIAH, 1997, p. 58).

Segundo as proposições do autor, a identificação somente se daria diante do reconhecimento por parte do sujeito de seu pertencimento a um determinado grupo, com o qual ele compartilharia uma história comum. Se um negro não compartilha da história dos povos negros, não seria possível identificá-lo como pertencente à raça negra, utilizando a proposta de Du Bois e os argumentos apontados por Appiah. Assim, Appiah (1997) descarta a possibilidade de elaborar uma classificação racial e também a ideia de raça, que resulta em muitos riscos, já que se trata de uma categoria carregada de imprecisões que em nada poderia contribuir para a compreensão das *diferenças*. O autor aponta que

A verdade é que não existem raças: não há nada no mundo capaz de fazer tudo aquilo que pedimos que a raça faça por nós. Como vimos, até mesmo a noção do biólogo tem apenas usos limitados, e a noção que Du Bois requeria, e que subjaz aos racismos mais odiosos da era moderna, não se refere a absolutamente nada que exista no mundo. (APPIAH, 1997, p. 75)

Na tentativa de compreender a heterogeneidade presente nas sociedades, intensa foi a busca, por parte de estudiosos/as, por noções de raça que fossem capazes de não gerar uma hierarquização e que não servissem para justificar a dominação de um grupo sobre outro, como o caso de Du Bois apresentado por Appiah (1997). A procura por uma ideia de raça, entretanto, não escapou de se tornar mais um aspecto da dominação e subalternização de alguns grupos, como o que aconteceu e ainda acontece com os povos negros. Decorrente das muitas possibilidades em que se constituiu o conceito de raça, e as ideias que ela representa, tornou-se arriscado o uso desse termo e, deste modo, falar em raça é desestabilizar muitas das nossas concepções de *mundo*. Como discutido por Donna Haraway (1997), raça constitui uma dessas categorias que desestabiliza os ideais de unidade, que, por vezes, visam à dominação de grupos tidos como inferiores. Compreendo, em concordância com a autora, que a ideia de raça nos causa muitas inseguranças e provoca interpretações muitas vezes equivocadas acerca da vida dos sujeitos, já que se trata de “[...] um trauma que produz fraturas no corpo político (*body politic*) da nação – e nos corpos mortais de seu povo. Raça mata deliberada (*liberally*) e desigualmente; e raça privilegia indizível e abundantemente.” (HARAWAY, 1997, p.01).

Falar em raça é também causar estremecimentos nas estruturas da sociedade brasileira, uma vez que esta tem muito da sua imagem forjada nessa noção. Apesar das

desestabilidades provocadas ao se falar em raça, por muito tempo essa categoria foi central para se entender a formação da sociedade brasileira. Como relatado por Lilia Moritz Schwarcz (1996a), com o desejo de encontrar uma direção segura para se discutir a formação do país é que a raça se tornou central em muitos estudos realizados durante o século XIX. Assim, baseada em um tripé constituído pelas raças branca, negra e indígena é que se construíram uma série de explicações sobre o Brasil, como já abordado nessa dissertação. Muito compreendida por um viés biologicista, o conceito de raça foi o que deu sustentação aos processos de dominação estabelecidos no país, através de uma justificativa de que certas características físicas e biológicas deixavam certos indivíduos mais aptos para ocupar determinados lugares na sociedade. E com isso, construiu-se um ideal de que certas raças são “inferiores” e, por conseguinte, devem ocupar os lugares que lhe são possíveis. Por meio desse pensamento se estabeleceram no país as bases ideológicas para se justificar a dominação e a subjugação de determinados grupos raciais, como os negros.

As questões raciais ao se tornarem um aspecto central da sociedade brasileira, para a elite branca desejosa de obter uma explicação para a população que por aqui se constituía, levaram à elaboração de uma linha de pensamento através da qual fosse possível eliminar as impurezas que as raças ditas inferiores imprimiam ao povo brasileiro. Nesse contexto, o caráter biologizante da raça prevaleceu de forma a estabelecer uma expectativa de que um dia a população poderia se “purificar” e apenas possuir os genes da raça branca. Vale ressaltar que as teorias raciais elaboradas para entender a realidade brasileira muito se influenciaram pelo pensamento europeu (MUNANGA, 2008), em um processo que mais se assemelhava a uma adequação do que se produzia na Europa ao contexto do Brasil. No entanto, se reconhecia alguma especificidade em relação ao caso brasileiro e, por isso, como apontado por Schwarcz (1996b), o país era visto como uma fonte fecunda de questões relacionadas à raça. Nessa perspectiva, a autora coloca a questão da miscigenação como um dos aspectos que chamou a atenção de estudiosos das relações raciais e,

Percebe-se, então, uma clara seleção de modelos, na medida em que, frente a uma variedade de linhas, nota-se uma evidente insistência na tradução de autores darwinistas sociais que, [...] destacavam o caráter essencial das raças e, sobretudo, o lado nefasto da miscigenação. (SCHWARCZ, 1996b, p. 86/87)

A ideia de raça na ciência brasileira oscilou entre dois polos bem definidos, um ligado à biologia, e outro que procurava uma explicação mais vinculada à história, à cultura e aos aspectos sociais concernentes às raças. De acordo com Munanga (2008), em

um primeiro momento raça foi considerada como uma categoria de caráter biológico, sendo, a mestiçagem encarada como o resultado da mistura biológica e adotando-se essa perspectiva acreditava-se em um possível branqueamento da população. Em um segundo momento os estudos raciais se aproximaram de uma explicação de âmbito mais sociológico, compreendendo que a mestiçagem constituía-se também na mistura dos costumes, hábitos e tradições de cada uma das raças aqui presentes. Mas esse caráter sociológico que se tentou atribuir à noção de raça não conseguiu eliminar o que a categoria representava: poder e dominação.

Para pensar sobre esse caráter da ideia de raça, utilizo aqui as discussões estabelecidas por Michel Foucault (1985[1975]) entre poder e corpo. O que representa falar em raça, se não uma relação entre poder e corpo? Os sentidos atribuídos a noção de raça, biologicista ou sócio-histórico, esbarram na questão da corporeidade, uma vez que é pelo/no corpo do negro que se estabelecem as manifestações de poder e dominação. Se pensarmos no ideal de branqueamento tão difundido ao longo da história da sociedade brasileira nos torna mais explícita essa relação e os meandros em que ela se constitui. O desejo do negro em tornar-se branco configura-se em mais uma sutileza dos poderes que se exercem sobre esse grupo, pois, ao ser constantemente interpelado por informações que relacionam a negritude com “impureza”, “sujeira” e “feiura”, o que reflete as normatizações instituídas pelo sujeito branco, o poder está se exercendo, de uma forma quase que invisível ele se faz presente. O poder, como apresentado por Foucault (1985[1975]), se dá por meio das ações, das relações entre os indivíduos e, dessa maneira, o poder se exerce e não se trata de algo passível de ser concedido a alguém ou dele retirado.

Para o autor, poder não é simplesmente repressão e não se exerce apenas no âmbito dos aparelhos de Estado; ele se faz presente nas situações cotidianas, nas relações de força que são estabelecidas nos mais diversos níveis, entre eles, aqueles que se referem às corporeidades, pois, “na verdade, nada é mais material, nada é mais físico, mais corporal que o exercício do poder.” (FOUCAULT, 1985[1975], p. 147). Compreendo que a *realidade não-assumida*, como nos diz Munanga (1996), é uma expressão da forma como o poder é colocado por Foucault. Enquanto algo que permeia as relações entre os sujeitos, de uma maneira diluída, sendo exercido de forma muitas vezes silenciosa e sutil, o poder está presente nas relações entre negros e não negros e se manifesta, por exemplo, pela ideia de que estas relações não são conflitivas e discriminatórias. Ao se apagar os conflitos e a

discriminação do imaginário do negro retira-se dele todas as possibilidades de questionamento da ordem estabelecida e, assim, o poder se exerce pelos discursos que servem para a manutenção da condição de subordinação e dominação em que o negro se encontra, mas que é tida pela sociedade como inexistente.

As incertezas e as dificuldades que permearam a construção da ideia de raça transformaram essa categoria em assunto angustiante na sociedade brasileira, apesar dos contradiscursos que procuram a valorização de sua concepção, como é o caso dos territórios quilombolas e dos terreiros de candomblé. Compreendo que a angústia, portanto, não é presente e nem sentida da mesma forma por todos os grupos raciais, pois, de todas as imprecisões contidas em raça, a hierarquização e a dominação se constituíram em aspectos de larga precisão. Dominar e exercer o poder sobre aqueles historicamente apontados, pela elite branca, como inferiores pode ser entendido como atitudes imbricadas com os alicerces da noção de raça. As angústias às quais me refiro aqui dizem respeito aos obstáculos gerados pelo racismo e a subjugação dos povos negros, como podemos observar nas práticas de intolerância religiosa que desqualificam as manifestações candomblecistas.

Diante desses percalços, provocados pela ideia de raça, é que o termo etnia foi criado e tentou-se, então, evitar os equívocos causados pelo uso de raça. A inserção do conceito de etnia, tanto na academia quanto fora dela, constituiu uma tentativa de se compreender os agrupamentos entre os indivíduos a partir de elementos de âmbito cultural ou linguístico, o que era considerado como uma impossibilidade se utilizado o conceito de raça. O termo etnia, por possuir uma conotação vinculada às questões culturais e históricas, tornou-se uma possibilidade de distanciamento do caráter, muitas vezes, biologizante contido na ideia de raça. Contudo, como nos apontam Streiff-Fenart e Poutignat (1998, p. 43).

O termo “etnia” não seria senão uma vã tentativa de fugir a uma forma de pensamento biologizante que se acha, de fato, restabelecida nas utilizações cotidianas, através de expressões como “problemas étnicos” ou “minorias étnicas”. Tal termo eufemístico chegou por isso, como sempre nesses casos, a ser recoberto pela conotação pejorativa que procurava evitar.

Apesar dos objetivos com os quais a ideia de etnia se insere nas ciências sociais ela não conseguiu revogar os aspectos negativos presentes nos estudos sobre a heterogeneidade humana e as hierarquias estabelecidas pela crença de que determinadas raças/etnias são “superiores” e outras “inferiores”. A tentativa de se impor um caráter

sociológico aos estudos sobre os grupos *raciais* através da inserção da etnia nas ciências não eliminou as práticas discriminatórias com os povos negros.

Roberto Cardoso de Oliveira (1976), ao analisar o conceito de etnia, explora como essa categoria tem seu sentido estritamente vinculado à noção de grupo étnico e essa relação pode ser compreendida como um reflexo do caráter social atribuído à etnia, assim como, a noção de cultura se alicerça na ideia de Sociedade. No entanto, esse entendimento da etnia a partir do grupo étnico pode ser problemática, pois, “ela não tem substância, adquirindo-a apenas quando associada a um grupo; nas definições referidas não chega a ser sequer ‘uma propriedade’, uma ‘categoria’ ou uma ‘qualidade’, capaz de ser *atualizada* em tal grupo social.” ( CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p.82). A inserção da ideia de etnia nas ciências, de acordo com o autor, funcionou como uma espécie de limpeza para eliminar perspectivas científicas discriminatórias, que contribuía para a reprodução do racismo na sociedade. Ao se construir a ideia de etnia próxima das noções de cultura e sociedade pesquisadores/as acreditavam na possibilidade de se distanciar daquilo que o conceito de raça representou e, portanto, suprimir a ideia de que determinados grupos *raciais* são menos capazes do que outros.

Nilma Lino Gomes (2005) também discute a inserção da ideia de etnia nas ciências e como ela foi se configurando em substituta à ideia de raça. Para a autora, a substituição foi apenas uma maneira amena de se tratarem das questões *raciais*, pois a emergência da ideia de etnia é assinalada por um desejo de “[...] enfatizar que os grupos humanos não eram marcados por características biológicas herdadas dos seus pais, mães e ancestrais, mas, sim, por processos históricos e culturais” (GOMES, 2005, p. 50). Entretanto, o conceito de raça, para Gomes, é o que ainda nos possibilita dimensionar a discriminação vivenciada por negros e seu uso precisa ser cuidadoso para se evitar as hierarquizações a que o termo geralmente está associado. Munanga (2004) também nos aponta a complexidade contida na utilização de ambos os termos. De acordo com o autor, etnia carrega um sentido sociocultural e poderia ser definida como um agrupamento de indivíduos que possuem ancestralidade, língua e religião comuns, além de dividirem um mesmo território. Compreendo que essa concepção muito se aproxima da ideia de nação, que se baseia na comunhão, entre seus membros, de língua, história e memória — em certa medida também da religião — em um mesmo território, que é tido como nacional.

Jocelyne Streiff-Fenart e Philippe Poutignat (1998) expõem como raça, povo, etnia e nação são categorias que se chocam, provocando confusões e imprecisões em seus usos.

Existe uma ambiguidade na relação entre essas noções, o que muitas vezes nos faz utilizá-las como substituta uma da outra. E na tentativa de se evitar, também, equívocos entre esses termos é que a ideia de etnia se tornou central nas ciências sociais, sendo produzidas uma série de estudos acerca de grupos étnicos e suas formas organizacionais. Streiff-Fenart e Poutignat (1998) discutem as diversas teorias que se configuraram em torno do conceito de etnia e abordam a relevância que as questões étnicas adquiriram e como seus estudos trouxeram uma nova perspectiva analítica — ressaltando o caráter sócio-histórico e cultural dos grupos étnicos/raciais — para se compreender a heterogeneidade humana.

O uso do termo foi assumido como uma forma de se evitar o racismo, como se ao extinguir o termo raça fosse possível a extinção de práticas racistas. Contudo, a simples troca do conceito de raça por etnia não apagou os processos de subjugação e dominação pelos quais passaram e, ainda, passam as populações negras. Para Munanga (2004), o racismo que se pratica na contemporaneidade não prescinde da ideia de raça e continua a se fazer presente mesmo com a emergência da noção de etnia. O autor analisa que o que se considerou como raça no passado constitui-se no que atualmente se define como etnia e que, portanto, as hierarquizações que marcaram a vida dos negros ainda são constantes. Com a perspectiva de que ao se usar etnia há a possibilidade de distanciamento do racismo é que o termo se tornou cômodo tanto para antirracistas quanto para racistas, o que pode diferenciar um uso e outro são os interesses de cada grupo (MUNANGA, 2004). E com essa postura diante da etnia é que a discriminação se torna ainda mais velada e a *realidade* cada vez menos assumida pela sociedade.

Procurar o melhor caminho para se compreender a ideia de raça e sua correlação com a *realidade* e com as formas como os grupos se relacionam foi o que fez com que essa categoria fosse tão discutida, principalmente no meio acadêmico, mas também no âmbito dos movimentos antirracismo. O que raça tem representado na sociedade brasileira em distintas temporalidades — hierarquia, dominação e subjugação — torna seus usos, por vezes, inapropriados. No entanto, como retirá-la de nossas concepções de *mundo*, como se ela jamais tivesse dele feito parte? Vendar os olhos para a ideia de raça pode ser mais uma estratégia a ser utilizada por aqueles que acreditam que conflitos raciais não fazem parte de nossa *realidade*. As instabilidades que a ideia de raça pode causar nos padrões de unidade são essenciais para que se possa problematizar os *universais humanos*, pois, “o humano é uma categoria que faz uma luminosa promessa de transcender o trauma do despedaçamento do particular, especialmente aquele não coisa e... (*nothing and haint*)

chamado raça.” (HARAWAY, 1997, p. 02). Falar em raça é, portanto, a possibilidade de ruptura com a ideia de pureza tão almejada pelos padrões de normatividades presentes em nossa sociedade. E ao romper com essa perspectiva de pureza e os processos homogeneizantes é que a ideia de raça pode possibilitar aos negros a construção de novos sentidos para suas identidades, afastando-as da condição de subjugação e inferiorização.

Como apontado por Munanga (2004), o racismo, assim como a noção de raça, é marcado por imprecisões que, por conseguinte, dificultam o processo de combate a essa prática. O autor demarca, ainda, que o racismo é o resultado da crença de que a sociedade é dividida em raças, de maneira hierárquica. Sendo assim, refletir sobre as práticas racistas é também entender as formas como a dominação se processa de maneira a colocar um grupo como subjugado e sujeito aos interesses do *outro*. Discutir o racismo brasileiro é algo que nos leva a incorrer em muitos riscos, pois, significa falar de uma situação que é tida como inexistente, mas que ronda a vida de negros de uma forma quase que invisível e imperceptível. Entendo que o racismo brasileiro é sutil e silencioso, porém, deixa marcas definitivas para os negros.

As manifestações racistas não são, muitas vezes, explícitas e por isso a dificuldade em se obter instrumentos efetivos de luta contra essa prática, pois, “[...] é difícil para a sociedade brasileira enfrentar e lutar contra uma realidade não-aceita e não-assumida por todos os seus elementos.” (MUNANGA, 1996, p.215). A grande questão, portanto, que intriga muitos estudiosos das relações raciais é como combater algo que é tido como inexistente pela sociedade. É como travar um combate com um inimigo invisível que não sabemos onde está e quais as direções podem ser seguidas por ele. No entanto, enquanto *realidade não-assumida* o racismo se mantém e como uma violência provoca no negro a negação de seu próprio corpo. Possuir as marcas da negritude coloca os negros em uma situação de constantes limitações, por isso, como nos diz Costa (1983[1982], p.02)

A violência parece-nos a pedra de toque, o núcleo central do problema abordado. Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro.

Entendo que se trata de uma busca incansável pelos negros de aspectos que os distanciem de tudo aquilo que os tornem negros para se aproximarem dos ideais do branqueamento. Há o desejo de se *passar por (passing)* branco e, por conseguinte, evitar

os eventuais percalços que a negritude possa vir a causar.<sup>20</sup> É uma procura para também ser identificado como *humanidade*, como um sujeito que dela participa, mas não como inferior e subalterno. E diante desse desejo que não pode se realizar através da aceitação de sua negritude pelo *outro* é que o negro vai buscar nos padrões brancos sua *humanidade*.

Ser negro no Brasil, como discutido por Milton Santos (2002[2000]), é conviver de maneira contínua com “olhares enviesados” e desconfiados. Compreendo que não é qualquer lugar social e geográfico que o negro pode ocupar. A busca, portanto, por instrumentos de controle à acessibilidade é muitas vezes sutil, como os discursos que desqualificam a negritude e, ainda, aquele que se tornou marca registrada da imagem do povo brasileiro e que impõe a todos a ideia de uma harmonia racial. Deste modo, como apontado por Santos (2002[1995]) houve uma naturalização da forma como se enxergam os negros no país, já que “aqui é natural os negros serem tratados de forma subalterna. Você não tem como reclamar. Se você protesta, é visto como alguém que está perturbando o ‘clima agradável’ que pode existir neste ou naquele lugar” (SANTOS, 2002[1995], p. 138). O que se coloca quando se questiona os processos de subjugação e discriminação pelos quais passam os negros é que se está estimulando a emergência de conflitos até então, pretensamente, inexistentes.

Talvez seja este um dos traços marcantes dessa problemática: a hipocrisia permanente, resultado de uma ordem racial cuja definição é, desde a base, viciada. Ser negro no Brasil é frequentemente (*sic*) ser objeto de um olhar vesgo e ambíguo. Essa ambiguidade (*sic*) marca a convivência cotidiana, influi sobre o debate acadêmico, e o discurso individualmente repetido é, também, utilizado por governos, partidos e instituições. Tais refrões cansativos tornam-se irritantes, sobretudo para os que nele se encontram como parte ativa, não apenas como testemunha. (SANTOS, 2002[2000], p.159)

Identifico como os refrões cansativos a que se refere Milton Santos o insistente discurso sobre a forma como se relacionam negros e não negros no país, que desconsidera os conflitos que por vezes balizam a relação entre os grupos étnico-raciais. Trata-se da repetição incansável de que a harmonia racial é o que nos particulariza diante de outras nações e, portanto, nos torna um modelo a ser adotado. Não há como questionar, dessa maneira, o que é ser negro no Brasil. E embora seja comum dizer que não há discriminação

---

<sup>20</sup> O *passing* refere-se ao processo pelo qual o sujeito negro passa-se por branco, negando sua negritude por meio da atribuição a si próprio daquilo que é tido como característico do branco (BUTLER, 1993). O *passar por* pode ser entendido como um instrumento através do qual aqueles que são considerados como mestiços podem *omitir* sua negritude e, assim, não serem colocados como subalternos e desqualificados, já que se incluem na norma imposta pelo branco.

de etnia/raça, ela atravessa o cotidiano dos povos negros e interfere nas experiências espaço-temporais desses sujeitos.

Para Lívio Sansone (1999), há de fato uma ambiguidade nas relações étnico-raciais na sociedade brasileira, já que estas não são bilaterais, nas quais encontramos negros de um lado e brancos de outro. O mestiço está no meio para balancear a presença da negritude na nacionalidade brasileira. Tais considerações acabam por tornar as análises imprecisas e confusas, e conseqüentemente, carregadas pelas visões sociais de mundo em que negros e não negros são encarados como segmentos que convivem harmoniosamente no Brasil. Mas se de fato não existe racismo, por que entre pobres, os negros são aqueles quem mais vivenciam a precariedade e o acesso limitado a bens e serviços? Por que nos referimos às religiões da cultura negra, como o Candomblé e a Umbanda, de forma depreciativa? Por que os padrões de beleza de nossa sociedade não se associam a um/uma negro/negra e seus traços considerados característicos, como o cabelo crespo e lábios e nariz largos? Essas são algumas perguntas que podemos nos fazer para pensarmos se, realmente, o racismo não está presente em nossa sociedade.

A partir da construção da ideia de raça e de que por ela se tornaria possível a classificação e a hierarquização dos grupos raciais é que foram estabelecidos os lugares e os papéis sociais possíveis para os negros. Decorrente desse processo com os grupos negros, como é o caso das comunidades quilombolas e dos terreiros de candomblé, o que encontramos é um limite imposto aos usos do espaço. De acordo com Claude Raffestin (1993), um dos meios pelos quais se exerce a dominação é a discriminação. O ato de discriminar possibilita a um grupo o domínio sobre outro, uma vez que o *outro* é subjugado e considerado como incapaz. Raffestin propõe, então, que não há apenas uma discriminação racial, mas também uma manifestação discriminatória relacionada ao espaço, que não ocorre de forma isolada, pois, quase sempre é seguida por outras formas de discriminação.

A discriminação espacial diz respeito às limitações que são impostas por um grupo dominante, de acesso ao território, o que intensifica a dominação, já que o isolamento permite um maior controle sobre o grupo que se pretende cercar. E por ter acesso restrito ao espaço, os oprimidos têm suas relações com o mesmo definidas pelo grupo que exerce o poder, seja ele econômico, social ou étnico e, “portanto, a discriminação espacial é um meio de impor, de fato ou formalmente, relações dissimétricas.” (RAFFESTIN, 1993, p.134). Com isso, os negros se veem obrigados a disputar de forma desigual o poder sobre

determinado espaço, sendo necessário que se construam novas formas de organização e resistência de suas manifestações socioculturais. As formas discriminatórias, racial e espacial, conjugadas permitem que se estabeleçam, assim, uma série de discursos capazes de consolidar os processos de dominação e desqualificação por que passaram e ainda passam os negros.

Essas duas formas de discriminação conjugadas geram não somente o isolamento das comunidades negras, mas também estabelecem estigmatizações sobre os territórios destes grupos. Desta maneira, um território em que se encontram uma maioria negra é tido como desqualificado e subjugado sob as lentes discriminatórias da sociedade. Identifico, deste modo, que as comunidades quilombolas nos permitem compreender de que maneira se processam as discriminações étnico-racial e espacial. Estas comunidades vivenciam intensos processos discriminatórios, raciais e espaciais, pois, são subjugadas e tem seus espaços considerados como lugares de abjeção e invisibilidade. Sugiro, ainda, que simultaneamente, os quilombos configuram-se na possibilidade de se estabelecer outros discursos acerca dos territórios de negros/as, na medida em que são requalificadas e ressignificadas as práticas identitárias e culturais desta coletividade, as distanciando de processos que tendem a torná-las inferiores.

Etnia e raça são, portanto, noções que possuem uma série de interpretações, que tem o objetivo tentarem compreender como se dão as relações entre os sujeitos, porém são impregnadas de conotações que procuram justificar as relações de poder e o processo de subalternização de determinados grupos. Ambas são essenciais para a realização de estudos voltados para os grupos étnico-raciais, podendo serem apreendidas como noções que se complementam e não que se opõem. A substituição do conceito de raça pelo de etnia não nos livra do racismo e a utilização do termo etnia não nos permite *assumir a realidade* e dimensionar a maneira como os diferentes grupos étnico-raciais experimentam e vivenciam o espaço da cidade, por exemplo.

A noção de etnicidade, nesse contexto, pode contribuir para uma melhor compreensão sobre os povos negros, na medida em que torna possível que não sejam negadas nem a raça e nem a etnia. O conceito de etnicidade, de acordo com Streiff-Fenart e Poutignat (1998), possui variadas interpretações nos estudos étnico-raciais e possui um caráter universalizante, o que o permite ser utilizado em situações diversas, de modo a possibilitar uma variedade de sentidos para o termo (STREIFF-FENART e POUTIGNAT, 1998). Os dissensos contidos na noção de etnicidade oferecem variadas possibilidades de

análise das relações interétnicas, resultando em concepções que vão desde a compreensão de que se trata de um agrupamento no qual os indivíduos compartilham de atributos socioculturais e históricos a aquelas que imprimem à etnicidade um caráter de mobilização política. Streiff-Fenart e Poutignat (1998, p. 123) ressaltam que “de maneira geral, as teorias da etnicidade acentuam o fato de que o Nós constrói-se em oposição ao Eles”, enfatizando o caráter relacional presente na noção de etnicidade. Não se trata, portanto, de uma categoria estática, através da qual se estabelece uma identidade étnica imutável e centrada em atributos pré-definidos, “[...] mas como uma forma de organização ou um princípio de divisão do mundo social cuja importância pode variar de acordo com as épocas e as situações.” (STREIFF-FENART e POUTIGNAT, 1998, p.125).

A etnicidade não se constitui somente por meio das ações internas do grupo étnico, em um processo que Streiff-Fenart e Poutignat (1998) denominam como endógeno. Ela se constitui também pelo contato com o *outro* e por esse contato tem-se a sua redefinição e os rearranjos dos atributos que caracterizavam um agrupamento como étnico. De acordo com os autores, o que a noção de etnicidade pretendeu foi afastar as análises dos grupos étnicos de um viés essencialista, no qual se tem uma concepção de que essa forma de agrupamento se estabelece apenas através de atribuições comuns que são transmitidas de geração em geração. Streiff-Fenart e Poutignat (1998, p. 176) apontam que,

Toda a problemática da etnicidade consistiu em romper com estas definições substancialistas dos grupos étnicos de propor que uma identidade coletiva nunca é redutível à posse de uma herança cultural, mesmo se fosse reduzida a um ‘nódulo duro’, mas se constrói como um sistema de separações e de diferenças com relação a ‘outros’ significativos em um contexto histórico e social determinado.

Entendo que etnicidade possa se constituir em uma possibilidade para que, ao debatermos sobre as relações étnicas/raciais, possamos compreender a dimensão que essas noções recebem dos grupos étnico-raciais. Ela nos permite apreender os processos de constituição das identidades étnico-raciais que levaram esses grupos a reivindicarem o reconhecimento como quilombolas, configurando em uma perspectiva interessante para o estudo dos quilombos. Enquanto uma forma de manifestação política, a etnicidade comporta possibilidades para a manutenção e, ainda, apropriação de territórios que servirão para a reprodução das práticas culturais e identitárias dos quilombolas.

Não somente pela ideia de etnicidade, mas também a partir de raça e etnia podemos ampliar nossa apreensão acerca dos processos urbanos e, portanto, pensar a cidade a partir das trajetórias plurais dos sujeitos. Nesse sentido, discutir os processos de constituição de

territórios quilombolas urbanos e, ainda, as dinâmicas socioespaciais e culturais destas comunidades. E diante da interpenetração entre raça/etnia, identidade e cidade nos é possível forjar geografias outras, que se distanciem de discursos colonialistas que tendem a subjulgar os povos negros.

### **1.3 - CIDADE: ESPACIALIDADES MÚLTIPLAS**

A cidade tem sido uma fonte de reflexões fecundas e relevantes não apenas para a Geografia, como também para outras ciências sociais. Antropologia, Sociologia e Economia seriam exemplos de outras disciplinas acadêmicas que tem se imbricado na aventura de compreender as dinâmicas e práticas socioespaciais estabelecidas no espaço urbano. A cidade é um espaço em que as possibilidades parecem ser infinitas; muitas são as direções que se podem seguir quando se está e quando se pensa em uma cidade. Mas não são apenas as direções a serem seguidas que são muitas; a diversidade de formas para se viver esse espaço também constitui uma intrigante questão, que desperta a atenção de todos aqueles que se interessam por processos socioespaciais. A complexidade e a heterogeneidade que permeiam a vida cidadina nos permitem realizar as mais variadas interpretações sobre o espaço urbano e “de uma cidade, não aproveitamos as suas sete ou setenta e sete maravilhas, mas as respostas que dá às nossas perguntas” (CALVINO, 1990, p.44). Respostas que podem se transformar em outras perguntas e cada vez mais nos levar a nos aventurarmos por esse espaço em busca de mais respostas. Assim, nossos sentidos são capturados pelos processos socioespaciais que constituem a cidade e a nossa atenção direciona-se para pensar as mais diversas experiências que o urbano pode proporcionar.

Deste modo, se constituem as pesquisas sobre a cidade. Muitas são as análises e os enfoques produzidos sobre esse espaço de grande dinamicidade e marcado por uma pluralidade de significados que lhe são inculcados rotineiramente pelos grupos que nele se encontram. Se nos referirmos apenas à Geografia já encontraremos inúmeras maneiras de discutir a cidade, em que os elementos a serem considerados para a sua compreensão são de diversas naturezas. Essas muitas possibilidades de leitura do espaço urbano podem ser consideradas como um reflexo da relevância de temáticas — como é o caso da questão dos usos do espaço público, a segregação socioespacial e o planejamento — que envolvam a cidade na produção do Conhecimento Geográfico. O interesse pelas cidades na Geografia

não é recente e há muito tempo geógrafos e geógrafas se debruçam sobre as dinâmicas socioespaciais urbanas, construindo teorias que se entrelaçam com o campo teórico de outras ciências interessadas nesse cenário.

Maurício de Almeida Abreu (2002) expõe a trajetória dos estudos urbanos na Geografia, ressaltando os principais marcos teóricos no processo de inserção da cidade no campo de Conhecimento Geográfico. Abreu considera a Geografia como pioneira no desenvolvimento de pesquisas sobre o urbano e ressalta a contribuição de alguns geógrafos responsáveis por esse pioneirismo como é o caso de Friedrich Ratzel, que assinalou núcleos urbanos como possibilidades analíticas para a Geografia. O autor relata, ainda, a influência da chamada *síntese regional* no desenvolvimento dos estudos urbanos, na qual o ponto central era considerar que a interação entre os aspectos físicos e humanos são essenciais para compreender uma determinada região. A influência dessa abordagem levou à produção de trabalhos que Abreu denominou como *síntese urbana*, tendo como uma das principais referências os estudos de Pierre Mombeig. O objetivo dessas pesquisas era compreender todos os elementos que constituíam a cidade em análise e, assim, elaborar um trabalho que sintetizasse todas as informações encontradas, não desconsiderando qualquer fator da área de estudo, sejam humanos ou físicos. As interpretações realizadas sobre a cidade nesse período continham um padrão único em que

Embora variassem quanto ao objeto de estudo, todas as monografias se assemelhavam bastante, pois discutiam, obrigatoriamente, seis conteúdos analíticos: o sítio, a posição, a evolução histórica, a fisionomia e a estrutura, as funções urbanas e o raio de ação da cidade (ABREU, 2002, p. 46).

As diversificações nos estudos sobre o urbano, portanto, não se esgotam e as escalas de análise também são distintas. Muitas pesquisas enveredaram para um viés analítico interurbano e deram origem a uma série de trabalhos sobre, por exemplo, redes urbanas e centralidades, mantendo de certa forma a perspectiva regionalista anteriormente citada. Com menos visibilidade podemos encontrar pesquisas que colocaram em discussão aspectos relacionados com a dinâmica intraurbana (ABREU, 2002). E diante da necessidade de teorias que permitissem aos geógrafos realizar análises de âmbito intraurbano, o que não era recorrente na Geografia, foi necessário se ancorar em aportes teóricos de outras ciências, dentre elas a sociologia urbana desenvolvida pela Escola de Chicago. De acordo com Susan Smith (1995), as teorias desenvolvidas pela Escola de Chicago muito influenciaram a produção de pesquisas sobre o urbano na Geografia. As

proposições teóricas sobre a cidade elaboradas por essa escola de pensamento expõem os problemas ocasionados pelo intenso crescimento das cidades e enfatiza questões relacionadas ao comportamento humano. No contexto dessa escola, há uma produção de conhecimento baseada na ecologia humana em que a cidade é considerada como efeito de movimentos espontâneos, ou seja, ela é tida como uma ordem ecológica, natural e moral (REMY; VOYÉ, 1976).

Muitas foram as contribuições dadas pela sociologia urbana da Escola de Chicago aos estudos sobre a cidade. Entre elas, cito o interesse pela diversidade de povos existentes no espaço urbano, entendendo que “a cidade tem sido, dessa forma, o cadinho das raças, dos povos e das culturas e o mais favorável campo de criação de novos híbridos biológicos e culturais.” (WIRTH, 1973[1916], p. 98). Acredito que as proposições da Escola de Chicago trouxeram um novo olhar para a cidade por meio da relevância dada às informações de ordem empírica, o que tornou as pesquisas sobre o espaço urbano mais próximas das concepções de *mundo* que os indivíduos imprimem à cidade.

Entretanto, a ênfase dada por essa Escola às questões comportamentais colocou a cidade como um organismo, que precisa ser cuidado para não se tornar um espaço doente devido aos vícios dos indivíduos.<sup>21</sup> Diversas críticas, portanto, foram direcionadas aos pesquisadores da Escola e sua abordagem foi abandonada, uma vez que os estudos urbanos careciam de análises que permitissem abarcar a cidade como um espaço de conflitos que se originam pela divergência entre os interesses dos cidadãos.<sup>22</sup> Conflitos que também interferem nos processos de produção e organização da cidade, mas que para os teóricos da sociologia urbana de Chicago eram tidos como a consequência de movimentos espontâneos.

---

<sup>21</sup> As discussões em torno do comportamento humano são uma constante nas pesquisas urbanas da Escola de Chicago, desvendando um processo, de produção e organização da cidade, marcado pelas atitudes e escolhas dos indivíduos ou grupos de indivíduos. E como relatado por Robert Park (1973[1916], p.67), “[...] a cidade mostra em excesso o bem e o mal da natureza humana. Talvez seja este fato, mais do que qualquer outro, que justifica a perspectiva que faz da cidade um laboratório ou clínica onde a natureza humana e os processos sociais podem ser estudados conveniente e proveitosamente.” Dessa maneira, o espaço urbano é a possibilidade de compreensão do comportamento dos indivíduos e como em uma clínica é possível buscar soluções para aquelas formas comportamentais desviantes é, por conseguinte, para os problemas da cidade.

<sup>22</sup> Não houve, entretanto, um total abandono das teorias desenvolvidas pelos teóricos da sociologia urbana da Escola de Chicago e isso, em grande medida, devido às significativas transformações que elas proporcionaram à pesquisa urbana. A relevância dada ao comportamento humano e a consideração deste para se pensar a organização da cidade contribuíram para que o urbano fosse apreendido como um corpo dinâmico. Assim, tais abordagens afastaram-se da premissa de que a cidade é um organismo estático em que se encontram as condições ideais para a reprodução do capital.

A partir dos anos 1970, a influência marxista começa a se fazer presente na maneira de pensar a cidade e com isso foram elaboradas análises com um caráter mais crítico e problematizador, através do qual os problemas gerados no espaço urbano, em decorrência da ação do capital, eram expostos. Compreendo que esta tenha sido a mais marcante e relevante influência recebida pelos estudos urbanos no âmbito da Geografia. A relevância da perspectiva marxista para discutir a cidade se fez presente nas pesquisas urbanas de um modo geral, se tornando um enfoque comum para análises nas mais diversas escalas. Muitos foram, portanto, os/as teóricos/as — geógrafos/as e não geógrafos/as — que se empenharam em estudos sobre a realidade urbana pelo viés do marxismo. Como discutido por Jean Lojkin (1981), a produção e a organização da cidade passaram a ser encaradas como intrinsecamente vinculadas ao processo de produção e reprodução do capital, tendo a cidade um relevante papel no desenvolvimento do sistema capitalista, ao mesmo tempo em que a urbanização era encarada como um efeito das necessidades da acumulação do capital.

Nessa perspectiva, as configurações da cidade vão ser compreendidas como resultado dos processos de acumulação capitalista, o que vai permitir aos estudos urbanos refletir sobre os conflitos que permeiam a vida na cidade, como aqueles gerados entre agentes imobiliários e os moradores de uma determinada área. Significativos foram os avanços ocorridos nas pesquisas urbanas nesse momento, no entanto, como apontado por Abreu (2002) os trabalhos se direcionaram para um determinismo econômico, deixando de lado outras questões envolvidas nas dinâmicas urbanas. A leitura foi construída sobre os alicerces de um economicismo empobrecido, na medida em que a estrutura econômica se tornava a única explicação possível para os dilemas urbanos e assim, “a cidade, [...] não raro foi vista como mero *locus* da reprodução da força de trabalho, e sua estrutura interna explicada apenas pelas teorias da renda da terra.” (ABREU, 2002, p. 54)

As perspectivas analíticas, a que me referi anteriormente, dimensionam como a cidade nos permite muitos olhares sobre ela e, também, explicitam que o urbano corresponde a um espaço de contradições e conflitos, o que exige maiores cuidados para que não sejam elaboradas pesquisas com uma ideia fechada e estática sobre o urbano. Como apontado por Irllys Alencar F. Barreira (2007), ao pensarmos o espaço urbano de uma forma essencialista podemos não abarcar a dimensão de abertura que possui a cidade; corremos, então, o risco de não refletirmos sobre os significados e os elementos simbólicos que fazem parte da vida urbana. A trajetória dos estudos urbanos, principalmente no que

diz respeito à Geografia, demonstra que muitas foram as transformações teóricas. As diversas reflexões realizadas para pensar esse espaço dinâmico constituem a possibilidade de pensar a cidade como o lugar do encontro entre diferentes. Entretanto, para entender a cidade como esse espaço em que a *diferença* é marcante e presente, faz-se necessário esquivar-se de análises que não ponderem a cidade como um espaço plural.

Em concordância com o geógrafo brasileiro Benhur Pinós da Costa (2005), compreendo que os trabalhos sobre grupos sociais urbanos, na história dos estudos urbanos na Geografia, tiveram como perspectiva a racionalidade econômica ao abordarem questões referentes à classe social, consumo e à qualidade de vida vista como um reflexo dos bens materiais que se adquire. Para compreender, deste modo, os processos de produção e organização do espaço urbano, na elaboração de teorias acerca da cidade se tem uma valorização acentuada dos processos de âmbito mais geral. A cidade é entendida, no âmbito de estudos urbanos mais tradicionais, como um resultado das práticas econômicas, através das quais se estruturam as relações sociais. Em um estudo sobre a metrópole, por exemplo, não são explicitadas as singularidades que possam permear a vida de grupos negros.

Entendo que essas questões gerais podem ser essenciais, mas elas precisam estar articuladas com outras questões que venham a interferir na nossa maneira de experienciar e vivenciar a cidade. E como nos assinala Costa (2005) é preciso que os trabalhos sobre a cidade considerem a diversidade nela existente, como aquelas que se referem à cultura e à identidade, pois, “a cidade constitui um emaranhado complexo de apropriações espaciais que permite a construção e a permanência de identificações e práticas culturais de grupos ou agregados sociais diversos.” (COSTA, 2005, p. 109). Compreendo, assim, ser possível a apreensão dos processos urbanos pela multiplicidade de sentidos que são elaborados pelos distintos grupos a respeito da cidade. Não se trata, simplesmente, de abandonar a unidade e os processos gerais como perspectivas analíticas, mas sim ampliá-los e problematizá-los para que as *diferenças* sejam consideradas.

Marcelo Lopes de Souza (2001) nos fornece importantes apontamentos sobre a dicotomização entre universais humanos e diversidade cultural, que podem contribuir para pensarmos a cidade como um espaço onde se estabelecem narrativas e trajetórias de sujeitos plurais. Para o autor, a dicotomia entre o universalismo e o relativismo cultural é problemática, uma vez que pensar de forma dissociada processos que são, na verdade, interdependentes pode resultar em um empobrecimento das análises que se pretende

realizar. Para Souza (2001, p. 158), é imprescindível romper com essa dualidade e encontrar um caminho que permita entender que universal e particular precisam ser pensados como complementares “[...] em meio a uma unidade na diversidade ou diversidade na unidade”.

A ideia de unidade e universalismo presente nos estudos urbanos, muitas vezes, não é questionada ou problematizada, gerando, portanto, uma forma perigosa de pensar a cidade e a constituição dos sujeitos que nela vivem. As espacialidades se constituem de maneiras distintas, necessitando, assim, de análises específicas que possibilitem apreendê-las enquanto diferentes. A unidade carrega consigo um processo de exclusão, na medida em que ela não inclui aqueles que possam ameaçá-la, como é o caso dos povos negros, que quando emoldurados por essa unidade possuem suas *diferenças* negadas e suas identidades inferiorizadas. Judith Butler (1998) aponta algumas considerações acerca do universalismo, que, segundo a autora, precisa ser compreendido como uma manifestação etnocêntrica, na qual os universais humanos são definidos por um pensamento branco e masculino. Não seria o fim do pensamento universalista, como propõe a autora, mas é preciso que este seja ressignificado e colocado como um local onde as disputas políticas possam ocorrer. Butler (1998, p.21) demarca que,

Dentro do contexto político do pós-colonialismo contemporâneo, talvez seja especialmente urgente sublinhar a própria categoria do “universal” como o lugar de insistente disputa e re-significação. Tendo em vista o caráter contestado do termo, supor desde o início uma noção instrumental ou substantiva do universal é impor uma noção culturalmente hegemônica sobre o campo social. Anunciar essa noção então como instrumento filosófico que negociará entre conflitos de poder é exatamente proteger e reproduzir uma posição de poder hegemônico instalando-a no lugar metapolítico da máxima normatividade.

