

NAS TRILHAS DO QUILOMBO: diálogos sobre a caracterização de um conceito ainda em construção

IN THE QUILOMBO TRACKS: dialogues on the characterization of a concept still under construction

Aline da Fonseca Sá e Silveira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ
silveira_geo@yahoo.com.br

Emerson Costa de Melo

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ
meloemersonc@gmail.com

Resumo

O termo quilombo, desde suas primeiras abordagens até os dias de hoje, apresenta diferentes definições. Incorporado e amplamente utilizado nas Ciências Sociais, os quilombos, enquanto conceito, são apreendidos pela Geografia Agrária de forma aparentemente superficial e pouco crítica, o que interfere diretamente em sua compreensão e, conseqüentemente, na caracterização de seus sujeitos. Sabe-se que os quilombolas ou remanescentes de quilombos possuem modos peculiares de se relacionar com a terra, fator histórico relevante e essencial para a concepção da formação do espaço agrário brasileiro que, ao nosso ver, foi negligenciada pela “Geografia Oficial”. Diante tal questionamento, pretende-se neste artigo promover o debate acerca do marco teórico-conceitual que sustenta a definição do conceito de quilombo contribuindo, assim, para a definição do mesmo. Para tanto, fez-se necessário investigar as possíveis origens etimológicas do conceito em questão e analisar o modelo de organização das sociedades agrárias negro-africanas, mais especificamente as da região centro-africana, a fim de compreender o movimento de territorialização da população negra em terras brasileiras, com especial atenção aos chamados territórios de quilombo.

Palavras-Chave: Territórios de quilombo. Quilombolas. Des-re-territorialização quilombola. Movimento de Territorialização.

Abstract

The term quilombo, from its first approaches to the present day, introduce different definitions. Incorporated and widely used in the Social Sciences, the quilombos, as a concept, are apprehended by Agrarian Geography in an apparently superficial and uncritical way, which directly interferes in their understanding and, consequently, in the characterization of their subjects. It is known that quilombolas or remnants of quilombos have peculiar ways of relating to the land, a relevant and essential historical factor for the conception of the formation of the Brazilian agrarian space that, in our view, was neglected by the "Official Geography". Faced with this questioning, this article intends to promote the debate about the theoretical-conceptual framework that supports the definition of the concept of quilombo contributing to the definition of the same.

Therefore, it was necessary to investigate the possible etymological origins of the concept in question and to analyze the organization model of Black African agrarian societies, more specifically those of the Central African region, in order to understand the movement of territorialization of the black population in Brazilian lands, with special attention to the so-called quilombo territories.

Keywords: Territories of quilombo. Quilombolas. Des-re-territorialization. Movement of territorialization.

Introdução

A década de 1980 pode ser considerada como o marco de lutas, reivindicações e até de algumas conquistas do Movimento Negro. É, em meio a comemoração do centenário da abolição da escravidão aliada a Promulgação da Constituição Federal no ano 1988, que se estabelecem as bases dos direitos civis que preveem a igualdade entre os cidadãos brasileiros indistintamente de sua cor, raça, religião, gênero e, que se estabelece também, um divisor de águas para os estudos acadêmicos sobre a questão das relações etnicorraciais que passam a atestar as distintas nuances entre as diferentes variáveis político, econômicas e sociais que envolvem discriminação da população negra em razão do privilégio da população branca.

É diante a tal cenário que, muito embrionariamente, os termos quilombo e quilombola ganham forma/conteúdo e relevância nos debates promovidos nas Ciências Sociais. Já em âmbito Geográfico os conceitos de território e territorialidade emergem aliados aos conceitos de cultura e identidade, alicerçados sob os pilares das escolas de pensamento anglo-saxã e francesa, contribuindo futuramente para às análises sobre a constituição e ou formação dos territórios de quilombos e, também, para a análise da constituição das múltiplas-territorialidades dos grupos sociais – quilombolas – que nele habitam (RATTS, 2003; CARNEIRO, 2008; ANJOS, 2009; ALMEIDA, 2010). Faz-se necessário e relevante frisar que muitos dos Geógrafos, se não todos, que se aventuraram nos estudos sobre o tema em questão, irão recorrer a definição de quilombo estabelecida pela Constituição Federal de 1988, que apresenta em seus artigos 68, 215 e 216 um conjunto de fatores que asseguram o reconhecimento de direitos de tais sujeitos, sendo o acesso à terra o mais significativo, porém nem sempre acessível:

Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º - O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º - A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

Ainda assim, vale recordar que somente no ano de 2003, a partir da criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) e da Promulgação da Lei Nº 10.639/03, que altera a Lei de Diretrizes e Bases (LDB) Lei Nº 9.394/96 e, estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnicorraciais e que assegura o ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana na Educação Básica (BRASIL, 2001; 2003; 2004), que se pôde observar um aumento expressivo dos estudos acadêmicos sobre tais questões em diferentes áreas de conhecimento.

Acrescenta-se ainda que a data de criação da SEPPIR, dia 21 de março, é emblemática, pois consolida-se na mesma data em que é celebrado o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, instituído pela Organização das Nações Unidas (ONU). Criada pela Medida Provisória Nº 111/03, a SEPPIR tinha como objetivo principal formular, coordenar e fomentar a articulação de políticas e diretrizes para a promoção da igualdade racial, bem como promover a igualdade e a proteção dos direitos de indivíduos e grupos étnicos, com ênfase na população negra afetada pela discriminação racial e outras formas de intolerância. Neste caso, os objetivos previstos pela SEPPIR, dialogavam diretamente com a proposta da Lei Nº 10.639/03, diálogo mais que necessário para a introdução de um novo modelo educacional voltado para o estabelecimento de políticas públicas que objetivavam um ensino antirracista e antidiscriminatório. Tal

situação irá contribuir enormemente para o desabrochar das pesquisas sobre as inúmeras temáticas que envolvem a cultura africana e afro-brasileira; e é neste contexto que os estudos sobre a formação dos territórios de quilombo passam a ocupar espaço na agenda da Geografia, principalmente no subcampo da Geografia Agrária que irá analisar o protagonismo da questão quilombola nos espaços rurais brasileiros.

Todavia, é possível observar que os trabalhos desenvolvidos sob a ótica da Geografia Agrária não contemplaram um debate mais cuidadoso sobre a possível origem, sua semântica e a ressemantização do termo quilombo, o que é sugerido, no presente trabalho, como um dos pilares da insistente problemática da titulação das terras das comunidades quilombolas e da incompreensão das singularidades apresentadas por cada uma delas.

Neste sentido, o objetivo do presente proposto é promover o debate acerca da definição, uso e aplicação do conceito de quilombo, com vistas a contribuir para a (re)definição do mesmo, bem como para o seu entendimento sob a perspectiva da Geografia Agrária Brasileira. Para tanto, sugerem-se algumas questões que visam nortear o presente artigo e direcionar nossas expectativas em relação ao objetivo proposto; quais sejam: quais foram os motivos que levaram à Ciência Geográfica a uma compreensão tardia dos territórios de quilombo? e; qual a importância da compreensão conceitual dos territórios de quilombo, pelo subcampo de análise da Geografia Agrária, para os estudos atuais do espaço agrário brasileiro?

Isto posto, e objetivando responder aos questionamentos propostos, aventa-se uma breve análise em torno do termo quilombo, contemplando a sua utilização pelos povos *Imbangalas* da África Central no século XVI, até a sua discussão nos dias atuais (capitaneado pelos antropólogos e historiadores), passando pelo Conselho Ultramarino e outras referências pertinentes. Acredita-se, desta maneira, que a compreensão do termo desde a sua forja em terras africanas até a (re)semântica atual possibilite o entendimento transversal e transtemporal do(s) quilombo(s) e de sua(s) múltiplas-identidade(s) que imprimem no espaço as marcas de sua(s) territorialidade(s) inerente a cada território quilombola.