Donna Haraway (1993, 1997, 2009[2000]), também questiona o universalismo e problematiza as identidades, que, por vezes, encontram-se em fragmentos. A autora acredita que se trata de um *universal problemático*, que prescinde de novas significações, que rompam com a ideia de humanidade branca e masculina. Problematizar a universalidade exige a ressignificação nas formas como o espaço urbano é pensado para que se possa refletir sobre os processos socioespaciais, nos quais as comunidades quilombolas, por exemplo, encontram-se envolvidas e que tem as questões identitárias e culturais como base. A cidade não se constitui de uma só narrativa, na qual as experiências dos sujeitos são tidas como únicas. Vale ressaltar, deste modo, que a cidade que se

apresenta para quilombolas e candomblecistas não é mesma apresentada àqueles que estão em seu entorno. Em uma cidade é possível deslumbrar-se diante da pluralidade de significados que a ela podem ser atribuídos. Eu entendo cada um desses significados como a possibilidade de se constituírem as mais variadas espacialidades urbanas. Espacialidades que muitas vezes passam por despercebidas e, deste modo, são tidas como inexistentes.

Para pensar sobre possibilidades outras para discutirmos a cidade, eu me inspiro nas ideias debatidas por Doreen Massey em relação ao espaço. Massey (2008[2007]) nos propõe que é preciso construir uma *imaginação alternativa* deste conceito. A autora, em sua obra “Pelo espaço: uma nova política da espacialidade”, nos aponta importantes considerações sobre a maneira como concebemos o espaço e as implicações desse olhar na produção das teorias socioespaciais. Para Massey, as teorias espaciais carecem de um novo modo para pensar as espacialidades, que considere que não existem histórias para serem sobrepostas, mas sim um encontro de histórias e trajetórias e uma multiplicidade de narrativas. Se a pluralidade e a heterogeneidade fazem parte do espaço, elas precisam ser incluídas no pensamento geográfico para que sejam ampliadas as possibilidades de se apreender as espacialidades em construção.

As Geografias que se tem produzido, de acordo com Massey (2008), resultam de um modo de ler o *mundo* predominante em nossa sociedade. Uma visão ocidentalizada e essencialista, na qual certos processos são encarados como universais e passíveis de serem lidos e experienciados da mesma forma por todos os grupos. Porém, outras histórias estão sendo construídas — como aquelas dos povos negros — e elas devem ser vistas num processo de coexistência, de forma a nos permitir apreender as múltiplas espacialidades sem hierarquizá-las ou desconsiderar algumas em privilégio de outras. Ao elaborar uma *abordagem alternativa do espaço*, Doreen Massey nos traz três considerações sobre como se poderia buscar essas outras reflexões sobre o espaço. Para a autora, o espaço constitui-se por meio de interações e encontra-se em contínua construção, não sendo, portanto, um processo fechado e acabado. Outra proposição de Massey (2008[2007], p.29) diz respeito à coexistência de histórias, em que o espaço é compreendido

[...] como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea, como a esfera, na qual distintas trajetórias coexistem; como a esfera, portanto, da coexistência da heterogeneidade. Sem espaço, não há multiplicidade; sem multiplicidade, não há espaço.

Essas proposições encontram-se entrelaçadas e fazem parte de um mesmo processo, a produção do espaço. Concebê-la, portanto, de maneira alternativa é entender que o espaço se constitui através de relações múltiplas, sendo, assim aberto e em constante fazer-se. É essa condição de abertura e de um fazer-se contínuo que precisamente faz com que o espaço seja constituído de formas diferentes pelos distintos grupos. Ele não é algo que está pronto diante de nossos sentidos, mas sim em permanente processo de formação, possibilitando aos sujeitos a constituição de espacialidades múltiplas e coetâneas.

A cidade é, deste modo, um espaço múltiplo, no qual há uma pluralidade de trajetórias, que não se encontram em uma condição hierarquizante, mas em um processo de coexistência. A coetaneidade da vida na cidade permite o entrecruzamento entre diversas práticas identitárias e culturais, permitindo o reconhecimento e também o estranhamento entre os sujeitos. A cidade é, portanto, um espaço de incoerências e pluralidades, mas também é onde, de acordo com Cássio E. Viana Hissa (2006), torna-se possível o encontro. Para o autor, a cidade é simultaneamente o lugar do encontro e do estranhamento; ela é o espaço do confronto e do conflito. É onde o *eu* e o *outro* se encontram e, assim, estabelecem suas fronteiras identitárias, na medida em que se estranham e se reconhecem, pois, “na cidade, as densas relações entre indivíduos estimulam o conflito e a contradição, mas, também, a aproximação entre o *eu* e o *outro*” (HISSA, 2006, p. 90).

O antropólogo José Guilherme Cantor Magnani, ao problematizar a forma como são realizadas as pesquisas urbanas, nos oferece interessantes reflexões que podem contribuir para que seja possível pensar a cidade como plural e múltipla, revelando, assim, uma *abordagem alternativa da cidade*. Magnani (2002) relata que há atores sociais que não se encontram nos trabalhos sobre a cidade e que isto é decorrente destes serem realizados a partir de um *olhar de fora e de longe* em que

Tem-se a cidade como uma entidade à parte de seus moradores: pensada como resultado de forças econômicas transnacionais, das elites locais, de *lobbies* políticos, variáveis demográficas, interesse imobiliário e outros fatores de ordem macro; parece um cenário desprovido de ações, atividades, pontos de encontro, redes de sociabilidade. (MAGNANI, 2002, p. 14)

O autor propõe, assim, que o olhar seja de *perto e de dentro*, de maneira a nos permitir encontrar os atores sociais que estão ausentes das teorias urbanas. Não se trata, contudo, da ausência de qualquer ator, pois, aqueles que representam o capital — mercado imobiliário, empresas privadas seriam alguns exemplos — estão presentes e é por suas

ações que se pensa a cidade. Determinados atores, por esse viés analítico, são excluídos e deixados à margem, por isso é necessário aproximarmos nossa lente para a realização de um estudo *de perto e de dentro*. No entanto, Magnani (2002) pondera que esse olhar não pode ser *nem tão de perto e nem tão de longe* para não correremos o risco de realizarmos uma análise puramente particularista (*tão de perto*) e também não sermos tão generalistas (*tão de longe*), não apreendendo os múltiplos significados que os mais variados sujeitos imprimem à cidade. Para o autor, ambas as perspectivas devem ser entendidas como complementares e não como excludentes.

A cidade não é feita de racionalidades e de coerências, pois, os sujeitos citadinos não se constituem em sujeitos unos, que possuem uma posição definida e imutável. A cidade se constrói por uma polifonia de símbolos que os grupos sociais vão criando de acordo com suas experiências nesse espaço. Os quilombolas e candomblecistas, nesse sentido, contribuem para que possamos entender que as práticas e discursos vinculados à vida dos povos negros fazem parte do espaço urbano. Os territórios quilombolas e os terreiros constituem-se um dos aspectos dessa polifonia em que se configura a cidade, são reveladores de que ela não se trata de um espaço homogêneo. E, deste modo, através da emergência do quilombo urbano torna-se possível que a cidade seja vista *de perto e de dentro*, considerando a presença de sujeitos muitas vezes invisibilizados nas pesquisas urbanas. Assim se aproximariam as leituras sobre o urbano das práticas socioespaciais presentes nas comunidades quilombolas, já que,

A incorporação desses atores e de suas práticas permitiria introduzir outros pontos de vista sobre a dinâmica da cidade, para além do olhar “competente” que decide o que é certo e o que é errado e para além da perspectiva e interesse do poder, que decide o que é conveniente e lucrativo. (MAGNANI, 2002, p. 15)

Ver a cidade *de perto e de dentro* explicita seu movimento e sua dinamicidade, de forma a nos permitir entender que se trata de um espaço aberto em que as contradições e os conflitos entre os sujeitos a colocam em um processo inesgotável de produção e organização. Ela jamais está pronta e acabada, mas sempre em mutação. E é devido a sua contínua produção e organização que a cidade permite, através do encontro e do estranhamento, a ressignificação das experiências dos sujeitos, gerando outros sentidos para o espaço urbano. Por isso, a cidade prescinde de um viés analítico que considere sua dinamicidade e seus processos de transformação em decorrência das mudanças vivenciadas pelos sujeitos.

A presença de comunidades quilombolas e dos terreiros de candomblé em áreas urbanas expõe a pluralidade simbólica em que se constitui a cidade e os contínuos processos de ressignificação de identidades e práticas culturais por que passam esses sujeitos. Compreendo que a luta destas comunidades negras localizadas em espaços urbanos constitui uma manifestação que pretende garantir o direito ao território e também às suas práticas culturais e identitárias. Configura, deste modo, em um movimento revelador das contradições urbanas e dos conflitos que dela se originam. Por isso, para os grupos quilombolas e candomblecistas, estar na cidade é a possibilidade do reconhecimento da *diferença*, afirmando-se como negro e buscando a manutenção de suas práticas culturais. A relação com o *outro*, nesse sentido, torna-se muitas vezes conflituosa, o que se configura em mais uma faceta do complexo e dinâmico processo que é a produção e organização do espaço urbano. E a cidade, nesse sentido, configura-se em uma coexistência de histórias distintas que permitem o reconhecimento, o estranhamento e o confronto entre os diferentes.

## CAPÍTULO 2

# AQUILOMBAR-SE: A CONSTITUIÇÃO DE TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIA NA CIDADE



‘Temos o direito de ser iguais sempre que a diferença nos inferioriza; temos o direito de ser diferentes sempre que a igualdade nos descaracteriza.

(Boaventura de Sousa Santos).

Nesse capítulo pretendo desenvolver uma discussão acerca das concepções de território, fronteira e quilombo, relacionando-os de forma a compreender o processo de constituição de comunidades quilombolas. Buscarei entender, desta maneira, as novas acepções que o termo quilombo vem adquirindo, não apenas para as ciências, como também para as comunidades negras. Pretendo apresentar, ainda, algumas considerações sobre política quilombola, a partir dos avanços e limites que a mesma tem alcançado no âmbito dos órgãos públicos e das mobilizações políticas dos povos negros. Serão analisados, desta maneira, os impactos que essa política tem na vida das comunidades negras, na medida em que são estabelecidos dispositivos que os possibilitam reforçar suas manifestações e práticas culturais e sociais.

A emergência de territórios quilombolas ocorre tanto em áreas rurais quanto em áreas urbanas, entretanto os processos que levam ao ressurgimento destas coletividades se distinguem nesses espaços. Distinções que precisam ser consideradas para maior compreensão da emergência ou ressurgimento desta coletividade na sociedade brasileira. Entendo, que essas comunidades ao se reconhecerem como quilombolas reivindicam para si identidades que lhes possibilitam construir territórios de resistência, pois, a constituição dos quilombos marca um processo de contraposição a uma ordem estabelecida e a uma ideologia que homogeneiza os territórios e as identidades.

A ideologia da identidade nacional é, portanto, colocada em xeque diante da evidência, pelos territórios quilombolas, das contradições que perpassam a sociedade brasileira, mas que tem sido durante séculos negligenciadas para a manutenção de processos de dominação e subalternização dos povos negros. Os territórios quilombolas configuram-se em resistência, na medida em que expõem as *diferenças* étnico-raciais e buscam garantir a acessibilidade a bens e serviços por meio de suas identidades, não se sujeitando aos interesses e à identidade do *outro*. Os processos de formação dos novos territórios de quilombos envolvem, portanto, fatores de diversas ordens. São territórios etnicamente/racialmente diferenciados e que se constituem a partir do entrecruzamento das dimensões políticas, cultural e econômica. Trata-se, ainda, de territórios nos quais as relações de poder e as fronteiras se estabelecem através de aspectos materiais e imateriais.

## 2.1 – SOBRE TERRITÓRIOS

Iniciar uma discussão sobre um conceito tão caro à Geografia e com múltiplas possibilidades de apreensão constitui-se um processo que exige de nós muitos cuidados para que não direcionemos nossas análises por vieses empobrecedores e essencialistas. Este é o processo que vivenciamos quando nos deparamos com a necessidade de discutir território, conceito tão presente na produção do Conhecimento Geográfico. Refletir sobre o conceito de território e sua constituição implica alguns riscos, uma vez que ele possui várias linhas de interpretação, o que também evidencia a riqueza da discussão sobre o termo. Sendo assim, podemos encará-lo apenas como um suporte material para as ações dos sujeitos ou, então, compreendê-lo apenas como um reflexo de um conjunto de símbolos que integram determinado grupo social. Podemos, ainda, considerá-lo como exclusivamente constituído pelas ações do Estado-Nação, negligenciando a pluralidade de trajetórias dos diversos sujeitos. O que proponho, entretanto, nesse subcapítulo é buscar uma análise do território que nos permita pensá-lo a partir de perspectivas integradas e não dissociadas.

É importante ressaltar que o desenvolvimento de um conceito, ou a sua reconfiguração, ocorre inserido em um contexto histórico e geográfico, no qual são construídas reflexões a partir das ações dos sujeitos. Assim, se muda o momento pode mudar também a maneira de apreensão de um mesmo processo ou, ainda, pode-se passar a considerar a atuação de sujeitos até então invisibilizados. Os conceitos não são estáticos, eles se transformam e refletem o movimento do *mundo*. Rogério Haesbaert (2009) ao discutir sobre os conceitos de espaço e território resalta que o conceito pode ser encarado como um meio pelo qual nos é possível tratar de questões e problemas que surgem em cada contexto histórico e geográfico, mas também deve ser entendido como a própria *realidade*.

O conceito só é claramente distinguível do “real-empírico” numa visão tradicional. Mais que uma “re-apresentação” reconhecedora/diferenciadora do “real”, o conceito é um instrumento, uma “medi-ação” (no sentido concomitante de “meio-ação”) a que recorreremos para sua compreensão, mas que de forma alguma, se restringe a este caráter “mediador” ou de “meio”. Na verdade, não se trata de separar nitidamente “conceito” e “realidade”, mas de fazer uma leitura do conceito como, ele próprio, ao mesmo tempo, também, “realidade”. (HAESBAERT, 2009, p. 97)

O conceito, desta maneira, se refaz diante de novas questões, refletindo o momento e as dinâmicas socioespaciais dos distintos grupos sociais. Portanto, mais do que discutir o

que é o território, o que se mostra relevante nas discussões sobre este conceito é entender o que podemos fazer com ele e com quais questões ele nos permitiria envolvimento (HAESBAERT, 2009).

Este caráter de movimento e transformação dos conceitos também se faz presente no desenvolvimento conceitual de território, que fundamentado nas ações e nas relações de poder dos Estados nacionais, contribuiu para constituição da ideia de nação. Contudo, contemporaneamente o conceito tem suas acepções remodeladas e, assim, outras possibilidades se configuram para a sua compreensão. E diante dessa reconfiguração, diferentes apreensões se estabeleceram para o termo. Compreendo que ao se estabelecer uma multiplicidade de entendimentos acerca do território, podemos muitas vezes optar por uma delas apenas e considerá-la como correta e classificar as demais como imprecisas e insuficientes. Esta não é a intenção deste trabalho, apontar uma direção e defini-la exclusivamente como a certa, mas sim, tentar construir uma reflexão sobre o território que se aproxime dos propósitos dessa dissertação, considerando a pluralidade e o movimento do *mundo*.

É preciso pontuar, portanto, que não se trata de território, no singular, mas sim de territórios plurais e constituídos a partir de ações de sujeitos também plurais que estão em contínua transformação, forjando novas identidades e, conseqüentemente, outras relações com estes territórios. Cássio E. V. Hissa (2009) ao discutir como os conceitos se transformam expõe que o movimento contribui para uma reestruturação do conhecimento geográfico e que “[...] o alargamento teórico do conceito de território permite pensar a geografia em termos teóricos ampliados.” (HISSA, 2009, p. 58). Entender, portanto, a multiplicidade de territórios é ampliar as possibilidades da Geografia e estabelecer outras perspectivas analíticas para a *realidade* no interior dessa disciplina.

Para construir esse entendimento do território — a partir da pluralidade e do movimento do *mundo* — apresentarei os percursos e as diversas análises sob as quais esse conceito foi sendo elaborado, pontuando seus avanços e seus limites. Nesta perspectiva, pretendo analisar questões relacionadas ao poder, à imaterialidade e à materialidade tão presentes nos debates territoriais. E diante dessas colocações, pensar os processos de constituição de territórios, como aqueles relacionados aos quilombos, de maneira a conjugar as dimensões política e cultural (simbólica), uma vez que estas marcam o ressurgimento do quilombola como um sujeito de direitos e identidade em transformação.

A inserção do conceito de território no Conhecimento Geográfico se dá a partir de sua utilização pelas ciências naturais para os estudos relacionados a grupos animais. Mas o sentido dado ao termo no âmbito das ciências da natureza estava vinculado a terra/terreno, que constituía uma área de domínio de determinado animal. Essa ideia de controle e domínio será transposta para as ciências humanas, mais precisamente para a Geografia Política que foi o campo do conhecimento que mais se atentou para as questões relacionadas ao território e o seu desenvolvimento conceitual. Um dos primeiros trabalhos, ainda no século XIX, envolvendo este conceito refere-se a Friedrich Ratzel e sua obra “Antropogeografia” que trazia uma ideia de território vinculado ao Estado, perspectiva que ainda perdura em algumas análises sobre o conceito (MACHADO, 1997).

Compreendo que esta relação território, Estado e nação constitui a base para o desenvolvimento do termo não somente entre geógrafos/as, mas também em outros campos do conhecimento, como a Ciência Política. A partir dessa relação e de seus estudos, o poder integra as discussões acerca do território e os processos territoriais. Esta será, então, a maneira tradicional de se pensar o conceito, considerando o território do Estado-Nação, que se constitui a partir do estabelecimento de fronteiras fixas e rígidas, e pelo poder que este pode exercer, tanto com seus membros quanto na relação com outros Estados. Trata-se de um território internamente homogêneo, que possibilita aos indivíduos o reconhecimento com uma identidade construída para unificá-los, que é a identidade nacional. No entanto, devido ao caráter mutável dos conceitos e também do movimento do *mundo*, outras perspectivas emergiram para discutir o termo e construíram novas possibilidades para o Conhecimento Geográfico. E, deste modo, outras dimensões além da política (estatal) foram se estabelecendo nos estudos territoriais, constituindo um mosaico conceitual, que reflete a heterogeneidade e a multiplicidade que um conceito possui (HAESBAERT, 2009).

Diante das discussões em torno das dimensões em que o território pode ser apreendido e as questões relacionadas à sua materialidade e imaterialidade, os apontamentos acerca da relação entre espaço e poder devem ser colocadas como o alicerce para o estabelecimento de qualquer debate sobre esse conceito. É através das relações de poder que o território se constitui e estas se estabelecem para além do âmbito do Estado, sendo possível pensá-las a partir das práticas cotidianas dos diversos grupos constituintes da sociedade. Assim, como foi discutido no capítulo anterior a respeito da ideia de raça, compreendo que o poder é relacional e se faz presente nas ações dos sujeitos. Essa

conotação atribuída ao poder, inspirada na teoria foucaultiana, contribuiu para uma transformação no desenvolvimento do conceito de território, o apreendendo não como uma produção somente do Estado, mas constituído também através das dinâmicas socioespaciais de grupos sociais ou até mesmo do indivíduo.

A relação entre os processos de constituição de territórios e o poder é indissociável, sendo um dependente do outro. Os territórios não podem ser compreendidos sem que as relações de poder sejam consideradas. Souza (2009) propõe que é o poder que permite a definição do território, sendo, portanto, a política o seu aspecto principal, o que nos possibilita, em primeira instância, compreender esse conceito. Para o autor, um espaço qualquer, como um bairro, poderia ser apreendido como um território, desde que relações de poder fossem estabelecidas na constituição deste espaço. Souza aponta que,

Uma *região* ou um *bairro* são enquanto tais espaços definidos, basicamente, por identidades e intersubjetividades compartilhadas; são, portanto “lugares”, espaços vividos e percebidos. Mas uma *região* e um bairro também podem ser nitidamente ou intensamente Territórios, em função de regionalismos e bairrismos, ou mesmo porque foram “reconhecidos” pelo aparelho de Estado como unidades espaciais formais a serviço de sua administração ou de seu planejamento, *ou ainda porque movimentos sociais ali passaram a exercer, fortemente, um contrapoder insurgente.* (SOUZA, 2009, p. 61)

A partir dos apontamentos de Souza podemos compreender que as formas através das quais o poder se estabelece se diversificam e refletem os interesses dos grupos sociais. Aprender um bairro, como colocado pelo autor, como um território não se trata apenas de uma definição simples, que descaracteriza os processos e dinâmicas que permeiam este espaço. Deste modo, a definição de um bairro como uma unidade espacial reflete as relações de poder que o Estado institui com a sociedade, podendo ser, assim, um território definido para servir aos interesses estatais. E assim, constituir um território a ser gerido e organizado pelo Estado em um processo que poderíamos entender como uma manifestação de controle e domínio.

Outra possibilidade é a reversão dessa relação, na qual movimentos sociais podem se contrapor ao controle do Estado e forjar outras perspectivas para o poder que está definindo este território. Compreendo que neste processo há uma tentativa de se buscar relações de poder mais equilibradas que permitam o afastamento da condição de dominados e controlados. Mas as identidades, também, podem se constituir em manifestações de poder, na medida em que um grupo através de suas práticas identitárias estabelece ações pelas quais pode se instituir a contraposição ao poder exercido pelo *outro*.

Entendo que é por meio de suas identidades que as comunidades quilombolas estabelecem um contrapoder aos processos de dominação e subjugação por que passam os povos negros.

Claude Raffestin (1993) nos apresenta importantes discussões referentes à relação entre espaço e poder, contribuindo para a ampliação do conceito de território. Para o autor, a partir das proposições estabelecidas por Michel Foucault, é possível construir uma concepção de poder que seja capaz de afastar a ideia de território de uma perspectiva única e aproximá-la de uma abordagem múltipla. É nesse sentido, que o autor, apresenta uma série de questões associadas ao poder, como população, religião, recursos naturais, raça e etnia. Através dessas relações Raffestin desenvolve o conceito de território como um espaço apropriado por um grupo ou um indivíduo por meio das relações de poder que se estabelecem no cotidiano. O autor discute, ainda, as distinções entre espaço e território, ressaltando que,

É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator “territorializa” o espaço. (RAFFESTIN, 1993, p. 143)

Ao considerar que o espaço pode ser apropriado de maneira concreta ou abstrata, Raffestin (1993) está conjugando os aspectos materiais e imateriais, considerando que um território pode se constituir por ambas as formas. No entanto, compreendo que o autor ao colocar a distinção entre espaço e território constrói uma abordagem que cria uma relação dicotômica entre os conceitos e torna o espaço uma noção restrita que se configura como um suporte para a formação do território. Referente a esta proposição realizada por Raffestin, Saquet (2007) considera que há um entendimento do espaço como um palco, no qual os atores sociais desenvolvem seus papéis para que ele se transforme em território. Haesbaert (2009) também tece considerações a partir das proposições de Raffestin e explicita que território e espaço são distintos, mas não dissociáveis, pois um não existe sem o outro, entretanto,

[...] o espaço não como um outro tipo de “recorte” ou “objeto empírico” (tal como a noção de “matéria prima preexistente” ainda não apropriada) mas, num âmbito mais epistemológico, como um outro nível de reflexão ou um “outro olhar”, mais amplo e abstrato, e cuja “problemática” específica se confunde com uma das dimensões fundamentais, da sociedade, a dimensão espacial. Ao território caberia, dentro desta

dimensão, um foco centralizado na espacialidade das relações de poder. (HAESBAERT, 2009, p. 105)

Apesar de conceber o espaço como discutido por Haesbaert, “*matéria prima preexistente*” a ser apropriada, Raffestin nos apresenta a possibilidade de ampliação das discussões acerca do território. O autor ao considerar, a partir das proposições de Foucault, que “[...] em toda relação circula o poder que não é nem possuído nem adquirido, mas simplesmente exercido” (RAFFESTIN, 1993, p. 07), desvincula o território da ideia clássica difundida pela Geografia Política, que ele concebe como pertencente ao Estado. Inicia, portanto, uma proposição de que o poder está em qualquer relação e, deste modo, o território pode ser concebido para além daquela concepção definida pelas dinâmicas estatais. Compreendo que há uma sinalização, a partir das discussões do autor, de que se faz necessário que a Geografia se atente para os outros contextos em que um território pode se constituir. Neste sentido, o conceito se reconfigura e nos fornece novas abordagens para os processos socioespaciais, uma vez que “[...] mudam os significados do território conforme se altera a compreensão das relações de poder” (SAQUET, 2007, p. 33).

O poder desta maneira pode se manifestar em diversos níveis e contribuir para que se estabeleçam outras configurações socioespaciais, que nos permitam apreender o território para além de seu caráter estatal. Saquet (2007) ressalta que o poder constitui-se em relações dissimétricas e de conflitos, mas que permeiam todas as esferas e dimensões da vida, seja em um nível macro — como aquele em que se encontra o Estado — como também em um nível micro — como as relações entre os distintos grupos sociais. Nesse sentido, aponto que as práticas identitárias e culturais constituem-se em manifestações de poder e, portanto, territórios podem a partir delas serem estabelecidos. Por essas práticas, negros e negras evidenciam a heterogeneidade dos processos e dinâmicas, de forma a estabelecer estratégias que lhes possibilitem reconfigurar as relações de poder, numa busca de torná-las menos dissimétricas.

Através de suas ações os povos negros exercem um contrapoder, e assim como discutido por Foucault (1988[1975]), o poder se funda por meio das ações. Trata-se, portanto, de um aspecto comum às sociedades, pois, o poder é acionado cada vez que um sujeito estabelece uma relação com um *outro*. O autor propõe que é preciso pensar o poder não apenas como teoria, mas também como parte de nossas experiências. É preciso, deste modo, construir uma relação entre a teoria e a prática, de forma a nos possibilitar compreender as manifestações de poder que permeiam o cotidiano dos sujeitos. Foucault

sugere, então, que as resistências que se estabelecem contra um determinado poder constituem elemento capaz de nos direcionar para um entendimento das relações de poder para além de seu caráter teórico. É “[...] colocar em evidência as relações de poder, ver onde se inscrevem, descobrir seus pontos de aplicação e os métodos que utilizam.” (FOUCAULT, 1988[1975], p. 05). Desta maneira, o poder também deve ser apreendido a partir do momento presente, pois, é através de nossas experiências e nossas ações que ele se estabelece. Ele perpassa as relações entre os sujeitos e, por isso, a sua apreensão somente se institui quando nos atentamos para as formas de resistência atuais.

Para Foucault (1988[1975]), ao se exercer o poder se estabelece uma ação sobre o *outro* e é por esta ação que se instituirão as relações de poder. Assim, de acordo com o autor, o poder não existe em situações em que não existem sujeitos livres, uma vez que sem liberdade o que se estabelece são formas de coerção. Ao considerar o poder como uma ação exercida em relação a um *outro*, que pode ou não respondê-la, torna-se inviável concebê-lo em condições em que a liberdade não se faz presente<sup>23</sup>. Se o sujeito não é livre ele se torna incapaz de reagir à ação que se exerce sobre ele, pois, para ele não existe a possibilidade de contraposição às estas ações. O autor aponta que,

Em si mesmo, o exercício do poder não é uma violência às vezes oculta; tampouco é um consenso que implicitamente, se prorroga. É um conjunto de ações sobre ações possíveis; opera sobre o campo de possibilidade ou se inscreve no comportamento dos sujeitos atuantes: incita, induz, seduz, facilita ou dificulta; amplia ou limita, torna-se mais ou menos provável; de maneira extrema, restringe ou proíbe de modo absoluto; contudo, sempre é uma maneira de atuar sobre um sujeito atuante ou sobre sujeitos atuantes, enquanto atuam ou são suscetíveis de atuar. Um conjunto de ações sobre outras ações. (FOUCAULT, 1988[1975], p. 15 — Tradução minha).

A capacidade de ação dos sujeitos é, portanto, um elemento essencial para que o poder se estabeleça, já que as relações de poder não são manifestações coercitivas que tendem a controlar e dominar o *outro*. E por isso e diante de transformações prováveis, é

---

<sup>23</sup> Ressalto que a liberdade, como colocada por Foucault (1988[1975]), refere-se a processos em que o indivíduo é capaz de acionar mecanismos que possam se contrapor a uma situação. O sistema escravista, como relatado pelo autor, constitui-se um contexto em que negros/as, em decorrência de sua condição de escravos/as, foram impedidos/as de construir respostas à coerção estabelecida pelos senhores. No caso da constituição dos quilombos, nesse período, era necessário sair das fazendas para, então, diante de uma condição de “liberdade”, serem elaboradas ações de contraposição ao sistema e, até mesmo, estabelecer um contrapoder. Contemporaneamente, os povos negros, apesar de suas condições precárias de vida e das poucas possibilidades que se desenham para eles, não vivenciam um sistema de coerções — assim como no sistema escravista —, no qual eram impedidos de construir estratégias que lhes permitissem estabelecer oposições às manifestações de poder dominantes. Embora, as perspectivas para esse grupo ainda sejam limitadas e, muitas vezes, controladas por grupos dominantes para que se evite a emergência de um contrapoder.

que se torna possível a reversão de processos envolvidos em subalternização e subjugação. O poder, quando compreendido como uma ação, nos permite vislumbrar que a sociedade constitui-se de relações dinâmicas que podem se transformar continuamente, desde que os sujeitos atuantes criem estratégias que lhes permitam a reversão de suas condições sociais, econômicas e políticas. Sugiro que a constituição dos territórios quilombolas pode ser compreendida sob essa perspectiva, na medida em que a reivindicação pelo reconhecimento e pelo título como quilombos configura-se uma ação que permite evidenciar as contradições étnico-raciais de nossa sociedade e contrapor o poder exercido pelo *outro*. Trata-se, portanto, de um “contrapoder insurgente” como colocado por Souza (2009).

A possibilidade de garantia de seu território e de seus direitos, através do reconhecimento como quilombolas, constitui-se uma alavanca para que, cada vez mais, negros e negras estabeleçam alternativas para as formas como o poder vem sendo exercido por séculos na sociedade brasileira. A busca pelo reconhecimento e pela titulação torna-se, assim, uma estratégia através da qual estes sujeitos podem enxergar a transformação de suas experiências espaço-temporais. Apesar da morosidade do processo de aquilombar-se e das dificuldades enfrentadas pelos quilombolas para acessarem as políticas a eles direcionadas, a busca por esse reconhecimento configura-se, ainda, em ações de contraposição ao poder exercido por um *outro* grupo. Ao considerar a constituição dos territórios quilombolas como a emergência de um contrapoder, compreendo, a partir das discussões realizadas por Foucault (1988[1975]), que este processo constitui-se em uma estratégia, uma vez que se pretende a conquista e a garantia de direitos.

Nesse sentido, de acordo com Foucault, a estratégia configura-se um mecanismo através do qual se torna possível para o sujeito criar maneiras susceptíveis de lhe garantir algo. Foucault assinala que a estratégia pode ser apreendida por três maneiras, pelas quais se deseja alcançar determinado objetivo. Ela pode se referir a mecanismos criados para se conquistar algo, mas também pode aludir ao que o sujeito supõe das ações do *outro* e ao que ele julga que o *outro* poderia supor de suas ações. Trata-se, portanto, de uma tentativa de se adiantar às ações deste *outro* e assim, conseguir “vantagens” sobre ele. Uma outra maneira pela qual o autor faz referência à estratégia, diz respeito à elaboração de meios que sejam capazes, em situações de enfrentamento, de anular as ações do *outro* para [...] privar o adversário de seus meios de combate e obrigá-lo a renunciar à luta; tratam-se, portanto,

de meios destinados a obter a *vitória*.” (FOUCAULT, 1988[1975], p. 19 — Tradução minha).

De acordo com Foucault (1988[1975]), as relações de poder e a estratégia estariam interligadas e por essa associação é que os sujeitos podem agir e estabelecer formas de resistência, por meio das quais compreendo que se torna possível a insurgência de um contrapoder. Os quilombos, deste modo, constituem territórios onde é possível a negros e negras criarem suas estratégias e seus modos de resistência, atuando sobre um poder que tem, durante séculos, sido exercido para mantê-los como subalternos e subjugados. A emergência das comunidades quilombolas configura-se, portanto, em um processo de territorialização através do qual, povos negros buscam a ressignificação de suas práticas identitárias para si e também para o *outro*. E como ressaltado por Haesbaert (2007a, p. 97),

Territorializar-se, desta forma, significa criar mediações que proporcionem efetivo “poder” sobre nossa reprodução enquanto grupos sociais (para alguns também enquanto indivíduos), poder este que é sempre multiescalar e multidimensional, material e imaterial, de “dominação” e “apropriação” ao mesmo tempo.

Esse processo pode se manifestar através de práticas religiosas como é o caso do candomblé, que considero como um dos modos pelos quais um grupo negro pode estabelecer um contrapoder, na medida em que não se sujeita aos padrões e normas impostos pelo poder do *outro*. São manifestações identitárias que permitem, ainda, a esse grupo acionar mecanismos que lhes possibilitem, em algum momento, acessar políticas que lhes forneçam condições de reprodução, como o processo de reconhecimento como quilombolas. O território desse grupo, contudo, não se estabelece somente após o reconhecimento concedido pelo Estado, pois, suas dinâmicas e práticas já o definiam. No entanto, a busca pelo reconhecimento pode ser compreendida como um mecanismo de resistência, no qual esses sujeitos poderiam, em princípio, fortalecer suas estratégias para a emergência de um contrapoder e, ainda, negritar que a cidade constitui-se de múltiplos territórios<sup>24</sup>. Territórios, muitas vezes, invisibilizados e ausentes nos discursos e práticas da sociedade brasileira, que através da ideia de uma identidade nacional não considera e nem valoriza as narrativas e trajetórias de negros e negras.

---

<sup>24</sup> A ideia negritar refere-se ao processo tornar destacadas/ressaltadas as dinâmicas culturais e identitárias de negros e negras. Trata-se de um meio de torná-las visíveis diante das inúmeras tentativas de invisibilizá-las ou inferiorizá-las em nossa sociedade.

As relações de poder que se estabelecem no cotidiano dos povos negros envolvem mais do que um aspecto material e não se tratam de ações, muitas vezes, visíveis e concretas, já que há uma *realidade não-assumida* quando se trata das questões étnico-raciais. Estas relações podem conduzir os povos negros a construir mecanismos que tornam possíveis a não aceitação e a contraposição ao discurso da identidade nacional, que os colocam como invisíveis na sociedade brasileira. E, assim, também serão constituídos seus territórios, que revelam as contradições e expõem a necessidade de se pensar as relações de poder para além do Estado-Nação. Deste modo, as dinâmicas socioespaciais, pelas quais esses territórios se estabelecem, se estruturam a partir das vivências e experiências temporais e espaciais de negros e negras. Um território cujos elementos constituintes configuram-se uma associação entre os aspectos materiais e imateriais presentes na vida dos povos negros. Trata-se, portanto, de “[...] novas formas de organização territorial.” (HAESBAERT, 2007b, p. 31).

Entendo que ao se apreender o movimento e as transformações do conceito de território e as suas múltiplas possibilidades de constituição estabeleceu-se a compreensão de que se poderia pensá-lo através de dimensões diversas. Essas dimensões aparecem de maneira variável nos trabalhos que abordam o território, no entanto, elas estariam se apoiando em três esferas da sociedade. Assim, baseando-me em Haesbaert (2007a), compreendo que existem três dimensões principais que marcam as discussões sobre território: a política, a econômica e a cultural<sup>25</sup>. A perspectiva política aborda o território através da ideia de que este se constitui a partir do controle e delimitação do espaço<sup>26</sup>. Não

---

<sup>25</sup> As dimensões utilizadas para discutir o conceito de território podem variar e serem apresentadas de maneiras distintas pelos autores. Assim, podem aparecer três ou mais dimensões a partir das quais se poderiam analisar os processos de constituição de territórios. Marcos Aurélio Saquet (2007), por exemplo, desenvolve suas discussões acerca desse conceito através de quatro dimensões que se referem a processos diferenciados. Uma dimensão econômica em que o território seria abordado como um produto de relações de produção, sendo, uma abordagem ancorada no materialismo histórico e dialético. Uma segunda que se refere à geopolítica, que estaria vinculada ao Estado-Nação. A dimensão política e cultural que se estabeleceria a partir das representações sociais, ressaltando os aspectos simbólicos e imateriais do território. E uma última dimensão abordaria o território através de questões sobre sustentabilidade e desenvolvimento local (SAQUET, 2007). Apesar das distinções existentes entre uma análise e outra, considero que o econômico, o político e o cultural seriam as dimensões principais e a partir delas outras perspectivas se tornariam possíveis. Desta maneira, haveria possíveis ramificações de uma mesma dimensão.

<sup>26</sup> Considero que esta dimensão política seria mais tradicional, pois, desenvolve uma abordagem que estabelece o território como um espaço de controle e domínio dos Estados nacionais. Pontuo que outras formas de apreensão da dimensão política possam ser construídas, ressaltando que o território como uma manifestação política se estabelece também pelas ações de outros grupos sociais. Assim, vale destacar que nessa dissertação consideram-se os aspectos políticos envolvidos nos cotidianos dos povos negros como uma abordagem política do território.

se trata, porém, de ações necessariamente realizadas pelo Estado, sendo possível também a constituição de territórios através das ações de outros sujeitos, no entanto, com menores possibilidades. A dimensão econômica refere-se a uma abordagem que considera o território “fonte de recursos”, o relacionando, ainda, com os processos de divisão do trabalho. O território, por esse viés analítico, pode ser apreendido como uma mercadoria a ser disputada por diversos agentes econômicos, que buscam aquele que possa lhe oferecer mais lucros e vantagens. Uma abordagem fundamentada na ideia de um espaço físico e concreto. Já a perspectiva cultural defende um território que se funda a partir de aspectos simbólicos — como as identidades, por exemplo — de forma a considerar as relações e os vínculos que o grupo estabelece com esse território.

As dimensões sobre as quais o território pode ser compreendido, como apontado por Marcos Aurélio Saquet (2007), apesar de distintas, podem ser pensadas de maneira conjugada, de forma a construir um conceito mais abrangente e capaz de integrar aspectos considerados como divergentes. Assim, Saquet busca construir uma teoria sobre o território que problematize as visões dicotômicas que tendem a dissociar as dimensões a partir das quais podemos entender esse conceito. Sobre essa dicotomização presente nos estudos referentes ao território, Souza (2009) relata que há uma tendência em se criar dissociações entre o político, o econômico e o cultural, construindo uma ruptura entre aspectos que não devem ser separados, mas sim apreendidos de forma integrada e complementar, pois “em meio a relações sociais complexas, uma *dimensão* pode aparecer, histórico-culturalmente, como a mais importante, o que não significa que ela seja a única relevante” (SOUZA, 2009, p. 60). Para o autor, a separação entre essas perspectivas reflete um processo cartesiano que tende a estabelecer dissociações entre dinâmicas que se entrelaçam, apesar de serem distintas.

Como reflexo dessas três dimensões, mas que podem também serem consideradas como uma outra maneira de apreendê-las, é estabelecida nos estudos territoriais a dissociação entre material e imaterial<sup>27</sup>. A materialidade refere-se a um território entendido como um suporte espacial, no qual as relações sociais se estabeleceriam — esse aspecto estaria inserido nas dimensões política e econômica. Um território que se confunde com a ideia de terra e terreno que pode ser delimitado e apropriado por um grupo social qualquer. A imaterialidade remete ao caráter simbólico e subjetivo sob os quais um território pode

---

<sup>27</sup> Compreendo que a abordagem através dos aspectos materiais e imateriais está associada às dimensões anteriormente discutidas e não se tratam de perspectivas à parte ou delas desvinculadas.

ser apreendido — inserida na dimensão cultural. A apropriação espacial que o grupo realiza se dá por meio de seus aspectos simbólicos, sendo as relações de poder estabelecidas a partir de outros elementos, como a prática religiosa ou a identidade. Esses aspectos, porém, não podem ser analisados separadamente, pois, se estaria construindo uma ideia de território incompleta e pouco capaz de evidenciar as dinâmicas socioespaciais. Ambos os aspectos fazem parte do território, que somente pode ser compreendido com amplitude e contribuir para o alargamento teórico da Geografia, como exposto anteriormente, se analisado através da materialidade e imaterialidade, sendo estas dimensões abordadas de maneira complementar e associativa.

Compreendo, entretanto, que o aspecto material é o que tem marcado o desenvolvimento conceitual do termo, uma vez que sua origem, a partir das ciências naturais e sua reprodução pela Geografia Política, lhe delegou esse caráter, que ainda hoje se faz presente nas discussões territoriais. Assim, a materialidade se tornou predominante, em muitos estudos, e restringiu as análises sobre o território a este aspecto, negligenciando a possibilidade de uma imaterialidade também presente em sua constituição. A abordagem pautada na sua materialidade coloca o território como um suporte para as ações dos sujeitos, sendo apenas considerado como um “substrato espacial material” (SOUZA, 2009, p. 61). Souza aponta que esse materialismo empobrecedor pode transformar o território em “coisa”, o que pode limitar suas análises e desconsiderar a complexidade das relações que se constituem de forma dinâmica e conjugando aspectos diversos. O autor não nega a materialidade como um caráter do território, ressaltando que “[...] ao mesmo tempo, porém, o território não é redutível ao substrato, não devendo ser com ele confundido” (SOUZA, 2009, p. 66).

Apesar de serem menos presentes nas discussões acerca do território, as questões referentes à imaterialidade vem estabelecendo novas apreensões a respeito deste conceito. Contudo, quando se elabora uma concepção de território em que o simbólico (o imaterial) é ressaltado, é a ideia de territorialidade que se destaca, pois, segundo Haesbaert (2007a), além de se referir àquilo que diz respeito ao território, também pode ser compreendida como uma de suas dimensões, na medida em que explicita o caráter simbólico associado ao espaço de um grupo, pois,

Um aspecto importante a ser lembrado neste debate é que mais do que território, territorialidade é o conceito utilizado para enfatizar as questões de ordem simbólico-cultural. Territorialidade, além da acepção genérica ou sentido lato, onde é vista como a simples “qualidade de ser território”,

é muitas vezes concebida em um sentido estrito como a dimensão simbólica do território. (HAESBAERT, 2007a, p. 73/74)

A territorialidade, ainda de acordo com Haesbaert (2007b), mesmo sendo utilizada para se referir ao caráter simbólico do território não deve ser concebida exclusivamente por esse viés. Para o autor, em algumas análises sobre esse conceito há um reducionismo, na medida em que é considerado apenas como um processo de identificação territorial. A territorialidade “[...] pode inserir-se eficazmente como uma estratégia político-cultural, mesmo que o território ao qual se refira não esteja materialmente manifestado [...]” (HAESBAERT, 2007b, p. 40/41).