Espera-se que diante de tais considerações, e possíveis desdobramentos do debate conceitual, seja indispensável compreender os territórios de quilombo considerando, também, seus aspectos históricos e culturais. Circunstâncias basilares, ao

nosso ver, para lograr êxito na compreensão de comunidades tão caras para o entendimento da formação espacial brasileira e para que estas tenham sucesso na empreitada pela conquista da titulação de seus territórios.

Entre *Kilombo* e Quilombos: a busca por uma possível origem conceitual

Desde os primeiros anos da colonização portuguesa em terras brasileiras, observou-se o uso da mão de obra negra escravizada de forma legítima até os anos 1888. Ao longo desses três séculos e meio de escravização da população negro-africana, muitas relações entre os homens e a terra puderam ser observadas, todavia é importante destacar que grande parte dos negros foram alocados primeiramente nas fazendas de cana de açúcar e posteriormente de café. Houve também aqueles que foram introduzidos no trabalho na mineração, nos engenhos, nas cidades, porém todos sob a mesma condição de escravizados. Vale recordar que na economia mercantil-escravagista pré-capitalista, os europeus por meio de uma política branco-hegemônica submetiam a população negro-africana a um processo de coisificação, o qual lhes extraiu sua humanidade, agregando-lhes valor de acordo com sua “função e especialidade”, transformando-os em mercadoria – coisa, um meio ou instrumento, para a obtenção de renda e especulação de lucro.

Ao se pensar na coisificação de um povo (ou melhor, de diferentes e inúmeros povos), é importante ponderar que o povo coisificado sempre desejou “resgatar” sua própria humanidade. Tal afirmativa merece destaque para que se possa contestar o que inúmeros autores afirmam quando dizem que era possível observar relações de proximidade entre negros e brancos, que a escravização no Brasil foi “branda”, entre outras amenidades que nos levam a crer no mito da democracia racial. A coisificação desse(s) povo(s) lhes tirou o direito à humanidade e, isto, nunca foi encarado com passividade (SILVEIRA, 2014).