A respeito da territorialidade, Souza (1995) realiza uma diferenciação entre o termo no plural e no singular. Quando utilizada no singular a territorialidade refere-se ao que torna o território um território, mas ao ser empregada no plural é qualificada como uma classificação dos tipos possíveis de território. Mas para o autor, a utilização do termo serve para fazer menções “[...] a um certo tipo de interação entre homem e espaço, a qual é, aliás, sempre uma interação entre seres humanos *mediatizada* pelo espaço.” (SOUZA, 1995, p. 99). Assim, a territorialidade pode ser entendida como um aspecto mais amplo do território, sendo, portanto, estabelecida, também, a partir das dimensões — política, cultural e econômica — e não restrita a uma única dimensão. A territorialidade compõe os processos de constituição de territórios e, como levantado por Haesbaert (2007b), mais do que a identificação territorial, ela se apresenta como uma possibilidade político-cultural pela qual os grupos podem constituir novos territórios ou novas organizações territoriais. A territorialidade permite, diante de um contexto de perda de um território, a possibilidade de constituição de outros. Assim, compreendo que a territorialidade configura-se uma estratégia para que os sujeitos possam manter seus territórios, mesmo que estes não se manifestem através de um substrato espacial.

As discussões em torno do conceito de território tem construído uma certa dicotomização dos processos territoriais, colocando de um lado uma dimensão político-econômica e, de outro, uma dimensão cultural. Tem-se desconsiderado, em tais abordagens, a complexidade das dinâmicas socioespaciais, uma vez que estas são apreendidas como manifestações dissociadas. Aponto, então, que os aspectos étnico-raciais quando abordados para pensarmos o território nos permitem e contribuem para um entrecruzamento das dimensões — política, econômica e cultural — pois, elas permeiam a vida de negras e negros. A condição socioeconômica de povos negros está conjugada com

a sua corporeidade e com suas práticas identitárias, uma vez que em decorrência de seus corpos e de suas identidades, sua acessibilidade a bens e serviços se torna restrita. E como tentativas para a reversão desse processo negros/as procuram mecanismos que lhes permitam apontar tais condições e estabelecer outras relações de poder e novas perspectivas políticas.

Ao considerar que se tratam de dimensões que se interpenetram, torna-se possível apreender esse conceito como relacional e processual como propõe Haesbaert (2007b). Ao se abordar o território como processo e relação, conseguimos também compreender o movimento e as dinâmicas deste conceito. Assim o ato de territorializar-se não significa fixidez e estase, mas, pelo contrário, expressa fluidez, ação e movimento. Dessa maneira, o território é mais do que a base material (um palco), na qual os sujeitos estabelecem suas práticas sociais, econômicas e culturais. Ele constitui uma dimensão da vida e pode ser considerado como o próprio grupo, não havendo uma separação entre o território e as ações dos sujeitos. Em um processo dialógico, território e sujeitos se ressignificam e constituem novas dinâmicas socioespaciais. Ambos se refazem mutuamente e, portanto, o território não é apenas o produto das ações dos sujeitos, mas também a condição para que estes possam se reproduzir a partir de suas especificidades étnico-raciais.

De acordo com Bonnemaïson (2002), a perda do território pode se configurar em um etnocídio, pois, “a esperança das pessoas gira em torno de determinados lugares carregados de história e símbolos.” (BONNEMAISON, 2002, p. 108). Um grupo étnico-racial através de seu território estabelece suas práticas identitárias e reconstrói outros significados para as dinâmicas socioespaciais, na medida em que requalifica os processos de constituição territorial, que se dão também a partir das grafias corporais de negros e negras. Em um grupo em que a prática étnico-religiosa do candomblé se faz presente a relação entre o território e os sujeitos que nele vivem torna-se, ainda mais, entrecruzada. A manifestação do candomblé não pode se estabelecer sem o território, não apenas em seu sentido de substrato espacial, mas também enquanto uma mediação para a realização das práticas candomblecistas. Ao mesmo tempo em que o território configura-se como condição para as práticas do candomblé, os corpos dos candomblecistas, através de seus movimentos, constituem-se um elemento gerador de territórios.

Assim, mais uma vez, retomando as discussões realizadas no capítulo anterior a respeito da ideia de raça, compreendo ser possível pensar o território a partir das corporeidades. O conceito de raça, ao ser compreendido como uma conjunção entre corpo

e relações de poder, contribui para que pensemos os processos de constituição dos territórios. O território, portanto, pode ser apreendido como a extensão de nossos corpos e ambos podem se confundir ou até mesmo se fundir, constituindo um todo indissociável. De acordo com Hissa (2009), o corpo é parte do território e ao mesmo tempo constitui o seu elemento estruturador, não sendo possível a formação territorial sem o corpo. Para o autor,

A presença do corpo é, também, a expressão dos lugares que ocupa, para que se refira apenas à sua forma: corpo e geometria de suas relações com o lugar ocupado. Contudo, para que não se faça referência apenas à sua forma, visível, física, mas à sua formação processual, permanente nos ritmos cotidianos, o corpo é, também, a manifestação das suas relações com o mundo. Corpo é forma e processo, geometria e funcionalidade, física e conteúdo, imagem e natureza histórica. Inseparáveis, o corpo e o lugar do corpo manifestam a sua condição social, relações de sociabilidade, situações de alteridade. (HISSA, 2009, p. 53)

Diante de novas formas de organização territorial, como é o caso dos quilombos e dos seus elementos constituintes, elaborar uma reflexão que conjugue o corpo e as relações de poder contribui para que pensemos o território através de sua pluralidade e de seu movimento. Os corpos refletem a fluidez e a transitoriedade do *mundo*, na medida em que nossa corporeidade é constituída a partir de nossas vivências e experiências espaciais e temporais. Assim, os corpos negros estabelecem territórios que refletem suas condições sociais, políticas e culturais e conforme negros e negras requalificam suas corporeidades, outras perspectivas vão se configurando para estes povos. Seus corpos tornam-se, portanto, mais um meio pelo qual este grupo étnico-racial pode estabelecer um contrapoder e, por conseguinte, constituir territórios plurais e reveladores de dinâmicas e processos socioespaciais específicos. Ao estabelecerem outras significações para suas identidades, os povos negros também instituem outros sentidos para seus territórios e nesse processo,

A indagação de quem sou eu? de um indivíduo negro, em especial, quilombola, tem sido estudada nos termos da identidade étnica, aliada à formação de um território. No entanto, o processo de constituição de coletividades negras enquanto qualificadoras de um espaço, não se extinguiu em 1888 e não está restrito a territórios permanentes. O corpo negro plural constrói e qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, nos quais seus integrantes se reconhecem (RATTS, 2007, p.59).

O corpo negro, deste modo, já no período escravista buscava a requalificação dos espaços, de forma a constituir territórios em que suas identidades pudessem ser reconstruídas e valorizadas. E os corpos negros não mais apreendidos como um elemento negativo da sociedade brasileira e somente útil para a realização do trabalho. O território

quilombola configurou-se em um importante mecanismo para que não apenas outros espaços fossem requalificados pelos/as negros/as como também os próprios corpos destes sujeitos pudessem ser requalificados em meio a esse processo de resistência. Contudo, com a *abolição da escravidão* essa busca não se extinguiu, pois, esses corpos continuaram subjugados. Então, a necessidade de manter a qualificação dos espaços a partir de suas corporeidades. Assim territórios múltiplos foram sendo constituídos a partir das dinâmicas socioespaciais de povos negros. Territórios que também se tornaram subjugados e estigmatizados diante do olhar do branco, como é o caso das favelas.

Alecsandro Ratts (2007), ao analisar o pensamento da historiadora e militante negra Beatriz Nascimento, assinala que a relação entre corpo, espaço e identidade pode ser reconstruída pelo negro. E a partir da reconstrução dessa relação, entendo, que seja possível aos/às negros/as forjarem uma outra *humanidade*, capaz de revelar as contradições e os conflitos presentes nas sociedades. Assim, a ressignificação do ser negro passa pela reconstituição de seus territórios, dos sentidos dados aos seus corpos e, portanto, de suas identidades. Trata-se de um processo que vem se consolidando desde o período escravista e que tem se restabelecido diante das transformações ocorridas na sociedade brasileira. Os corpos, os territórios e as identidades negras se refazem e buscam o estabelecimento de novas relações de poder. A busca de tal relação nos permite a reconfiguração do desenvolvimento conceitual do território, ampliando, assim, a capacidade analítica do termo e, conseqüentemente, da Geografia. Outras grafias e cartografias são, deste modo, colocadas como possibilidades de análise para o Conhecimento Geográfico.

Diante das discussões que aqui apresentei, entendo que o território constitui-se um conceito de muitos sentidos. E tem se apresentado na Geografia como central, chegando até mesmo a ser considerado um modismo ou, como colocado por Souza (2009), uma “coqueluche”. Os perigos de se tornar um modismo rondam o conceito e, muitas vezes, seu uso é indiscriminado e pouco revelam dos processos e dinâmicas socioespaciais. Neste contexto, os riscos de se estabelecer análises imprecisas e com menor poder explicativo se tornam mais presentes e,

Em situações assim, o excessivo entusiasmo tende a ser momentâneo, e os malefícios daí derivados são diversos. Um malefício é a *hipertrofia da capacidade explicativa do conceito*, que poderíamos denominar “*momento de embriaguez conceitual*”; o outro, que aparece mais cedo ou mais tarde, é o da “fadiga”, seguida de nefastos e desproporcional *declínio do interesse*, situação que pode ser chamada, desenvolvendo a analogia, de “*momento de ressaca conceitual*”. (SOUZA, 2009, p. 58)

Ao buscar o território como possibilidade para elaborar as análises desta dissertação, procurei um conceito que me permitisse conjugar aspectos materiais e imateriais presentes no contexto de emergência dos quilombos. Trata-se não de um conceito desenvolvido para explicação da *realidade*, mas sim a própria *realidade*, nos termos ressaltados por Haesbaert (2009). Uma tentativa, portanto, de desenvolver uma análise conceitual integradora, considerando o território como relacional e processual, o compreendendo como em constante transformação, acompanhando o movimento do *mundo*. Ao considerá-lo sob essa perspectiva, busco uma compreensão dos processos de constituição de territórios étnico-raciais e pontuo, por conseguinte, que territórios se estabelecem nas mais diversas escalas a partir de relações de poder que também se instituem por meio das ações de sujeitos diversos.

O território, deste modo, é aqui compreendido como um espaço político-cultural, no qual os sujeitos estabelecem suas visões de mundo e constroem meios através dos quais lhes sejam possíveis garantir a manutenção e a reprodução de suas práticas e processos sociais e identitários. O território refere-se à materialidade, uma vez que seu sentido de terra/terreno a ser apropriado está presente nos processos de constituição territorial. Contudo, ele não pode ter seu sentido apreendido de maneira completa ao se descartar seu aspecto imaterial, pois, o território configura um componente fundamental de intervenções simbólicas. A formação de um território envolve as diversas dimensões que constituem o cotidiano dos sujeitos, podendo ser encarado “[...] como um espaço social de diálogos possíveis e imprescindíveis para a transformação do mundo.” (HISSA, 2009, p. 69).

Trata-se aqui de uma abordagem que considera que há uma multiplicidade de territórios coexistentes que demarcam e ressaltam a coetaneidade de narrativas e trajetórias que grafam a sociedade, possibilitando os encontros e os confrontos entre os sujeitos. E corresponde à possibilidade, deste modo, de vislumbrar geografias outras nas quais os grupos étnico-raciais emergem como parte do processo de constituição de territórios, forjando novas organizações territoriais que englobam suas condições social, política e cultural. Territórios que são, simultaneamente, político e cultural, já que são constituídos a partir das relações de poder e pelas ressignificações que negros e negras estabelecem em suas experiências e vivências espaço-temporais.

### 2.1.1 – OS SENTIDOS DA FRONTEIRA: NOTAS PARA PENSAR OS TERRITÓRIOS

Anteriormente discuti alguns aspectos envolvidos nos processos de constituição de territórios, tais como as relações de poder e as dimensões através das quais eles podem ser analisados. Outra questão a ser inserida em tal debate refere-se às fronteiras e suas distintas concepções, que refletem também as maneiras como os territórios são apreendidos. Territórios e fronteiras são interdependentes e, portanto, a compreensão de um passa pelo entendimento do outro. Trata-se de uma relação de significativa complexidade, pois, as discussões em torno da ideia de fronteira, assim como acontece com o território, envolvem muitas apreensões, que refletem os múltiplos processos por que passam a sua constituição, tais como a questão da escala. O procedimento mais comum quando nos referimos à fronteira é relacioná-la com o território nacional e pensá-la como um espaço a ser ocupado e protegido para resguardar toda a dimensão territorial pertencente a um determinado Estado-Nação. É a partir dessa perspectiva que a ideia de fronteira é mais comumente abordada no contexto, não apenas da Geografia, mas também de outras ciências sociais, como a Antropologia, a Ciência Política e a Economia.

Por esse viés, através dos territórios nacionais, a fronteira traduz-se mais em fechamento e limite que tende a criar divisões entre aquilo que é parte ou não de um território. Embora, essa seja a discussão mais presente a respeito das fronteiras, não pretendo aqui eleger essa perspectiva como o pilar para a análise que apresentarei acerca desse conceito. Entretanto, compreendo não ser possível um total abandono dos aspectos abordados nos debates sobre a ideia de fronteira pensada através das ações dos Estados nacionais. Determinados elementos que se encontram presentes em tais abordagens podem nos fornecer alguns direcionamentos para pensarmos as fronteiras em outras perspectivas e escalas. Dentre as possibilidades para se pensar a fronteira, a partir dos territórios nacionais, podemos deparar com a questão dos encontros e confrontos que nelas se estabelecem, além da coexistência de diferentes espacialidades e temporalidades. Assim, a partir dessa perspectiva, pode-se construir outras possibilidades para pensar a fronteira, que pode ser entendida para além de seu caráter de linha que divide e *limita* as ações dos sujeitos.

Para tal, faz-se necessária uma breve discussão acerca do sentido de fronteira nacional, que também pode ser apreendida como limite e espaço a ser conquistado. É sob

essa perspectiva, que é construída a maioria das análises sobre a ideia de fronteira, considerando-a como área de expansão, que deve ser conquistada e ocupada para se resguardar o território nacional. A fronteira nesse sentido aparece como um espaço em que se estabelecem diferentes temporalidades e espacialidades que se chocam e produzem inúmeros conflitos<sup>28</sup>. Para José de Souza Martins (2009[1996]), as fronteiras possuem um caráter conflitivo, pois, elas são os espaços dos desencontros temporais e onde as contradições se manifestam de forma mais evidente. O autor ao analisar as fronteiras nacionais ressalta, ainda, que estas para muitos emergem como a possibilidade de mudança, constituindo, assim, um espaço de esperança.

E em decorrência desse imaginário em relação às áreas fronteiriças é que elas se constituem também em um espaço em que os discursos de expansão e conquista se fazem presentes. Por esses discursos, as fronteiras tornam-se o lugar do possível. A partir das colocações realizadas por Martins (2009[1996]), compreendo que a fronteira nacional configura-se em um espaço em que há coexistência de histórias e trajetórias. Nela é possível se projetar desejos e esperanças e, ao mesmo tempo, nela processos de subjugação e dominação se fazem presentes, assim, ela é onde se estabelecem os confrontos de interesses, temporalidades e espacialidades. A fronteira nacional pode ser apreendida como o lugar onde o conflito marca a vida de chegantes e nativos.

As fronteiras nacionais podem, ainda, ser relacionadas à ideia de fixidez e rigidez, uma vez que não se alteram através das ações dos grupos que nela se estabelecem, mas apenas diante de interesses dos Estados nacionais<sup>29</sup>. Trata-se de um limite, físico e material, que possui o evidente objetivo de separar e demarcar o que pertence ou não ao território nacional. Segundo Priscila Faulhaber (2001), a fronteira, por esse viés, é marcada por aspectos relacionados à geopolítica e “[...] supõe a relação entre Estados nacionais, separados territorialmente por limites físicos entre os diferentes países.” (FAULHABER, 2001, p. 106). Já quando a fronteira é apreendida como frente de expansão, de acordo com

---

<sup>28</sup> Enquanto um lugar onde diferentes identidades e condições socioeconômicas se manifestam, a fronteira nacional configura uma multiplicidade de temporalidades e espacialidades. Na situação amazônica, por exemplo, podemos encontrar espacialidades e temporalidades indígenas, ribeirinhas, seringueiras, entre outras. Poderíamos, ainda, considerar presentes nas áreas fronteiriças apenas duas espaço-temporalidades distintas, a de chegantes e a de nativos, como discutido por Martins (2009[1996]). Podem, portanto, múltiplas espacialidades e temporalidades coexistirem em um mesmo contexto histórico e geográfico.

<sup>29</sup> A alteração que aqui me refiro trata-se das mudanças nos limites, nas linhas de separação, entre um Estado nacional e outro, pois, os grupos que vivem em espaços fronteiriços imprimem, através de suas ações, significativas transformações a estas áreas.

a autora, trata-se de uma abordagem da economia política, na qual também são pensadas as relações entre o centro e o interior do país. Essa perspectiva revela o caráter econômico das áreas fronteiriças e evidencia que estes espaços podem se constituir em importantes mercados a serem conquistados e a serem industrializados. Outra acepção do termo discutida por Faulhaber refere-se aos aspectos simbólicos e à constituição de fronteiras identitárias e culturais. Esses processos que podem ser encontrados em contextos de reivindicações territoriais, nos quais grupos reconhecem suas *diferenças* e, a partir delas, estabelecem fronteiras e territórios.

As discussões realizadas por Faulhaber (2001) expõem a diversidade de sentidos que podemos atribuir à ideia de fronteira. O termo, deste modo, carrega muitas possibilidades de usos e concepções, pois, a fronteira está presente em nossas experiências de espaço e tempo, mesmo não sendo possível percebê-la em todos os momentos. Ela não se estabelece apenas de forma concreta e material através de um muro ou de uma rua, mas pode ser imaginada e constituída através de outros aspectos da vida, como por meio de nossas identidades e dos significados que atribuímos ao território. A fronteira constitui-se por meio de nossas ações e seu entendimento não deve estar restrito ao âmbito do território nacional, já que em nosso cotidiano podemos estabelecer fronteiras a todo o momento. Estamos constituindo fronteiras na medida em que nos relacionamos com o *outro*, seja através de encontros ou de confrontos. Assim como discuti anteriormente em relação ao território, fronteiras podem ser estabelecidas nas mais diversas dimensões — política, econômica ou cultural. E, portanto, existem aquelas de ordem mais material e aquelas em que é o aspecto simbólico (imaterial), que lhe possibilitam a existência. A variedade de territórios que podem ser constituídos revela também as muitas fronteiras que podem se estabelecer.

Refletir sobre as múltiplas fronteiras fundadas a partir das ações de sujeitos também plurais configura um desafio, uma vez que precisamos atentar para os processos pelos quais essas fronteiras são forjadas no cotidiano e de que maneira elas interferem nos processos e dinâmicas socioespaciais e identitárias dos grupos sociais. Mais do que distanciá-las de sua concepção tradicional é preciso tentar elaborar uma reflexão *fronteiriça*, que nos permita conjugar os aspectos de uma fronteira pensada, somente, como limite e espaço de conflito — quando se refere aos Estados — com uma fronteira que reflete a possibilidade de interação e diálogo entre as *diferenças*. Assim, o que pretendo aqui é pensar que o ato de territorializar-se não corresponde a uma ação que resulta em

isolamento e distanciamento de seu entorno, já que fronteiras são também estabelecidas. Entretanto estas não têm a função única de criar divisões. A formação de territórios não é segregacionista e não tem como pretensão instituir separações, mas sim estabelecer outras formas de interação entre os sujeitos, ressaltando que o *mundo* não é constituído de um movimento único e sim de conflitos e contradições. Por isso, compreendo ser fundamental refletir sobre as fronteiras e construir, assim, outras perspectivas para o seu entendimento, distanciando-se de conotações que carregam ideias de fechamento e separação.

O que aspiro destacar, elaborando uma discussão sobre a ideia de fronteira, é o movimento e as dinâmicas em que constituem as experiências e vivências espaciais e temporais dos sujeitos. É evidenciar as interpenetrações e interações que marcam os processos identitários e, por conseguinte, a constituição de territórios étnico-raciais. A fronteira nessa dissertação, deste modo, torna-se relevante não apenas porque estou discutindo o conceito de território, que traz imbricado em suas discussões a ideia de demarcação e delimitação de espaços, mas também porque se trata de uma discussão acerca dos territórios étnico-raciais. Territórios em que as questões identitárias, portanto a relação com o *outro* (a alteridade), são aspectos também envolvidos na discussão. E pensar a relação entre *eu* e o *outro* é refletir sobre a constituição de fronteiras. Não fronteiras que tendem a dividir e separar, mas fronteiras pensadas como a possibilidade de contato e troca. As fronteiras, assim, negritam as *diferenças*, mas não as separam.

Homi Bhabha (2010[1998]) na introdução de seu livro “O local da Cultura” nos expõe uma interessante fala de Martin Heidegger acerca da fronteira, que nos aponta uma direção alternativa para a construção de uma reflexão sobre esta ideia. O fragmento relata que “uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual *algo começa a se fazer presente.*” (HEIDEGGER *apud* BHABHA, 2010[1998], p. 19). Pensar a fronteira a partir destas colocações é entendê-la como processo e movimento e não como uma linha fixa e rígida que não se pode transpor. Ela não é o fim ou o limite de nossas ações. As fronteiras permitem o início e a presença de algo, assim, por elas é possível estabelecerem-se *diferenças* a partir do contato com o *outro*. *Diferenças* que possibilitariam aos grupos evidenciarem suas singularidades e, assim, se instituírem enquanto uma coletividade etnicamente/racialmente distinta. Esse processo pode ser observado no auto-reconhecimento enquanto quilombola, já que diante do entendimento do grupo das distinções históricas e geográficas de suas trajetórias e narrativas, se estabelecem como um grupo étnico-racial distinto. Assim, a fronteira ao ser

estabelecida *faz algo se tornar presente*, chegando a se criar possibilidades dos atores sociais serem visibilizados enquanto sujeitos e não somente como sujeitos.

A fronteira, no processo de constituição dos territórios quilombolas, se estabelece por limites, através dos quais se demarca as terras que serão de propriedade do grupo. Entretanto, o auto-reconhecimento produz um outro tipo de delimitação, que se dá a partir das *diferenças*, instituindo uma fronteira simbólica. As fronteiras que se constroem nesse processo são um entrecruzamento de duas dimensões, uma mais material e outra mais imaterial ou simbólica. Podem se definir elementos físicos e concretos para a constituição desses territórios e, simultaneamente, ao se reconhecerem como negros, candomblecistas e quilombolas é criada uma outra demarcação territorial. Muitas vezes essas fronteiras podem se coincidir, mas elas também podem não se coincidirem, na medida em que o território institucionalizado no processo de titulação da comunidade como quilombola pode ser diferente daquele constituído pelo próprio grupo em um processo anterior a este reconhecimento formal. Assim, a constituição de fronteiras, como de territórios, ocorre de maneira relacional e processual. Elas são mutáveis e se estabelecem de acordo com as práticas e dinâmicas sociais e identitárias dos sujeitos.

As discussões em torno da formação de territórios comumente são marcadas por uma ideia de *delimitação*, que parece mais um processo de fechamento e isolamento, no qual não são possíveis transformações e, portanto, redefinições territoriais. É um território pensado somente a partir da ideia de limite, que se define como uma linha que não deve ser transposta e reconfigurada. Fronteiras e limites, deste modo, não são sinônimos, apesar de fazerem parte de um mesmo processo há diferenças entre eles, que podem ressignificar a constituição dos territórios. Hissa (2002) nos fornece interessantes apontamentos acerca das fronteiras e dos limites, ressaltando os distanciamentos e as aproximações entre ambos. Para o autor, o limite pode ser compreendido como o fim dos territórios, já as fronteiras representam o começo e a possibilidade de abertura para o exterior. Hissa, nesta perspectiva, aponta que,

Fronteiras e limites ainda parecem dar-se as costas. A fronteira coloca-se à frente (*front*), como se ousasse representar o começo de tudo onde exatamente parece terminar; o limite, de outra parte, parece significar o fim do que estabelece a coesão do território. O limite, visto do território, está *voltado para dentro*, enquanto a fronteira, imaginada do mesmo lugar, está *voltada para fora* como se pretendesse a expansão daquilo que lhe deu origem. O limite estimula a ideia sobre a distância e a separação, enquanto a fronteira movimenta a reflexão sobre o contato e a integração. (HISSA, 2002, p. 34)

O limite, desta maneira, aparece mais com uma linha que pretende separar aquilo que faz parte do que não pertence ao território, configurando um elemento segregador. Os limites servem para estabelecer distanciamentos entre os *insiders* e os *outsiders* e, portanto, carregam mais um sentido de fechamento e fixidez. Os limites se colocam como aquilo que não se deve transpor, por conseguinte, constitui-se em algo que torna as ações dos sujeitos mais restritas, *limitando* as possibilidades de encontros e confrontos. Já as fronteiras parecem representar o oposto daquilo em que se configura o limite, na medida em que estas se apresentam como a possibilidade de contato e interação. As fronteiras revelam a abertura em que pode se constituir um território, pois, ao se estabelecerem para o exterior permitem a construção de relações para além dos limites territoriais. Assim, as fronteiras põem em contato o *eu* e o *outro*, possibilitando que se estabeleçam encontros e confrontos, portanto, trocas e interações entre aqueles que pertencem e os que não pertencem ao território.

De acordo com Hissa (2002), fronteiras e limites referem-se, ainda, a poder. Ambos ao serem estabelecidos constituem manifestações de poder, já que são instituídos para delimitarem o território e, deste modo, definirem até onde se tem o domínio e a propriedade. Mais do que uma demarcação de domínio e propriedade, compreendo, que as fronteiras e os limites dizem respeito às relações de poder por serem construídos pelas ações dos sujeitos e pelos contatos e embates entre eles estabelecidos. E as manifestações de poder que configuram fronteiras e limites refletem as contradições da sociedade, na medida em que podem ser tecidas nas mais diversas escalas e dimensões. Não são, assim, resultados de um movimento único, no qual se tem somente a possibilidade de construção de uma linha reta que nos leve para uma direção, também, única.

Limites traduzem uma ideia de fim e de divisão, enquanto fronteiras refletem a abertura e o contato e, mesmo apresentando-se como uma oposição, ambos fazem parte de um mesmo processo que é a manifestação de poder e a consequente constituição de territórios. E em meio a esse processo, o limite pode tornar-se fronteira, desde que deixe de separar e permita a interação, pois,

O que deveria ser demarcação perceptível mostra-se espaço de transição, lugar de interpenetrações, campo aberto de interseções. O que foi concebido para ser *preciso* mostra-se *vago*. O que foi concebido para *conter*, transforma o conteúdo em espaço *ilimitado*, incontido. Para além da linha que demarca, é exatamente a fronteira que explicita a amplitude ou a complexidade do que não foi arquitetado para ser contido ou confinado. O que foi concebido para “por fim”, para delimitar territórios

com precisão como se fosse uma linha divisória, espraia-se em uma zona de interface e de transição entre dois mundos tomados como distintos. Assim, o limite transforma-se em fronteira. (HISSA, 2002, p. 35/36)

As fronteiras, ao contrário dos limites, imprimem ao território um caráter de abertura, que possibilita um movimento contínuo de transformações, na medida em que os sujeitos podem estabelecer encontros e confrontos com o *outro*. Assim, pensar as fronteiras como elemento constituinte de territórios, é compreendê-las para além da ideia de fixidez e estase comumente presentes em suas análises. É refletir sobre o movimento e a pluralidade de narrativas e trajetórias que constituem o *mundo*. Por isso, o conceito de território que anteriormente apresentei é estabelecido mais por fronteiras do que por limites. Entretanto, penso ser o limite, em muitos momentos, necessário para que um determinado território e as manifestações identitárias que dele fazem parte sejam resguardados. O limite pode, deste modo, ser apreendido como um meio pelo qual os grupos podem se manter e se reproduzir. Sugiro, dialogando com Hissa (2002), que assim como o limite pode tornar-se fronteira, fronteiras também podem transformar-se em limites. Entretanto, compreendo que a condição de abertura em que se constitui a fronteira não se perde totalmente e algumas fissuras podem, ainda, permitir a transposição e o contato. Trata-se, então, de um fechamento parcial através do qual seja possível evitar certas perdas.

A fronteira que aqui tentei construir se constitui por meio de aspectos materiais e imateriais, pois, os territórios se estabelecem pela conjugação de tais dimensões. Procurei apresentar alguns apontamentos que contribuem para que possamos desenvolver uma análise conceitual do território e os seus processos de formação, considerando que territorializar-se não se configura em uma ação em que se exclui ou inclui determinados indivíduos. Mas trata-se da possibilidade de coexistência das *diferenças*, que se reforçam com a constituição dos territórios quilombolas. Por isso, considero que são fronteiras e não limites o que se estabelece para a formação desses territórios, pois, busca-se a abertura e a interação com o *outro*. Em um processo em que identidades encontram-se envolvidas não é possível pensar em um território fechado e delimitado por linhas rígidas, que não permitem a interpenetração e o entrecruzamento de práticas e dinâmicas socioespaciais distintas.

## 2.2 – QUILOMBO: RESSIGNIFICAÇÃO E RESISTÊNCIA NEGRA

Diante da necessidade de escrever esse subcapítulo, não sabia ao certo por onde e como começaria. Afinal os começos são sempre difíceis e exigem de nós muitas reflexões até que possamos encontrar um fio condutor capaz de dar sentido às nossas palavras e às nossas ideias. Muitas eram e, ainda são, as possibilidades, uma vez que, atualmente, a questão quilombola está muito presente nas discussões acerca das questões étnico-raciais brasileiras. Ao mesmo tempo, outra dificuldade se apresentava. Esse não é um tema muito presente na Geografia. Assim, como conjugar a grande relevância e a incidência desse debate presente não apenas na academia quanto também na comunidade negra e a negligência das Geografias para com essa temática?<sup>30</sup> A resposta que encontrei para tal pergunta se apresenta através de uma reflexão que coloca o quilombo como um território, no qual os povos negros vislumbraram e, ainda, vislumbram a possibilidade de luta política por melhores condições de vida e pela reversão de uma situação histórica de subjugação.

Compreendo que o território quilombola pode ser encarado pelos povos negros como esperança para que sua história possa ser reconstruída. Trata-se de um território que tem suas fronteiras estabelecidas por meio de aspectos materiais — como a presença de um muro ou uma cerca, por exemplo — mas também por elementos imateriais, como as manifestações identitárias do grupo. Fronteiras que demarcam as *diferenças*, uma vez que permitem o contato e a interação com o *outro*. O território do quilombo, nesse sentido, tem suas fronteiras forjadas a partir das ações e das mobilizações de seus integrantes ao vislumbrarem a perspectiva de seu reconhecimento como quilombolas. E como discutido anteriormente, as fronteiras que se estabelecem no processo de constituição dos territórios quilombolas materializam a possibilidade de fazer algo se tornar presente. E dão visibilidade a esses sujeitos que há séculos vem sendo colocados à margem da sociedade brasileira.

Ao assistir o filme *Ori*, dirigido pela socióloga e cineasta Raquel Gerber, deparei-me com interessantes apontamentos, através da voz de Beatriz Nascimento, sobre os

---

<sup>30</sup> A questão quilombola ainda é uma novidade para o Conhecimento Geográfico. Entretanto aos poucos essa temática tem se tornado mais presente, se consolidando como uma problemática, também, de caráter geográfico. As pesquisas se diversificam e abordam questões referentes tanto aos quilombos localizados em áreas rurais quanto urbanas. As abordagens são variadas e enfocam diversos aspectos presentes nos territórios quilombolas, como podemos encontrar nos trabalhos de Lima (2010) e Gomes (2009) que estudam quilombos a partir da questão da agricultura familiar e da etnobotânica, respectivamente.

processos de constituição dos territórios quilombolas na sociedade brasileira<sup>31</sup>. Considerações, que apesar de terem sido tecidas no final da década de 1980, muito nos ajudam a pensar o quilombo hoje, enquanto um *movimento* através do qual os povos negros podem encontrar o reconhecimento de seus corpos e de suas memórias. O filme nos traz mais do que apontamentos sobre o quilombo, uma vez que o relaciona com outras manifestações dos povos negros, possibilitando a construção de perspectivas outras para a questão quilombola. Perspectivas que nos permitam pensá-la como um novo momento da vida, conjugada com outras questões envolvidas nas trajetórias de negros/as.

O título do filme, *Ori*, é uma palavra de origem iorubá e significa cabeça e é utilizada por Beatriz Nascimento como uma possibilidade para se pensar os processos de mudança para um reconhecimento pelo negro de seu próprio corpo e de sua história. Assim, através do termo *Ori* é possível pensar sobre o nascer de um novo indivíduo capaz de se sensibilizar com suas identidades e estabelecer outras relações com seu corpo. Desta maneira, “*Ori*, em sua metáfora, pode ser o repensar da identidade pessoal e coletiva, da ideia de negro e de território negro, ou seja, o espaço apropriado pelo corpo negro numa relação de poder, abrindo a interpretação para o próprio movimento negro.” (RATTS, 2007, p. 63).

*Ori* é uma palavra presente nas manifestações do candomblé, religião que considera a cabeça o meio pelo qual o indivíduo pode acessar o mundo espiritual. O processo de iniciação no candomblé se dá a partir da *feitura da cabeça*, momento no qual o indivíduo reinicia uma nova vida. Pelo *Ori* tem-se a possibilidade de construção de um novo significado para o *mundo* e para nossas ações. Meu entendimento, portanto, a partir das colocações realizadas por Beatriz Nascimento (2008[1989]), é de que o quilombo pode ser apreendido relacionando-o com a ideia de *Ori*. O tornar-se quilombo é um processo pelo qual comunidades negras buscam a requalificação de seus territórios e de suas identidades por meio da descoberta de um novo significado para o ser quilombola e para a negritude. O aquilombar-se é a possibilidade de se refazer.

É através dessa relação que pretendo aqui abordar a ideia de quilombo, considerando-o como um processo de ressignificação e resistência para os povos negros.

---

<sup>31</sup> O filme *Ori* foi produzido na década de 1980 a partir de pesquisas realizadas por Beatriz Nascimento acerca dos quilombos no Brasil e a relação destes com os territórios quilombolas africanos, mais especificamente em Angola. Há no filme um entrecruzamento acerca da história dos quilombos, do movimento negro e da vida de Beatriz Nascimento, quem produz os textos e narra o filme. A obra constitui-se um dos principais trabalhos produzidos por Nascimento (RATTS, 2007).

Não se trata de dizer o que é o quilombo, mas apresentar apontamentos que nos permitam discutir esse conceito para além de sua relação com o passado. Não seria criar uma ruptura com o passado do quilombo. Mas sim, pensá-lo a partir de uma *realidade* que vem transformando os seus sentidos, construindo novos contextos para a emergência de novos sujeitos políticos e de outros territórios. É pensar que o movimento quilombola hoje é o reflexo do quilombo do período escravista, no entanto, ele se refaz diante de novas demandas que se apresentam para negros e negras. Aquilombar-se constitui, deste modo, um processo em que os povos negros podem estabelecer outros significados para seus territórios e, assim, como discutido anteriormente, através de seus corpos requalificá-los.

A origem do quilombo ocorre no período escravista, em decorrência das manifestações de negros e negras escravos/as que abandonavam as fazendas em busca de liberdade. Assim, em todo o país foram surgindo quilombos como a possibilidade de reversão das condições de vida dos povos negros naquele contexto de dominação e opressão. E muitas foram as repressões a esses territórios quando localizados. O nível de organização e as dimensões de tais quilombos eram variáveis, apesar do objetivo comum, que era tornar-se livre. O quilombo de Palmares se tornou o mais conhecido e, portanto, se transformou no símbolo da luta quilombola até os dias atuais. Diante de todas as manifestações contra a opressão da escravidão, o quilombo se tornou uma referência para a luta dos povos negros. As questões envolvendo quilombolas apresentaram-se, portanto, como uma possibilidade para se discutir os processos de contraposição do negro a sistemas opressores e dominantes. Segundo Ratts (2001), a partir da década de 1930 alguns estudos passaram a ser elaborados tentando-se entender o quilombo, o tornando um tema de interesse para pesquisadores/as<sup>32</sup>. Entretanto, tais estudos se concentraram em análises sobre o quilombo de Palmares, sendo, desta maneira, trabalhos de referência ao passado escravista. Muitos foram, portanto, os estudos desenvolvidos acerca dos quilombos, procurando compreendê-los, essencialmente, como um movimento de resposta ao sistema escravista.

Nas décadas de 1970 e 1980 a questão quilombola aparece reconfigurada pelo Movimento Negro Unificado (MNU), de forma a construir outras possibilidades para os quilombos, culminando na inserção da questão quilombola na pauta de discussão da

---

<sup>32</sup> Entre os pesquisadores que desenvolveram pesquisas sobre os quilombos a partir da década de 1930, abordando fundamentalmente Palmares encontram-se Edison Carneiro, Roger Bastide, Clóvis Moura e Décio Freitas. Já a partir dos anos 1970 com uma nova perspectiva, aparecem os trabalhos de Abdias Nascimento, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez e Joel Rufino (RATTS, 2001).

Constituição Federal (ARRUTI, 2006; LEITE, 2008; RATTIS, 2001; ANJOS, 2007). As discussões em torno das comunidades quilombolas originam-se, desta maneira, dentro de um contexto de lutas políticas mais amplo, presente nos anos de 1980 em decorrência da elaboração da Constituição Federal e da abertura política por que passava o país depois de mais de vinte anos de ditadura militar. É sob esse contexto que surgem as discussões sobre as comunidades *remanescentes* de quilombo, que foram incluídas no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição de 1988. No artigo 68 do ADCT fica estabelecido que aos *remanescentes* de quilombos que se encontrem ocupando suas terras seria garantida a propriedade das mesmas, sendo o Estado o responsável por emitir-lhes o título (ANJOS, 2007). A partir deste artigo é iniciada uma série de processos em busca do reconhecimento de comunidades afrodescendentes enquanto remanescentes de quilombo. E muitos estudos sobre as comunidades quilombolas serão desenvolvidos com o objetivo de compreender esse novo sujeito político, que surge através da Constituição Federal (ARRUTI, 2006).

De acordo com José Maurício Arruti (2006), o artigo 68 do ADCT estabeleceu um novo sujeito político e uma nova categoria política e sociológica. Através de tal dispositivo constitucional iniciam-se inúmeros processos de reivindicação pelo reconhecimento como remanescentes de quilombos e, portanto, a garantia do direito ao território em que se encontram. Através do artigo, comunidades negras, rurais e urbanas, encontraram a possibilidade de sua manutenção enquanto coletividades étnico-raciais diferenciadas. Nesse sentido, compreendo que, as comunidades *remanescentes* de quilombo se constituem a partir de demandas dos povos negros e o artigo 68 da ADCT configura-se no dispositivo encontrado para acessar determinadas políticas e direitos. Entretanto, muitas são as imprecisões contidas no artigo, que tem, desde a sua formulação nos anos 1980, causado dificuldades e impasses ao processo de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas. As indefinições presentes no artigo resultam de uma imagem do quilombo congelada, sendo ainda, vinculada ao passado e

Ao tentarmos dar conteúdo sociológico a essa suposta “intenção” no caso do “artigo 68”, encontramos pressupostos *obscuros e confusos*, um conhecimento muito limitado da realidade que nele se faria representar e uma discussão que, em momento algum, apontou para o futuro, mas sempre para o passado. (ARRUTI, 2006, p. 67)

É, portanto, a partir do artigo 68 que serão desenvolvidos inúmeros estudos tentando desvendar o que seriam as comunidades *remanescentes* de quilombos indicadas

pelo texto da Constituição Federal. Tentativas que têm sido apropriadas pelo Estado como uma possibilidade de encontrar um caminho que lhe permita delimitar quem pode reivindicar pela propriedade de suas terras através do artigo. Essencialmente, as pesquisas sobre os *remanescentes* de quilombos têm sido desenvolvidas pela Antropologia, porém, aos poucos, tem se tornado interesse de outras ciências, como é o caso da Geografia. Os trabalhos que se desenvolvem sobre os quilombos procuram, fundamentalmente, encontrar uma definição para o termo que se aproxime da situação e das demandas das comunidades negras contemporâneas. Há uma busca pela ressemantização do conceito de quilombo para que, então, seja possível compreender o processo de tornar-se quilombola e a demanda pelo reconhecimento enquanto tal.

De acordo com Arruti (2006), existem três paradigmas que marcam esse processo de ressemantização da ideia de quilombo. O termo *remanescente*, as *terras de uso comum* e a *etnicidade* seriam os paradigmas a partir dos quais vem se estabelecendo uma nova acepção para o conceito de quilombo. Para Arruti (2006) o termo *remanescente* refere-se à temporalidade, uma vez que se trata da denominação de um processo que se manifesta no presente, mas que, ao mesmo tempo, é estabelecido a partir do passado. Trata-se de uma referência às reminiscências ou aos vestígios daquilo que um dia foi o quilombo. A presença do *remanescente* na legislação, de acordo com o autor, revela a dificuldade em se pensar uma situação passada, que se manifesta no presente, através do contexto atual e não presa ao passado.

O termo *remanescente* tem o papel, no artigo 68, de dizer que não se tratam mais dos quilombos do período escravistas, pois, não é possível mais encontrar os aspectos e as características contidas naqueles territórios. Já o termo descendência não poderia abarcar o contexto quilombola atual, já que o descendente implicaria na manutenção de determinadas características culturais que eventualmente poderiam não mais existir (ARRUTI, 2006). Assim, tornaria difícil estabelecer uma relação entre as comunidades negras atuais e o antigo quilombo. Por isso, o termo *remanescente* foi utilizado para que fosse possível atender às demandas dos povos negros, mesmo que não se encontrasse em suas comunidades aspectos dos antigos quilombos, tais como as formas organizativas. Para Arruti (2006), a utilização do termo *remanescente* no artigo 68 configura-se na possibilidade de que ainda sobrevivam, de forma atualizada, as organizações e práticas socioespaciais dos antigos quilombos.

Entretanto, Arruti ressalta que é o caráter de mobilização política e a busca pela garantia de determinados direitos que, de fato, nos interessa em relação aos quilombos. Deste modo,

Ao serem identificadas como “remanescente”, aquelas comunidades, ao invés de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social, aos misticismos e aos atavismos próprios do mundo rural, ou ainda, os que, na sua ignorância, são incapazes de uma militância efetiva pela causa negra passam a ser reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra, dando ao termo uma positividade que, no caso indígena é apenas consentida. (ARRUTI, 2006, p. 82)

A partir das colocações de Arruti (2006), considero que o que requalifica os quilombos contemporâneos não é apenas a utilização do termo *remanescente*, mas também a possibilidade de que se estabeleçam outras qualificações para os povos negros. Qualificações que evidenciam as *diferenças* e expõem o caráter de mobilização política presente no processo de reconhecimento quilombola.

Alfredo W. B. de Almeida (2002) também nos fornece interessantes apontamentos para pensarmos a ideia de *remanescente* inerente ao debate acerca dos territórios quilombolas. Para o autor, ao se conceber as comunidades de quilombo como reminiscência estamos apenas considerando o que ocorreu no passado. Pensar os quilombos contemporâneos como remanescentes significaria encará-los como “sobras” do passado e, deste modo, considerá-los somente como o que foram e não como eles são ou podem ser. Assim, para Almeida o artigo 68 não ressemantiza a ideia de quilombo e, sim, mantém a perspectiva de que se trata de locais para onde os escravos fugiam. Essa conotação, que ainda permanece, impede que a sociedade reconheça os quilombos atuais, pois, não se consegue desvincular o quilombola do escravo “fugitivo”. Segundo o autor, o artigo 68 do ADCT

[...] é interpretado como discriminatório também sob esse aspecto, porquanto tenta reparar apenas parcial e incidentalmente uma injustiça histórica e reconhecer de maneira restrita um direito essencial. Ao fazê-lo, restringe o conceito a uma única situação, ou seja, a dos “remanescentes” na condição de “fugitivos” e “distantes”. (ALMEIDA, 2002, p. 62).

Almeida (2002) propõe, deste modo, que o mais pertinente é pensar as comunidades quilombolas como um “fenômeno sociológico”, pelo qual os povos negros podem, através do autorreconhecimento, construir uma nova conjectura histórica e geográfica. Ao mesmo tempo torna possível que outras situações possam integrar o projeto

de reconhecimento das comunidades quilombolas. Ao invés de se restringir o processo de constituição dos quilombos, isto o amplia e o torna aplicável não apenas para as comunidades em que sejam encontrados os “resquícios” de uma situação. Vale ressaltar que o movimento que emerge através desse novo sujeito político precisa ser analisado a partir da dinamicidade dos processos para que não sejam fossilizadas as manifestações de luta dos povos negros. O quilombo se apresenta nas mais diversas situações e revela uma multiplicidade de reivindicações que negros/as, ao longo de séculos, vem colocando como primordiais para a reversão de um sistema que oprime e subjuga esse grupo étnico-racial.

As discussões acerca da ideia de quilombo, portanto, extrapolam o limite acadêmico e evidenciam que as mobilizações e motivações para a constituição do quilombo surgem de contextos diversos. Almeida, nesse sentido, demarca que,

O importante aqui não é tanto como as agências definem, ou como uma ONG define, ou como um partido político define, e sim como os próprios sujeitos se auto-representam e quais os critérios político-organizativos que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade. Os procedimentos de classificação que interessam são aqueles construídos pelos próprios sujeitos a partir dos próprios conflitos, e não necessariamente aqueles que são produto de classificações externas, muitas vezes estigmatizantes. Isso é básico na consecução da identidade coletiva e das categorias sobre as quais ela se apoia. (ALMEIDA, 2002, p. 68).

Considero que as colocações de Almeida (2002) contribuem para nos alertar de que a ideia de quilombo não deve ser utilizada apenas como uma mera classificação, em que se pode incluir ou excluir determinadas comunidades negras. O quilombo constitui uma manifestação que revela as contradições que se encontram na sociedade brasileira. Configura, ainda, em uma mobilização política na qual negros/as estabelecem outras qualificações para seus territórios e para suas identidades. O estabelecimento de um quilombo não deve, portanto, ser externo ao grupo, mas se constituir por meio de suas dinâmicas socioespaciais e, também, de seus interesses e desejos. Por isso, o autorreconhecimento é fundamental para o entendimento da formação dos territórios quilombolas. Compreendo que é um processo que deve se dar de dentro para fora e não o contrário. O quilombo nasce, portanto, a partir das perspectivas do grupo que reivindica o seu reconhecimento enquanto tal.

O segundo paradigma colocado por Arruti (2006) refere-se à questão das *terras de uso comum*. As discussões em torno das *terras de uso comum*, segundo o autor, se fundamentam essencialmente pelos trabalhos realizados por Alfredo W. Berno Almeida na

comunidade de Frechal no Maranhão. A situação desta comunidade fornece elementos para que a questão das *terras de uso comum* fosse inserida na redefinição do quilombo. Uma situação em que a coletividade se daria não apenas em relação às práticas identitárias e à história, mas também em relação à propriedade e ao uso da terra. Considerar as terras dos quilombos como sendo de uso comum permitiu que se criasse uma diferenciação em relação a outras comunidades, o que poderia contribuir para o processo de reconhecimento pelo Estado. Mas para Arruti (2006), a utilização do caso de Frechal para a elaboração da redefinição do quilombo poderia ser perigosa, uma vez que se estabelece um exemplo como norma. O autor ressalta ainda que as *terras de uso comum* aparecem como um substituto para a questão da fuga e do isolamento, que caracterizavam o antigo quilombo.

O terceiro paradigma levantado por Arruti (2006) diz respeito à *etnicidade*, que emerge da necessidade de se pensar sobre as identidades e uma suposta história comum dos quilombolas. Desta maneira, a noção de grupo étnico, baseada nas discussões de Fredrick Barth, contribuiria para se compreender os processos de constituição das comunidades de quilombos contemporâneas. Segundo o autor, entender o quilombo com um grupo étnico é entendê-lo a partir de subjetividades e oposições, uma vez que ele não estaria pré-estabelecido, mas se constituiria através de suas experiências espaço-temporais. O quilombo se estabeleceria, portanto, a partir das contradições presentes em seu entorno e da construção de uma identidade, que se poderia chamar de quilombola. Assim,

O conceito de grupo étnico surge, então, associado à ideia de uma afirmação de uma identidade (quilombola) que rapidamente desliza semanticamente para a adoção da noção de *auto-atribuição*, seguindo o exemplo do tratamento dado à identidade indígena. Essa leitura pragmática da identidade étnica disseminou-se rapidamente, passando mesmo a constar nas listas de itens ou critérios de identificação das comunidades remanescentes de quilombos. (ARRUTI, 2006, p. 93)

Avalio que, de certa maneira, são esses paradigmas levantados por Arruti (2006) presentes no processo de ressemantização da ideia de quilombo que orientam todo o processo de reconhecimento das comunidades quilombolas. A relação com o passado buscada através do termo *remanescente*, o caráter de coletividade encontrado nas *terras de uso comum* e o aspecto identitário e cultural presente na ideia de *etnicidade* se tornaram os elementos centrais para se reconhecer os territórios quilombolas contemporâneos. Entretanto, aponto que a compreensão desses quilombos não deve estar restrita a esses aspectos, pois, estabeleceríamos uma ressemantização mais preocupada em classificar e

enquadrar determinados grupos do que em refletir acerca dos processos de mobilização política envolvidos no processo de tornar-se quilombola.

Para Ilka Boaventura Leite (2000) muitas são as conotações possíveis para a ideia de quilombo, pois, trata-se de territórios que se constituem a partir de experiências variadas. A autora ressalta, a partir da proposição feita pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), que o conceito de quilombo não é fechado e não se trata de um termo que tende a incluir determinados sujeitos e a excluir outros<sup>33</sup>. Por se estabelecer por meio das experiências, vivências e desejos dos povos negros, o quilombo constitui-se um conceito processual e relacional.

Ele reflete as muitas trajetórias e narrativas socioespaciais dos povos negros, não sendo possível enquadrá-lo em uma definição única, pois, “[...] mais do que uma realidade inequívoca, o quilombo deveria ser pensado como um conceito que abarca uma experiência historicamente [e geograficamente] situada na formação social brasileira.” (LEITE, 2000, p. 342). Enquanto a possibilidade de constituir um território de resistência, no qual se constroem contradiscursos que expõem uma série de contradições omitidas no discurso da identidade nacional, o quilombo se estabelece através de diversas experiências e narrativas espaciais e temporais. Não há uma realidade única para o processo de formação dos territórios quilombolas. Uma multiplicidade de narrativas socioespaciais é levantada para que o reconhecimento enquanto quilombo seja alcançado.

Com sua origem no âmbito jurídico, a questão quilombola se ampliou e se tornou de grande complexidade, não constituindo uma situação única em que possamos estabelecer um modelo e a partir dele pensar os quilombos de uma forma geral. Nesse sentido, Ratts (2001) aponta que os movimentos em que se encontram os quilombos são de diversas ordens e expõem as variadas trajetórias e narrativas socioespaciais que podemos encontrar dentro de um mesmo grupo étnico-racial. Ressalto, portanto, que a criação de categorias com a finalidade de encaixar e classificar os povos negros como quilombolas ou não, empobrecem todo o movimento que se tem construído a partir da ideia de quilombo.

---

<sup>33</sup> A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) tem participado das discussões sobre a questão quilombola ao longo de muitos anos, constituindo em sua organização interna um Grupo de Trabalho (GT) destinado a discutir a temática dos quilombos. Tal GT foi criado em 1994, sendo ampliado em 1996 para Comissão Terras de Quilombo. Os debates realizados por tal associação trouxeram importantes avanços no que diz respeito à ampliação do entendimento da ideia de quilombo, contribuindo para a elaboração da legislação referente aos territórios quilombolas.

As mobilizações e reivindicações que tem se estabelecido a partir da elaboração do artigo 68 revelam a emergência de um novo contexto histórico e geográfico, no qual

Os quilombos — que mal aparecem em nossos livros escolares — deixaram de ser considerados apenas como um fenômeno do passado: estão em toda parte e tem direito ao futuro, onde é necessária a difícil combinação entre desenvolvimento e preservação do lugar. Não faz sentido enquadrá-los outra vez num tempo e num espaço únicos. (RATTS, 2001, p.322).

Os quilombos, então, configuram-se em possibilidades para que os povos negros possam contar sua história e sua trajetória de maneira distinta daquela concebida pela sociedade. Construir uma narrativa capaz de negritar as *diferenças* e que se contraponha à forma como negros/as são qualificados/as. Leite (2000) aponta que o quilombo é a busca pela liberdade para a manutenção e realização das práticas, crenças e valores dos povos negros. É a possibilidade de reprodução de suas manifestações identitárias. Compreendo que o quilombo, a partir das colocações de Leite, constitui um território alternativo, que se estabelece em oposição aos processos de opressão e subjugação dos povos negros. Para a autora os processos de constituição dos territórios quilombolas revelam a busca, por parte dos povos negros, por uma cidadania que jamais foi possível para esse grupo étnico-racial. Desta maneira, segundo Leite (2000), a reivindicação do título de quilombo expõe a emergência de um novo sujeito político, que não se acomoda diante de sua condição de subalterno e subjugado. O aquilombar-se configura, então, um modo pelo qual negros/as podem construir formas de manifestação e mobilização política, afastando-se da imagem de acomodados e passivos (LEITE, 2000). Imagem amplamente divulgada desde a inserção do negro em nossa sociedade e que o colocou em um lugar de submissão e formulou meios capazes de limitar as ações de tais sujeitos.

Entretanto, muitas foram as tentativas de reversão dessa condição imposta, que marcou negativamente a vida dos povos negros no país. Tentativas que não se limitaram ao passado, pois, ainda hoje a busca pela reversão desta situação permanece. E uma das estratégias encontradas para reverter os papéis que lhes foram impostos está o quilombo, que aparece como um elemento capaz de proporcionar às comunidades negras constituir territórios de resistência, forjando outras imagens e representações para si. Trata-se de um território através do qual a mobilização política de negros/as pode se efetivar. Nesse sentido, os povos negros buscam a possibilidade de construir outra história, na qual “através da luta e de uma complexa dinâmica iniciada no período colonial, o quilombo

chega até os dias atuais para falar de algo ainda por se resolver, por se definir, que é a própria cidadania dos afrodescendentes” (LEITE, 2000, p. 349).

Ao considerar o quilombo como a possibilidade de se elaborar meios que proporcionem aos negros acessar a cidadania, Leite (2000) aponta que o ato de tornar-se quilombola é uma manifestação de oposição às opressões e subordinações por que negros e negras vem se submetendo desde a escravidão. O quilombo, desta maneira, constitui-se território da resistência negra. O que aqui estou entendendo por resistência refere-se às manifestações de contraposição aos processos de subalternização dos povos negros, que têm se efetivado das mais variadas formas na sociedade brasileira. Entre essas formas, aponto o projeto de construção da identidade nacional que estabeleceu uma unidade para o povo brasileiro e que invisibilizou o negro e seus territórios. A resistência, nesse sentido, constitui-se na elaboração de um contradiscurso, por parte dos negros, que seja capaz de forjar uma outra ideologia. Uma ideologia que revela as contradições da sociedade e evidenciam as *diferenças* étnico-raciais que dela fazem parte. A resistência se manifesta, portanto, por meio da construção, pelos povos negros, de outras ideologias geográficas, que são os territórios quilombolas.

Para pensar o quilombo, enquanto um instrumento de elaboração de outra ideologia, baseio-me nas discussões realizadas por Beatriz Nascimento acerca desses territórios. Segundo Nascimento (2007[1982]) o quilombo não deve ser pensado somente como um aspecto histórico, como algo que se deu no passado ou que se manifesta, ainda, apenas como uma sobrevivência daquilo que se foi um dia. O quilombo é mais do que um aspecto sobrevivente da resistência negra da escravidão no país. Ele se manifesta enquanto uma continuidade que tende a se contrapor às formas de opressão e dominação que o negro vivencia. O território quilombola permanece como uma forma de mobilização dos povos negros, mesmo que os contextos históricos e geográficos sejam outros. Nesse sentido, “a continuidade seria a vida do homem — e dos homens — continuando aparentemente sem clivagens, embora achatada pelos vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência.” (NASCIMENTO, 2007[1982], p. 110).

Enquanto uma continuidade da luta negra, o quilombo constitui-se um instrumento ideológico que permite ao negro reelaborar outro discurso sobre si próprio. Ele é a possibilidade de se construir mecanismos que tornem possível a manutenção e reprodução de suas práticas identitárias. Ao buscar o reconhecimento como território quilombola, o negro está, de certa maneira, tentando encontrar meios que lhe permita reconstituir sua

história a partir de si mesmo. É a possibilidade de construir outros sentidos para seus corpos e seus territórios, na medida em que se tem uma revalorização de suas manifestações culturais e,

Então, nesse momento o termo quilombo passa a ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária no sentido de agregação, no sentido de comunidade, de luta como se reconhecendo pessoas que realmente devem lutar por melhores condições de vida, porque merecem essas melhores condições de vida, na medida em que fazem parte da sociedade. (NASCIMENTO, 2008[1989], 11'29'')

Sugiro, a partir de tais proposições, que o quilombo refere-se a uma tentativa do negro de tornar-se visível como sujeito e não como sujeitoado. O território quilombola constitui, portanto, um entrecruzamento de manifestações culturais e políticas que visam à emergência de um contrapoder. Apesar de o quilombo contemporâneo ser um território institucionalizado, seu caráter de resistência não é reduzido, pois, ele somente se estabelece a partir do desejo das comunidades negras. E não se trata também de um território que somente se constitui diante do reconhecimento do Estado, uma vez que ele é anterior a essa definição estatal. Entretanto, as possibilidades de acesso às políticas destinadas aos povos quilombolas apenas se processam em decorrência de um parecer que conceda ao território o seu caráter de quilombo. A cidadania, como apontado por Leite (2000), se torna acessível na medida em que esses sujeitos podem acessar uma série de políticas a eles destinadas. Sendo assim, são reconhecidos e valorizados não apenas como quilombolas, mas também como negros, ampliando o reconhecimento e a valorização deste grupo étnico-racial.

As discussões realizadas por Florestan Fernandes (1989) em seu livro “*O significado do protesto negro*” contribuem para que possamos pensar sobre o caráter de mobilização política do quilombo. Em tal obra, Fernandes não trata especificamente da questão quilombola, mas como a compreendo como uma forma de protesto dos povos negros, considero que os apontamentos do autor nos fornecem alguns elementos que convergem com as discussões que aqui apresento. De acordo com o autor, a construção de uma contraideologia racial constitui-se no “principal feito do protesto negro”, entretanto as condições em que o negro se encontra ainda revelam os processos de subalternização e opressão por que passou esse grupo étnico-racial ao longo da história do país.

Nesse sentido, em concordância com Fernandes (1989), ressalto que se deve considerar que as mudanças não se esgotam apenas no plano legal. A questão quilombola nasce a partir de um dispositivo legal, no entanto, ela não se extenua nele. O caráter de mobilização política e a resistência presente no processo de tornar-se quilombola não se

desenham somente em decorrência do artigo 68. A questão é colocada na legislação, através da qual os povos negros podem vislumbrar possibilidades de reversão de sua condição. Mas a discussão em torno da questão quilombola se alavancou e se tornou o que é em decorrência das mobilizações e reivindicações por parte dos negros para que seus territórios fossem reconhecidos por esse dispositivo legal.

O quilombo contemporâneo não se constitui como o quilombo do período da escravidão, mas compreendo que os aspectos que levam à sua constituição não muito se diferem. Os territórios quilombolas ainda emergem com a função de contestar as práticas colonialistas que rondam o cotidiano de negros e negras. E como ressaltado por Abdias Nascimento (1980), o quilombo coloca em xeque os discursos colonialistas, que tendem a tornar invisíveis — até mesmo ausentes — aqueles que não seguem a norma branca<sup>34</sup>. Para o autor, “a opressão de ontem forma uma cadeia no espaço, uma sequencia ininterrupta no tempo, e das feridas em nosso corpo, das cicatrizes em nosso espírito, nos vêm as vozes da esperança.” (NASCIMENTO, 1980, p. 88). A esperança de que fala Nascimento é a de que o negro possa alcançar, através de suas mobilizações, a possibilidade de manutenção e reprodução de suas práticas identitárias. Que o negro possa encontrar, também, em suas manifestações os aspectos positivos presentes em seu corpo e em seus territórios.

O quilombar-se configura, portanto, uma maneira do negro encontrar onde se amparar, se proteger e (re)construir suas identidades. O território quilombola é, assim, onde o negro tem a possibilidade de reforçar suas manifestações culturais e elaborar estratégias que lhe permita forjar para si outras experiências espaço-temporais. É a possibilidade do/a negro/a restabelecer e redefinir sua relação com o *outro*, na medida em que ele busca meios que lhe possibilite encontrar uma ressignificação para sua identidade. Desta maneira, uma variedade de trajetórias e experiências se configura como possibilidade para a formação do quilombo. E uma série de questionamentos é realizada no sentido de demarcar a quem deve ser concedido o título de quilombola.

Quais os territórios negros podem ser reconhecidos como *remanescentes* de quilombo? Essa é a pergunta que é feita na busca por uma delimitação do artigo 68 e na

---

<sup>34</sup> A proposta de Abdias Nascimento consiste em um projeto denominado de Quilombismo, que se constitui em “[...] um movimento político dos negros brasileiros, objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no país.” (NASCIMENTO, 1980, p.275). O Quilombismo se estabelece, portanto, a partir das mobilizações políticas de negros/as e da contraposição ao modelo colonialista.

procura por uma ressemantização do termo quilombo. É nesse contexto de discussões que se encontram os terreiros de candomblé, que surge como uma das possibilidades para a ressemantização da ideia de quilombo. De acordo com Arruti (2006), considerar os terreiros e, ainda as favelas, no processo de ressignificação da questão quilombola significa ampliar os sentidos do termo e atender “[...] outras demandas que associam a população negra (cor de pele, descendência ou cor social) a território construído como forma de se impor a uma ordem excludente.” (ARRUTI, 2006, p. 104).

A inserção dos terreiros de candomblé na questão quilombola reflete, em primeiro lugar, o caráter de resistência que esses territórios possuem. Aponto que a prática religiosa do candomblé configura uma manifestação de oposição às normatizações colonialistas presentes na sociedade brasileira. Desta maneira, a presença dos terreiros nas cidades constitui-se em uma tentativa de se estabelecer um contrapoder à ordem vigente, pois, “[...] os terreiros têm funcionado como efetivos centros de luta, de resistência cultural africana desde o século XVI” (NASCIMENTO, 1980). Compreendo que ao buscarem o reconhecimento como quilombolas, os terreiros de candomblé procuram, ainda, mais um meio que os permitam reforçar sua oposição aos processos de subjugação. Assim, o aquilombar-se para os terreiros é um elemento que agrega novos sentidos à sua resistência e a uma possível mobilização política.

A resistência no terreiro se manifesta através das danças, do toque do tambor e da música, confluindo para uma configuração territorial singular que revela uma outra relação com o corpo e com o território. Trata-se de um território, como colocado por Aureanice de Mello Corrêa (2008), que encarna a cultura dos povos negros. Em convergência com as ideias da autora, ressalto que o terreiro pode ser apreendido como um território religioso e, ao mesmo tempo, político. Compreendo que a prática do candomblé constitui-se também uma prática política, através da qual seus adeptos podem construir uma contraideologia, ou um contradiscurso, que lhes permitam a ressignificação de suas corporeidades. Trata-se, portanto, de um território em que as manifestações em busca da manutenção e reprodução destas práticas também constituem aspectos de resistência dos atores envolvidos. Então, ressalto que o terreiro possui um caráter de resistência vinculado à elaboração de uma outra ideologia possível e, ainda, a uma ideia de território onde se luta para a manutenção de práticas étnico-religiosas particulares, num contexto de intolerância não apenas racial, mas também religiosa.

Nesta perspectiva, Arruti (2006) discute a importância de se pensar a ressignificação do termo quilombo para além da ideia de *terras de uso comum* e assim expandir o campo de abrangência do artigo 68, incluindo outras demandas dos povos negros. Nesse sentido, o autor coloca que,

O Terreiro de Candomblé, junto com o Quilombo e a Favela surge como outro grande símbolo da resistência política e cultural da população negra, que está diretamente associado a uma territorialidade. Eles podem ser vistos como formas especiais de organização sócio-territorial que a população negra pobre e marginalizada criou para viabilizar uma alternativa ao espaço urbano. (ARRUTI, 2006, p. 104)

Entendo, dialogando com Arruti, que o terreiro de candomblé não está dissociado do quilombo, no sentido de que o terreiro pode ser pensado como o próprio território quilombola. Não apenas em decorrência de um reconhecimento legal, mas, fundamentalmente, pelo que representam as manifestações candomblecistas. São práticas que revelam as contradições presentes no discurso da identidade nacional e em qualquer outro discurso que tem por objetivo a homogeneização dos indivíduos. O terreiro tem uma longa história, na qual a busca pelo seu reconhecimento e a sua valorização tem marcado as narrativas socioespaciais de candomblecistas. Pensar o terreiro de candomblé é pensar o quilombo, uma vez que são territórios que se constituem para a reafirmação de identidades negadas e subjugadas.

Considero, assim, que o reconhecimento de um território quilombola envolve uma variedade de aspectos, mas de um modo geral é o seu caráter de resistência que mais o define. Nesse sentido, as reivindicações pelo título de quilombo têm se originado a partir de diversos tipos de coletividades negras, como é o caso dos terreiros de candomblé que podem ser incluídos nesse processo. A maioria dos quilombos reconhecidos se encontra em áreas rurais, mas algumas manifestações em busca da titulação como quilombolas também ocorrem em comunidades localizadas em áreas urbanas. Os aspectos que levam ao reconhecimento dos territórios em áreas urbanas também se diversificam e não se constituem em uma história única. Os chamados quilombos urbanos possuem dinâmicas socioespaciais permeadas por uma série de processos segregacionistas, que tendem a impor determinados espaços para os/as negros/as que vivem na cidade. Neste sentido, o cotidiano de negros e negras nas cidades é marcado por discriminações raciais e espaciais, que levam à estigmatização dos territórios ocupados por este grupo étnico-racial. Trata-se de um sistema de segregação socioespacial que tende a classificar e hierarquizar os territórios pertencentes aos negros que vivem no espaço urbano.

A cidade enquanto um espaço onde as *diferenças* se encontram e se confrontam impõe aos/às negros/as a necessidade que estes encontrem meios que lhes permitam se reproduzir. O estabelecimento de territórios em que é possível a manifestação de práticas identitárias torna-se fundamental para que este grupo étnico-racial possa instituir outras significações para as suas experiências espaço-temporais. Compreendo, portanto, que na cidade a vida do negro se define por processos de segregação não apenas socioespacial, mas também racial. Entretanto, a capacidade de mobilização política nos espaços urbanos leva à adoção de estratégias específicas em busca de melhores condições de vida. A presença de um movimento negro urbano que se estabelece através de ações diversificadas funciona como um estímulo para que novas organizações políticas possam se fundar. Assim, na cidade, a partir de uma rede de relações, são estabelecidas as mais distintas formas de oposição à opressão e à subjugação dos povos negros, como é o caso dos territórios quilombolas localizados no espaço urbano.

Os estudos referentes aos quilombos urbanos são raros, no entanto, vem se tornando mais comuns, uma vez que este novo elemento da realidade brasileira se torna mais presente nas cidades (CARVALHO, 2006; MARQUES, 2006; SOUZA, 2007). Entretanto, em decorrência da forma como o quilombo foi concebido historicamente pela sociedade brasileira, há uma dificuldade em se encarar a possibilidade de que existam quilombolas em áreas urbanas. A ideia de que os quilombos se originavam em locais isolados para garantir a liberdade dos escravos ainda é perpetuada e de certa forma dificulta o reconhecimento por parte da população da existência de territórios quilombolas nas cidades. Embora se saiba, que mesmo no caso do quilombo histórico há registros de sua presença física próxima a centros urbanos, como em Vila Rica, por exemplo. Aponto que, apesar do pouco reconhecimento por parte da sociedade, os quilombos são a possibilidade para as coletividades negras encontrarem meios para se buscar a garantia de seus direitos e a sua valorização.

### **2.2.1 – POLÍTICA QUILOMBOLA: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE SEUS ALCANCES E LIMITES**

A partir das discussões sobre a ideia de quilombo e as implicações de sua ressemantização para os povos negros, pretendo aqui desenvolver algumas considerações

acerca dos alcances e limites da política quilombola. O que estou denominando de política quilombola, vale ressaltar, diz respeito aos processos que procuram reconhecer e garantir determinados direitos a esta coletividade étnico-racialmente diferenciada, que é o território quilombola. Assim, os percursos do reconhecimento, a legislação que rege o processo e os programas destinados aos quilombos conformam-se em aspectos do que entendo como política quilombola. É fundamental que em uma discussão acerca da constituição dos territórios de quilombo se estabeleça considerações acerca da política sobre os quilombolas, na medida em que ela cria esse novo sujeito de direito e é em torno dela que muitas das mobilizações emergem.

Desde 1988, com a criação do artigo 68, como apresentado anteriormente, que diversos setores da sociedade vêm tentando definir uma política quilombola que seja capaz de atender às demandas de tais sujeitos. As discussões em torno do que é o quilombo contemporâneo constituem a base para a elaboração de leis, decretos e estratégias para garantir aos quilombolas seus direitos. Sendo assim, a partir de um maior entendimento do que representa o quilombo na atualidade é que algumas alterações foram realizadas em relação ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). As imprecisões contidas em tal artigo, de certa maneira, foram sanadas pelo Decreto 4.887 de novembro de 2003, no qual são estabelecidos alguns critérios para o processo de reconhecimento dos territórios quilombolas (BRASIL, 2003). Segundo Leite (2008), tal decreto tornou possível que se elaborasse uma ideia de quilombo baseada na identificação etno-histórica. A autora, baseando-se na jurista Elizabeth Rocha, resalta que “é o Decreto n. 4.887 que dá o passo interpretativo importante de desenssencializar as práticas socioculturais negras em sua virtualidade política como marca de distintividade” (LEITE, 2008, p. 971).

O referido decreto traz maiores explicitações sobre a definição do quilombo e faz ponderações acerca do critério de autoatribuição, através do qual os povos negros podem reivindicar legalmente o título de quilombo para seus territórios. Assim, em um primeiro momento, o decreto já estabelece como é iniciado todo o processo de reconhecimento, que deve partir dos interesses das próprias comunidades negras. Encontramos, ainda, em tal decreto, as regulamentações dos mecanismos para a identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação dos territórios em que se encontram os quilombolas. Estas são, portanto, as etapas pelas quais é necessário se passar para se conseguir o título de comunidade *remanescente* de quilombo. Ao Instituto Nacional de

Colonização e Reforma Agrária (INCRA) cabe a regulamentação de todo o processo<sup>35</sup>. Entretanto, após o autorreconhecimento a Fundação Cultural Palmares (FCP) é que concede uma certificação às comunidades. Ao se autorreconhecer, a comunidade deve encaminhar à FCP um breve relatório sobre sua história e suas manifestações culturais, justificando a reivindicação pela certificação como quilombo. Deve, ainda, possuir uma associação legalmente constituída, mas caso a associação não exista deve ser apresentada a ata de reunião convocada para a sua criação. Em todos os casos é necessário que a comunidade também apresente à FCP a ata de uma assembleia convocada para se decidir acerca da autodefinição (BRASIL, 2007). Trata-se, portanto, de uma decisão que deve ser tomada de forma coletiva, considerando os interesses de todos/as os/as moradores/as da comunidade. E com a obtenção deste certificado é que elas devem recorrer ao INCRA para dar prosseguimento à titulação.

Diante da finalização do processo e a emissão do título devem ser assegurados, aos quilombolas assessoria, de âmbito jurídico, para que estes tenham condições de manter seu território e a reprodução de suas práticas culturais. Desta maneira, as comunidades não devem ser abandonadas assim que se finalize a titulação. A elas deve ser garantido o direito ao território e os meios para que possam manter-se enquanto uma coletividade étnico-racial diferenciada. No entanto, muitos são os impasses presentes no processo, o que o torna lento e demorado e, portanto, ainda há poucas comunidades com sua titulação garantida.

Anterior à elaboração do decreto 4.887/2003, além da imprecisão acerca da definição de quilombo, a indefinição sobre a qual instituição caberia regular todo o processo também se configurava em uma dificuldade para o reconhecimento dos territórios quilombolas. Considero, portanto, que tal decreto trouxe alguns avanços para a questão quilombola no que diz respeito ao âmbito legal. Um significativo avanço, uma vez que informações mais precisas podem funcionar como estímulo para que as comunidades negras possam requisitar o reconhecimento como quilombolas. Porém, conquistas no âmbito legal não são garantia de que o processo se tornará menos demorado. As divergências de interesses presentes entre as comunidades e seu entorno, em muitos casos, constituem um dos maiores impasses para a agilização do andamento da regulamentação. E

---

<sup>35</sup> O INCRA é o órgão responsável por todo o processo, da identificação à titulação, entretanto outros setores do Governo Federal também estão envolvidos na questão quilombola. Além da Fundação Cultural Palmares (FCP), a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) também está inserida no processo de titulação dos territórios quilombolas.

com isto, uma série de conflitos é estabelecida e trazem maiores dificuldades para que as comunidades possam acessar as políticas a elas destinadas.

Segundo apontamentos de Leite (2008) não há uma sintonia entre as políticas criadas para atender aos quilombolas e a titulação dos seus territórios. Algumas estratégias para garantir melhorias nas condições de vida destes sujeitos são desenvolvidas, mas em decorrência da morosidade do processo de titulação dos territórios o acesso a estas se torna mais difícil<sup>36</sup>. A demanda pelo título é grande e as deficiências internas presentes nos órgãos a que compete a regulamentação do processo transformam-se em mais uma limitação para o prosseguimento da titulação. A falta de funcionários qualificados para atender as demandas referentes aos grupos étnico-raciais pode também se constituir um problema. E as manifestações discriminatórias e a pouca compreensão acerca da questão fazem com que o processo se torne, ainda, mais moroso. Deste modo,

A vasta legislação disponível hoje se esbarra também com preconceitos e barreiras de todos os tipos. Esbarra-se com tecnologias de dominação instaladas há mais de três séculos e que têm como base de sustentação o controle de acesso à justiça [...], tecnologias de controle e manipulação da máquina estatal, da própria legislação, da força repressiva pela apropriação privada de recursos públicos e tantas outras. (LEITE, 2008, p. 973)

Além da falta de funcionários qualificados para atuar com questões como a dos quilombolas, nos deparamos com as tradicionais formas de manipulação e controle presentes na sociedade brasileira há séculos. São criados mecanismos que visam a manutenção de uma estrutura arcaica e colonialista, na qual a dominação exercida por um grupo dominante permanece até o momento atual. E para manter determinado *status quo* constrói-se um imaginário que tenta desqualificar os quilombos, os considerando como um movimento que tem por objetivo criar instabilidades sociais. Considero, portanto, que se tem uma busca por uma associação com a ideia de quilombo concebida pelos senhores de terra do período da escravidão. Trata-se de estratégias que tendem a criminalizar o quilombo e a colocá-lo como um movimento ilegítimo.

---

<sup>36</sup> Além da legislação elaborada sobre os territórios quilombolas, programas foram desenvolvidos visando complementá-la. Entre estes, encontramos o Programa Brasil Quilombola criado no ano de 2004 com o objetivo de estabelecer uma série de mecanismos que possibilitassem aos quilombos o direito à manifestação de suas práticas identitárias e aos seus territórios. A coordenação do Programa é da SEPPIR e tem como objetivo “[...] coordenar as ações governamentais através de articulações transversais, setoriais e interinstitucionais para as comunidades quilombolas, com ênfase na participação da sociedade civil.” (PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA, s/d, p. 06).

Aponto, destarte, que o desconhecimento em torno da questão quilombola também traz determinadas limitações às comunidades. A manutenção e a divulgação de uma ideia de quilombo estritamente vinculada à escravidão dificultam os processos de identificação por parte das comunidades negras com a questão quilombola. Essa vinculação estreita, presente no senso comum, com o quilombo antigo e a forma depreciativa como esses territórios são apreendidos na sociedade pode funcionar como um dispositivo que inviabiliza para as comunidades negras a reivindicação do título de quilombo. Devido a essa acepção da ideia de quilombo, negros e negras não possuem o desejo de estar vinculado a um passado estigmatizado e de identidade negativa. Assim, a falta de divulgação do processo de ressignificação e ressemantização do quilombo nos diversos âmbitos da sociedade constitui-se mais uma barreira para o avanço do movimento quilombola.

De acordo com Anjos (2004, 2007), a falta de informações a respeito da distribuição dos quilombos é outro fator que dificulta a titulação destes territórios, uma vez que não se tem conhecimento sistematizado de onde eles se localizam e quais as condições em que vivem os quilombolas. O autor pondera, nesse sentido, que é preciso que se construam mecanismos que possibilitem aos órgãos responsáveis pela questão um conhecimento ampliado de quem são os quilombolas e onde estes estão localizados. Para Anjos (2007), além disso, as políticas não são capazes de abordar a situação dos quilombos de maneira estrutural, pois, as ações são descontínuas e pontuais. Sendo assim,

Essa problemática tem componentes mais políticos e sociais do que antropológicos. Poderíamos complementar um pouco mais essa constatação apontando a continuidade da falta de informação sistematizada e de visibilidade espacial, assim como as disputas e os conflitos institucionais por espaço para a condução das questões de interesse dos remanescentes de quilombos, como fatores que dificultam a resolução do problema. (ANJOS, 2007, p. 117)

Um maior conhecimento acerca da situação em que vivem as comunidades quilombolas seria essencial para que fossem elaboradas políticas cada vez mais sintonizadas com as demandas dos povos quilombolas. Políticas que sejam, portanto, capazes de gerar transformações de âmbito estrutural e não apenas de maneira pontual. As disputas institucionais poderiam, desta maneira, ser colocadas de lado, pois, a interação e integração entre as instituições e órgãos envolvidos na questão quilombola poderiam contribuir para novos avanços nas discussões e implementações das políticas destinadas a este grupo.

Apesar das dificuldades e das limitações presentes na política quilombola, entendo que muitos foram os avanços obtidos desde a elaboração do artigo 68 na década de 1980. Ressalto que a ampliação da ideia de quilombo contida no decreto 4887/2003 é o alicerce para que sejam elaboradas novas perspectivas para a questão quilombola. Vale destacar, ainda, que mesmo se tratando de um processo lento, ele se torna uma mola propulsora para que cada vez mais comunidades negras recorram ao plano legal em busca de novas possibilidades. A inserção dos quilombos no artigo 68 foi o início de um movimento que tende a se ampliar, evidenciando a capacidade organizativa e de mobilização política presente nos territórios quilombolas.

## CAPÍTULO 3

# QUILOMBO URBANO: RELIGIÃO E NEGRITUDE EM MANZO NGUNZO KAIANGO

Quando do outro lado ecoou  
Um estampido que nunca se ouviu  
Eram tambores rufando  
O dia raiando  
Na beira do mar como  
nunca se viu  
Veio da África esse som  
Que atravessou o mar e  
ancorou no meu coração  
Veio por sobre o mar  
Na brisa leve do mar  
Feito um sopro de Zambi  
Pra ajudar seus filhos  
bantus a enfrentarem a  
guerra [...].  
(Luis Dillah, Tambores  
de Zambi)



Este capítulo apresenta as discussões em torno das dinâmicas socioespaciais e culturais de Manzo Ngunzo Kaiango (MNK), salientando o processo de constituição desse quilombo urbano. Contudo, ele — como toda a dissertação — explicita também minhas experiências de encontro com a *realidade do outro*. Assim, serão realizadas considerações acerca de minhas posturas em torno desse outro sistema cultural em que se constitui Manzo. Trata-se, ainda, de uma tentativa de refletir como a pesquisa não se configura somente a partir das dinâmicas sociais, espaciais e culturais dos pesquisados. Ela é também sobre o/a pesquisador/a, na medida em que nossos estudos constituem-se por meio de nossas experiências cotidianas e de encontro com uma outra realidade. É a partir de tais considerações que o presente capítulo é iniciado, apresentando alguns apontamentos sobre o processo de pesquisa, de maneira a ressaltar aspectos referentes aos encontros e confrontos que, continuamente, estabelecemos nas relações que instituímos com o *outro*.

As discussões que aqui serão realizadas tem, ainda, o objetivo de abordar questões referentes ao candomblé e ao processo de constituição do território quilombola de Manzo. Abordar, portanto, a formação de um território de resistência na cidade de Belo Horizonte, onde são constituídos outros discursos sobre a negritude através das práticas candomblecistas e das atividades desenvolvidas pelo Projeto Kizomba. A partir, então, das informações levantadas em campo, pretendo expor minha apreensão dos processos e dinâmicas envolvidos na (re)construção das identificações e diferenciações, de Manzo Ngunzo Kaiango, que interferem na constituição desse território quilombola. Discutir, deste modo, os processos de constituição de identidades negras e os aspectos neles envolvidos, tais como a relação com a sociedade envolvente e a percepção que esta possui da comunidade. Para complementar as considerações sobre as dinâmicas socioespaciais e culturais de MNK, apresentarei algumas considerações acerca de qual o lugar do negro na cidade de Belo Horizonte, ressaltando os aspectos referentes à segregação espacial e racial. As colocações apresentadas têm como objetivo questionar e problematizar sobre as formas como os povos negros vivenciam o espaço urbano. Refletir, portanto, sobre o mito de que a cidade é para todos/as, enfocando as questões envolvidas com a presença e manutenção de um território quilombola na capital mineira.

### 3.1 – PERCURSOS DE PESQUISA: ALGUMAS REFLEXÕES

A decisão por realizar a exposição das reflexões que virão a seguir se deu em decorrência dos percursos através dos quais essa pesquisa foi sendo tecida. Percursos que muitas vezes não foram imaginados no momento em que escrevi o projeto, que se transformou nessa dissertação. Muitas das direções que a pesquisa tomou não faziam parte de seu esboço inicial, porém foram esses novos direcionamentos, pouco ou nada imaginados, que definiram os contornos do trabalho que aqui apresento. Alguns dos caminhos podem ter sido imaginados, mas não se deram tal como foram pensados, pois, os momentos em que cada uma das etapas da pesquisa foram se constituindo me trouxeram novas experiências, que se refletiram na forma como ela foi sendo conduzida. E diante de tais experiências é que me deparei com a necessidade de relatar e refletir sobre o processo de pesquisa, enfocando as questões de âmbito metodológico, principalmente aquelas concernentes ao trabalho de campo. Procurarei apresentar, portanto, os encontros, os desencontros e os confrontos diante dos quais a pesquisa foi sendo desenvolvida. É uma discussão que remete aos principais aspectos envolvidos na construção do estudo que está sendo apresentado<sup>37</sup>.

Em determinado momento no desenvolvimento desse trabalho comecei a me questionar sobre os impactos que essa pesquisa teria sobre minhas concepções de *mundo*. Suponho que mais do que questionar, percebi que havia aspectos que me impulsionavam a atentar para questões referentes à minha relação com os sujeitos com os quais a pesquisa foi construída. Impulsionavam-me a refletir, ainda, sobre os impactos que o trabalho poderia ter não apenas sobre mim, mas também naqueles com quem ele foi desenvolvido. Deste modo, as discussões que a seguir serão expostas constituem experiências vivenciadas durante todo o processo de pesquisa e envolvem tanto o momento de realização dos trabalhos de campo quanto o da escrita.

De certa maneira, trata-se de uma reflexão acerca do trabalho de campo, pois, é nesse momento que nos deparamos com o *outro*, colocando em contato *realidades*

---

<sup>37</sup> Ao iniciar a pesquisa não me atentei para a necessidade de trazer para o texto questões referentes ao processo de pesquisa e, portanto, não constituía um aspecto a ser abordado na dissertação. Entretanto, ao me encontrar com Manzo Ngunzo Kaiango deparei com a necessidade de trazer para a escrita as experiências vivenciadas em campo. Então, as discussões aqui apresentadas correspondem a reflexões que emergiram posteriormente ao início da pesquisa, mas revelam o quanto o encontro com um outro sistema cultural pode nos impactar. Desta maneira, a pesquisa foi ressignificada também quanto à sua redação final, pois, a apreensão do *outro* exige problematizações e questionamentos em torno de nossos posicionamentos em relação ao que pesquisamos e aos sujeitos com os quais nos encontramos.

distintas. Mas também constitui uma discussão acerca do processo de transposição do que se vive em campo para o texto dissertativo. Ao iniciar a pesquisa, refletir sobre o campo e a escrita não constituía em um objetivo. Apenas pretendia descrever as metodologias utilizadas e relatar o que elas me proporcionaram em termos de resultado de pesquisa. Entretanto, em determinado momento, meus questionamentos não se limitavam às dinâmicas socioespaciais de Manzo, mas também sobre a relação que estabeleci com esse *outro* desconhecido. Não me atentar para a importância em se estabelecer uma discussão sobre os encontros, desencontros e confrontos, que marcam o processo de pesquisa, configura um reflexo de como a ciência geográfica tem sido negligente com as questões que envolvem o trabalho de campo.