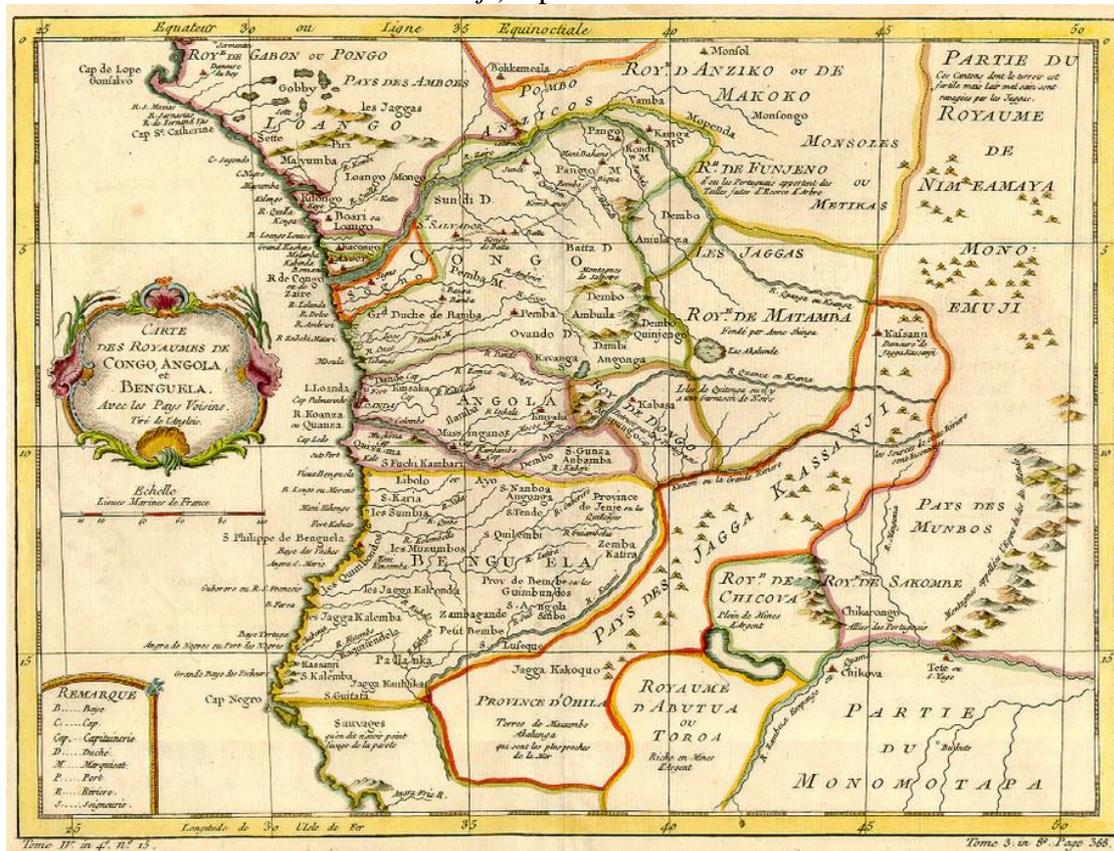
Com a captura dos negros escravizados, o distanciamento do povo para com suas práticas culturais se configurou como atitude primeira de desmobilização gerando um complexo movimento de desterritorialização desses grupos; uma das primeiras ações foi a tentativa de aniquilação de suas crenças e religiosidades e, conseqüentemente, o impedimento do livre arbítrio, que eram sustentados com a disseminação do medo, do controle, das humilhações físicas e morais – desta maneira, as insatisfações, levantes e revoltas foram inevitáveis, processos que tomaram forma nas diferentes maneiras de

reterritorialização de tais sujeitos e grupos sociais no Novo Mundo. Deste feito, e dentre as distintas organizações da população negra rebelada, tem-se a organização dos quilombos, que na América escravagista assumiu distintas denominações: quilombos, terras de preto e mocambos no Brasil, *palenques* na Venezuela, *marrons* nas antigas colônias de origem inglesa, entre outras (GOMES, 2015). No entanto, restringiremos a nossa análise sobre o termo quilombo, empregado nos estudos sobre a população negra na literatura luso-brasileira.

A denominação quilombo no Brasil, de acordo com diversos autores, surgiu em função de uma consulta realizada pelo Conselho Ultramarino (1740) ao Rei de Portugal D. João V que, em resposta, dava o nome de quilombo para toda habitação composta por mais de cinco negros, geralmente em regiões despovoadas, que ainda não tivessem ranchos levantados, tampouco se achavam pilões neles. No entanto, torna-se preciso averiguar as possíveis origens do termo empregado por D. João V, sendo necessário para tanto, revisitar a história dos quilombos ainda em território africano para compreender tal caracterização.

De acordo com a historiadora Mariana Bracks Fonseca (2010), os quilombos ou *kilombos*, constituídos em continente africano, têm suas origens vinculadas aos povos *Imbangalas* e correspondem aos diversos agrupamentos de negros constituídos sob uma base paramilitar, compostas por guerreiros de origens e habilidades distintas que se deslocavam por todo o território do antigo reino do *N'Dongo*, *Matamba* e Congo (ver figura 1). Sob seu comando estava o *Jaga*, chefe de guerra e líder dos exércitos que lideravam os *Kilombos* em saques e pilhagens sobre outras aldeias, causando problemas não só para a nação soberana do *N'Dongo*, mas para os seus aliados portugueses que, desde o início do século XVI, encontravam-se instalados na “Vila de São Paulo de Luanda” agenciando as estruturas da máquina de escravização da população negra destinada ao Novo Mundo. Entretanto, vale recordar que sob os interesses em arrecadação de mercadoria humana para abastecimento do mercado negreiro, os portugueses se beneficiavam com os espólios das guerras dos *Kilombos* contra o *N'dongo*. Neste sentido, não importava a origem da mercadoria e quem as vendia, desde que o mercado continuasse a atender sua demanda.