A Geografia, de acordo com Doralice Sátyro Maia (1997), se esquivou de abordar as questões metodológicas em seus estudos, não construindo reflexões sobre esse processo. Assim, se furtou as possibilidades de pensar, como em outras ciências, as relações que se estabelecem com o *outro* em momentos de pesquisa. Porém, a Geografia desde a sua origem se interessa em produzir estudos capazes de apresentar uma dada *realidade*. E através de aspectos levantados em atividades de campo é que os estudos geográficos constroem perspectivas para se discutir os processos socioespaciais. Nesse contexto,

Os escritos etnográficos realizados pelos geógrafos não se resumiram aos autores alemães. Eles também se fazem presentes na geografia francesa nos trabalhos de Vidal de La Blache, Max Sorre, Derreaux, entre outros. E assim como na Antropologia Clássica, a descrição etnográfica é realizada principalmente em obras que tratam de “povos estranhos”, “civilizações primitivas”, enfim, do “exótico de terras longínquas”. (MAIA, 1997, p. 22)

Contudo, a Geografia, em decorrência de suas transformações paradigmáticas, não avançou nas discussões vinculadas aos trabalhos de campo. Pelo contrário, ela se distanciou desse procedimento presente na maioria das pesquisas geográficas. Em nossas pesquisas as questões metodológicas restringem-se, em geral, a uma breve descrição dos instrumentos utilizados para se alcançar os objetivos propostos. É como se ao finalizar o trabalho de campo também terminasse a relação com o *outro* e o que passaria a ter sentido e importância seriam apenas os dados e informações coletados em campo. Assim, na escrita da dissertação as questões referentes aos encontros e confrontos estabelecidos na relação com o *outro* não é o que mais importa.

Patrício Sousa (2011) aponta que as questões em torno das relações que estabelecemos com o *outro* se tornam mais presentes no Conhecimento Geográfico a partir

da emergência da Geografia Cultural. No entanto, o autor pondera que ainda se trata de reflexões incipientes, que carecem de maior atenção por parte de geógrafos e geógrafas. Nesse sentido, torna-se necessária uma reflexão mais ampliada e aprofundada sobre os aspectos metodológicos, não os reduzindo meramente a instrumentos de coleta de dados e informações, e,

Nesta perspectiva, as posturas ingenuamente empiristas deveriam dar lugar a uma posição que tenha por parâmetro um caráter dialógico. Ao invés da simples observação, as pesquisas em Geografia Cultural deveriam se basear numa atitude comunicativa, que compreendesse os sujeitos investigados não como meros objetos de pesquisa, mas como sujeitos sociais que participam de dinâmicas com as quais cotidianamente estamos envolvidos. Dito de outro modo, trata-se de assumir uma postura de estabelecer relações com os sujeitos pesquisados encarando-os como agentes pensantes, ricos em experiências de vida e portadores de complexos sistemas simbólicos de organização de espacialidades. (SOUSA, 2011, p.165)

Para se alcançar esse aspecto dialógico, de que fala o autor, é importante atentarmos para os instrumentos metodológicos utilizados, uma vez que é através deles que construímos nossa relação com o *outro*. Considero deste modo, que a utilização de metodologias de caráter participativo — tal como o *Diagnóstico Rápido Participativo* — pode contribuir para que nos relacionemos com os sujeitos da pesquisa de forma dialógica e comunicativa. Contudo, a presença de metodologias como a citada acima ainda é escassa na ciência geográfica, ampliando as dificuldades em se construir estudos que considerem o *outro* como um sujeito e não como objeto apenas.

Diante da escassez de estudos geográficos que reflitam de maneira aprofundada acerca dos aspectos metodológicos — tais como a relação com o *outro* e os instrumentos utilizados — é que, muitas vezes precisamos recorrer ao arcabouço teórico-metodológico de outras ciências. Entre outras áreas do conhecimento nas quais, nós geógrafas e geógrafos, nos apoiamos para que possamos discutir as questões relacionadas às metodologias de uma maneira geral, está a Antropologia, mais precisamente a etnografia. Os estudos etnográficos constituem em densos relatos críticos acerca de uma determinada realidade, nos quais não se descreve apenas o grupo e suas formas organizacionais, mas também os encontros e desencontros possíveis entre pesquisador e pesquisado<sup>38</sup>. As

---

<sup>38</sup>Com a emergência da Geografia Cultural, algumas pesquisas têm se ancorado na etnogeografia como possibilidade para se compreender as múltiplas espacialidades constituídas pelos distintos grupos étnico-raciais. A etnogeografia vem se constituindo também como um conjunto de metodologias que tende a estabelecer relatos e descrições densos acerca das espacialidades étnico-raciais, utilizando-se, por exemplo, das técnicas de observação participante.

etnografias abordam uma série de questões que vão desde a trajetória do pesquisador até a escrita final do estudo (SILVA, 2000a).

As considerações realizadas por Max Gluckman (2010[1958]) nos permitem dimensionar como se processam os trabalhos etnográficos, revelando mais do que as dinâmicas sociais de agrupamentos, mas situações de pesquisa que expõem os confrontos de temporalidades, espacialidades e identidades entre pesquisador e pesquisado. O autor ao descrever, por exemplo, seu contato com os Zulus expõe como se processam essas aproximações, revelando os confrontos e os limites que podem surgir em uma pesquisa etnográfica<sup>39</sup>.

Eu, como antropólogo, estava em condições de me tornar um amigo íntimo dos zulus, de uma forma que os outros europeus não conseguiriam. E fiz isso por causa de um tipo especial de relação social reconhecido como tal pelas duas raças. Mesmo assim, nunca pude ultrapassar a distância social entre nós existente. (GLUCKMAN, p. 269, 2010[1958])

A situação do/a geógrafo/a em campo não é distinta da exposta por Gluckman (2010[1958]). E mesmo diante de uma aproximação intensa entre pesquisador e pesquisado certas barreiras não podem ser ultrapassadas. Além de pertencermos a *realidades* distintas, há uma série de processos anteriores à relação estabelecida com os sujeitos de pesquisa, que somente nos permite uma aproximação até determinado ponto. Sendo assim, não é somente o momento da pesquisa, ou até mesmo quando estamos em campo, que define nossa relação com o *outro*. As trajetórias e experiências, passadas e presentes, que cada sujeito carrega é que, aos poucos molda e lapida a relação entre aquele que está na condição de pesquisado e quem se encontra como pesquisador. Durante a realização dessa dissertação, em muitos momentos me encontrei diante do processo relatado, na medida em que minha trajetória e experiências até aquele momento não me ofereciam qualquer possibilidade de aproximação com Manzo. Mas ao me deparar, com a necessidade de pesquisar uma comunidade em que o *candomblé* é um dos seus elementos estruturadores, entendi até onde podemos ir ao nos relacionarmos com o *outro*.

---

<sup>39</sup> Max Gluckman realizou seu estudo etnográfico ao final da década de 1930 entre os Zulus, que correspondem a um dos principais grupos étnicos, da África do Sul e se encontram em uma região denominada Zululândia. Entre as discussões realizadas pelo autor estão às relações estabelecidas entre brancos e africanos, de forma a relatar o sistema cultural e a estrutura social em que se baseiam os Zulus. E em meio à suas análises, Gluckman aborda seu próprio encontro, enquanto antropólogo, com os povos da Zululândia.

Um estudo acerca do candomblé implica em algumas limitações por se tratar de uma religião em que existem códigos e condutas que apenas podem ser revelados àqueles que dele fazem parte. E mesmo as práticas mais comuns e publicizadas, muitas vezes, não constituem aspectos de fácil compreensão para quem não vivencia e experimenta a religião enquanto adepto. As limitações, então, para nós pesquisadores e pesquisadoras se ampliam, exigindo que nos atentemos para esses aspectos, pois eles necessariamente acabam por condicionar a condução da pesquisa. A respeito da realização de estudos com comunidades candomblecistas, Vagner Gonçalves da Silva (2000a) ressalta que é preciso nos atentarmos aos preceitos internos da religião, que não são tão explícitos como possamos imaginar. O autor, então, refere-se ao processo de entrevista para dimensionar esse aspecto das práticas candomblecistas, na qual

[...] o processo de obtenção de conhecimento raramente se faz através de uma dinâmica de pergunta e resposta. Perguntar é uma quebra da regra do silêncio e do respeito, pois acredita-se que o conhecimento deva ser transmitido de acordo com os méritos de cada um e em função do tempo de iniciação. Nesse ambiente aprende-se observando, sem questionar ou demonstrar excessiva curiosidade. (SILVA, 2000b, p. 44)

Apesar de nosso intenso desejo e curiosidade diante dessa nova realidade devemos ter, portanto, o cuidado de não ultrapassar os limites que, muitas vezes, encontramos. E, desta maneira, a observação constitui o principal instrumento para a apreensão do sistema candomblecista. Sendo assim, a seguir apresentarei como se processou meu contato com Manzo Ngunzo Kaiango e como a questão do candomblé foi inserida na pesquisa, ressignificando-a.

Como discuti na introdução dessa dissertação, essa pesquisa se desenha a partir de minha compreensão de que as experiências espaço-temporais dos sujeitos também se processam e se distinguem em termos étnico-raciais. Para isso, selecionei as comunidades *remanescentes* de quilombos localizadas em áreas urbanas como um tema a ser pesquisado. Procurei, neste contexto, entender o processo de constituição de um território quilombola da cidade de Belo Horizonte, onde, atualmente, existem três comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares<sup>40</sup>. Em um primeiro momento, Manzo Ngunzo

---

<sup>40</sup> Em Belo Horizonte é possível encontrarmos três comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares a partir do ano de 2005. Na Regional Oeste da cidade encontra-se a comunidade dos Luízes reconhecida em 2005 por se tratar de descendentes de escravos provenientes do município de Nova Lima e que se estabeleceram na capital mineira ao final do século XIX. No ano de 2006, o segundo quilombo certificado foi Mangueiras, localizado na Regional Norte de Belo Horizonte desde a segunda metade do século XIX, momento em que os primeiros mangueirenses se instalaram no local. (NUQ, 2009). Já em 2007, a certificação foi concedida para Manzo Ngunzo Kaiango, quilombo de que trata essa dissertação.

Kaiango (MNK) não constituía no quilombo sobre o qual se desenvolveria essa dissertação e, portanto, a questão do candomblé não se configurava em um aspecto a ser abordado. Entretanto, em muitos momentos, não podemos controlar os rumos de nossas escolhas e outros direcionamentos emergem como possibilidade. Foi em meio a esse processo que conduzi minha pesquisa às dinâmicas socioespaciais de MNK.

Ao me encontrar com esse território, deparei com um novo elemento não apenas para a pesquisa, mas também para minhas vivências e experiências pessoais. Estou me referindo ao candomblé, religião com que jamais tivera qualquer contato antes da realização dessa pesquisa. Esse novo elemento, que apareceu já no meio da pesquisa, exigiu uma certa reconfiguração do trabalho, me transportando para uma *realidade*, a princípio, muito distante para mim. E apesar do meu distanciamento em relação a esse outro *mundo* e das dificuldades em se compreender o candomblé, que se trata de uma religião permeada de segredos e pouco divulgada em nossa sociedade, avalio como positiva a inserção desse novo elemento na pesquisa. Meu entendimento, é de que o encontro com Manzo constituiu para mim uma descoberta, na qual pude vivenciar e experienciar um outro sistema religioso e socioespacial.

Saliento que se trata de uma experiência parcial, uma vez que minha participação foi a de uma expectadora que observou e ouviu atentamente a cada dinâmica e aspecto contido nos momentos de publicização do candomblé. A respeito do contato com as práticas candomblecistas, Silva (2000ab) ressalta que muitos são os códigos presentes no candomblé, que corresponde a uma religião em que se aprende observando e respeitando os tempos de cada novo conhecimento. Avalio que este tenha sido o processo que vivenciei em minhas atividades de campo, pois, mais do que por meio de perguntas, acredito ter sido o olhar e o ouvir, que mais contribuíram para a compreensão dessa religião e, por conseguinte, da comunidade como um todo.

Nesse momento de escrita final da dissertação, analiso que calma e paciência foram fundamentais para minha compreensão de uma religião com que jamais havia tido contato<sup>41</sup>. E assim como no candomblé o tempo é um importante elemento para a inserção

---

<sup>41</sup> Ao iniciar a pesquisa com Manzo meu conhecimento sobre o candomblé era restrito, o que não poderia ser modificado de forma imediata. Era preciso tempo para apreender as práticas candomblecistas e as formas organizativas da religião. Por isso, avalio que o tempo foi fundamental para um maior entendimento acerca do candomblé, pois, somente aos poucos é que eu poderia ampliar meu conhecimento. Simultaneamente, a questão temporal foi crucial, já que o tempo para a realização do mestrado é de apenas dois anos, o que pode ser considerado como insuficiente para compreender as manifestações candomblecistas. Assim, muitas foram minhas idas a campo, porém, respeitando os limites e tempos que a religião, eventualmente, poderia me

de seus praticantes e o entendimento destes acerca da religião, é com o trabalho de campo em comunidades candomblecistas. Para que a pesquisa se consolide é preciso esperar, estar sempre atento às conversas estabelecidas não apenas entre os filhos-de-santo, mas também entre aqueles que estão presentes na condição de expectadores. Assim, a cada ida a campo um novo elemento se desvendava para mim e, deste modo, “[...] o próprio campo condiciona o que observar e a quem” (SILVA, 2000b, p. 39). Ressalto que muitas de minhas observações se deram a partir das próprias atividades de campo e não através, exclusivamente, das leituras que realizei. Em cada espera para a realização de entrevistas, ou para o início de uma festa, um aspecto do candomblé me despertava a atenção. Aspectos que vão desde a organização espacial do terreiro às relações estabelecidas na família-de-santo.

Mas como transpor para o texto tudo aquilo que foi vivenciado em campo sem o risco de construir análises empobrecidas e que poderiam gerar reificações acerca das questões não apenas referentes ao candomblé, mas também em relação à problemática quilombola? A relação entre os trabalhos de campo e a escrita é umas das preocupações presentes nos estudos etnográficos e, compreendo que seja esse um dos aspectos que nós geógrafos e geógrafas tenhamos deixado de lado em nossas pesquisas. A elaboração de relatos acerca das vivências em campo é fundamental para que possamos ressaltar nossos posicionamentos em relação a um *outro*, refletindo sobre os impactos dessa relação em nosso cotidiano. Compreendo, desta maneira, que não somos externos ao processo de pesquisa, mas que dele também somos parte.

De acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (1996), o momento da escrita é quando nos deparamos com possíveis conclusões para as observações realizadas em campo. Para o autor, o ato de escrever é o momento em que podemos reinterpretar nossas observações em campo, uma vez que estamos inseridos em outro contexto, no qual novas perspectivas aparecem como possibilidades de interpretação. As situações vivenciadas em campo, e relatadas nos diários, passam a obter novos sentidos e, na escrita, a ressignificação das observações se concretiza. No momento do escrever estamos contaminados por outras questões, tanto as de âmbito teórico quanto de caráter prático, pois, nos deparamos com novas situações que,

---

impor. A cada atividade de campo é que o candomblé se tornava mais compreensível para mim, na medida em que cada momento me revelava um determinado aspecto da religião.

[...] faz[em] com que aqueles dados sofram uma nova “refração”, uma vez que todo o processo de escrever, ou de “inscrever”, as observações no discurso da disciplina está contaminado pelo contexto do *being here*, a saber, pelas conversas de corredor ou de restaurante, pelos debates realizados em congressos, pela atividade docente, pela pesquisa de biblioteca ou *library fieldwork* (como jocosamente se costuma chamá-la) etc, etc, enfim pelo ambiente acadêmico. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 24/25).

A partir das colocações realizadas por Cardoso de Oliveira (1996), avalio que o texto final da dissertação é mais do que um cruzamento das informações e dados coletados nas atividades de campo com as teorias com as quais trabalhamos. O texto traz, implícita ou explicitamente, os mais diversos encontros, desencontros e confrontos com os quais nos deparamos em nosso cotidiano. E, deste modo, como não abordar essas questões em nosso texto? Como não considerar a complexidade de relações que estabelecemos que, de uma maneira ou de outra, interfere em nosso modo de olhar e ouvir? Segundo Silva (2000b), não considerar a forma como compreendemos a comunidade com a qual trabalhamos é realizar apenas uma parte da etnografia. Ao considerar o contexto no qual me encontro inserida, procuro ressaltar como interpretei cada observação realizada em campo e como a interliguei com o arcabouço teórico por mim utilizado. Trazer, portanto, para o texto as reflexões sobre os processos envolvidos em todo o percurso da pesquisa é apontar meus posicionamentos. É a possibilidade de evidenciar o lugar de onde falo e quais os aspectos ideológicos que perpassaram a construção desse estudo.

Cardoso de Oliveira (1996) aponta que o olhar e o ouvir são condicionados pelos preceitos da disciplina, sendo, através deles que serão conduzidas muitas de nossas observações e, posteriormente, nossa escrita. O autor ao discutir sobre o impacto do olhar sobre a comunidade que se pretende pesquisar ressalta que “seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p.15). No entanto, ponto que não podemos estar aprisionados a sistemas teóricos e engessarmos as observações que realizamos num olhar exclusivamente disciplinar. Desta maneira, considerando a relação entre o campo e a teoria, compreendo que ao nos aproximarmos de uma dada *realidade* procuramos certa adequação e respostas precisas e objetivas de acordo com os modelos teóricos que elegemos como passíveis para a apreensão de certos processos. Procuramos encontrar as categorias e conceitos para além de livros e periódicos. Levamos as teorias para o campo não constitui em si um impasse para se compreender a *realidade*, mas nos

aprisionarmos nelas pode constituir uma armadilha que nos impede de enxergar além de lentes pré-estabelecidas. Entendo que os sistemas teóricos nos fornecem os elementos necessários para refletirmos sobre o que está diante de nossos olhos e,

Embora levemos as teorias para o campo conosco, elas só se tornam relevantes quando iluminam a realidade social. Além disso, com muita frequência tendemos a descobrir que não é todo o sistema de um teórico que promove essa iluminação, e sim suas idéias dispersas, seus *insights* retirados do contexto sistêmico e aplicados a dados dispersos. Tais idéias possuem uma virtude própria e podem gerar novas hipóteses. (TURNER, 2008[1971], p. 19)

É, em alguma medida, entre aquilo que observamos em campo e aquilo que absorvemos das teorias que se estabelece a maneira como nos relacionamos com *outro*. A partir do entrecruzamento desses aspectos, o teórico e o prático, construímos nossos modos de encarar a *realidade* e, por conseguinte, nossa interpretação acerca da mesma. O que está sendo abordado nessa dissertação não constitui um olhar despretenso sobre o tema em discussão e a respeito de Manzo. São minhas posturas ideológicas e meus posicionamentos que condicionaram esse estudo e se concretizaram por meio da minha escrita<sup>42</sup>. Assim como nos propõe Sousa (2011), ao abordar os aspectos referentes a posicionamentos em sua pesquisa, pondero ser necessário por parte de nós pesquisadores/as ressaltarmos esse lugar de onde falamos e, principalmente, problematizá-lo. Além de questionar o lugar de onde estabelecemos nossos modos de encarar a realidade do *outro*, devemos compreender que integramos a pesquisa e que, portanto, sobre nós ela possui implicações.

Ao considerar os aspectos acima como parte desse estudo, concebo que ele não constitui uma tentativa de falar pelo *outro* para torná-lo audível através da racionalidade científica que, eventualmente, eu possa representar. Gayatri Chakravorty Spivak (2010) nos fornece interessantes apontamentos sobre as questões que envolvem a fala do subalterno. Para a autora, o intelectual na tentativa de evidenciar a fala do subalterno pode apenas estabelecer mais um meio pelo qual esse sujeito possa ser oprimido. A partir das colocações de Spivak, compreendo que ao tentar estabelecer a fala do subalterno por meio de um sistema científico e racional posso instituir meios que o façam ainda mais silenciado. E ao buscar legitimar a voz desse *outro* em condição de subalternidade por meio de meu sistema ideológico estou estabelecendo uma *representação* de sua fala. E isso

---

<sup>42</sup> Ressalto que ao me referir às minhas posturas ideológicas e meus posicionamentos diante dos sujeitos com os quais essa pesquisa foi desenvolvida, também estou considerando os impactos que minhas crenças e valores podem ter sobre este estudo. Compreendo que os posicionamentos e as posturas ideológicas por mim assumidos resultam de aspectos diversos presentes em meu cotidiano, tal como os acima citados.

não é possibilitar a esse sujeito falar, mas sim torná-lo emudecido, na medida em que o que se ouve são os ecos daquilo que instituo como a voz do subalterno.

Assim, Spivak (2010) ao indagar, se pode o subalterno falar, evidencia que esse sujeito tem seu silêncio ampliado a cada vez que pesquisadores e pesquisadoras procuram meios de falar por ele. Ao apresentar a voz do subalterno em nossos estudos, sem nos posicionarmos, estamos reforçando e contribuindo para a opressão e dominação do sujeito subalternizado. Uma contraposição à subalternidade e aos processos colonialistas não se daria a partir da representação da fala do subalterno, mas sim, através do estabelecimento de questionamentos e problematizações sobre meus posicionamentos diante do sujeito subalternizado.

Posicionar-se é uma tentativa de evidenciar que o que está sendo dito constitui-se a partir de meu olhar sobre o *mundo*. Assim, a fala do *outro* é estabelecida através do que eu instituo como relevante, sendo, portanto, ecoada por meio de meus sistemas sociais e culturais. Ao explicitar tais questões, anseio apontar que essa dissertação não pretendeu constituir uma “verdade” acerca das dinâmicas socioespaciais de Manzo. Mas, ressaltar que o estudo que é apresentado configura-se em um dos modos possíveis de se apreender essa comunidade. Constitui uma das possibilidades de apreensão das dinâmicas culturais e espaciais de MNK, sendo, desta maneira, o reflexo de um determinado contexto histórico e geográfico e, ainda, das lentes que estabeleci para compreender o sistema cultural desse *outro*.

No estudo que realizei com Manzo, meus modos de olhar e ouvir estiveram condicionados, não apenas pelas teorias, como também por minhas experiências espaciais e temporais, que jamais me possibilitaram estar em contato com as práticas candomblecistas. Diante do novo, minhas análises podem estar contaminadas por perspectivas que buscam explicações, para o que encontrei em Manzo, através de um sistema sociocultural constituído sob os pilares de uma sociedade hierarquizada. Assumo os riscos e os perigos de levantar tais questões, mas não poderia construir esse texto sem colocar minhas inquietações e estranhamento diante do novo.

Ao chegar a Manzo pela primeira vez, durante uma festa, não sabia exatamente o que encontrar e como seria esse momento<sup>43</sup>. Ao me deparar com os rituais que ali eram

---

<sup>43</sup> Esse primeiro encontro com MNK ocorreu num momento em que me dirigi ao local para avaliar quais eram as possibilidades de realização da pesquisa com a comunidade. Tratava-se de buscar aspectos que me permitissem prosseguir com a pesquisa a partir das dinâmicas socioespaciais e culturais de Manzo. As observações, portanto, não se deram a partir dos pilares de um conhecimento teórico prévio acerca da prática

realizados não possuía conhecimento sobre o que poderia representar cada um dos gestos, objetos e demais elementos que envolvesse a organização espacial do terreiro. Na tentativa de compreender, portanto, o que estava acontecendo procurava qualquer aspecto que me possibilitasse estabelecer uma relação com outras vivências que, porventura, poderiam se aproximar do que se colocava diante de meus olhos e meus ouvidos. Entretanto, isto não era possível, pois, se tratava de outras dinâmicas culturais, que até então, não eram minimamente acessíveis e compreensíveis a mim.

Com esse breve relato sobre um dos meus contatos com MNK pretendo explicitar as colocações anteriormente levantadas. Muitas de minhas análises e compreensões a respeito das práticas candomblecistas, ou da comunidade como um todo, estão, também, condicionadas — ou até mesmo contaminadas — por perspectivas, sobre a *realidade*, que não ponderam acerca do diferente. Refiro-me, como abordei na introdução dessa dissertação, aos sistemas explicativos sobre nossa sociedade com os quais fomos educados e estamos acostumados. E cada vez que nos deparamos com esse *outro*, que é também o diferente, precisamos desconstruir uma série de discursos e representações a que estamos habituados, como é o caso da identidade nacional.

No processo de desconstrução desses discursos e representações estabelecemos novos significados para essa *realidade* que até então nos era distante. Reconstruímos e ressignificamos, portanto, a maneira como nos relacionamos com o *outro*. Considero, a partir de uma analogia com as práticas candomblecistas, que a pesquisa é a possibilidade de nos refazermos enquanto sujeitos. No processo de iniciação no candomblé há um renascimento do indivíduo, no qual ele estabelece outros sentidos para o *mundo*. Compreendo, sob essa perspectiva, que o processo de pesquisa nos permite estabelecer novos sentidos e significados não apenas para os sistemas culturais do *outro*, mas também, para o nosso próprio sistema cultural. Refazemos, assim, nossa maneira de apreender a *realidade*.

Saliento, a partir das discussões realizadas por Silva (2000a), que é na escrita que temos a possibilidade de expor como apreendemos o sistema cultural e as dinâmicas

---

candomblecista. E nesse momento, meu foco constituía-se, essencialmente, na questão quilombola. Então, meu olhar nesse primeiro contato foi direcionado para os elementos de uma possível dinâmica e reconhecimento quilombola que, porventura, pudesse haver em tal comunidade. Diante desse primeiro encontro é que a pesquisa foi reconfigurada, incorporando as questões referentes ao candomblé. Minhas observações, portanto, redirecionaram não apenas os objetivos do estudo como também, seu percurso.

socioespaciais do *outro*, explicitando nossas posturas e limitações em relação a uma outra *realidade*. Sob essa perspectiva,

O texto etnográfico, como representação do campo e das relações que nele se dão, pode ser, portanto, menos o resultado “final” de uma pesquisa, e mais um meio para a melhor compreensão dos valores do outro, considerando o fato de que estes valores são interpretados por alguém que também não se despe de seus próprios valores e subjetividades, e fala para terceiros, desconhecidos, de modo generalizante, ainda que “cuidadosamente” (SILVA, 2000b, p. 183).

Ao transpor para o texto minhas observações não estou relatando somente as dinâmicas socioculturais e espaciais de Manzo. Trago para o texto também o cruzamento de duas realidades distintas, a minha e a dos moradores da comunidade. E a escrita torna-se, deste modo, a possibilidade de relatar mais do que conclusões e resultados de pesquisa. Por ela, tenho a possibilidade de expor inquietações e posicionamentos provenientes desse encontro com o *outro*.

A partir, então, das colocações anteriores, inspiro-me na escritora Conceição Evaristo para levantar minhas considerações finais acerca dos percursos da pesquisa. Na apresentação de seu mais recente livro “*Insubmissas lágrimas de mulheres*” Evaristo (2011) relata que seu texto é como uma “escrevivência”. Entendo que para a autora, seus textos são mais do que escritas sobre a vida de personagens fictícios ou não. Eles revelam também as vivências e as experiências da escritora, enquanto mulher e negra. As discussões que aqui foram estabelecidas carregam um pouco da ideia contida nas reflexões da autora acerca de seus textos. Mesmo em textos não literários, como é o caso dessa dissertação, a escrita constitui-se a partir dos contextos históricos e geográficos nos quais estamos inseridos. Os posicionamentos e a forma como olhamos e ouvimos são condicionados por aspectos que vão além da pesquisa em si. Sendo assim, o conteúdo desse estudo configura-se, também, como um relato de uma série de processos que vivenciei ao longo do desenvolvimento do curso de mestrado. Mais do que falar por nós e do *outro*, o texto também fala de nós. Ele é o reflexo daquilo que vivenciamos no cotidiano e de nossos posicionamentos. Neste sentido, porque deveríamos nos esconder e não expormos os sentidos que a pesquisa adquire para nós?

Os apontamentos que apresentei evidenciam que não existiam motivações para que eu não desenvolvesse na escrita dessa dissertação como se processou a pesquisa e o meu encontro com o *outro*. Reafirmo que meu objetivo ao elaborar esse subcapítulo acerca do processo de pesquisa foi refletir sobre os encontros, os desencontros e confrontos que dele

fazem parte. A partir de um desencontro entre temporalidades e espacialidades distintas, a dissertação seguiu outras direções que não apareciam em seu desenho inicial. Assim, me deparei com um contexto novo e com aspectos imprevistos a serem abordados na pesquisa, mas que apreendo como um encontro, na medida em que me foi possível prosseguir com este estudo. Contudo, uma pesquisa não se constitui sem confrontos, na medida em que dois ou mais sistemas culturais se encontram. E são estes aspectos que me permitiram construir as reflexões e colocações que estabeleci ao longo de toda a dissertação.

### **3.2 – AS GEO-GRAFIAS DA CIDADE: MANZO NGUNZO KAIANGO EM FOCO**

Rua São Tiago, número 216, Bairro Santa Efigênia. Esse parece ser um endereço como outro qualquer de uma cidade como Belo Horizonte. No entanto, ao chegarmos a esse endereço alguns aspectos já despertam nossa atenção e nos alertamos para as singularidades do local. Um muro grafitado nos avisa que ali se encontra a comunidade quilombola Manzo Ngunzo Kaiango e o projeto Kizomba, como demonstram as imagens a seguir.



**FIGURA 2 – Fachada do território quilombola Manzo Ngunzo Kaiango  
(Fonte: Arquivo da autora - Dez/2011)**



**FIGURA 3 – Fachada do território quilombola de Manzo Ngunzo Kaiango  
(Fonte: Arquivo da autora - Dez/2011)**

Ao descermos a escada que dá acesso à comunidade, começamos a notar a dimensão religiosa e mais alguns degraus podemos adentrar o barracão do terreiro. É desta maneira, adentrando nesse quilombo, que podemos apreender que não se trata de um endereço qualquer, mas sim de um território constituído por aspectos étnico-religiosos. Um território quilombola que se estabelece através da manifestação religiosa do candomblé e, ainda, pelo trabalho desenvolvido pelo projeto Kizomba.

A comunidade Manzo Ngunzo Kaiango se originou a partir da aquisição de um terreno pela sacerdotisa do terreiro, que migrou, ainda criança, de Ouro Preto para Belo Horizonte. Ao final da década de 1960 o terreno, onde hoje está localizada a comunidade, foi adquirido e mais tarde, nos anos 1970, foram construídos a primeira casa e o barracão para a realização de rituais da umbanda. De acordo com a sacerdotisa, a escolha desse local foi definida por sua entidade na umbanda que lhe indicou onde ela deveria adquirir um terreno para se instalar junto com sua família e construir um terreiro para o desenvolvimento das práticas umbandistas. O depoimento a seguir relata o início do processo de constituição do território de Manzo<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Os depoimentos presentes neste trabalho não contêm os nomes que, eventualmente, foram citados nas falas. Deste modo, os mesmos foram substituídos por letras maiúsculas para somente situar o leitor de que se trata de uma situação na qual um outro estava envolvido. O mesmo ocorre em relação ao entrevistado, uma vez que este não é identificado pelo nome, mas somente por sua função ou vínculo estabelecido com o quilombo.

Comprei um terreno no Paraíso, mas só que eu não sabia mexer com os documentos, com a papelada e um senhor pegou e foi mexer pra mim. Só que ele comprou no nome dele, aí o dono do terreno me chamou um dia e disse pra mim: precisa preocupar não, que esse terreno não é seu não e o dia que esse homem morrer os filhos dele te toma e deixa ocê com uma mão na frente e outra atrás. Eu falei: ah, mas a [M] não vai deixar, não. Mas ela também assinou, é os dois que são comprador do terreno. Aí eu vou te devolver o dinheiro, vou falar que eu disfiz o negócio, vou te devolver os dois mil conto e ocê compra noutro lugar. E eu rodei pra Jatobá, pra lá, pra cá, pra todo canto, num conseguia. Eu nunca pensava que eu ia comprar o terreno aqui no Santa Efigênia. Aí meu Preto Velho falou que pra mim consegui que era pra eu andar no buracão, que aqui era um buracão, que eu ia conseguir. Aí comprei! Eu não gostava daqui, porque eu gosto de lugar limpo, de ar, com ar, com sol, com vida, sabe? Vou comprar aqui mesmo. Aqui é onde eu achei pra comprar. Aí eu comprei aqui. Só a terra, só o terreno. Tinha um barranco aqui. Esse barranco era ali, oh. Nós fomos cortando, cortando, cortando. Agora para que vamos chegar na rua. (*Ialorixá* de Manzo – Nov/2011)

A fala da *ialorixá* revela a marcante presença da religiosidade no território de Manzo desde o início de sua constituição, uma vez que ele foi indicado por sua entidade umbandista. Mesmo se tratando de um local que a sacerdotisa não pensava em adquirir seu terreno, foi lá que ela estabeleceu seu terreiro e sua moradia, pois, foi seu Preto Velho que a levou para onde o território de Manzo foi estabelecido. A partir das transformações necessárias no terreno, a comunidade foi se consolidando e através de suas práticas culturais e religiosas foi constituindo um território de resistência na cidade de Belo Horizonte. Um território que também pode ser encarado como uma referência para as demais comunidades negras da capital mineira, na medida em que são estabelecidos em Manzo contradiscursos que revelam as contradições que permeiam a sociedade e a ressignificação das identidades negras. Entendo assim, que esse território se constitui através da dimensão religiosa da comunidade, uma vez que sua origem está atrelada às manifestações de matriz africana. Um território étnico-religioso que mais tarde se torna quilombo em meio às diversas dinâmicas socioespaciais da cidade de Belo Horizonte.

A *ialorixá* foi iniciada na umbanda ao descobrir sua mediunidade, e somente mais tarde, é que ela se insere no candomblé, como apontado no depoimento abaixo<sup>45</sup>. Foi, então, com a umbanda que a sacerdotisa de Manzo inicia sua relação com as religiões de matriz africana, sendo, somente mais tarde, em decorrência de um problema de saúde que

---

<sup>45</sup> Nesse capítulo serão abordadas as questões referentes ao candomblé, entre as quais sua origem no Brasil e, mais especificamente, em Belo Horizonte, onde a umbanda chegou primeiro. Sendo assim, não apresentarei nessa seção aspectos referentes à inserção dessas religiões na capital mineira, que serão mais bem explicitados em outro subcapítulo.

ela decide mudar para o candomblé. E quando o terreiro foi ali instalado, a mãe-de-santo ainda era vinculada à umbanda e sua casa ficou denominada de Senzala de Pai Benedito, em homenagem ao Preto Velho ao qual ela se relaciona na umbanda.

Aí um dia eu caí na rua, desmaiei na rua, aí minha mãe correu e me levou pro pronto-socorro. [...] Eu tava incorporada. Aí uma enfermeira [...] conheceu meu sintoma. Aí ela disse assim: leva essa menina pro centro. E tinha um terreiro. A gente morava na Vila Paraíso, num lugarzinho lá, num barracão de pau a pique. Aí morava lá e me levava pro centro. Aí me levou pra um terreiro de umbanda, chegou lá eu incorporei, aí incorporei tal. Aí comecei, aí que começou a minha vida, essa minha vida dentro do santo. Minha mãe não aceitava e eu também não aceitava! E eles falavam assim: não, mas eu não vou deixar os guias cobrando. Eu fui criada em colégio de freira, estudei em colégio de freira, minha terra não existia espiritismo. Existia catolicismo, muita reza, muita oração. Aí mãe com muito custo abriu mão, mas não aceitava, não aceitava. E eu comecei a benzer um, benzer outro e chegava um pra benzer, chegava outro pra benzer, chegava um pra benzer. Quando foi em 1966 ou 1968 eu tive um problema de saúde. Aí eu fiz o santo, raspei minha cabeça, fiz o santo. E a jornada começou aí. (*Ialorixá* de Manzo – Nov/2011).

Manzo se constituiu a partir de uma única família, que tem como matriarca a *ialorixá* do terreiro. O seu desenvolvimento se deu em decorrência do aumento da família, mas devido à pequena área em que se encontra, a comunidade teve reduzido o número de seus moradores ao longo dos anos. Deste modo, residem atualmente em Manzo cerca de sete famílias, somando aproximadamente trinta e sete residentes, entre crianças e adultos. Não são todos/as moradores/as membros do terreiro, mas o contato com a religião é inevitável, pois, o barracão está no centro da comunidade e em outros pontos — como na escada, por exemplo — também se encontram elementos religiosos. Não ocorre, contudo, a imposição de um contato com as práticas religiosas aos não candomblecistas, que frequentam as festas, circulam pelo barracão e relacionam-se, ainda, com os/as filhos/as-de-santo, que não moram em Manzo. Aponto, no entanto, que a presença de não praticantes do candomblé na comunidade não desqualifica a centralidade da dimensão religiosa desse quilombo. O candomblé está presente no cotidiano dos/as residentes de Manzo, não somente pela sua materialidade, mas também por sua representação simbólica.

Quando a comunidade se instalou em Santa Efigênia, as condições do bairro eram distintas do contexto atual e as práticas discriminatórias eram recorrentes no cotidiano de Manzo. Nos momentos de toque eram comuns as interrupções nos rituais em decorrência da presença da polícia, que ao visibilizar esses grupos somente os desqualificam e os deslegitimam. Esse processo não foi diferente com Manzo. Apesar da discriminação, o

terreiro permaneceu e se desenvolveu, chegando a se tornar um território quilombola urbano. A intolerância religiosa, no entanto, não desapareceu, pois, as religiões de matriz africana ainda são consideradas pela sociedade brasileira como “inferiores”. A discriminação étnico-religiosa não desapareceu, mas se reconfigurou e, muitas vezes, não é explicitada, mas se faz presente de diversas maneiras no cotidiano de comunidades religiosas. Desqualificar ou deslegitimar as manifestações de matriz africana, como o candomblé, constitui uma prática discriminatória que se mantém, mas pouco se revela. As concepções depreciativas acerca destas religiões ainda se fazem presentes na sociedade, que ao ser indagada sobre o que é o candomblé atribui a essa manifestação o caráter de demoníaca, desqualificando-a. Além de não considerá-la como uma prática religiosa, deslegitimando-a.

Há até mesmo um certo receio, por parte da sociedade envolvente, em se manifestar sobre o candomblé. Assim, quando em campo utilizei questionários, para apreender a relação entre Manzo e o seu entorno, observei que muitas pessoas não queriam ser indagadas sobre a religião. Algumas se esquivavam para não manifestar concepções depreciativas acerca do candomblé. Entretanto, em muitas situações, ficou evidente como são concebidas as manifestações candomblecistas pela sociedade, revelando que a intolerância religiosa ainda é marcante. Apesar de me deparar com uma discriminação evidente, aponto que as práticas discriminatórias, muitas vezes, são manifestadas de maneira sutil e, por isso, não são evidenciadas. As diversas estratégias, como o discurso da *democracia racial*, para apagar a ideia de que estas práticas estão presentes na sociedade, as tornam sutis e em muitos momentos imperceptíveis. Porém as tentativas de dissimular as discriminações não correspondem a mecanismos que valorizam a *diferença*, mas sim, meios que tornam invisíveis os candomblecistas, através de discursos que tentam encaixar os sujeitos nos padrões branco e ocidental.

É por contrapor esses padrões que considero Manzo como um território de resistência. As manifestações religiosas conjugadas com as atividades desenvolvidas pelo projeto Kizomba revelam as *diferenças* desta comunidade, estabelecendo, assim, identidades negras bem demarcadas. Identidades que se constituem através do contato com o *outro*, ou seja, com a sociedade envolvente. Mas que também se estabelecem a partir do encontro com seus pares. Manzo possui uma série de parcerias que contribuem para o reforço e a consolidação das identidades dos/as moradores/as do quilombo. A imagem a seguir retrata algumas dessas parcerias que convergem com as práticas de Manzo. Ressalto

que o diagrama em questão foi realizado em um determinado contexto, revelando as relações estabelecidas em um momento específico e não se trata, deste modo, de algo imutável. Se fosse construído em outros contextos os resultados poderiam ser distintos, de forma a retratar as dinâmicas e as transformações vivenciadas pela comunidade.



**FIGURA 4 - Diagrama de Venn**

O diagrama pode ser dividido em dois grupos, sendo um de caráter governamental e outro não governamental. Cada círculo possui um tamanho diferente e revela a dimensão de cada grupo e o que ele representa para Manzo. A distância entre o círculo que indica o quilombo e os demais retrata a intensidade da relação. Deste modo, o grupo não governamental está indicado pelo Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira (CENARAB), Companhia Baobá de Dança, Associação de Capoeira Lausanne (ACL), Movimento Nacional da Nação Bantu (MONABANTU), Educafro. Esses grupos possuem uma relação mais intensa com Manzo e as ações por eles desenvolvidas possuem forte caráter étnico-racial, constituindo, portanto, parceiros que contribuem para a constituição das identidades negras e também com as mobilizações políticas do quilombo.

É com a contribuição desses grupos que a comunidade tenta acessar determinadas políticas públicas e, até mesmo, chegar ao poder público.

Nesse grupo ainda estão presentes os estudantes universitários, que abordam questões variadas junto ao quilombo, mas que, muitas vezes, não estão diretamente vinculados a organizações como as supracitadas. A comunidade considera os estudantes como um grupo que tem contribuído assessorando-a sobre demandas diversas através de informações sobre potenciais parcerias e mecanismos para se ter acesso ao poder público. Por funcionar como uma assessoria para algumas demandas de Manzo, esse grupo está localizado no diagrama próximo à comunidade, pois, há uma relação direta e intensa entre o quilombo e os estudantes. Ressalto, contudo, que estas relações muitas vezes não se configuram em vínculos permanentes como aqueles estabelecidos com as demais organizações, embora tenham um relevante papel para a comunidade<sup>46</sup>.