Figura 1: Carta dos três Reinos de Congo, Angola e Benguela (N'Dongo, Matamba, Kassanji) e países vizinhos



Fonte: Quitexe - espaço aberto para a divulgação de dados históricos, demográficos, sociológicos e etnográficos desta vila angolana, sede do município do Dange, província do Uíge. Disponível em: <http://quitexe-historia.blogspot.pt/2010/04/>

Com uma população distinta, constituída a partir de múltiplas identidades e, ainda, por não estarem limitados a uma porção territorial específica, os *Kilombos* em África, deslocavam-se conforme as suas necessidades bélicas e estratégicas, constituindo uma complexa rede de acampamentos móveis protegidos por paliçadas, o que podemos especular ser a justificativa para o uso e origem do termo *palenque* em língua espanhola. Segundo a autora, os *kilombos* na África Central estavam constituídos sob uma lógica organizacional que rompia com a estrutura do parentesco comum nas sociedades negro-africanas, interrompendo com o processo de constituição de família extensa, sendo comum aos povos *Imbangalas*:

[...] o rapto de jovens não iniciados servia a este propósito de desprender-se das regras e costumes do grupo de origem e prestar obediência exclusiva ao chefe do *kilombo* e não mais aos mais velhos da linhagem e aos detentores das insígnias de poder onde nasceram. Assim os *Imbangalas* conseguiram se libertar das linhagens, tão importantes no universo *M'bundo* daquele tempo, e

fundar uma nova sociedade com rituais próprios de iniciação e de entronização do poder, em que a obediência ao chefe do *kilombo* e a guerra eram elementos fundamentais. (FONSECA, 2010, p. 398).

Em suas guerras pelo território do *N'Dongo*, os *Imbangalas* capturavam os agricultores locais e os vendiam como escravos aos portugueses que abasteciam os seus mercados e, logo em seguida, despachava-os nos porões dos navios negreiros rumo a América, com destaque para o Brasil – país que recebeu o maior número absoluto de negros escravizados do continente africano. Conforme visto, é mister destacar que os *kilombos* eram grupos resistentes à lógica local imposta, pois uma das principais aspirações era a libertação das linhagens do universo *M'Bundo* – origem étnica das populações do *N'Dongo*, que dominavam inúmeros territórios na África Central.

Assim sendo, o contexto supracitado nos leva a crer que o Rei D. João V, no momento da sua resposta à consulta realizada ao Conselho Ultramarino, fazia menção as características dos quilombos encontrados na área central da África, àqueles apontados por Fonseca (2010) como um grupo autônomo, com atributos militares, de estrutura hierarquizada, móveis e que permeavam as brechas do Reino *N'Dongo*. No entanto, a compreensão do termo pela Geografia Brasileira, não alcança a definição pré-Conselho Ultramarino ou cogita a possibilidade da origem de tal termo em África, possivelmente, mais uma lacuna da Ciência Geográfica em não se debruçar em fontes que extrapolam o modelo eurocêntrico da “Geografia Oficial”, onde é possível notar o “descaso” com outras geograficidades.

Em *O Terreiro e a Cidade*, Muniz Sodré (1988), apresenta uma visão mais contemporânea e difundida do termo especificamente sobre o grupo em terras brasileiras, o autor afirma que o quilombo não foi apenas o grande espaço de resistência guerreira, mas representava recursos radicais de sobrevivência grupal, com uma forma comunal de vida e modos próprios de organização. Embora com características de um grupo autônomo, como os *Imbagalas* apontados por Mariana Bracks Fonseca, o termo analisado por Sodré abarca apenas o grupo enquanto formação de resistência em território brasileiro e não considera o ocorrido em África, ainda que as formações tenham se originado neste continente.