Quanto ao CENARAB, trata-se de uma organização que tem o objetivo combater a intolerância religiosa e promover a ampliação do conhecimento acerca das religiões de matriz africana, sendo um importante parceiro para os terreiros de Belo Horizonte. Para Manzo, esse órgão constitui um intermediário entre a comunidade e o poder público, sendo através dele que o quilombo tem a possibilidade de acessar determinadas políticas públicas. Já a Cia Baobá de Dança trata-se de um grupo criado na década de 1990 com o interesse de retratar através da dança as práticas culturais dos povos negros. A parceria com Manzo se dá a partir de atividades desenvolvidas junto ao Kizomba, tais como oficinas de dança e também contribui com as mobilizações política da comunidade. A origem dessa parceria e sua consolidação estão relatadas no depoimento abaixo.

E aí junto com esse trabalho da Baobá tem trabalho mesmo que é a questão, é na área educativa mesmo que vamos dizer assim é [...] com o terreiro Manzo Ngunzo Kaiango, né a gente tem uma experiência bacana que assim: primeiro que a [*ialorixá* de Manzo] me pegou assim, falar que ela me pegou porque eu estava fazendo uma apresentação na câmara municipal, não sei, não sei talvez precisar a data, não sei, uns sete anos atrás. Mas aí ela me viu apresentando lá e aí ela falou assim, foi o que ela me falou, né: que ela sentiu uma força muito grande ni mim e tudo e ela falou que viu a mãe dela ni mim, entendeu?! Aí foi assim que depois, na

---

<sup>46</sup> A relação entre a comunidade e os estudantes é bastante variável e se estabelece por motivações diversas. Muitas vezes ela tem a duração de um período de pesquisa, mas também pode se consolidar e se tornar mais duradoura. Esse é o caso do Núcleo de Estudos sobre Populações Quilombolas (NUQ/UFMG), que constitui um grupo composto por estudantes e professores da UFMG, que ao desenvolver uma pesquisa com Manzo se tornou uma importante parceria. Esta parceria foi essencial no momento em que os/as moradores/as foram retirados/as do quilombo, uma vez que contribuíram apoiando a comunidade nas discussões para se encontrar uma solução para a situação. Através dos estudantes foi estruturada uma comissão com o objetivo de ajudar Manzo em várias questões envolvidas em seu deslocamento para o abrigo.

época eu participava com o grupo Fala Tambor que eles devem ter falado também, né que eu era dançarina e do grupo lá Fala Tambor, então, aí o [C.O] falou assim: [a *ialorixá* de Manzo] quer te conhecer, ela quer te conhecer de qualquer jeito e aí quando eu conheci ela falou, não, eu vi minha mãe em você e tudo e aí começou a parceria. Eu gostei muito dela, né. E aí depois eu fui dá aula lá pras crianças, né no projeto lá, no projeto Kizomba, né, então eu fiquei lá mais de sei lá uns três anos dando aula lá de dança afro-brasileira, né?! E aí fora isso, a gente vem fazendo várias parcerias. Ano passado, por exemplo, o projeto Kizomba foi lá no Palácio [das Artes] no primeiro Prêmio Zumbi de Cultura e o projeto Kizomba levou a capoeira, levou o samba de roda, né?! É, fora isso, no ano de 2009, por exemplo, que foi a primeira comemoração da consciência negra realizada pela Companhia Baobá no palácio, aí disso resultou um documentário que chama “Ocupação cultural e identidade” em parceria com A & C, que é Associação de Imagem Comunitária aqui de Belo Horizonte e aí eu tô falando assim, porque aí é como projeto Manzo Ngunzo vem na parceria. Aí resultou num vídeo, aí nesse vídeo a gente colocou lá o projeto, o nome do projeto, parceiros, né?! Esse vídeo foi exibido na TV Minas e aí ano passado eles participaram, né?! Esse ano já foi outros grupos e é isso assim, né. A [sacerdotisa de Manzo] participou de mesa também, mesa de debate e assim vai. (Coordenadora da Companhia Baobá - Dez/2011).

Já a ACL é uma organização de capoeira localizada na Suíça, onde reside o mestre do coordenador do Kizomba. A associação é um dos principais parceiros do quilombo, uma vez que a capoeira tem se constituído na principal atividade do projeto. Já o MonaBantu é um movimento político, cultural e religioso que desenvolve discussões e ações em torno de questões relacionadas à discriminação étnico-racial, de gênero e religiosa. Trata-se de uma parceria recente que tem o objetivo de fortalecer e complementar as ações do quilombo assim como as demais organizações. A Educafro é um órgão que desenvolve trabalhos no âmbito da educação, buscando o acesso ao ensino superior para negros e negras. É uma parceria ainda incipiente, que se estabeleceu por meio do MonaBantu. Porém, tende a se tornar um importante parceiro, contribuindo para que os jovens do quilombo possam, no futuro, ter acesso à universidade.

Esses grupos localizados mais próximos a Manzo no diagrama configuram em relevantes parcerias para a comunidade, na medida em que contribuem com suas ações socioeducativas, culturais, com o combate à intolerância religiosa e a discriminação étnico-racial. As relações estabelecidas entre as organizações e o quilombo são, portanto, essenciais para o seu desenvolvimento e a ampliação de seus trabalhos. Entendo que a construção desse diagrama revela as necessidades de Manzo em ser ouvida e visibilizada, principalmente pelo poder público, o que configura para a comunidade a possibilidade de garantir seus direitos e sua cidadania. Por isso, esse grupo, composto de órgãos não

governamentais, aparece no diagrama mais próximo ao quilombo, estabelecendo uma ponte entre Manzo e as instituições governamentais.

Entre os grupos de caráter governamental presentes no diagrama estão a Regional Leste (unidade administrativa da Prefeitura de Belo Horizonte – PBH), a Coordenadoria de Promoção da Igualdade Racial (CPIR - PBH) e a Fundação Cultural Palmares (FCP). Esses grupos encontram-se mais afastados da comunidade, pois, muitas vezes, eles não são acessados diretamente por Manzo. Além de não estabelecerem com o quilombo vínculos mais estreitos, podendo somente estabelecer contatos pontuais em situações específicas, como será apresentado posteriormente. A presença da FCP no diagrama decorre do entendimento da comunidade de que através desse órgão é possível se reivindicar os direitos políticos destinados aos quilombolas, já que foi essa instituição que concedeu a certificação de quilombo ao grupo. As demandas da comunidade, enquanto quilombo, não podem ser atendidas no nível municipal, uma vez que nessa instância não existem políticas específicas para os quilombolas. Por isso, a necessidade de se recorrer à instância federal para usufruir de políticas destinadas aos territórios quilombolas. O diagrama revela, portanto, como a comunidade busca se mobilizar para ter suas demandas atendidas. Estabelece uma rede de relações que agrega grupos distintos, mas que convergem em uma direção única que é contribuir para o desenvolvimento de Manzo. As parcerias, sejam com grupos governamentais ou não, constituem apoios para que esse território possa se reproduzir e se desenvolver enquanto uma comunidade étnico-religiosa singular.

Apono que a manifestação do candomblé, conjugada com o projeto Kizomba, e as parcerias estabelecidas entre Manzo e diversos grupos de caráter étnico-racial tornaram essa comunidade num território de resistência. Resistência contra os padrões homogeneizantes e dominantes da sociedade brasileira, que tendem a invisibilizar e até mesmo negar as *diferenças* étnico-religiosas. Foram estes aspectos e a busca pela manutenção de suas práticas identitárias que permitiram à comunidade ser reconhecida como quilombo pela FCP. Com o apoio de uma de suas parcerias, o CENARAB, Manzo foi certificada como território quilombola em 2007.

O CENARAB participou do processo de autorreconhecimento quilombola de Manzo, contribuindo com o encaminhamento da solicitação de certificação à FCP, que mediante análises documentais avaliou ser pertinente certificar a comunidade como *remanescente* quilombola, devido à manutenção de tradições da cultura afro-brasileira em Manzo. A busca pelo reconhecimento como quilombo foi, também, em decorrência de

encontrar um meio para que uma reforma fosse realizada nas instalações do terreiro. A partir de uma emenda parlamentar que atenderia três terreiros da Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH), Manzo seria reformado. Foi nesse contexto de possível reforma que a comunidade descobriu que se encontrava em terras públicas. O terreno é uma propriedade da Secretaria de Planejamento e Gestão (SEPLAG) do governo de Minas Gerais, no entanto, isto não era de conhecimento dos moradores de Manzo, uma vez que as terras foram compradas pela sacerdotisa. E até então, a comunidade acreditava ser sua a terra que ocupava. Por se tratar de uma propriedade do governo, o quilombo ficou impossibilitado de realizar a reforma do terreiro.

Na tentativa de regularizar essa situação e adquirir a propriedade do terreno, a comunidade recorreu a diversos órgãos, entre os quais a Prefeitura de Belo Horizonte (PBH), em busca de soluções. E diante das dificuldades em obter respostas às solicitações para que a situação fosse resolvida é que Manzo, com o apoio do CENARAB, recorreu à FCP e requisitou o reconhecimento da comunidade como quilombola. Entretanto, a certificação não garantiu a reforma e o impasse sobre a propriedade da terra permaneceu. Para agravar ainda mais a situação o quilombo foi notificado pela Defesa Civil do município do risco de desabamento de sua construção. Avaliou-se que as construções da comunidade corriam o risco de desabamento e que deveriam ser reconstruídas. Desde a primeira notificação, ocorrida no ano de 2006, a comunidade vem buscando soluções para a realização da reforma de suas edificações, mas até o momento nenhuma tentativa teve sucesso<sup>47</sup>. A postura de negligência e indiferença por parte do poder público revela a invisibilidade dos povos negros na cidade de Belo Horizonte, uma vez que os órgãos públicos procurados para se tentar superar os impasses vividos pela comunidade, pouco ou nada fizeram para resolver a situação.

Como resultado dessa negligência, Manzo se viu obrigada a abandonar seu território no início de 2012, uma vez que ao final de 2011, a comunidade foi novamente notificada do risco de desabamento da construção, sendo, deste modo, solicitada pela Defesa Civil a se retirar do local. Contudo, a comunidade está localizada no que a prefeitura denomina de cidade formal, ou seja, não se trata de uma Zona Especial de Interesse Social (ZEIS), como são as vilas e favelas, por exemplo. Desta maneira, a

---

<sup>47</sup> Em novembro de 2007, a comunidade entrou com pedido de abertura do processo de regularização de seu território no INCRA (número: 54170.006166/2007-91). No entanto, o processo encontra-se parado, o que constitui em mais um impasse vivenciado por Manzo na tentativa de regularizar seu território.

transferência das famílias em situação de risco fica a cargo da própria comunidade, que deve procurar outro lugar para se instalar.

Quando avisados da necessidade de sair do território em 2011, os moradores é que deveriam, portanto, encontrar alternativas para a saída do quilombo. Entretanto, os moradores não tinham condições de arcar com tal transferência, além de desejarem se manter agrupados mesmo em caso de saída do quilombo. Já em 2012 quando a possibilidade de transferência se efetivou, a PBH, em decorrência das pressões de Manzo, conduziu a comunidade para um abrigo, realizando, assim, uma quebra de critérios, uma vez que não se tratava, no entendimento do poder público, de uma área de interesse social. A decisão de encaminhá-los para o abrigo se deu somente após a mobilização de Manzo solicitando que a prefeitura contribuísse no processo de deslocamento da comunidade. Deste modo, a PBH entendeu que apesar de não situar em uma ZEIS, a comunidade constitui um território que deve ser considerado como tal. A utilização dos mecanismos de apoio às ZEIS constituiu uma tentativa de oferecer à comunidade os meios para que ela pudesse se manter enquanto uma comunidade étnico-racial singular, mesmo estando domiciliada fora de seu território. Assim, as famílias permaneceram agregadas, numa tentativa de manter o cotidiano, o mais próximo possível das vivências no quilombo.

Embora os/as moradores/as tenham permanecido juntos no abrigo, a comunidade vivenciou uma série de restrições por estarem fora de seu território, como aquelas relacionadas às manifestações candomblecistas. Com o risco das construções, as atividades do terreiro foram suspensas e os elementos sagrados foram deslocados para Santa Luzia, onde a *ialorixá* possui uma moradia. Desta maneira, o cotidiano religioso de toda a família-de-santo também foi afetado pela transferência de Manzo. Vale assinalar que os/as moradores/as do quilombo, ao se encontrarem em um espaço desconhecido sentem receios de manifestar sua religiosidade devido às possibilidades de práticas discriminatórias. O Kizomba também foi, de certa maneira, afetado por esse deslocamento, uma vez que muitos dos seus integrantes são moradores da região onde se localiza o quilombo, o que tornou complicado a presença deles nas aulas de capoeira, por exemplo. Assim, as atividades do projeto ficaram comprometidas diante da ausência de muitos de seus integrantes.

Considero deste modo, que a situação em que se encontrava a comunidade constituiu um impasse para que sua dinâmica socioespacial se mantivesse assim como era no quilombo. Aponto, ainda, que a necessidade de deslocamento para um abrigo evidencia

a invisibilidade desses grupos, uma vez que não se estabelecem políticas e mecanismo que os permitam se desenvolver e se reproduzir. Desde a década de 1980 a questão quilombola tem sido abordada por diversos órgãos e instituições e, em 2005, em Belo Horizonte já havia comunidades reconhecidas como quilombos. Entretanto, ainda não existem no município políticas e instrumentos específicos para atender às demandas dessas coletividades. E embora não sejam elaboradas políticas para os quilombos, que podem ser entendidos como uma realidade social recente, já poderiam existir instrumentos legais que procurassem atender às demandas dos territórios negros, que sempre estiveram presentes em nossa sociedade.

É relevante assinalar que a mobilização por parte do poder público para solucionar a questão da propriedade da terra do quilombo somente ocorreu diante da retirada das famílias. E a aproximação com Manzo sucedeu-se em um contexto específico, já que até então a relação era muito mais de distanciamento<sup>48</sup>. A organização e a mobilização da comunidade, nesse contexto, foram fundamentais para pressionar as diversas instâncias de governo — municipal, estadual e federal — a buscarem uma solução para o problema vivenciado pela comunidade. Além da participação de parceiros diversos do quilombo que acompanharam todo o processo e contribuíram para que a situação chegasse ao poder público e fosse por ele debatida.

Desde a transferência para o abrigo uma série de reuniões foi realizada com o objetivo de encontrar medidas para a regularização das terras em que está o quilombo. E como se trata de um terreno do estado foi encaminhada ao governo uma proposta de decreto para que as terras fossem doadas para Manzo. Entre as manifestações e mobilizações para reivindicar a regularização do território, foi realizada em março de 2012 uma audiência pública que visou discutir a violação dos direitos humanos da comunidade. Entendo que a audiência teve como objetivo também levar para a Assembleia Legislativa de Minas Gerais (ALMG) a situação enfrentada pelo quilombo para que o poder legislativo também tomasse conhecimento da questão, uma vez que será este órgão que decidirá acerca do decreto.

---

<sup>48</sup> Essa aproximação decorrente de situações específicas vivenciadas pela comunidade pode ser observada no diagrama discutido anteriormente. Nele, diferentemente dos demais órgãos governamentais, a administração da Regional Leste aparece próxima ao quilombo. A colocação deste órgão próximo a Manzo ocorreu devido ao momento vivenciado pela comunidade quando foi elaborado o diagrama, que havia sido notificada e buscava junto à Regional solucionar o impasse de uma possível transferência naquele momento. Aponto, deste modo, que esse órgão poderia não ter essa posição no diagrama, caso ele fosse elaborado em outro contexto histórico.



**FIGURA 5 - Audiência pública realizada em março/2011**  
(Fonte: arquivo da autora)



**FIGURA 6 - Audiência pública realizada em março/2011**  
(Fonte: arquivo da autora)

Somente após a regularização do terreno é que será possível intervir na construção, realizar a sua reforma e os/as moradores/as poderão retornar ao seu território. Mas para

esse retorno se concretizar será necessário que as mobilizações permaneçam, especialmente por parte de Manzo. A situação vivenciada pelo quilombo evidenciou a falta de comunicação existente entre as esferas governamentais nos níveis federal, estadual e municipal. O território foi reconhecido como quilombo pela federação, mas o município e o estado não participaram desse processo e a certificação não foi comunicada pela FCP às administrações públicas sob as quais se encontra a comunidade. A comunicação desse reconhecimento e, eventual, registro do território nessas outras instâncias ficam a cargo do próprio quilombo. Mas a inexistência de políticas quilombolas no município e também no estado funciona como desestímulo para que as comunidades recorram a esses governos. Aponto que o diálogo entre esses diferentes níveis de governo poderia contribuir para que o processo de titulação das terras quilombolas seja mais rápido e eficiente. Por que não se estabelecer uma parceria, por exemplo, entre os institutos de terra estaduais e o INCRA? Uma parceria entre esses órgãos poderia agilizar a titulação e evitar que muitos quilombos percam suas terras em conflitos fundiários, por exemplo. Ao ser titulada a comunidade teria a garantia de que seu território seria resguardado, tornando possível sua manutenção enquanto uma coletividade étnico-religiosa singular na cidade.

Avalio, então, que a certificação como quilombola muito contribuiu para que a questão enfrentada por Manzo tenha se tornado pauta de discussão no poder público. As discussões realizadas nas reuniões giraram em torno da problemática quilombola, ressaltando-se a necessidade do território para essa coletividade. Entendo que o reconhecimento como quilombo vem contribuindo para que Manzo busque garantia de seus direitos. Através de sua identificação como comunidade quilombola é que seu território poderá ser garantido e suas manifestações culturais mantidas e reproduzidas. Como foi discutido no capítulo anterior, aponto que o reconhecimento quilombola pode funcionar como uma estratégia para se garantir a manutenção e reprodução de comunidades negras. A certificação de Manzo como território quilombola não possibilitou a reforma naquele momento; no entanto, a comunidade adquiriu um importante instrumento para reivindicar do poder público medidas para solucionar os impasses decorrentes da condição de não proprietários das terras que ocupam. Instrumento que poderá ser utilizado também para o desenvolvimento da comunidade através da efetiva implementação de políticas destinadas à melhoria das condições de vida dos povos quilombolas.

### 3.2.1 – O CANDOMBLÉ E A CONSTITUIÇÃO DE FRONTEIRAS IDENTITÁRIAS

As práticas religiosas constituem uma importante dimensão na vida de indivíduos ou grupos sociais diversos. Pela religião, é possível acessar uma série de elementos que nos permitem compor nossas experiências espaciais e temporais. Porém, a relevância que a religião assume para um determinado sujeito é variável, podendo até se configurar como uma dimensão que alicerça os demais aspectos da vida. Muitos são os sujeitos que conduzem suas vidas tendo como referencial suas crenças religiosas e a partir delas definem os aspectos diversos de suas vivências, seja o econômico, o social ou o cultural. Neste caso, as lentes escolhidas, pelo indivíduo ou grupo, para apreender a *realidade* em que se encontra inserido são as da religião. Há ainda aqueles que estabelecem a religião como uma dimensão secundária e pouca impactante sobre o cotidiano, sendo, portanto, a religião um aspecto que pouco interfere em suas concepções de *mundo*, constituindo uma dimensão pouco acessada para definir suas experiências espaço-temporais.

Diante da diversidade religiosa com a qual nos deparamos na sociedade brasileira, compreendo que as possibilidades de apreensão da religião são múltiplas. Nessa dissertação é a dimensão espacial da religião que nos interessa. Entender o processo de constituição de um território a partir das práticas religiosas de uma comunidade negra é o foco desse trabalho. Deste modo, cabe aqui desenvolver algumas considerações sobre o candomblé, religião sobre a qual se fundamenta muitas das experiências e vivências dos moradores de Manzo Ngunzo Kaiango. Torna-se fundamental, portanto, refletir sobre os principais aspectos que permeiam as práticas candomblecistas, nos conduzindo para um entendimento espacial de tal religião. Apresentarei, assim, nessa seção, apontamentos e considerações acerca do candomblé, tais como sua origem, seus preceitos e sua organização.

Não se trata de uma descrição densa e detalhada dos processos candomblecistas nos moldes estabelecidos por alguns intelectuais, como Roger Bastide e Edison Carneiro, entre outros. O que pretendo apresentar é um relato de como o candomblé pode funcionar como um aspecto fundante do território quilombola de Manzo. O que será apresentado são as reflexões constituídas a partir de minhas observações a respeito do candomblé. Desta maneira, as discussões que se seguirão são estabelecidas a partir do meu olhar focado nas relações socioespaciais presentes na comunidade a que se refere essa dissertação. Por se tratar de uma religião permeada por aspectos diversos irei abordá-la em três seções. A

primeira parte tratará das origens e história do candomblé, ressaltando a sua presença em Belo Horizonte. Em um segundo momento, será discutida a organização do terreiro, de maneira a apontar os aspectos referentes à dimensão territorial da religião. Na terceira parte irei tratar das questões relacionadas aos momentos festivos do candomblé e como a festa é um importante elemento dessa religião.

Muitos são os estudos que abordam o candomblé e suas variadas práticas e rituais. Pesquisas que enfocam aspectos distintos de uma religião tão complexa e rodeada de mitos e segredos. As abordagens vão desde a sua origem na Bahia e a sua expansão pelos demais estados brasileiros até a discussão de seus distintos rituais. Foi, aliás, em decorrência de muitos estudos realizados no passado sobre o candomblé que essa religião se tornou mais conhecida pela sociedade brasileira. Entretanto, apesar dos muitos trabalhos publicados acerca das práticas candomblecistas e de sua expansão pelo país, as manifestações discriminatórias ainda permanecem, numa tentativa de deslegitimação da religião.

O candomblé é uma religião que se constituiu a partir das distintas manifestações religiosas dos negros que foram trazidos para o Brasil no período escravista. Trata-se, portanto, de uma religião de matriz africana, na qual a conjunção de práticas religiosas distintas fundou o que conhecemos hoje como candomblé. De acordo com Roger Bastide (1971), os negros que chegaram até o Brasil pertenciam a etnias diversas, possuindo, portanto, suas próprias dinâmicas culturais e sociais, entre as quais a religiosidade. Entre essas etnias, podemos considerar o predomínio de dois grandes agrupamentos: os iorubás e os bantos. Negros provenientes da África Ocidental e da região de Angola e do Congo, respectivamente. É sob os pilares das manifestações religiosas dos povos iorubás e bantos que será instituído o candomblé no Brasil.

Segundo Edison Carneiro (1961[1948]), os iorubás já exerciam na África determinado predomínio sobre as demais etnias existentes no continente africano. Domínio esse que se transplantou para o Brasil e, por conseguinte, teve relevantes impactos sobre a constituição do candomblé, que se tornou uma religião reconhecida nacionalmente como de origem iorubá. Outra questão colocada por Bastide (1971) a respeito dessa maior influência da religiosidade iorubá sobre o candomblé refere-se à maneira como esses grupos se relacionaram com o sistema religioso católico. Segundo o autor, os povos bantos possuíam como uma de suas práticas religiosas o culto a seus ancestrais, enquanto os iorubás cultuavam divindades consideradas como deuses da natureza. Por cultuarem ancestrais, pessoas que já haviam vivido na terra, os bantos encontraram certa proximidade

com os santos católicos, que consideravam como possíveis intermediários entre o homem e deus (BASTIDE, 1971). A proximidade se tornou ainda maior com relação aos santos e às santas negros/as, uma vez que,

[...] a existência de Virgens negras, de santos prêtos podia fazê-los pensar que esses “negros” católicos tivessem sido ancestrais familiares, mas, ao menos, ancestrais nacionais. Dessa maneira, os bantos foram mais permeáveis que outras etnias africanas à aceitação de confrarias. (BASTIDE, 1971, p. 88)

Quanto aos povos iorubás, o contato com o catolicismo teve pouca interferência em seus cultos, mantendo suas práticas mais próximas daquelas manifestadas na África. Daí a manutenção do culto às divindades trazidas para o Brasil e a ideia de que o candomblé é uma tradição unicamente iorubá. Entretanto, como também nos aponta Bastide (1971) para que fosse possível cultuarem seus deuses, os iorubás estabeleceram como estratégia uma analogia com os santos católicos para suas divindades. Para o autor, por meio de uma espécie de “camuflagem” foi possível resistir à opressão religiosa instituída pelo branco. É a partir, de tal processo que emerge a ideia de sincretismo religioso entre negros e brancos. Houve, dessa maneira, uma necessidade de rearranjo da religiosidade dos negros, sejam bantos ou iorubás. Bastide (1971) a esse respeito assinala que o negro ao chegar no Brasil se encontrou em uma “encruzilhada de religiões” e, por conseguinte, a mistura não foi apenas entre a religião do branco com a do negro. Houve, ainda, recomposições entre as distintas práticas religiosas dos próprios povos negros.

Deste modo, o candomblé vai se subdividir em nações, que possuem características distintas e se baseiam nas manifestações religiosas das distintas etnias que para aqui foram trazidas. E como apontado anteriormente, as práticas candomblecistas não constituem uma exclusividade dos povos iorubás, sendo, possível encontrar manifestações também de origem banto. Os bantos estabeleceram cruzamentos e analogias não apenas em relação ao catolicismo, mas também com a religiosidade iorubá, resultando em um tipo específico de candomblé. Sob essa perspectiva de cruzamento de crenças e práticas religiosas, o candomblé se expande e se desenvolve, constituindo-se, como propõe Bastide (1971) uma forma de resistência contra o sistema escravista e a dominação do branco e,

Nesta atomização e desumanização das relações humanas, o candomblé permaneceu o único centro de integração possível. Na medida em que houve uma reconstituição do povoado africano, em suas regras de confraternização religiosa e seus modelos de assistência mútua, como também esta afetividade que ligava seus membros, tornou-se (o candomblé), para esta população, súbitamente abandonada a si mesma, o refúgio e o apoio. (BASTIDE, 1971, p. 236)

Nesse contexto de interpenetração de distintas religiões, o candomblé se estruturou de maneiras diversas, estabelecendo uma multiplicidade de cultos que se ancoram nos preceitos trazidos por cada etnia vinda da África. Assim, a divisão em nações é o reflexo da reestruturação por que passaram as crenças dos variados povos negros. Entre os iorubás, podemos encontrar as nações *nagô*, *ketu* e *ijexá*, enquanto, entre os povos de origem banto há as nações angola e congo, (LODY, 1987)<sup>49</sup>. Essas divisões são variáveis entre os pesquisadores, sendo, somente consenso a divisão entre iorubás e bantos. Em decorrência desse dissenso considerarei, para fins de abordagem da origem do candomblé, a distinção nesses dois grandes grupos étnico-linguísticos. Entretanto, como as discussões apresentadas nessa dissertação se estabeleceram a partir das práticas candomblecistas de Manzo, em um segundo momento tratarei especificamente da nação angola, na qual se estrutura o candomblé da referida comunidade.

Além da reestruturação dos cultos africanos a partir do contato com o *outro*, houve ainda uma reconfiguração em termos geográficos, na medida em que na África as divindades não eram cultuadas conjuntamente em uma mesma cidade. Uma cidade africana, por exemplo, possuía uma linhagem que estava vinculada a um determinado deus, sendo os cultos e oferendas realizados para essa única divindade (BASTIDE, 1971). Ao se instalar no Brasil essa condição foi reestruturada, conjugando o culto a vários deuses em um único território, que foi, então, nomeado como terreiro. A partir dessa reconfiguração, “as seitas vão, pois, tornar-se reduzida imagem da totalidade do país perdido; quer dizer, cada candomblé terá, sob a autoridade de um único sacerdote, o dever de render homenagens a todas as divindades ao mesmo tempo e sem exceção” (BASTIDE, 1971, p. 90).

O processo como se deu a retirada dos povos negros do continente africano evidencia a intensa opressão e subordinação a que o negro foi recolocado na sociedade brasileira. A mistura étnica e, até mesmo, a separação de clãs familiares podem dimensionar a opressão vivenciada pelo negro, que teve que se refazer diante de um novo contexto histórico e geográfico. E em concordância com Bastide (1971), considero que a reconfiguração das práticas religiosas africanas constituiu um mecanismo de resistência, através do qual foi possível manter algumas de suas manifestações culturais e identitárias apesar da condição de subordinação. Ainda, de acordo com Bastide (1971, 2001[1961]), a

---

<sup>49</sup> Na literatura sobre o candomblé ainda podemos encontrar referências às práticas religiosas de outras etnias, entre as quais os daomeanos e os jejes.

religião foi um instrumento que o negro encontrou para carregar consigo “um pedaço da África”. Nesse sentido, Muniz Sodré (1988) também afirma que o candomblé configurou na possibilidade de restabelecimento de uma coletividade que se encontrava fora de seu contexto territorial original. Para o autor, a religião foi a maneira encontrada pelo negro de se reconstituir fora de seu território de origem e nesse processo

O patrimônio simbólico do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se “reterritorializar” na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais. (SODRÉ, 1988, p. 50)

Ao buscar refazer suas práticas religiosas, os negros reconstituíram, através do terreiro, seu território que fora perdido por meio das práticas escravagistas instauradas pelos europeus nos países latino-americanos. Deste modo, o candomblé constituiu-se em religião de resistência e ressignificação dos distintos sistemas culturais dos povos negros. Aponto que esse caráter que o candomblé assumiu no momento em que a sociedade brasileira se baseava em um sistema escravagista ainda permanece. Sendo assim, o terreiro, onde se realizam os rituais e cultos candomblecistas, constitui-se em um território no qual o negro pode requalificar suas identidades e suas práticas culturais.

Outro relevante aspecto a se considerar em relação à origem do candomblé refere-se a sua emergência em cenário urbano (BASTIDE, 1971, CARNEIRO, 1961[1948], SILVA, 1994). Em condição de relativa liberdade nas cidades, os negros encontraram os meios necessários para a reprodução e reconstituição de suas religiosidades. De acordo com Carneiro (1961[1948], p. 17), as práticas candomblecistas não poderiam se instalar nas áreas rurais, pois, “para mantê-lo, o negro precisava de dinheiro e de liberdade, que só viria a ter nos centros urbanos.” É nesse contexto urbano e sob forte influência iorubá que o candomblé foi se configurando no Brasil. Uma religião, na qual são cultuadas divindades da natureza, que se manifestam nos adeptos através da condição de transe. Trata-se de uma prática religiosa que se estabelece por meio de uma série de rituais que tem como objetivo a adoração de seus deuses. Aos inquices são dedicadas as diversas práticas presentes no ritual candomblecista. Entretanto, a relação com as divindades não se estabelece de maneira aleatória, sendo estabelecida a partir de uma série de processos que tendem a construir um vínculo individual com os deuses.

A inserção no candomblé se dá a partir de um ritual de iniciação em que, através do jogo de búzios é estabelecido a qual inquice pertence o *ori* (cabeça) do indivíduo. Essa iniciação consiste em um recolhimento de vinte e um dias em que a/o *iaô* — aquela/e que está se iniciando no candomblé — se prepara para fixar seus laços de parentesco religioso<sup>50</sup>. Esse recolhimento, que ocorre em um local denominado camarinha, é o momento em que o adepto intensifica seus conhecimentos acerca da religião, na medida em que lhe são passados, pelos mais velhos, os preceitos candomblecistas. Ressalto que essa é uma experiência complementar, pois, desde o momento em que o indivíduo passa a participar dos rituais do candomblé ele inicia seu processo de aprendizagem sobre as práticas candomblecistas<sup>51</sup>. Ao completar o ciclo de recolhimento é realizada uma festa, na qual é apresentada/o a/o *iaô* que renasce para uma nova vida. Deste modo,

É pela iniciação que uma pessoa passa a fazer parte de um terreiro e de sua família-de-santo, assumindo um nome religioso (africano) e um compromisso eterno com seu deus pessoal e ao mesmo tempo com seu pai ou mãe-de-santo. Assim, um adepto, ao se iniciar, nasce para a vida religiosa como “filho” espiritual do seu iniciador, o pai ou mãe-de-santo. (SILVA, 1994, p. 57).

Quanto ao panteão de divindades há uma variação de acordo com as diversas nações, mas, de certa forma, podemos encontrar um certo núcleo comum que inclui alguns deuses principais. A nomeação dos inquices vai seguir o grupo étnico-linguístico sob o qual se estrutura o candomblé. Assim, por exemplo, na nação angola Iansã é reconhecida como Matamba — deusa dos raios e dos trovões — e Omolu como Kavungo — deus da doença/saúde. Além das nomeações e analogias construídas em torno das divindades, algumas outras distinções se estabeleceram entre as nações. No candomblé angola, o atabaque é tocado com as mãos e, independente de qualquer nação, são apenas os homens que realizam esta função, sendo denominados de *alabês*. Outra singularidade da nação angola refere-se à existência de uma bandeira branca, representando o deus Tempo, que é colocada assim que se funda o terreiro.

---

<sup>50</sup> O período para recolhimento é variável, de acordo com a nação, podendo ser superior ou inferior a vinte e um dias. As obrigações e preceitos a serem seguidos após a iniciação também se distinguem, sendo mais rígidos em algumas nações.

<sup>51</sup> O aprendizado no candomblé é contínuo e não se interrompe no momento em que o/a *iaô* deixa a camarinha. E deste modo, o contato com os mais velhos é fundamental para compreender os processos e dinâmicas candomblecistas. Não se trata de mais velhos em termos de idade cronológica, mas sim, de tempo de iniciação do indivíduo na religião, pois, quanto maior o tempo de inserção no candomblé, maior é o conhecimento e o compromisso com essa manifestação religiosa.

Além da instalação da bandeira do tempo, como é denominada pelos adeptos, um terreiro de candomblé apenas se funda a partir do plantio do *axé*, que corresponde a uma força sagrada que é enterrada no centro do terreiro e, desta maneira, “em todo caso, e é isso que importa, o candomblé não se torna lugar de culto senão depois de consagrado, e a consagração consiste em enterrar os *axés*.” (BASTIDE, 2001[1961], p. 77). Assim como um terreiro apenas se funda a partir do plantio do *axé*, ele também somente se desfaz enquanto território sagrado após a retirada dessa força. Considero, portanto, que há uma marcante relação entre a religião e o território em que configura o terreiro. Os vínculos que se estabelecem com esse território são também de caráter religioso e simbólico e não apenas material. A perda do território para uma comunidade candomblecista pode representar, desta maneira, a dissolução de práticas que estruturam as experiências cotidianas de seus adeptos.

Nesse sentido, Sodré (1988) aponta que o terreiro configura-se em “suporte territorial” para o restabelecimento da cultura do negro. Considero que mais do que um suporte territorial, o terreiro é o próprio território onde os povos negros encontram a possibilidade de reprodução de suas práticas identitárias, que lhes permite estabelecer determinado vínculo com o território africano. E por isso, o terreiro “[...] é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais.” (SODRÉ, 1988, p. 19). Saliento, desta maneira, que o terreiro enquanto essa força constitui-se em resistência negra e ao se tornar território quilombola permite a conjugação de duas forças historicamente marcadas por seu caráter de oposição ao sistema opressor e dominante do branco.

O candomblé é uma religião que tem suas origens na Bahia, segundo Carneiro (1961[1948]), em decorrência do predomínio de povos iorubás em tal estado, mas ali também se constituíram candomblés de origem banto, como é caso do terreiro do Bate Folha considerado como um dos primeiros da nação angola no referido estado. A respeito da expansão do candomblé para outras regiões do país, Carneiro aponta que, a religião apenas atingiu, por influência baiana, o Centro-Sul quando já se encontrava em declínio a economia mineradora na região. E nesse momento, de acordo com o autor, já haviam se estabelecido em tal área manifestações religiosas dos povos angolenses. Sugiro que o contexto em que o candomblé chegou a essa região tenha influenciado na sua disseminação e consolidação, principalmente em Minas Gerais, onde pouco se tem conhecimento acerca de práticas candomblecistas. Considero que em decorrência de uma presença marcante de

negros de tradição banto, ao contrário do que se deu na Bahia, a religiosidade negra em Minas Gerais tenha se aproximado mais do catolicismo, que oferecia para esses povos certo suporte mítico-religioso para a prática de suas crenças.

Vagner da Silva (1994) relata que em Minas Gerais foram comuns as manifestações de calundu, termo de origem banto, que constituía uma “[...] forma urbana do culto africano relativamente organizado, antecedendo às *casas de candomblé* do século XIX e aos atuais *terreiros de candomblé*.” (SILVA, 1994, p. 43). Porém, pouco se relata acerca da existência do candomblé em Minas Gerais e em grande medida, compreendo que este fato tenha se dado pela predominância iorubá na consolidação e expansão dessa prática religiosa pelo país. Acerca da presença do candomblé em Minas Gerais, Ângela Gomes (2009) aponta que se trata de um equívoco considerar inexistente essa religião no estado. Para a autora, esse fato decorre dos estudos sobre as religiões de matriz africana terem se direcionado para a Bahia, berço do candomblé e onde predominavam as práticas iorubás.

Aponto que um maior interesse pelas manifestações religiosas dos povos iorubás é decorrente de uma busca, por parte de pesquisadores, por práticas em que fosse possível encontrar determinada “pureza” e uma maior aproximação com a religiosidade africana (LODY, 1987). Como esses povos mantiveram seus cultos às divindades e pouco se aproximaram do catolicismo foram, portanto, considerados como mais fiéis ao sistema religioso do território perdido. Podemos, por exemplo, encontrar essa busca em Bastide (1971, 2001[1961]) que em muitos momentos coloca o candomblé de origem iorubá como de uma pureza maior em relação àquele praticado pelos bantos. Ao iniciar “*O candomblé da Bahia: rito nagô*”, o autor relata que as práticas candomblecistas nagô, ketu e ijexá são as mais puras. Compreendo, assim, que a aproximação dos bantos das práticas católicas e a busca, por parte de pesquisadores, por uma “África pura” entre os negros é o que condicionou um maior interesse pela religiosidade iorubá.

Se há uma dificuldade em se encontrar estudos sobre o candomblé em Minas Gerais, essa situação mostra-se mais precária quando nos direcionamos para o caso de Belo Horizonte. Contudo, os poucos estudos sobre essa religião na capital mineira não se efetivaram somente pelo desinteresse de pesquisadores e pesquisadoras. A presença do candomblé em Belo Horizonte é, relativamente, recente, sendo datada sua chegada à cidade nos anos 1960, como nos aponta Mariana Ramos de Moraes (2006). De acordo com a autora, foi a umbanda que inseriu em Belo Horizonte os cultos de matriz africana, durante a primeira metade do século XX.

A umbanda constitui uma religião que se estrutura em práticas rituais de matriz africana, do espiritismo kadercista e do catolicismo. É possível encontrar, ainda, cultos ao caboclo que constitui uma prática religiosa que remete aos ameríndios, que foi também adotada pelos povos negros em seus cultos. Essa religião tem sua origem no início do século XX a partir da conjunção dessas manifestações religiosas, que se reestruturaram, constituindo um novo culto, “[...] uma forma religiosa intermediária entre os cultos populares já existentes. Por um lado, preservou a concepção kadercista do carma, da evolução espiritual e da comunicação com os espíritos e, por outro, mostrou-se aberta às formas populares de culto africano.” (SILVA, 1994, p. 112). É, então, a partir das práticas da umbanda que o candomblé vai se instituir em Belo Horizonte. Um processo inverso ao que ocorreu em outras regiões do país, uma vez que a umbanda tem suas origens a partir do candomblé.

Por se tratar o candomblé de uma prática religiosa inserida para apoiar as manifestações da umbanda, em muitos terreiros em Belo Horizonte é possível encontrar a coexistência de rituais umbandistas e candomblecistas. Algumas casas se estruturam sob as duas religiões, mantendo práticas de ambas. Outras mantêm apenas algumas práticas da umbanda, sendo, portanto, consideradas essencialmente como de candomblé. Esse é o caso de Manzo, que se forma a partir da umbanda e, posteriormente, se torna um terreiro de candomblé da nação angola. Entretanto, ainda, são realizados rituais em homenagem aos Pretos Velhos, que são entidades da umbanda. Essas são práticas umbandistas pontuais que não descaracterizam o terreiro enquanto um território de manifestações candomblecistas.

De acordo com Moraes (2006), ao inserir o candomblé nos terreiros de umbanda, os adeptos dessa religião pretendiam complementar as práticas já realizadas. A autora considera, portanto, que o candomblé não surge na cidade como uma manifestação de resistência da cultura negra, assim como, aconteceu na Bahia. No entanto, ponto que no contexto atual as práticas candomblecistas podem ser consideradas como uma forma de resistência e ressignificação da cultura negra, na medida em que atuam como uma contraposição à dominação e opressão do branco. O candomblé, ainda, é tratado pela sociedade brasileira de forma colonialista, não sendo considerado como uma religião, mas sim, como um sistema de práticas “demoníacas”. Há desta maneira, como discutido anteriormente, uma deslegitimação dos cultos candomblecistas em prol da valorização de um sistema religioso ocidentalizado e marcado por subjugação daquilo que não se constitui em norma e padrão sociais dominantes.

Ressalto que a emergência do candomblé no Brasil, seja em Belo Horizonte ou na Bahia, constituiu um processo de cruzamento cultural, como discutido por Bastide (1971). A partir da interpenetração de práticas religiosas de diferentes tradições étnicas africanas, surgiu uma nova manifestação religiosa, que se refaz continuamente, pois, a religião transforma-se para manter-se viva e para responder aos anseios de seus adeptos (BASTIDE, 1971). As práticas candomblecistas revelam a reconstituição por que passaram os sistemas culturais dos povos negros em diáspora. E em meio a esse processo de restabelecimento de seu território perdido, negros e negras se refizeram através da constituição de um novo território, que é o terreiro de candomblé. Assim, pelo candomblé é que Manzo constitui seu território que representa a oposição e a emergência de um contrapoder a um modelo de sociedade colonialista e permeado por práticas discriminatórias.

### **3.2.1.1 – O TERREIRO DE MANZO NGUNZO KAIANGO**

Como discutido anteriormente, os rituais do candomblé ocorrem em um espaço denominado terreiro. E é nesse local que se dá toda a organização dessa religião e é onde encontramos os elementos e aspectos que estruturam a religião, tais como as casas ou assentamentos dos inquices. As dimensões dos terreiros são variáveis e dependem do sítio em que ele está localizado, sendo, a disponibilidade de espaço o que define a sua organização interna e externa. As considerações acerca do terreiro candomblecista que apresentarei se baseiam no território de Manzo, que possui uma organização particular em decorrência do contexto geográfico em que essa comunidade está inserida.