Na busca por uma compreensão histórica e geográfica acerca da relação entre África e Brasil, pode-se afirmar que os *kilombo*, ou quilombos formados em terras brasileiras, correspondem a territórios móveis autônomos, forjados através da comunhão

de um ideal: onde as fissuras do regime escravagista e os laços de solidariedade entre tais sujeitos formaram um dos pilares para a reconstrução da identidade negra, a partir de processos coletivos de resistências. Tais grupos se organizavam de modo a se proteger das ameaças portuguesas, dos senhores de engenho e barões do café, ou seja, da oligarquia de cada época. Neste sentido, é preciso enfatizar que muitos desses grupos se formaram antes da abolição da escravatura e, dentre eles, houve aqueles que se constituíram após esse momento, mas que tinham os mesmos ideais e objetivos.

Embora a abolição da escravatura, ainda em 1888, tenha promovido a libertação da população negra, inicia-se imediatamente, com esta, o processo de constituição da desigualdade etnicorracial e socioeconômica, haja vista um dos seus primeiros esboços traçados na promulgação da Lei de Terras de 1850 que condicionava o acesso à terra através da sua compra, o que não era possível aos negros, ainda que libertos, pois sua condição de ex-escravo não assegurava as condições necessárias para seu ingresso no sistema econômico que se constituía. Acrescenta-se, ainda, que o governo não elaborou nenhuma política de integração e ou reparação de danos para a população negra, seja para os nascidos pelo ventre livre, forros ou ex-escravos emancipados pela abolição, o que obrigou os quilombolas e ou remanescentes de quilombos a desenvolverem suas próprias formas de organização e subsistência. Esse isolamento trouxe inúmeras dificuldades para a sobrevivência e inserção dos negros na sociedade brasileira e até mesmo para o seu reconhecimento enquanto protagonistas de suas próprias histórias.

Há quase duas décadas, mas ainda contemporâneo, José Maurício Arruti (1997) apresenta sua análise crítica sobre “emergência dos remanescentes” quilombolas, a partir do Art. 68 das Disposições Constitucionais Transitórias que diz “aos remanescentes das comunidades de quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo ao Estado emitir-lhes os títulos respectivos” e que, em termos teóricos e constitucionais, incitam a produção intelectual acerca do entendimento do termo em tela. Seguindo tal observação o autor propõe que o Art. 68 “surge para resolver a difícil relação de continuidade e descontinuidade com o passado histórico, em que a descendência não parece ser um laço suficiente” (1997, p. 7) que lhes garanta o título definitivo de quilombo. Ainda assim, o autor afirma também, que ao longo das diferentes intervenções legais e acadêmicas, tenha-se convencionado que o termo quilombola ressemantiza-se em remanescentes de quilombos, tornando sua concepção mais

abrangente e menos presa ao ideal fetichizado como “sobras de antigos quilombos e prontos para serem identificados como tais” (*Idem*, p.8), num coletivo preso ao passado e guardado numa memória coletiva monolítica e resistente aos tempos. Os termos “preto”, “negro”, “terra de preto”, até então usados como estigmas para diferenciá-los da população hegemônica local, passam a ser adotados com positividade e como parte do processo identitário do grupo. E ainda estabelece que:

As fronteiras entre quem é e quem não é da comunidade, quase sempre muito porosas, passam a ganhar a rigidez e novos critérios de distinção, genealogias e parentescos horizontais passam a ser recuperados como forma de comprovação da inclusão ou não de indivíduos na coletividade (...). Enfim, a adoção da identidade de remanescente por uma determinada coletividade, ainda que possa fazer referência a uma realidade comprovável, é, com muito mais força, a produção dessa própria realidade. (*Ibidem*, p. 8).

É neste ínterim que as comunidades remanescentes se desprendem das relações arcaicas e dos misticismos propostos historicamente e passam a ser compreendidos como símbolo de uma identidade plástica, de uma cultura e, principalmente, como um modelo de resistência e militância negra.

Diante deste breve apanhado histórico-conceitual, propõe-se que a interpretação do termo quilombo, encontrado nas consultas realizadas ao Conselho Ultramarino, e já mencionado anteriormente, como habitação composta por mais de cinco negros, geralmente em regiões despovoadas, sem pilões e ranchos levantados, foi cunhada superficial e pontualmente para a distinção de grupos e/ou focos de resistências possíveis do agente negro, descaracterizando as inúmeras tomadas de ação e resistência. Sendo assim, os estudos que se debruçam sobre tal definição parecem destoar do real sentido do protagonismo negro no que se refere as diferentes territorialidades quilombolas e, conseqüentemente, a formação do espaço agrário brasileiro, repousando aí a necessidade da revisitação do termo cunhado ao longo dos tempos que, embora em uso corrente, nem sempre especula definir a realidade dos diferentes quilombos.

Lógica camponesa e prática quilombola: narrativas em desencontro

A prática quilombola, comumente relacionada à questão campesina, apresenta características tão peculiares quanto àquelas já mencionadas no presente trabalho, mas não é exagero enfatizar que os quilombos surgiram na África e que alguns de seus padrões de

organização comunitário foram reconstituídos no Brasil e demais lugares da América a partir de um movimento de territorialização estabelecido com base na reterritorialização de valores e costumes específicos materializados num espaço de resistência tipicamente negro, onde era possível observar uma forma comunal de vida e modos singulares de organização capazes de estabelecer fronteiras e impor limites contribuindo, assim, para a constituição de identidades coletivas.

Para a compreensão de tal fenômeno, vale recordar que ao abordar os elementos que definem o território, Sack (1986) aponta que para o espaço ser um território faz-se necessário a existência de um limite territorial, mesmo que este seja simbólico, sinalizado por gestos, palavras, vestimentas, adereços, afetos e narrativas míticas. Elementos capazes de identificar e, ao mesmo tempo, sinalizar aqueles que pertencem ou não pertencem ao território em questão. É neste sentido que emergem os territórios de quilombo, um espaço pré-concebido por um determinado grupo social a partir de um imaginário geográfico coletivo.

Segundo Guattari e Rolnik (1996, p. 323),

[...] o território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios 'originais' se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com sistemas maquínicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais.

Com base nas observações apontadas é possível considerar que os elementos inerentes à uma África mítica presente na lembrança de seus sujeitos e a necessidade de sobreviver frente um regime de espoliação, que coisificou a população negra, serviu de fundamento para a constituição de novos territórios e, conseqüentemente, para a constituição de inúmeras territorialidades inerentes a cada um desses territórios, ou seja, como fora observado por Deleuze (1988) não há um processo de desterritorialização sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte - um constante ato de criação.

É neste sentido que dedicaremos aos quilombolas o mesmo cuidado daquele empregado ao termo quilombo. Pois a aproximação da questão camponesa e quilombola nos traz estranhamento e nos conduz a revisitar alguns importantes referenciais teóricos que nos permitam associar ou dissociar um termo do outro. Para tanto, buscar-se-á,

rapidamente, em autores como Alexander Chayanov e Maria de Nazareth Baudel Wanderley, a compreensão do campesinato (no Brasil) e em Mariana Fonseca e Marco Aurélio Luz o entendimento das sociedades negro-africanas e, conseqüentemente, da prática quilombola, de modo que o debate entre os autores nos permita traçar, embora pontualmente, um novo panorama ou, até mesmo, novos caminhos reflexivos.