Quando se estabeleceu no bairro Santa Efigênia, no final dos anos 1960, Manzo não se encontrava em uma região densamente povoada. Deste modo, não havia grandes impasses para a instalação de um terreiro de candomblé no bairro, uma vez que naquele momento ainda era possível ter acesso à água pura e plantas, por exemplo, necessárias para os rituais candomblecistas. Entretanto, com o crescimento da cidade, o entorno de Manzo se transformou em uma área intensamente ocupada, restringindo o acesso da comunidade a elementos indispensáveis para a religião. Diante desse processo, o terreiro teve, inevitavelmente, que se adaptar a esse contexto distinto do período de sua instalação. Assim, ele se constituiu em um barracão subdividido em pequenos cômodos, que

correspondem a alguns assentamentos de inquices, à camarinha, ao quarto do jogo de búzios, aos banheiros, à assistência e aos vestiários. Na parte externa, nos fundos do terreno, encontra-se a cozinha e ao lado da escada que dá acesso ao centro estão outros assentamentos. Essa organização pode ser observada no croqui a seguir, elaborado pelos moradores da comunidade, que revela não apenas os locais sagrados como também as moradias. Assim, por ele é possível apreender a organização do terreiro, que pode ser considerado o centro do quilombo. E, ainda, dimensionar a organização do território quilombola como um todo.



**FIGURA 7 - Croqui da atual configuração territorial de Manzo Ngunzo Kaiango (Fonte: arquivo da autora)**

Os assentamentos são locais dedicados aos inquices, onde são colocadas as oferendas e os sacrifícios realizados para as divindades. Em Manzo, como pode ser observado pelo mapa, são encontrados assentamentos para Oxalá, Matamba — que é a inquice a qual pertence o *ori* da *ialorixá* — e Oxossi na parte interna do barracão. Já na parte externa estão os assentamentos de Exu, Ogum, Kavungo — outro inquice da

sacerdotisa —, Baba (Eguns) e a bandeira do Tempo<sup>52</sup>. São dois os assentamentos para Exu que se localizam ao lado da escada que dá acesso ao salão. Os assentamentos de Exu localizam-se na entrada por ele ser considerado como o deus da comunicação, um intermediário entre o mundo dos homens e o das divindades.

Ainda na parte externa está localizada a cozinha, onde são preparados os alimentos que são servidos nas festas e também as oferendas para as divindades. A cozinha constitui um importante elemento do candomblé, pois, ela não é somente o local de preparo dos alimentos. Na cozinha também são realizados rituais, uma vez que os alimentos não são preparados de maneira aleatória. Existem preceitos que devem ser seguidos, já que se trata de alimentos sagrados em que está contido o *axé* dos inquices. Rita Amaral (2005[2002]) aponta que a cozinha pode funcionar também como um lugar de aprendizado, na medida em que nela se reúnem os filhos-de-santo (de idades variadas), que durante conversas repassam seus aprendizados para os mais novos. Deste modo, a cozinha “[...] é o lugar de ‘intimidade’ do povo-de-santo dentro do terreiro” (AMARAL, 2005[2002], p. 39).

Além dos assentamentos e da cozinha há ainda a camarinha, que corresponde, como já registrei, a um local onde ficam recolhidos os filhos em condição de iniciação. A camarinha também funciona, em dias de festa, como um local para que os adeptos possam ser vestidos com as roupas e acessórios de seus inquices, quando necessário. Considero que se trata de local de grande relevância para o candomblé, pois, é nesse espaço que se tem um contato mais profundo com a religião e suas práticas. Durante o período de iniciação, a/o *iaô* somente se veste de branco, dorme em uma esteira no chão e realiza uma série de atividades que visam a ressignificação da vida daquele/a que se insere na família-de-santo.

Na parte superior do barracão está localizada a assistência, que é o local de onde se assiste as festas. Trata-se de um lugar dedicado para convidados e pessoas não iniciadas que frequentam o terreiro em seus momentos festivos. É na assistência também que costumam ficar aqueles que vão ao terreiro em busca de consultas no jogo de búzios realizado pela *ialorixá*. Nos momentos em que estive em Manzo, a assistência foi um importante local de aprendizado sobre o candomblé, pois, é nesse lugar que as pessoas trocam informações, conversam com os filhos-de-santo e os indagam acerca da religião. Quando não se tratava de momentos festivos pude observar e ouvir as relações

---

<sup>52</sup> Os Eguns ou Babas referem-se aos espíritos dos mortos no contexto candomblecista.

estabelecidas entre os interessados no jogo de búzios e estabelecer diálogos, compreendendo alguns vínculos instituídos entre não adeptos e a religião. Entendo que a assistência configura um local de aprendizado para aqueles que não pertencem ao candomblé. Nos momentos em que estive em Manzo foi através da assistência que, muitas vezes, foi possível compreender que essa religião possui um caráter instigante para quem dela não faz parte. O candomblé desperta, simultaneamente, curiosidades e receios, uma vez que não se trata de uma manifestação religiosa que se desvenda ao primeiro olhar.

A localização de Manzo em uma área densamente ocupada impõe ao terreiro algumas restrições. Refiro-me, principalmente, à falta de um local destinado ao cultivo de plantas, que constituem aspecto fundamental para as práticas do candomblé. Acerca da tradição etnobotânica presente nos terreiros de candomblé, Gomes (2009) nos oferece interessantes considerações<sup>53</sup>. Para a autora, ao serem trazidos para o Brasil os negros trouxeram consigo saberes etnobotânicos que ainda hoje são preservados nos terreiros de candomblé. Algumas plantas existentes em território africano foram encontradas em solo brasileiro, sendo possível manter os rituais a elas associados. Contudo, outras espécies da flora africana não existiam por aqui e acabaram sendo substituídas por plantas brasileiras, o que mais uma vez explicita a necessidade de reestruturação dos cultos africanos ao contexto territorial brasileiro. A relação dos candomblecistas com as plantas é, portanto, sagrada e tem como divindade Ossaim. Deste modo, a manipulação das plantas está presente em uma série de rituais que as sacralizam e as tornam adequadas para práticas diversas, tais como banhos preparados à base de ervas variadas. Através de saberes etnobotânicos, ainda mantidos nos terreiros, é que se processa essa sacralização das plantas que,

[...] aparecem para além dos marcos de classificação cartesiana da botânica ou da agronomia moderna. As plantas *encontradas em* quintais e roças de candomblé fazem parte de rituais litúrgicos, tem aplicações terapêuticas ou são ornamentais. Às vezes todos esses usos se mesclam, sem incompatibilidade. (GOMES, 2009, p. 99)

Essa relação com as plantas não é diferente em Manzo, porém, a comunidade necessita recorrer a outros locais para ter acesso aos vegetais de que necessita para suas

---

<sup>53</sup> A etnobotânica refere-se às práticas botânicas a partir de grupos étnicos, tais como os povos negros. No caso do candomblé, o conhecimento dos vegetais e de seu uso configura em saberes etnobotânicos, sem os quais as manifestações candomblecistas podem ser comprometidas. Os saberes etnobotânicos presentes nos terreiros foram trazidos pelos negros e aqui restabelecidos para a manutenção de suas práticas culturais e religiosas diversas.

práticas religiosas. Entre os lugares em que encontram plantas e água necessárias para os rituais estão a Mata da Baleia e o Parque das Mangabeiras, que são áreas ainda preservadas e que oferecem os elementos naturais indispensáveis para a religião (ver figura 1, p. 10, onde está representado o quilombo e esses dois locais, evidenciando as distâncias entre eles e, ainda, a intensa ocupação da área onde Manzo está localizada). Contudo, pode haver algumas complicações para acessar essas áreas. Trata-se de matas que estão sob proteção ambiental e, por conseguinte, possuem determinadas restrições de uso. Além do Parque e da Mata, a comunidade busca também na vizinhança, quando possível, algumas plantas para a realização dos rituais religiosos.

Outra opção encontrada para suprir a demanda por plantas foi a aquisição de um terreno, pela *ialorixá*, no município de Santa Luzia, que se localiza na Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH). É nesse terreno que hoje vive a sacerdotisa e também matriarca da comunidade. A aquisição dessa área se deu em decorrência de algumas restrições impostas, pelo crescimento da cidade, como apontado anteriormente. Entretanto, a maioria das práticas religiosas é realizada, pela *ialorixá*, em Manzo, sendo este terreno apenas um suporte para o terreiro. Em Santa Luzia há condições adequadas, por exemplo, para o cultivo de plantas, o que facilita, portanto, o acesso a esse importante elemento do candomblé. Em tal local, ainda há a possibilidade de criação de animais, que também são fundamentais para as práticas candomblecistas.

Desta maneira, compreendo que Manzo busca meios que lhe permita se reproduzir enquanto grupo étnico-religioso e manter suas práticas culturais e religiosas. Diante das transformações por que passou a cidade, a comunidade se reestruturou para encontrar as melhores condições para sua reprodução e manutenção. Considero, portanto, que as ações da comunidade direcionam-se para que seja estabelecida uma contraposição a uma cidade que tende a instituir mecanismos que somente levam à homogeneização dos territórios. Uma cidade que não considera em suas políticas as *diferenças* étnico-raciais e religiosas, sendo, deste modo, negligente em relação às coletividades que se estruturam a partir de tais dimensões da realidade.

Ter a área em Santa Luzia como suporte foi essencial num momento de grande impacto para a comunidade. Refiro-me à ocasião em que Manzo teve que sair de seu território em decorrência do risco construtivo presente em suas moradias e no barracão. Ao ser deslocada para o abrigo da prefeitura, a comunidade precisou também deslocar os elementos do candomblé. Todavia, estes não poderiam ser realocados em qualquer local.

Então, mais uma vez, o terreno em Santa Luzia funcionou como um suporte para as demandas de Manzo, já que possibilitou que o sagrado da comunidade fosse mantido em um local apropriado. Deslocá-los para o abrigo seria complicado, pois, os moradores de Manzo já possuem alguns receios em manifestarem sua religiosidade, devido às possibilidades de se tornarem vítimas de intolerância religiosa. E levar os elementos sagrados para esse novo ambiente, ainda desconhecido, poderia se tornar mais eminentes as possibilidades de discriminação étnico-religiosa. Além de não haver no abrigo condições para alocar, de maneira adequada, o sagrado do território de Manzo.

Sendo assim, em Santa Luzia, a *ialorixá* providenciou para que o local se tornasse apropriado para receber os elementos sagrados do quilombo. E os assentamentos para os inquices foram construídos para que fossem realocados de acordo com os preceitos candomblecistas. A sacerdotisa nesse contexto se queixa das dificuldades em reestruturar o local para receber o sagrado de Manzo, uma vez que construções demandam custos que naquele momento não poderiam ser arcados, completamente, pela comunidade. Diante desse posicionamento da sacerdotisa ressaltou, mais uma vez, a negligência por parte do poder público em oferecer condições adequadas para situações como a vivenciada por Manzo. A ausência desses grupos no quadro legislativo do município é uma das evidências da marginalidade por eles experimentada.

Embora a iniciativa de levá-los para o abrigo tenha se dado em decorrência das singularidades de Manzo, como apontado anteriormente, essa medida não nega o descaso em relação aos territórios quilombolas. De certa maneira, levá-los para um local que não poderia recebê-los adequadamente somente evidencia a negligência com esses grupos, já que não há meios de auxiliá-los em situações de risco. O poder público não se questiona sobre quais são as possíveis demandas de uma comunidade como Manzo e, por conseguinte, não são elaborados mecanismos que possam contribuir para o desenvolvimento social, econômico e cultural dessas coletividades.

As possibilidades de visibilidades das comunidades quilombolas ou de outros grupos étnico-raciais se constituem apenas nos momentos em que eles passam a ser considerados uma ameaça para a manutenção dos padrões colonialistas que ainda sustentam a sociedade brasileira. Quando os territórios quilombolas colocam em xeque os discursos da identidade nacional, por exemplo, são acionados instrumentos que intencionam silenciá-los para não se romper com a ordem estabelecida. Não permitir o conhecimento da existência dessas comunidades ou desqualificar seu reconhecimento, não

lhes oferecendo meios de reprodução enquanto tais, constitui-se em mecanismos que podem silenciá-los. Assim como aconteceu com Manzo, a visibilidade pode se dar, ainda, somente em momentos pontuais, não se configurando em ações que tendem a efetivas mudanças. Há muitos anos a comunidade vem tentando acessar o poder público para obter meios que lhe permitisse reconstruir toda a estrutura do quilombo. Mas apenas quando a situação chegou ao extremo é que Manzo pôde ser ouvida.

Diante da situação, as atividades do terreiro encontram-se paradas, até que sejam solucionados esses impasses vivenciados pela comunidade, pois, não há condições para a realização das práticas candomblecistas. Dentre as quais podemos citar a festa que se configura em uma relevante dimensão da religião, mas que não são realizadas desde que a notificação foi realizada em 2011. É sobre essa significativa dimensão do candomblé que se trata o próximo subcapítulo, no qual serão apresentados alguns apontamentos acerca dos momentos festivos dessa religião.

### **3.2.1.2 – MÚSICA, TRANSE E DANÇA: APONTAMENTOS SOBRE A FESTA NO CANDOMBLÉ**

Pela escada que dá acesso ao barracão descem os filhos/as-de-santo carregando suas roupas e acessórios, que mais tarde serão utilizados para homenagear os inquices e possibilitar o recontar de mitos por meio da dança que se desenvolve ao som dos atabaques. Assim são os momentos festivos do candomblé em Manzo. Filhos e filhas-de-santo chegam, das mais variadas partes da cidade, e adentram o barracão para se prepararem para homenagear suas divindades. Além dos adeptos do candomblé chegam, ainda, convidados diversos para participarem da festa e presenciarem a vinda dos inquices a terra. Festas variadas integram o calendário candomblecista e carecem de uma série de preparativos que vão desde a compra de materiais e alimentos diversos ao cuidado com o vestuário a ser utilizado.

Realizarei a seguir apontamentos acerca da festa no candomblé, abordando questões em torno da música, do transe e da dança, que considero como três aspectos interligados e que se constituem em centrais no momento festivo. Ressalto, no entanto, que outros aspectos e dimensões da festa podem ser trazidos para contribuir na discussão. Assim como outros elementos podem não ser contemplados por terem passado despercebidos ao meu olhar, o que não significa que não sejam também fundamentais para

se pensar a festa no candomblé. Trata-se aqui, portanto, de discutir algumas das possibilidades entre tantas outras para se compreender o momento festivo no candomblé. Em tal religião, as festas possuem uma dimensão essencial e constituem um dos principais momentos de sua publicização.

Rita Amaral (2005[2002]), analisando o contexto festivo candomblecista, considera que são nesses momentos que são evidenciadas as identidades dos grupos, sendo, portanto, um momento revelador das manifestações candomblecistas e constitui, ainda, o “[...] elemento mais adequado de acesso a essa matriz (e de sua expressão), por englobar os mitos, a hierarquia, o conjunto dos valores religiosos e a vivência dos adeptos (por ser um fato social total) pelo que ela representa da visão de mundo do povo-de-santo.” (AMARAL, 2005[2002], p. 109). Durante a festa, muitos dos aspectos da religião se tornam públicos e nos possibilitam que elementos relacionados à sua estruturação e organização sejam acessados e apreendidos.

O que é publicizado é apenas uma parcela do que de fato constitui o momento festivo no candomblé. A festa não se dá somente no momento em que ela é apresentada, já que ela se inicia desde o seu planejamento e finaliza quando se revela, no dia marcado, aos olhos de todos/as no terreiro. Ela possui, deste modo grande impacto sobre a vida dos adeptos da religião (AMARAL, 2005[2002]). Para que ela aconteça há um empenho coletivo, no qual os filhos-de-santo contribuem de maneiras diversas para que a festa possa ocorrer. É indispensável o envolvimento, não apenas de quem está oferecendo a festa, mas de toda a família-de-santo, pois, há uma demanda muito grande de tarefas a serem realizadas. Segundo Amaral (2005[2002]), a preparação da festa é um momento de integração da família-de-santo, no qual todos/as se envolvem para a sua construção. Para a autora, a elaboração da festa passa, então, a conduzir as atividades do terreiro, podendo ser apreendida como um aspecto que estrutura as práticas candomblecistas.

Amaral (2005[2002]) considera que a festa constitui uma dimensão estruturadora do candomblé, uma vez que são muitos os momentos festivos no terreiro e sua organização exige a participação e o envolvimento de todos/as. Para a realização de uma festa é preciso comprar determinados materiais, sacrificar animais, preparar as plantas, além de organizar os trajes a serem utilizados no dia festivo. Nesse sentido, a festa conduz e define muitas das atividades do terreiro e nela se ancoram muitas das práticas candomblecistas. A autora aponta que religião e festa se entrelaçam e se interpenetram a ponto de se confundirem uma na outra, pois, “quando a festa é estrutural, caso do candomblé, ela impregna a visão

de mundo de modo total, implicando um estilo de vida marcado pelos valores festivos [...]”. Compreendo, assim, que a festa é uma dimensão marcante e definidora das manifestações candomblecistas, já que a partir dela se estruturam muitas das práticas do candomblé.

As considerações de Bastide (2001[1961]) em relação à festa no candomblé divergem, de algum modo, das proposições de Amaral (2005[2002]). Segundo o autor, a festa constitui apenas uma parcela (pequena) da religião, sendo, os momentos privados de maior impacto sobre o candomblé. Deste modo, a festa não constitui um evento estruturante da organização do candomblé, assim como propõe Amaral, já que “[...] o ritual privado é mais importante do que o cerimonial público e que, na medida em que o negro se sente africano, pertence a um mundo mental diferente”. (BASTIDE, 2001[1961], p. 31). Aponto que Bastide considera como momento de festa apenas o ritual público, não tratando a sua preparação, que também inclui práticas privadas, como uma manifestação festiva.

Entendo que é nesse aspecto que as proposições de Amaral e Bastide se divergem, uma vez que para a autora a festa se instaura desde a sua preparação até à sua publicização. Enquanto que para Bastide ela se efetiva em um momento específico, que é quando ela se revela aos olhares diversos de participantes nelas presentes. Embora o autor não coloque a festa como estruturante do candomblé, ele aponta que as temporalidades da religião se configuram a partir do calendário festivo. E ao abordar o tempo no candomblé, Bastide (2001[1961]) se debruça sobre as datas festivas e as representações míticas contidas em cada festa. O autor, portanto, revela por esse calendário, como as festas são marcantes nas manifestações candomblecistas e assumem um lugar central na religião.

Considero, a partir das discussões realizadas por Bastide (2001[1961]) e Amaral (2005[2002]), que a festa é uma significativa dimensão do candomblé e que muitos aspectos da religião se alicerçam no momento festivo, tais como a musicalidade, o transe e a dança. A interconexão desses elementos, na festa, é o que possibilita ao candomblecista encontrar-se com o mundo sagrado através da apropriação de seu corpo pelas divindades. São nesses momentos que as divindades descem a terra e recontam, por meio dos corpos de seus filhos, suas histórias e seus mitos. Ao som dos atabaques, tocados por mãos masculinas, os inquices são convidados a participar desse momento de celebração do terreiro. O tocar do atabaque constitui, então, o chamado das divindades para que elas possam apresentar-se aos participantes da festa. É através da música que os filhos/as-de-

santo podem se encontrar com os inquices e iniciar um processo de representação de suas vidas. Cada toque é diferente e tem como objetivo convidar uma determinada divindade para participar da festa e recontar seus mitos.

A música possui um papel central no contexto candomblecista e por ela são construídas as identidades de cada nação. Assim, no candomblé angola, de que trata essa dissertação, os sons dos atabaques são retirados a partir do toque das mãos sobre o instrumento e os cânticos são entoados em banto. A música configura a base para a realização do ritual festivo, pois, é por ela que os deuses são convocados a participar desses momentos. Deste modo, a música é mais do que um elemento que serve para ritimizar as danças nas festas, ela pode ser interpretada “[...] enquanto verdadeira sustentação do culto, podendo-se afirmar que as liturgias dos terreiros são musicais” (LODY, 1987, p. 61). Devido à importância que a música assume no candomblé, os instrumentos são também divinizados e a cada vez que um filho-de-santo adentra o terreiro deve se abençoar diante dos atabaques. Outros instrumentos também são utilizados para construir a musicalidade candomblecista, tais como o *adjá*, que se constitui de duas sinetas metálicas ligadas por uma haste e tem o objetivo também de chamar os inquices. Entretanto, os atabaques centralizam o caráter musical da religião e são os instrumentos musicais mais marcantes nos momentos festivos.

Ao som dos atabaques os inquices descem a terra e ao possuir o corpo de seu filho/a apresentam-se por meio da dança. Por se tratar de um momento no qual os deuses são homenageados, as festas permitem aos/às filhos/as-de-santo renovarem e reforçarem seus laços com as divindades. E cada vez que se reforçam esses vínculos, o candomblecista se refaz, reelaborando os significados da religião e de sua vida. O bailado torna, portanto, a festa o momento de recomposição das forças dos candomblecistas (SODRÉ, 1988). De acordo com Sodré (1988), pela dança o sujeito pode redefinir as dimensões temporais e espaciais, de maneira a construir uma nova relação com seu corpo, através da qual também se refazem as identidades. No momento da festa através da dança

Reatualizam-se e revivem-se os saberes do culto. A dança, rito e ritmo, territorializa sacralmente o corpo do indivíduo, realimentando-lhe a força cósmica, isto é, o poder de pertencimento a uma totalidade integrada. Além disso, graças à intensificação dos movimentos do dançarino na festa, espaço e tempo tornam-se único valor (sacralização) e assim autonomizam-se, passando a independender daquele que ocupa o espaço. A dança é propriamente a integração do movimento ao espaço e ao tempo. (SODRÉ, 1988, p. 124)

A dança, desta maneira, é a possibilidade de territorialização do corpo do candomblecista. É, simultaneamente, por ela que o sujeito reconstitui seu território, sendo assim, o movimento que o corpo constrói é um ato espacializante. Corpo e movimento, configurando-se em dança, tornam-se as rupturas entre as experiências espaço-temporais cotidianas e o momento do transe. Através da dança, deste modo, o sujeito pode acessar uma outra experiência espacial e temporal, na qual ele reconfigura seu território e suas identidades. A dança destina-se a colocar o sujeito em contato com os mitos dos inquices, já que ela é a reconstituição dessas histórias (BASTIDE, 1971). Cada dança é diferente, já que ela ocorre a partir da possessão do corpo do candomblecista pelo inquice que, nesse processo, revive seu mito. A dança tem o objetivo, portanto, de trazer, para a terra e para o tempo presente, histórias passadas e uma realidade sobrenatural.

Ao recontar os mitos das divindades, pelo movimento da dança, o sujeito territorializa essas histórias e estabelece uma relação com um território que já não é mais o seu. A vinda dos deuses a terra através dos corpos de seus filhos e filhas é também a possibilidade de construir novos vínculos com o continente africano, reconstituindo as práticas identitárias. Acerca deste aspecto das danças, Sodré (1988, p.127) expõe que,

A vivência de papéis diferentes, possibilitada por criações dramáticas apoiadas na dança e na música, é apenas um dos casos em que a ilusão se impõe como uma via de acesso ao real e à identidade do grupo. Mas é um caso expressivo, por que nele a dança e a música aparecem como transformadoras. Por quê? Porque se apresentam como uma enunciação, expondo “o lugar e a energia do sujeito”, mostrando o real como um conjunto multifacetado de implicações e ressonâncias. Tudo isso é capaz de suscitar comunhão e júbilo coletivos, que geram sentimentos de triunfo e dignidade para o oprimido.

A dança não se dá sem o transe que, por sua vez, não ocorre sem a música. A conjugação desses aspectos é o que possibilita a realização da festa e a manifestação das divindades na terra. Trata-se de um momento no qual a família-de-santo se reúne para reforçar seus vínculos com a religião, na medida em que se encontra com os inquices e se realimenta com a força sagrada que é o *axé*. Mais do que reforçar seus laços com a religião, a festa é a possibilidade de restabelecer relações com um sistema cultural subjugado pela sociedade. Pela festa, o negro tem a possibilidade de reconstituir sua história e revalorizá-la ao entrar em contato com uma realidade que o conecta com um território que não mais lhe pertence. Por isso, o candomblé é permeado de festas e possui um calendário marcado por celebrações diversas, sendo algumas de caráter permanente e outras realizadas em momentos específicos.

Em Manzo, muitas são as festas e variadas são as motivações para que elas sejam realizadas. Algumas são permanentes e já estão fixadas no calendário da comunidade, porém, outras ocorrem em situações particulares e dependem das demandas de cada filho/a-de-santo. Entre as festas permanentes está a festa em homenagem ao Preto Velho Pai Benedito, entidade umbandista da sacerdotisa. Apesar do terreiro ter se tornado candomblecista, a *ialorixá* ainda mantém essa manifestação festiva característica da umbanda. Nesta festa é possível apreender algumas distinções e semelhanças entre a umbanda e o candomblé. Aponto dentre as diferenças marcantes, a utilização na umbanda da língua portuguesa, como idioma litúrgico, e não o banto para realização dos cantos e das rezas. Muitos dos cantos se aproximam do catolicismo e evocam santos católicos, fazendo-se neles referências à Virgem Maria, por exemplo. Outra distinção é que os Pretos Velhos permanecem sentados fumando seus cachimbos, não se tratando de uma festa na qual o transe pode resultar em um bailado mais contínuo, seguindo os sons do atabaque. Em alguns momentos um ou outro Preto Velho se levanta se ancorando em uma bengala e manifesta-se por meio da dança e, até mesmo, da fala. Ainda durante a festa, os participantes vão até estas entidades em busca de bênçãos, por considerá-los ancestrais sábios e sagrados.

Além destas distinções entre o candomblé e a umbanda, há também similaridades entre as duas religiões que nos despertam a atenção, evidenciando como a umbanda conjuga diferentes manifestações religiosas. A utilização dos atabaques para entoar alguns cantos, a oferenda de alimentos e o uso de trajes brancos seriam algumas destas semelhanças. A iniciação da festa também se assemelha a do candomblé, que tem a família-de-santo entrando em fila e formando um círculo ao entrar no barracão. Posteriormente, segue-se dançando até a manifestação dos Pretos Velhos. Outras semelhanças e diferenças existem entre essas religiões, porém, esses aspectos foram os que mais despertaram minha atenção e, por isso, os exponho aqui. São práticas que evidenciam o caráter dinâmico dessas religiões, que se inseriram na sociedade brasileira em contextos distintos, mas revelam como essas manifestações religiosas são vivas, como propõe Bastide (1971). São religiões que se transformam e se redefinem diante do contexto histórico e geográfico em que estão inseridas. Em Belo Horizonte, como discutido anteriormente, candomblé e umbanda se interpenetram em muitos momentos, estabelecendo nos terreiros desta cidade formas organizativas singulares.

Entre as festas que não possuem o caráter permanente em Manzo encontram-se aquelas dedicadas ao momento de saída de *iaôs*. Trata-se de uma festa em que o/a *iaô* é apresentado/a para todo o terreiro, tornando público seu *dijina*, um nome de origem africana, que representa o renascimento do indivíduo para uma nova vida. Estas festas são dedicadas aos inqüices dos iniciados, sendo a ornamentação do barracão e os alimentos preparados de acordo com as preferências desses deuses. A descoberta de qual deus se é filho/a se dá através do jogo de búzios, consistindo no primeiro ritual para que seja estabelecido o vínculo entre uma divindade e o/a candomblecista. Antes de sua apresentação pública, ainda na camarinha, o iniciado/a tem sua cabeça raspada, sendo essa prática entendida como uma preparação para se receber a divindade. Trata-se de prepará-lo para a nova vida que a partir de então ele irá integrar. Entendo que a raspagem da cabeça representa o renascimento do iniciado/a para uma nova realidade, em que ele/a se liga a uma divindade a qual deve cuidados, homenagens e oferendas. Todos os momentos da festa constituem em preparar o/a candomblecista para esse renascimento, sendo, cada ritual um meio pelo qual o/a *iaô* se conecta aos preceitos do candomblé e à família-de-santo. O processo de iniciação é, portanto, “[...] um rito de criação: uma nova personalidade está em vias de ser modelada” (BASTIDE, 2001[1961], p. 51).

Assim, durante a festa o/a *iaô* permanece na camarinha sendo preparada/o para sua apresentação, que consiste em quatro momentos. No primeiro, o/a iniciado/a sai vestido de branco e seu corpo é coberto por pequenos círculos brancos que foram pintados na camarinha. Já no segundo momento, se apresenta trajando vestimentas coloridas com o corpo pintado com diferentes cores. Em um terceiro momento, o/a filho/a-de-santo se apresenta novamente com os trajes brancos, no entanto, com o corpo limpo e sem qualquer pintura. A última apresentação é o momento principal da festa, pois, é quando o/a *iaô* revela seu nome e aparece com os trajes e acessórios característicos de seus inqüices. Em seguida, o candomblecista com o corpo tomado pela sua divindade dança e apresenta a todos/as a história de seu deus. A cada um desses momentos, o iniciado/a se torna mais próximo de sua divindade e mais preparado a assumir um novo lugar na família-de-santo. As imagens abaixo demonstram cada apresentação de um *iaô* (filho de Terecompeso) em uma festa de iniciação.



**FIGURA 8 - Primeiro momento de apresentação de *iaô***  
(Fonte: arquivo da autora – Setembro/2011)



**FIGURA 9 - Segundo momento de apresentação de *iaô***  
(Fonte: arquivo da autora – Setembro/2011)



**FIGURA 10 - Terceiro momento de apresentação de *iaô***  
(Fonte: arquivo da autora – Setembro/2011)



**FIGURA 11 - Quarto momento de apresentação de *iaô***  
(Fonte: arquivo da autora – Setembro/2011)

Ao final da festa são servidas comidas preparadas em homenagem às divindades e, por conseguinte, contendo *axé*. Aponto que a alimentação ao encerrar a festa configura uma prática que pode ser apreendida como uma maneira de dividir a força sagrada dos inquices com todos os participantes do momento festivo. O final da festa, entretanto, não representa para o/a iniciado/a o fim de seus aprendizados, pois, no candomblé se aprende de maneira contínua. Assinalo que a partir de então o/a iniciado/a ainda precisa seguir uma

série de preceitos e restrições que integram o processo de iniciação. E em datas específicas, o/a candomblecista deve cumprir algumas obrigações, que também terminam em festas e que podem ser compreendidas como graduações a que o/a filho/a-de-santo deve se submeter. A primeira obrigação ocorre ao final do primeiro ano, a segunda ao final do terceiro e depois elas ocorrem a cada sete anos. Em cada obrigação são realizados rituais que, mais uma vez, tendem a reforçar os vínculos com a religião e com as divindades. Quanto mais velho se torna na religião, maiores são as responsabilidades e os conhecimentos sobre os preceitos candomblecistas.

A festa configura, assim, uma manifestação de relevante significado para o candomblé, na medida em que ela marca importantes momentos na vida do/a candomblecista. Ressalto que ela é a possibilidade de se ressignificar as identidades, seja para os adeptos do candomblé, seja para os não adeptos. Sugiro que a festa, enquanto o momento de reviver e rememorar os mitos, é para o negro a possibilidade de encontrar-se com um território que já não lhe pertence para constituir um outro, em que sua história possa ser ressignificada. Por ela, pode se processar a reconstituição de um território, no qual o negro pode construir contradiscursos que colocam em xeque os processos homogeneizantes e subalternizantes em que esse sujeito está inserido. No entanto, não são apenas os candomblecistas que podem ressignificar suas identidades, uma vez que também fazem parte da festa não adeptos da religião. A ida ao terreiro em um momento de festa representa, também, para não candomblecistas a possibilidade de se encontrar com um outro sistema cultural e religioso. A partir desse encontro podem ser estabelecidos novos sentidos e significados para as práticas identitárias, redefinindo experiências através de outros modos de crer e viver.

Considero que a festa no candomblé pode ser pensada, então, como um momento de recriação identitária e de busca por uma realidade em que o oprimido pode, potencialmente, reverter sua condição de excluído e marginalizado. É a possibilidade, portanto, dos povos negros contarem sua própria história e afastarem-se da condição de subalternos. Na diáspora, foi o que possibilitou ao negro reconstituir os vínculos com o território perdido e reestruturar seu sistema cultural e religioso. Música, transe e dança se confundem e confluem, deste modo, para que a festa seja um momento de redescoberta para a família-de-santo e, ainda, para não candomblecistas presentes nos momentos festivos.

### 3.2.2 - O PROJETO KIZOMBA

A história de Manzo Ngunzo Kaiango (MNK) está marcada por práticas que buscam a constituição e a valorização das identidades negras. Para além do candomblé, a comunidade desenvolve, desde 2005, um projeto de caráter socioeducativo e cultural que realiza trabalhos com crianças e adolescentes de MNK e de seu entorno. A instauração do projeto se deu em decorrência de uma festa organizada para contribuir financeiramente com outro festejo que seria preparado em homenagem aos Pretos Velhos. Daí a origem do nome do referido projeto: Kizomba, que significa festa. Um grupo, então, se organizou para tocar samba de roda, que após a apresentação no momento festivo foi solicitado para se apresentar em outros locais de Belo Horizonte. Entretanto, ainda não havia um grupo formalmente constituído. A partir de tais solicitações, o grupo se organizou para se apresentar em outros lugares da cidade. Diante da organização do grupo e da necessidade de formalizar as atividades que já eram desenvolvidas com as crianças e adolescentes de Manzo é que nasceu o projeto Kizomba<sup>54</sup>.

O projeto foi criado com o intuito de realizar ações para crianças da própria comunidade a partir da colaboração de membros do terreiro. Todavia, diante da demanda por parte de famílias do entorno de Manzo, o projeto foi ampliado e passou a atender crianças e adolescentes da região. O Kizomba abarca um conjunto de atividades que tem como objetivo principal desenvolver ações com crianças e adolescentes, possibilitando que estas possam ocupar seu tempo livre com práticas educativas e culturais. Além do samba de roda, que lhe deu origem, o projeto passou a oferecer aulas de capoeira, que, atualmente, é a única atividade oferecida. Por não receber apoio financeiro, o projeto se sustenta com a contribuição de parceiros diversos, como os/as filhos/as-de-santo do terreiro. O desenvolvimento das ações depende, portanto, da disponibilidade de parcerias e, por isso, em determinados momentos estas são reduzidas. A manutenção da capoeira se deve ao fato do professor ser um morador de Manzo e o samba se mantém somente por estar vinculado a esta atividade, porém é tocado apenas após as aulas de capoeira.

As aulas do projeto ocorrem no barracão do terreiro que foi cedido pela *ialorixá*, mas os alunos se originam de religiões diversas. E apesar de não estar diretamente

---

<sup>54</sup> A realização de atividades com as crianças e adolescentes da comunidade são anteriores à fundação do Kizomba e eram realizadas com apoio de frequentadores diversos do terreiro que se dispunham a oferecer oficinas com temas variados. Foi, portanto, a partir dessas ações que o projeto se formalizou e se organizou, resultando em um trabalho de caráter socioeducativo e cultural.

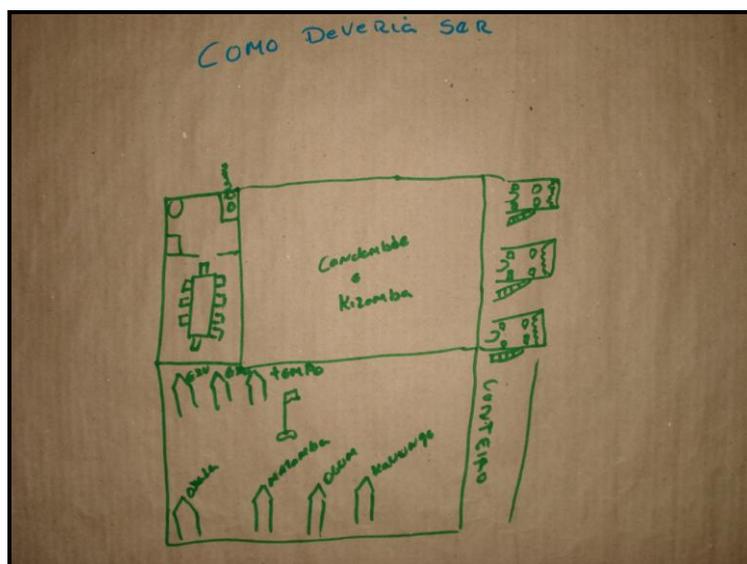
vinculado ao candomblé, o kizomba informa aos seus integrantes sobre a religião, ampliando o conhecimento e o aprendizado, dos participantes do projeto, acerca das culturas negras. As práticas discriminatórias por parte de pais, contudo, não são eliminadas e alunos já foram retirados do projeto em decorrência da presença do candomblé no quilombo. Por outro lado, alguns pais compreendem a dimensão socioeducativa e cultural das atividades e mantêm seus filhos no Kizomba.

Embora esteja inserido em um contexto candomblecista, o coordenador do projeto e, também, professor de capoeira tenta dissociar projeto e religião para que os pais possam manter seus filhos nas aulas. O objetivo principal do Kizomba não é tornar candomblecistas seus membros, mas oferecer uma alternativa para as famílias da região através de trabalhos socioeducativos e culturais. Essa tentativa não constitui, contudo, uma exclusão do candomblé do aprendizado dos alunos, uma vez que o projeto pretende também aproximá-los das diversas manifestações negras. Os participantes do Kizomba são orientados acerca do candomblé e muitos participam dos momentos festivos do terreiro. Aponto, assim, que as ações do Kizomba constituem um importante instrumento de ampliação e valorização das práticas identitárias dos povos negros, nas mais diversas dimensões. O relato abaixo revela como se processa essa relação entre o projeto e o candomblé, e, ainda, como esta associação é apreendida pelos pais dos participantes do Kizomba e até mesmo pelo entorno da comunidade.

A minha mãe que é dona do terreiro, né? Ela cedeu o espaço pra gente treinar e eu como também sou membro do terreiro, filho dela e moro aqui eu cedi as aulas gratuitas. Então, o projeto vive através do candomblé e o preconceito é muito grande. O tempo todo a gente tenta separar o máximo possível, porque mesmo que o projeto seja nascido e desenvolvido dentro do candomblé tem muitas pessoas que às vezes não entendem e fala que candomblé é coisa de macumba, coisa do demônio, tal. Os pais, que eu faço [apresentação] de capoeira na rua, aí vê muitas crianças jogando, participando, interagindo. Onde é que é? Quero colocar meu filho lá! É aqui em cima, São Tiago, número 216. Ah, perto do centro de macumba? Não, é lá no centro de macumba. Só que lá não é centro de macumba, não viu! Lá é uma casa religiosa. Pode deixar, deus me livre de colocar meu filho lá! Então, o preconceito é muito! Tem muita criança que... Tiraram os filhos da capoeira quando descobriu que a capoeira era desenvolvida dentro do candomblé. Só que é completamente separado! Dia de atividade do candomblé geralmente é na segunda-feira. E as aulas aqui acontece na terça, na quinta e no sábado. Então, eu tento separar o máximo possível. (Morador de MNK e professor de capoeira do Kizomba – Nov/2011)

A comunidade de Manzo considera o projeto como um significativo trabalho por eles desenvolvido. Muitas das buscas pela melhoria das condições da comunidade têm

como elemento propulsor, as ações do Kizomba. Um dos grandes interesses de Manzo é a ampliação do projeto, a fim de obter meios para oferecer outras atividades para os alunos. No entanto, a disponibilidade de espaço no quilombo é restrita e a escassez de recursos financeiros tornam maiores as dificuldades para que as atividades se expandam. O croqui a seguir foi elaborado também pela comunidade e demonstra como eles acreditam que deveria ser o quilombo para que suas ações fossem ampliadas. O desenho revela o desejo de Manzo em reconstruir seu território para que as manifestações candomblecistas e o projeto Kizomba possam ser mantidos em condições adequadas.



**FIGURA 12 - Croqui representando o desejo de reconstrução das edificações de Manzo  
(Fonte: arquivo da autora)**

A restrição das ações à prática da capoeira não configura uma limitação para a manutenção do projeto, mas ao contrário, é por ela que os trabalhos do Kizomba se estruturam e se mantêm. As imagens a seguir retratam um evento de capoeira organizado pelo Kizomba, evidenciando os encontros com manifestações étnico-culturais diversas, o que torna o projeto um importante mecanismo de (re)constituição de identidades.



**FIGURA 13 - Abertura no terreiro do Encontro Internacional de Capoeira  
(Fonte: arquivo da autora – Agosto/2011)**



**FIGURA 14 - Apresentação de dança/soul music no Encontro Internacional de Capoeira - 2º  
dia. (Fonte: arquivo da autora – Agosto/2011)**



**FIGURA 15 - Intervalo entre oficinas no Encontro Internacional de Capoeira  
(Fonte: arquivo da autora – Agosto/2011)**



**FIGURA 16 - Roda de capoeira no Encontro Internacional de Capoeira  
(Fonte: arquivo da autora – Agosto/2011)**

A capoeira constitui uma atividade de caráter educativo, pela qual se pode estabelecer outros sentidos para as experiências espaciais e temporais dos sujeitos. Nas aulas os alunos não somente aprendem a prática capoeirista como também são instruídos acerca de outras questões relacionadas ao cotidiano, tal como a necessidade de disciplina em outros espaços, como a escola, por exemplo. Assim, as atividades desenvolvidas pelo Kizomba contribuem para que os integrantes possam ressignificar práticas variadas em

suas vidas fora do projeto. Entendo, assim, que a capoeira pode funcionar como um instrumento pedagógico através do qual seja possível, a crianças e adolescentes, construir mecanismos que lhes permitam novas sociabilidades e acessibilidades. A capoeira não corresponde a um aprendizado cultural isolado de outras dimensões do cotidiano. Enquanto instrumento pedagógico ela se torna, como propõe Leandro Ribeiro Palhares (2007), um meio de inclusão social. Para o autor, a capoeira pode contribuir para a apreensão de que a sociedade é permeada por *diferenças*, que devem ser valorizadas. Ressalto que a capoeira, enquanto uma manifestação de origem negra, revela aos seus praticantes uma outra relação com sua corporeidade, tornando positivas as identidades. E assim como no candomblé, música e dança ao se cruzarem, podem possibilitar aos sujeitos a atribuição de novos significados para o território em que se encontram inseridos.

Os relatos acerca da origem da capoeira são variados e não se configuram em um consenso entre os diversos estudiosos dessa prática. De acordo com Fontoura e Guimarães (2002), para um grupo de pesquisadores, a capoeira se originou na África e foi trazida pelos negros para o Brasil. Já um outro grupo considera que se trata de uma manifestação genuinamente brasileira, que nasceu a partir da necessidade dos negros se defenderem de seu opressor. Independentemente das discussões acerca de sua origem, a perspectiva de que a capoeira se tornou uma forma de resistência dos povos negros é aceita pela maioria dos pesquisadores/as. Proibida pelos senhores, a luta se misturou à música para que fosse possível praticá-la nas fazendas, tornando-se uma manifestação que permitia ao negro o contato com seu antigo território. E da mesma maneira que o candomblé, a prática se transformou diante de novos contextos históricos e geográficos, alterando-se e ressignificando-se para os povos negros. A capoeira tornou-se, portanto, um mecanismo pelo qual historicamente os negros puderam se contrapor ao sistema dominante e opressor sob o qual ele vivia.

Ao se transformar, a capoeira passou a ser praticada no Brasil sob duas formas distintas, a angola e a regional. A manifestação do tipo angola é considerada o estilo tradicional, que se manteve sem sofrer alterações significativas em sua prática. Já a capoeira regional, modalidade praticada em Manzo, se originou a partir da mistura com o batuque, uma luta brasileira (FONTOURA; GUIMARÃES, 2002). Segundo Palhares (2007), a capoeira regional foi criada na década de 1930 por Mestre Bimba, que adicionou ao tipo angola a prática do batuque. Essa modalidade é jogada utilizando-se três instrumentos: o pandeiro, o atabaque e o berimbau. Foi através do estilo regional que a

capoeira se disseminou, sendo a primeira academia desta manifestação criada também por Mestre Bimba.

De acordo com o Palhares (2007), a modalidade regional foi considerada, por muitos pesquisadores/as, como uma prática descaracterizada, que teria possibilitado o branqueamento da capoeira. Compreendo que a disseminação da capoeira e a maior inserção de brancos nessa manifestação de origem negra acarretaram muitas transformações para a prática. Contudo, ressalto que é possível, ainda, apreender a capoeira como um mecanismo através do qual os sujeitos podem acessar as práticas culturais negras. Aponto que o Kizomba ao integrar a capoeira em suas atividades, está conduzindo, mais uma vez, suas ações para o reconhecimento e valorização das identidades negras. Deste modo, o projeto possibilita aos seus participantes, em sua maioria negros, encontrarem-se com uma cultura e uma identidade muitas vezes negadas para se encaixar nos padrões de uma sociedade branca. O projeto Kizomba constitui, assim, um meio pelo qual Manzo abre a possibilidade de ampliar suas práticas identitárias e de lançar outros olhares para a comunidade. As ações desenvolvidas através do projeto permitem ao quilombo reconhecimento e valorização no contexto sociocultural, político e territorial em que ele se encontra inserido.

### **3.3 – BELO HORIZONTE PARA QUEM? O LUGAR DO NEGRO NA CAPITAL MINEIRA**

No primeiro capítulo desta dissertação discuti algumas questões acerca da cidade, entendendo-a como um espaço de múltiplas espacialidades. Apresentei uma perspectiva sobre a cidade que suscita a necessidade de pensá-la a partir de aspectos étnico-raciais, abordando, deste modo, a pluralidade de trajetórias e narrativas presentes no espaço urbano. Esta não é, como já abordado, a dimensão utilizada para se apreender os processos e dinâmicas da cidade e, por conseguinte, não é uma prática comum considerar as *diferenças* pra a elaboração de propostas de planejamento urbano. Entendo que é pelo planejamento que as cidades seguem definindo sua configuração socioespacial, estabelecendo as funcionalidades e usos de cada espaço. Por isso, as considerações que serão apresentadas referem-se, fundamentalmente, aos processos de planejamento urbano e seus impactos sobre as comunidades negras. Os apontamentos que serão estabelecidos são essenciais para se pensar qual o lugar do negro em Belo Horizonte, uma cidade que foi

planejada e projetada para ser a capital e representar o processo de modernização do estado.

Ao buscar apreender a cidade por meio de aspectos étnico-raciais entendo que seja possível compreender determinados processos segregacionistas, que não apenas colocam à margem certas coletividades como também as tornam invisibilizadas. Esse parece ser o processo vivenciado pelos povos negros nas cidades brasileiras, uma vez que as *diferenças* étnico-raciais não são consideradas para a realização de planejamentos urbanos. A cidade é, portanto, pensada como um conjunto homogêneo de indivíduos que possuem demandas similares, que para serem sanadas basta a elaboração de mecanismos e estratégias comuns. É sob essa perspectiva que o planejamento urbano, como nos aponta Andreilino de Oliveira Campos (2006), vem sendo historicamente construído, criando instrumentos que pouco ou nada apontam acerca da pluralidade de sujeitos que se encontra na cidade.

A utilização do planejamento em áreas urbanas possui o propósito de tornar a cidade coerente, estabelecendo certa ordem e extraindo o máximo de funcionalidade dos espaços. As intervenções realizadas nas cidades, deste modo, buscam construir padrões e modelos de uso do espaço urbano. Desde as primeiras intervenções urbanísticas realizadas no Brasil o objetivo tem sido padronizar, de maneira a desconsiderar as *diferenças* sociais e culturais que marcam a cidade. Campos (2006), ao discutir sobre o planejamento urbano a partir de aspectos étnico-raciais nos fornece interessantes apontamentos acerca das intervenções urbanísticas realizadas no país desde meados do século XIX. O autor traça o histórico destas práticas, evidenciando o seu caráter excludente e segregacionista. De acordo com Campos, no final do século XIX uma série de intervenções foi realizada em cidades brasileiras, buscando estabelecer uma “limpeza” dos espaços urbanos. Nesse momento, as operações urbanas encontravam-se influenciadas pelo higienismo, que posteriormente agregou os princípios do eugenismo. Desta maneira, a atuação do Estado buscava a reestruturação urbana a partir da pureza racial, tornando a cidade um espaço homogêneo e modernizado. O processo foi de intensa remoção dos povos negros das áreas consideradas importantes, para se construir uma cidade modernizada, como é o caso das áreas centrais. É diante desse contexto de busca por um espaço urbano modernizado que Belo Horizonte é construída.

O momento em que a cidade é fundada o urbanismo brasileiro está permeado por perspectivas que apreendem o urbano como um espaço que deve se distanciar de tudo aquilo que remeta à ideia de impureza. O pensamento eugenista, segundo Maria Eunice de

S. Maciel (1999), constituiu-se um modelo científico que considerava a possibilidade de que as raças poderiam ser melhoradas. A eugenia foi de grande utilidade para a sociedade brasileira, na medida em que explicava a condição racial do país e, simultaneamente, oferecia meios para que esta fosse suplantada. A supressão da situação racial do Brasil consistia em torná-lo um país branco, abolindo a mestiçagem e, por conseguinte, as raças consideradas inferiores pela elite dominante. Desta maneira, o foco principal dos discursos e práticas eugenistas era superar a mistura racial e a presença de raças inferiores, tornando a sociedade brasileira cada vez mais branca e pura. Ao ser conjugada com o urbanismo higienista tornou-se, então, mais um mecanismo para que as cidades brasileiras se configurassem em espaços ainda mais segregados.

Belo Horizonte foi fundada em 1897, período em que as intervenções urbanas estavam intensamente influenciadas pelo higienismo conjugado com o eugenismo. Assim, mesmo não sendo uma cidade vinculada ao período escravista a cidade tem em sua fundação as marcas de práticas discriminatórias, estabelecendo os lugares e os papéis sociais dos distintos sujeitos. Para Ângela Gomes (2009), o término da escravidão não possibilitou uma reconfiguração socioespacial das cidades brasileiras, mantendo, portanto, o caráter segregacionista do período escravista. A partir dessa perspectiva de segregação é que a configuração socioespacial de Belo Horizonte foi estabelecida, mantendo as desigualdades raciais do contexto escravista.

De acordo com Gomes (2009), a origem de Belo Horizonte configurou-se em um processo singular, já que a cidade se estabeleceu a partir de um projeto de planejamento. Projeto que reproduziu os discursos do planejamento eugenista e higienista, colocando à margem os povos negros. Assim, segundo Gomes, o centro da capital foi ocupado por funcionários do poder público e as áreas periféricas por trabalhadores. Ainda como apontado pela autora, a população que ocupou as periferias de Belo Horizonte era composta por uma maioria negra, uma vez que,

[...] o projeto da cidade se concretizou em um período importante da nossa história que foi logo após a Abolição da Escravatura e a Proclamação da República. Portanto, esses trabalhadores convocados para a construção da cidade eram, em grande parte, ex-escravos. Sendo assim, se formou uma periferia majoritariamente negra após a inauguração da cidade. (GOMES, 2009, p. 112/113).

Deste modo, considero que as desigualdades étnico-raciais fazem parte da história belorizontina. Desigualdades que podem ser observadas na inacessibilidade dos povos negros à variados bens e serviços e, ainda, na sua localização no espaço. Sugiro que além

da inacessibilidade a estes elementos, Belo Horizonte não oferece e não dispõe de mecanismos que sejam capazes de atender às demandas das comunidades negras, como foi possível observar pela situação vivenciada por Manzo.

Ao considerar que a construção de Belo Horizonte foi influenciada por este modelo urbanista, compreendo que o padrão de urbanização e planejamento adotado atualmente pela cidade ainda mantém os resquícios do momento de sua fundação. E ao longo da história da cidade as desigualdades étnico-raciais foram se constituindo e se consolidando. No entanto, sugiro que essas desigualdades tenham sido negligenciadas pela sociedade e pelo poder público à medida que o discurso da democracia racial se fazia mais presente entre os brasileiros. Deste modo, como nos apontam Léa Melo da Silva e Doralice Barros Pereira (1988) acerca das discrepâncias entre negros e não negros em Belo Horizonte, o mito da democracia racial contribuiu para a legitimação das desigualdades étnicas/raciais. Ao legitimar as discrepâncias entre negros e não negros, entendo que a ideia de uma democracia racial contribuiu para o controle social e para a desarticulação dos sujeitos, evitando, assim, possíveis mobilizações políticas.

Pela ideia de democracia racial justifica-se, ainda, não pensar a cidade a partir das *diferenças*, uma vez que estas são suprimidas por um discurso que prima pela homogeneização dos sujeitos. Como considerar os povos negros para a realização das práticas de planejamento, por exemplo, quando estes são invisibilizados por um discurso? O mito da democracia racial foi, e ainda é, essencial para a manutenção de preconceitos e da negligência com as comunidades negras. Entendo que a situação vivenciada por Manzo muito revelou desse processo de indiferença em relação às demandas dos povos negros. A comunidade integra a capital mineira há mais de quarenta anos e ainda não possui o mínimo para a sua manutenção, que é a garantia de seu território. Muitas foram as tentativas para que a sua situação fosse regularizada e seu território garantido, porém, muitas foram as frustrações. Frustrações que revelam, em meu entendimento, a precariedade das políticas elaboradas pelo poder público. As práticas de planejamento urbano não são capazes de identificar a presença de situações como a de Manzo para que sejam pensadas alternativas e soluções. Ou quando elas são identificadas podem ser ignoradas e deixadas de lado como se não fizessem parte da cidade.

Aponto, como discutido anteriormente, que a questão quilombola não somente integra a constituição brasileira desde a década de 1980, como também tem se tornado pauta de discussão em diversas instituições, tanto governamentais como não

governamentais. Os quilombos fazem parte da realidade brasileira atual, mas para algumas cidades, como é o caso de Belo Horizonte, a questão quilombola parece ser apenas uma situação passada. E para esta cidade mais do que uma situação que remete ao passado da sociedade brasileira, é um movimento que não faz parte da história da capital mineira, o que amplia o distanciamento em relação à questão quilombola. Para além da necessidade de elaboração de mecanismos para que os territórios possam ser garantidos para as comunidades, não são desenvolvidos instrumentos que tornem essa nova realidade quilombola conhecida pela sociedade. E deste modo, não é possível romper com a ideia passadista e congelada de quilombo. Os territórios quilombolas se tornam invisibilizados aos olhos não apenas do poder público como também da sociedade. E nesse processo o mito da democracia racial é marcante, uma vez que reforça a ideia de que vivemos em um país onde impera a harmonia racial e, portanto, não se justifica mobilizações em busca de uma igualdade étnico-racial. Sendo assim, a questão quilombola se torna apenas uma página da história do país, descartando-se a possibilidade de existência de um movimento de luta contra um sistema opressor e dominante.

Muitos foram e, ainda permanecem, os esforços para tornar a cidade um espaço modernizado sob a ótica de um planejamento eugenista/higienista, que é o reflexo de um olhar eurocêntrico sobre o *mundo*. Contudo, como discutido por Gomes (2009), outros territórios foram se constituindo a margem desse projeto de modernização e planejamento segregacionistas. Os terreiros de umbanda e candomblé são exemplos de territórios que se estabeleceram na cidade de Belo Horizonte apesar dos mecanismos de exclusão e invisibilização dos povos negros. As manifestações étnico-religiosas constituíram-se, ao longo da história da capital mineira, mecanismos de resistência contra a segregação e também contra a busca por uma cidade branca e ocidentalizada. Manzo integra essa mobilização e através do candomblé e também do projeto Kizomba resiste aos processos de subjugação e invisibilidade dos povos negros. Seu território revela, portanto, a multiplicidade de trajetórias e narrativas em que se constitui a cidade de Belo Horizonte.

# CONSIDERAÇÕES FINAIS



Essa dissertação pode ser encarada como uma materialização de muitas de minhas inquietações sobre o *mundo*. Inquietações que se revelaram continuamente, sendo que, algumas surgiram antes do início da pesquisa, servindo como base para os primeiros passos desse trabalho, e permaneceram durante todo o processo. Outras foram surgindo conforme o caminhar do estudo. Mas o que, de fato, importa é pensar que elas não se esgotam com essas considerações finais. Finalizar uma dissertação não se constitui, de maneira alguma, a extinção das inquietações que lhe deram origem e as que foram surgindo em seu desenvolvimento. Compreendo, ainda, que a pesquisa não tem a simples função de solucionar e extinguir nossas inquietações sobre a *realidade*, assim como, uma equação matemática que ao ser finalizada nos oferece respostas exatas e precisas. Avalio que a pesquisa é um momento que permite nos refazermos diante dos encontros e dos confrontos com o *outro*. A pesquisa pode ser apreendida como um momento de *tornar-se* e de nos sensibilizarmos pelo que vivenciamos nesse processo. E como já relatado acerca da constituição dos territórios quilombolas, a pesquisa também se constitui um *rito de passagem* tal como o processo de iniciação no candomblé. Por ela podemos nos refazermos e nos depararmos com experiências diversas, descobrindo novos modos de ser, saber, fazer e viver.

Neste sentido, os apontamentos que se seguem têm o propósito não somente de fechar o trabalho, mas também, de abrir novas possibilidades. Ressalto, mais uma vez, que as discussões e apontamentos realizados nessa dissertação resultaram de um determinado olhar sobre a *realidade*. E enquanto uma das possibilidades para se apreender o território de Manzo, ela não configura uma “verdade” que deve ser seguida como única. Desta maneira, não se trata as discussões aqui apresentadas de um postulado que deve ser seguido como a única possibilidade para se compreender as dinâmicas socioespaciais de Manzo. A compreensão desse território pode ocorrer de outras maneiras para além da que foi aqui exposta. Pontuo que as discussões e questões levantadas se estabeleceram em um determinado contexto histórico, que me ofereceu para análises dinâmicas próprias desse momento. Avalio, ainda, que meus posicionamentos e minhas visões de mundo conduziram este trabalho por uma direção que tende a ser singular. O que irá se estabelecer a partir daqui serão outros olhares sobre Manzo, que se encontrará transformado diante dos variados processos e dinâmicas por que vem passando a comunidade. Por isso, as considerações que serão apresentadas podem ser encaradas como a possibilidade de um

novo início para se compreender não apenas o território de Manzo, como também, para se pensar os múltiplos territórios negros existentes na cidade.

Aponto que as discussões realizadas ao longo da dissertação tiveram o objetivo trazer para o Conhecimento Geográfico a complexidade e a multiplicidade que envolvem o espaço. A busca por teorias e metodologias que me permitisse, deste modo, alcançar essa pluralidade me conduziu para além dos muros disciplinares com os quais estamos acostumados. Assim, procurei estruturar minhas proposições, também, a partir dos debates e discussões presentes em outros campos disciplinares. A utilização dos debates de outras disciplinas tornou-se necessária pelo fato de, ainda, serem escassas na Geografia discussões acerca de determinadas dinâmicas socioespaciais, tais como os territórios quilombolas. Neste sentido, recorrer a outros campos do conhecimento me permitiu encontrar novas formas de análise dos processos de constituição de territórios.

Ao longo da dissertação procurei analisar o processo de formação do território quilombola de Manzo Ngunzo Kaiango, que se define a partir das manifestações étnico-religiosas do candomblé e, também, pelas ações desenvolvidas pelo projeto Kizomba. Trata-se, desta maneira, de um território que conjuga aspectos materiais e imateriais e que tem suas fronteiras estabelecidas por meio das identidades que são forjadas cotidianamente pelo candomblé e pelas atividades do Kizomba. Enquanto um território encarnador da cultura negra, como já apontado a partir das proposições de Corrêa (2008), Manzo estabelece outras significações para as dinâmicas socioespaciais de negros e negras da cidade de Belo Horizonte. E, deste modo, a manutenção e reprodução de suas práticas identitárias e culturais possibilita que sejam forjadas outras cartografias urbanas, que evidenciam as contradições da sociedade brasileira e instituem novos discursos acerca dos povos negros.

Foram nessas outras cartografias urbanas que essa dissertação se estruturou, buscando estabelecer Geografias outras que nos permitam apreender que os territórios são plurais e se constituem também através das relações estabelecidas entre o *eu* e o *outro*. Entendo que as dinâmicas socioespaciais de Manzo Ngunzo Kaiango constitui outra ideologia geográfica, através da qual são questionados e problematizados os processos homogeneizantes, tal como os da identidade nacional. Essas outras ideologias geográficas se constituem a partir da mobilização política desses sujeitos que durante séculos vem sendo subjulgados e oprimidos.

O processo de tornar-se quilombola de Manzo reflete, então, o quão significativas têm sido sua organização e mobilização política para a efetivação de políticas que têm o objetivo garantir os direitos e a cidadania desta coletividade. Trata-se de uma busca por um território que lhes possibilite demarcar a *diferença*, afastando-se dos processos que tendem a construir padrões e normatizações sociais. A busca, por parte de negros e negras, da reversão da sua condição de subalternizado revela a sensibilização desse grupo étnico-racial perante sua sujeição. E ao se sensibilizar para sua condição, essa coletividade tenta encontrar meios que lhes permita se manter e se reproduzir enquanto *diferentes*. (DEUS; BARBOSA; TUBALDINI, 2011).

Essa mobilização política dos sujeitos reconfigura, de maneira direta, as dinâmicas socioespaciais, uma vez que se procuram mecanismos e instrumentos que torne possível aos grupos se mobilizarem. Este processo pode ser evidenciado na constituição dos territórios quilombolas que não apenas revelam as *diferenças* presentes na sociedade, como também, constitui-se um instrumento legal através do qual as comunidades negras podem garantir o mínimo para a sua manutenção, que é o direito ao território. O quilombo, deste modo, mantém seu caráter de resistência ao possibilitar aos povos negros não somente se contraporem a uma ordem estabelecida, mas ainda, utilizar-se de mecanismos que lhes garantam a cidadania e o direito ao seu território. Aponto que o quilombo por se tratar de um território que encarna a cultura negra torna-se um mecanismo de resistência, na medida em que por ele o negro tem a possibilidade de ressignificar e valorizar suas identidades, problematizando os ideais de *universais humanos* que sustentam a sociedade brasileira.

As questões levantadas nessa pesquisa foram estabelecidas considerando a pluralidade de trajetórias e narrativas socioespaciais em que constitui a cidade. Mesmo se tratando de um espaço urbano de caráter metropolitano, não foi minha intenção pensar a constituição de um território quilombola a partir da perspectiva metropolitana. Tal escolha se justifica pelo fato de que pretendia apreender as experiências espaço-temporais dos sujeitos em um contexto urbano, de maneira a não enquadrá-los em uma condição única de metropolização ou qualquer outra possível. O caráter metropolitano de Belo Horizonte não é, ainda, evidenciado por se tratar de uma dissertação que se estabelece a partir de um determinado olhar sobre a *realidade*. Um olhar que considera importante se pensar a *realidade* quilombola urbana sem enquadrá-la e classificá-la, utilizando-se das tipologias marcadamente presentes nos estudos urbanos. A intenção era refletir acerca das

experiências espaço-temporais dos povos negros em um contexto urbano, revelando as desigualdades e as *diferenças* que cruzam a vida cidadina.

Essa escolha, no entanto, não desconsidera que o quilombo de Manzo encontra-se em uma metrópole, o que pode ter implicações sobre as dinâmicas socioespaciais da comunidade. Considero que os impactos, por exemplo, de um urbanismo higienista e eugenista, ainda presente em nossa sociedade, essencialmente nas metrópoles, constitui-se uma das implicações do contexto metropolitano nas dinâmicas sociais e espaciais de Manzo. Entretanto, a minha opção por não abordar as questões étnico-raciais sob a perspectiva metropolitana não exclui a possibilidade que outros trabalhos possam se desenvolver a partir de tal dimensão.

O desenvolvimento da pesquisa considerando a cidade configurou um meio de se refletir sobre as distintas experiências espaço-temporais que constituem esse espaço. Mais do que pensar sobre as dinâmicas socioespaciais de uma determinada coletividade em uma metrópole, buscava entender como a cidade pode nos permitir forjar outras Geografias. Procurei, então, compreender que a cidade possui territórios múltiplos que se refazem continuamente e que contribuem para que identidades sejam requalificadas. O processo de aquilombar-se dos povos negros na cidade constitui-se na possibilidade para que suas manifestações culturais sejam ressignificadas e valorizadas. A constituição do território quilombola de Manzo tem possibilitado a essa comunidade encontrar meios que lhe permita estabelecer novos sentidos para suas práticas identitárias.

Desta maneira, a cidade foi apreendida como um espaço de encontros e confrontos entre os diferentes, ressaltando que são estes processos que possibilitam que fronteiras sejam estabelecidas para que territórios sejam instituídos. E são por estas fronteiras e através de suas identidades que negros e negras têm a possibilidade de estabelecer outras relações de poder. E ao requalificar seu território por meio da valorização de suas manifestações identitárias, os povos negros imprimem novos sentidos para as relações de poder, de maneira a torná-las cada vez menos desiguais. Ao questionar e colocar em xeque os processos de subjugação que perpassam suas vidas, negros e negras estabelecem um contrapoder que pode ser apreendido como o início de uma mobilização que tende a traçar novas trajetórias para suas vidas.

# REFERÊNCIAS



ABREU, Maurício de Almeida. A cidade da geografia no Brasil: percursos, crises, superações. In: OLIVEIRA, Lúcia Lipp (Org.). *Cidade: história e desafios*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 42-59.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombos e as novas etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino. (Org.). *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 43-81.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado. In: ŽIŽEK, Slavoj (Org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

AMARAL, Rita. *Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé*. São Paulo: EdUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2005[2002].

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo*. Lisboa: Edições 70, 2005. p. 249-272.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Cartografia e Cultura: os territórios das comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. In: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileira de Ciências Sociais. Coimbra- Portugal, 2004. p. 01-22.

\_\_\_\_\_. Territórios étnicos: o espaço dos Quilombos no Brasil. In: SANTOS, Renato Emerson dos. *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na geografia do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 115-136.

APPIAH, Kwame Anthony. Ilusões de raça. In: \_\_\_\_\_. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 53-76.

ARRUTI, José Mauricio. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru: EdUSC, 2006.

BARREIRA, Irllys Alencar F. Usos da cidade: conflitos simbólicos em torno da memória e imagem de um bairro. *Revista Análise Social*, VXLII (182), 2007, p.163-180.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: EdUSP; Pioneira Editora, 1971 (v.1, v.2).

\_\_\_\_\_. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das letras, 2001[1961].

BHABHA, Homi K. *O Local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010[1998].

BONNEMAISON, Joël. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (Org.). *Geografia cultural: um século (III)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p. 83-131.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, v. 26, 2006, p. 329-376.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR). *Programa Brasil Quilombola*. Brasília. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/destaques/2011/08/programa-brasil-quilombola>>. Acesso em: 13 de dez. 2011.

BRASIL. Decreto n. 4887 de 20 de novembro de 2003. Brasília (DF). Disponível em: <[www.incra.gov.br/portal/.../legislacao\\_quilombola\\_condensada.pdf](http://www.incra.gov.br/portal/.../legislacao_quilombola_condensada.pdf)>. Acesso em: 27 de jun. 2011.

BRASIL. Instrução Normativa n. 57 de 20 de outubro de 2009. Brasília (DF). Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis12.pdf>>. Acesso em: 13 de dez. 2011.

BRASIL. Portaria n. 98 de 26 de novembro de 2007. Brasília (DF). Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/legis21.pdf>>. Acesso em: 13 de dez. 2011.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes: O feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’. *cadernos pagu* (11) 1998, p. 11-42. Tradução Pedro Soares.

\_\_\_\_\_. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do ‘sexo’. In: LOURO, Guacira. *O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 153-172.

\_\_\_\_\_. Passing, queering: o desafio psicanalítico de Nella Larsen. In: \_\_\_\_\_. *Bodies that matter: on the discursive limits of “sex”*. New York, London: Routledge, 1993, p.167-185 e 274-277. [Tradução livre de Sandra Maria da Mata Azerêdo].

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. São Paulo: Cortez, 2007a. p. 15-48.

\_\_\_\_\_. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2007b.

CALVINO, Ítalo. *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMPOS, Andrelino de Oliveira. *O planejamento urbano e a “invisibilidade” dos afrodescendentes: discriminação étnico-racial, intervenção estatal e segregação sócio-espacial na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006, 392f. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CARDOSO DE OLIVEIRA. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, São Paulo (USP), v. 39, n 01, p. 13-37, 1996.

\_\_\_\_\_. Reconsiderando etnia. In: \_\_\_\_\_. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Editora Livraria Pioneira, 1976, p. 79-109.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Conquista, 1961[1948].

CARVALHO, Ana Paula Comim de. O quilombo da “Família Silva”: etnicização e politização de um conflito territorial na cidade de Porto Alegre/RS. In: Associação Brasileira de Antropologia (Org.). *Territórios quilombolas*. Prêmio ABA/MDA. Brasília: MDA/Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006, p. 37-49.

CORRÊA, Aureanice de Mello. Festa da Irmandade da Boa Morte: a disputa pelo seu sentido. In: ROSENDHAL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. *Espaço e cultura: pluralidade temática*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, p. 249-278.

CORRÊA, Roberto Lobato. A dimensão cultural do espaço: alguns temas. *Revista Espaço e Cultura*, ano I, out/1995, Rio de Janeiro, p. 1-22.

COSTA, Benhur. Pinós. As relações entre os conceitos de território, identidade e cultura no espaço urbano: por uma abordagem microgeográfica. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, p. 79-113.

COSTA, Jurandir Freire. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1983[1982]. p. 01-16.

DAMATTA, Roberto. Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira. In: *Relativizando, uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DEUS, José Antônio Souza de; BARBOSA, Liliane de Deus. A geografia cultural contemporânea e os focos de tensão no mundo: uma contribuição ao debate. *Ateliê Geográfico*, Goiânia, v.3, n. 7, p. 63-91, set 2009.

\_\_\_\_\_; BARBOSA, Liliane de Deus; TUBALDINI, Maria Aparecida dos Santos. Realidades culturais na organização do espaço: lutas pela terra e emergência de identidades coletivas no contexto da Amazônia Sulamericana e brasileira. *Revista Geografia*, Rio Claro, v.36, n. especial, p. 157-167, set 2011.

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

FARIA, Andréa Alice da Cunha; FERREIRA NETO, Paulo Sérgio. *Ferramentas do diálogo: qualificando os usos da técnica de DRP, Diagnóstico Rural Participativo*. Brasília: MMA; IEB, 2006.

FAULHABER, Priscila. A fronteira na antropologia social: as diferentes faces de um problema. *BIB*, São Paulo, n. 51, p. 105-125, 1º semestre de 2001.

FERNANDES, Florestan. *O significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989.

FONTOURA, Adriana Raquel Ritter; GUIMARÃES, Adriana Coutinho Azevedo. História da capoeira. *Revista de Educação Física da UEM*, Maringá, v. 13, n 02, p. 141-150, jul-dez/2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1985[1975], p. 145-152.

\_\_\_\_\_. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, año L, n. 3, p. 3-20, jul./Sep. 1988[1975].

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010[1958], p. 237-364.

GOMES, Ângela Maria da Silva. *Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana: terreiros, quilombos, quintais da grande BH*. Belo Horizonte: UFMG, 2009, 272f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei federal nº 10.639/2003*. Brasília, 2005. p. 39-62.

GRAMSCI, Antônio. Contribuições para uma história dos intelectuais. In: \_\_\_\_\_. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A, 1979, p. 3-114.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Democracia racial*. Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. 2002. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/asag/Democracia%20racial.pdf>> Acesso em: 07 maio 2010.

\_\_\_\_\_. Depois da democracia racial. *Revista Tempo social*. São Paulo, v. 18, n. 2, Nov. 2006.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999. p. 169-188.

\_\_\_\_\_. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a.

\_\_\_\_\_. Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: \_\_\_\_\_. ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira (Org.). *Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos*. Rio de Janeiro: Access, 2007b, p. 33-56.

\_\_\_\_\_. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPÓSITO, Eliseu Savério (Org.). *Territórios e territorialidade: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 95-120.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A, 2006[1997].

\_\_\_\_\_. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008[2000]. p. 103-133.

HARAWAY, Donna. Raça –Doadores Universais numa Cultura de Vampiros: Tudo em Família. In: *Modest\_Witness@Second\_Millennium. FemaleMan©\_Meets\_OncoMouse™: Feminism and Technoscience*. New York, London: Routledge, 1997, p. 213-265. Tradução livre de Sandra Azerêdo.

\_\_\_\_\_. Manifesto ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz. (Org.). *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-*

humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009[2000], p. 33-118. Tradução de Tomaz Tadeu.

\_\_\_\_\_. O humano numa paisagem pós-humanista. *Revista Estudos Feministas*, vol. 1, no. 2, 1993, p. 277-292. Tradução Marcos Santarrita.

HASENBALG, Carlos. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: MAIO, Marco Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (Org.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Editora FioCruz/CCBB, 1996, p. 235-249.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Ambiente e vida na cidade. In: BRANDÃO, Carlos Antônio Leite (Org.). *As cidades da cidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 81-92.

\_\_\_\_\_. Território de diálogos possíveis. In: RIBEIRO, Teresa Franco; MILANI, Carlos Roberto Sanches (Org.). *Compreendendo a complexidade sócio-espacial contemporânea: o território como categoria de diálogo interdisciplinar*. Salvador: EdUFBA, 2009, p. 36-84.

\_\_\_\_\_. *A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

KAISER, Bernard. O geógrafo e a pesquisa de campo. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo/SP, n. 84, jul/2006, p. 7-24.

LE BOSSÉ, Mathias. As questões de identidade em geografia cultural: algumas concepções contemporâneas. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). *Paisagens, textos e identidades*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004, p. 157-179.

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Revista Etnográfica*, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

\_\_\_\_\_. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis/SC, v. 16, n.3, p. 965-977, set- dez/2008.

LIMA, Gerson Diniz. *Agricultura camponesa em territórios de comunidades quilombolas rurais no alto Jequitinhonha- Minas Novas/MG*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, 258f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

LINDÓN, Alicia. De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas. *Revista ANPEGE*, v.4, p.03-27, 2008.

LODY, Raul. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

LOJKINE, J. Os limites capitalistas da urbanização. In: \_\_\_\_\_. *O Estado capitalista e a questão urbana*. São Paulo: Martins Fontes. 1981. p. 152-174.

LÖWY, Michael. *Ideologias e ciência social*. São Paulo: Cortez, 2002[1985].

MACIEL, Maria Eunice de S. A eugenia no Brasil. *Anos 90*, Porto Alegre, n. 11, p. 121-141, jul/1999.

MAIA, Doralice Sátyro. Os escritos etnográficos e a Geografia: encontros e desencontros. *Geosp*, São Paulo/SP, v. 6, n 02, p. 21-29, 1997.

MACHADO, Mônica Sampaio. Geografia e epistemologia: um passeio pelos conceitos de espaço, território e territorialidade. *GEOUERJ*, Rio de Janeiro, n.1, p. 17-32, jan/1997.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 17, n. 49, jun./2002, p. 11-29.

MANNHEIN, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976, p. 81-134.

MARQUES, Olavo Ramalho. Entre a Avenida Luís Guaranha e o Quilombo do Areal: estudo etnográfico sobre memória, sociabilidade e territorialidade negra em Porto Alegre/RS. In: Associação Brasileira de Antropologia (Org.). *Territórios quilombolas*. Prêmio ABA/MDA. Brasília: MDA/Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2006, p. 71-95.

MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009[1996].

MASSEY, Doreen. Um sentido global de lugar. In: ARANTES, Antônio (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papyrus Editora. 2002. p.176-185.

\_\_\_\_\_. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008[2007].

MORAIS, Mariana Ramos de. *O candomblé na metrópole: a construção da identidade em dois terreiros de Belo Horizonte*. Belo Horizonte: PUC, 2006, 132f. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MUNANGA, Kabengele. *Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania*. Ação Educativa, ANPED. Palestra proferida no 1º Seminário de Formação Teórico Metodológica, SP. 2003. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org/kabe.PDF>>. Acesso em: jun/2011.

\_\_\_\_\_. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. Uma abordagem conceitual das noções de raça. Racismo, identidade e etnia. *Cadernos PENESB*, Niterói, n.5, 2004, p. 15-34.

\_\_\_\_\_. As facetas de um racismo silenciado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (Org.). *Raça e diversidade*. São Paulo: EdUSP/Estação Ciência, 1996, p. 213-229.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Quilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In: RATTS, Alecsandro J. P. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial; Instituto Kuanza, 2007[1982].

NÚCLEO DE ESTUDOS DE POPULAÇÕES QUILOMBOLAS E TRADICIONAIS (NUQ). Quilombos Urbanos em Belo Horizonte: As Comunidades de Mangueiras e Luízes. *Revista Pensar BH*. Belo Horizonte/MG, n.22, p. 19-23, mai/2009.

PALHARES, Leandro Ribeiro. Educação e cultura popular: inclusão social pela capoeira. *Licere*, Belo Horizonte/MG, v.10, n 03, p. 01-15, dez/2007.

PARK, Robert Ezra. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973[1916], p. 26-67.

QUEIROZ, Ana Maria Martins. *Em busca da identidade étnica: a formação de um território negro no bairro Nossa Senhora de Fátima – Ponte Nova/MG*. 2008. 88f. Monografia (Bacharel em geografia) Departamento de Artes e Humanidades. Universidade Federal de Viçosa, Viçosa/Minas gerais, 2008.

QUIJANO, Aníbal. O que é essa tal de raça? In: SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). *Diversidade, espaço e relações raciais: o negro na geografia do Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p.43-51.

RAFFESTIN, Claude. *Por Uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, Alecsandro J. P. (Re)conhecer quilombos no território brasileiro: estudos e mobilizações. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001, p. 307-326.

\_\_\_\_\_. As etnias e os outros: as espacialidades dos encontros/confrontos. *Revista Espaço e Cultura*. Rio de Janeiro, n. 17/18, dez 2004, p. 77-88.

\_\_\_\_\_. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2007.

\_\_\_\_\_. Geografia, relações étnico-raciais e educação: a dimensão espacial das políticas de ações afirmativas no ensino. *Terra Livre*, São Paulo, v. 1, n 34, jan/jun 2010, p. 125-140.

REMY, J.; VOYÉ, L. *La ciudad y La urbanizacion*. Madrid: Instituto de Estudios de Administracion Local. 1976.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: \_\_\_\_\_. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Milton. Ser negro no Brasil hoje. In: \_\_\_\_\_. *O País distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania*. São Paulo: Publifolha, 2002 [2000], p. 157-161.

\_\_\_\_\_. Pesquisa reforça preconceito. In: \_\_\_\_\_. *O País distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania*. São Paulo: Publifolha, 2002 [1995], p. 136-140.

SANSONE, Lívio. O olhar forasteiro: seduções e ambiguidades das relações raciais no Brasil. In: BACELAR, Jeferson; CAROSO, Carlos. (Org.) *Brasil, um país de negros?* Rio de Janeiro: Pallas; Salvador/BA: CEAO, 1999, p. 17-26.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCOTT, Joan. Experiência. In: Silva, Alcione da *et al* (Org.). *Falas de Gênero: teorias, análises, leituras*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1999, p.73-102.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX: o contexto brasileiro. In: \_\_\_\_\_; QUEIROZ, Renato da Silva (Org.). *Raça e diversidade*. São Paulo: EdUSP/Estação Ciência, 1996a, p. 147-185.

\_\_\_\_\_. Usos e abusos da mestiçagem no Brasil: uma história das teorias raciais em finais do século XIX. In: *Afro-Ásia*, Salvador/BA, n. 18, 1996b, p. 77-101.

\_\_\_\_\_. Estado sem nação: a criação de uma memória oficial no Brasil no Segundo Reinado. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise do Estado-Nação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SERPA, Ângelo. O trabalho de campo em geografia: uma abordagem teórico-metodológica. *Boletim Paulista de Geografia*. São Paulo/SP, n. 84, jul 2006, p. 07-24.

SILVA, Léa Melo da; PEREIRA, Doralice Barros. A miscigenação harmoniosa e a reprodução de diferenças. In: *VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, 1988, Olinda. Anais do VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais. Olinda: ABEP, Associação Brasileira de Estudos Populacionais, 1988, v. 3, p. 275-288. Disponível em: <http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/1988/T88V03A12.pdf>. Acesso em: 29/02/12.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: \_\_\_\_\_. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008[2000], p. 73-102.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: EdUSP, 2000a.

\_\_\_\_\_. Observação participante e escrita etnográfica. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares. (Org.). *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000b, p. 285-306.

\_\_\_\_\_. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

SMITH, Susan J. Geografia urbana em um mundo em mutação. In: GREGORY, Derek; MARTIN, Ron; SMITH, Graham (Org.). *Geografia humana: sociedade, espaço e ciência social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 248-268.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. *Corpos em drama, lugares em trama: gênero, negritude e ficção política nos congados de São Benedito (Minas Novas) e São José do Triunfo (Viçosa) - MG*. Belo Horizonte: UFMG, 2011, 300f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. Território do outro, problemática do mesmo? O princípio da autonomia e a superação da dicotomia universalismo ético versus relativismo cultural. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001, p. 145-176.

\_\_\_\_\_. “Território” da divergência (e da confusão) em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPÓSITO, Eliseu Savério (Org.). *Territórios e territorialidade: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p. 57-72.

\_\_\_\_\_. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 77-116.

SOUZA, Renata Aparecida de. *Política nacional de promoção da igualdade racial em comunidades remanescentes de quilombos: o caso da saúde em Belo Horizonte*. Belo Horizonte: FJP, 2007, 105f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Administração Pública da Fundação João Pinheiro, Belo Horizonte/MG.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1983.

STREIFF-FERNART, Jocelyne; POUTIGNAT, Phillipe. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

THERBORN, Göran. *La ideologia Del poder y El poder de La ideologia*. México: Siglo Veintiuno, 1991.

TURNER, Victor. Dramas sociais e metáforas rituais. In: \_\_\_\_\_. *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008[1971], p. 19-53.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973[1916], p. 26-67.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 7-72.

## **Filmografia**

GERBER, Raquel (Dir). *Ori*. São Paulo: Angra Filmes. 90 min., 2008[1989].

## GLOSSÁRIO

**Adjá:** instrumento musical constituído por duas sinetas metálicas ligadas por uma haste e tem o objetivo chamar os inquices para as festas.

**Alabê:** filho-de-santo que toca os atabaques nos terreiros de candomblé.

**Assentamento:** local dedicado aos inquices, onde são colocadas as oferendas e os sacrifícios realizados para as divindades.

**Axé:** Força vital.

**Babalorixá:** líder masculino do terreiro e responsável pela condução dos rituais e da organização da dinâmica da casa como um todo.

**Barracão:** local onde são realizados os rituais públicos do candomblé.

**Camarinha:** local onde ficam recolhidos os filhos-de-santo em processo de iniciação.

**Dijina:** nome de origem africana recebido pelo iniciado no candomblé.

**Egun:** referente aos espíritos dos mortos.

**Exu:** inquice considerado como o mediador, o mensageiro entre o mundo dos homens e das divindades.

**Ialorixá:** mãe-de-santo/sacerdotisa responsável pela condução dos rituais e da organização da dinâmica do terreiro como um todo.

**Iaô:** aquele que é iniciado no candomblé.

**Ijexá:** nação de tradição iorubá.

**Inquice:** divindade no candomblé angola.

**Kaiango:** denominação de Iansã no candomblé angola.

**Kavungo:** deus da saúde/doença no candomblé angola.

**Ketu:** nação pertencente ao grupo etno-linguístico iorubá.

**Mameto:** mãe-de-santo no candomblé angola.

**Manzo:** casa no candomblé angola.

**Matamba:** denominação utilizada pelo candomblé angola. Trata-se da deusa dos raios e dos trovões, correspondente à Iansã nos candomblés de tradição iorubá.

**Nagô:** nação do candomble vinculada aos povos iorubás.

**Ngunzo:** força vital no candomblé angola.

**Ogum:** divindade do ferro, da agricultura e da caça.

**Ori:** cabeça em iorubá.

**Orixá:** divindade no grupo iorubá.

**Ossaim:** inquite das plantas e ervas.

**Oxalá:** divindade da criação.

**Oxossi:** deus da mata.

**Preto Velho:** entidade umbandista.

**Tateto:** pai-de-santo no candomblé angola

**Terecompensô:** divindade da caça e da pesca.

**APÊNDICE A - QUESTIONÁRIO DE PERCEPÇÃO APLICADO COM A SOCIEDADE ENVOLVENTE**

Local/data:

Raça/cor:

Idade:

Escolaridade:

Tempo de moradia no bairro:

Religião:

Sexo: ( )M ( )F

Profissão:

Origem:

- 1- Na sua percepção qual é a cor/raça predominante das pessoas do bairro? Por quê?
- 2- Você já ouviu falar em quilombo? O que você entende por quilombo? Acha que possam ainda existir?
- 3- Você já ouviu falar em candomblé? O que você entende por candomblé? Tem conhecimento se existe em Belo Horizonte? Onde?
- 4- Já participou ou participa? De que forma? Onde?
- 5- Sabe quando acontece? Quem participa? Quem são os organizadores?
- 6- Você conhece Mãe Efigênia? Você sabe alguma coisa sobre a história da comunidade?
- 7- Você tem alguma relação com Mãe Efigênia? Qual(is)?
- 8- Você já entrou na comunidade? Em que momento? Por quê?
- 9- Você tem conhecimento sobre como é a relação da comunidade com os demais moradores do bairro? E destes com a comunidade?
- 10- Você sabe se a comunidade vivencia algum problema? Qual(is)? Por quê?
- 11- Você conhece o projeto Kizomba? Poderia me falar alguma coisa sobre ele?