Chayanov (1974), em obra publicada em 1925 e intitulada *A Organização da Unidade Econômica Camponesa*, apresenta o campesinato a partir do núcleo familiar e a relação entre o trabalho realizado e o consumo da unidade doméstica, nas produções familiares russas, a partir das observações correntes nos anos iniciais do século XX. Sua teoria considera que a unidade familiar emprega sua força de trabalho com o objetivo de atender as necessidades básicas de seus membros e, num segundo momento, o acúmulo de capital, entretanto, o autor ratifica que a unidade econômica camponesa não deve ser encarada como capitalista, pois são seus próprios membros que definem a quantidade e os modos de produção da pequena unidade de produção familiar, ademais, a busca pelo lucro não é prioridade, tampouco a acumulação de capital através de unidade produtiva. As transações econômicas visam complementar a subsistência e não o lucro. Em outras palavras, o trabalho do camponês tem como objetivo a satisfação de suas necessidades e de sua família. Alguns mecanismos alternativos à prática de subsistência, como o aluguel e a venda da força de trabalho, também foram apresentados como parte integrante da economia camponesa, no entanto, o autor deixa claro que o camponês não excede o trabalho além da produção de suas necessidades.

Na perspectiva de Maria de Nazareth Baudel Wanderley (2014):

[...] o campesinato [no Brasil] corresponde a uma forma social de produção, cujos fundamentos se encontram no caráter familiar, tanto dos objetivos da atividade produtiva – voltados para as necessidades da família – quanto do modo de organização do trabalho, que supõe a cooperação entre os seus membros. A ele corresponde, portanto, uma forma de viver e de trabalhar no campo que, mais do que uma simples forma de produzir, corresponde a um modo de vida e a uma cultura. (WANDERLEY, 2014, p. 2).

Seus apontamentos não ignoram as particularidades de cada conteúdo social e, a autora, ressalta que o campesinato brasileiro é construído historicamente na aspereza da grande propriedade monocultora e no trabalho escravo. Desta forma, os camponeses buscaram o uso da terra nas brechas latifundiárias, resultado da construção de “estratégias

de resistência camponesa ao modo como se estruturou a atividade agrícola no país [...] de base familiar e comunitária” (*Idem*, p. 2).

Embora concorde-se com a tese de Wanderley sobre as brechas que possibilitaram a constituição de um campesinato “brasileiro” e, assim como apontado pela autora respeitando as peculiaridades de cada um dos processos e tempos históricos, faz-se necessário lembrar que a origem dos sujeitos responsáveis pela organização do espaço agrário brasileiro ao longo da história do Brasil está cunhada na lógica de desumanização da população negro-africana sob a constituição de um modelo de *plantation*, estando os pretos, neste caso, restritos a lógica escravagista, que asseguram o seu lugar de inferior, coisa-coisificada; processo este que interrompe sua autonomia e protagonismo em processos pacíficos. Assim sendo, afirma-se que o acesso à terra pela população negro-africana e crioula antes da abolição da escravatura, e conseqüentemente da “queda” da Lei de Terras, dar-se-ia por meio de processos autônomos de resistência e de libertação, inerentes a tomada de sua consciência enquanto homem livre, ação que lhe torna sujeito - deixando de ser coisa. A retomada de seu protagonismo individual e coletivo não tem nada em comum com as brechas das estruturas dos grandes latifúndios e, sim, com um movimento de libertação que não dialoga com as estruturas de poder branco-hegemônicas, o que não corresponde ao modelo utilizado para a aplicação da lógica campesina como citadas por Chayanov e Wanderley.

Sobre o movimento de reterritorialização dos povos negro-africanos nas Américas, principalmente no que se refere a constituição dos quilombos, é possível afirmar que as diferentes formas de organização espacial de tais grupos tenham se moldado a partir da transposição de um conjunto de signos, símbolos e significantes - costumes e tradições - que se constituem sob forma - visível ou invisível - de geossímbolos, presentes na memória dos sujeitos deportados da África para o Brasil. Processo gerado possivelmente a partir de valores simbólicos articulados através da imaginação geográfica, ou seja, da possibilidade de uma recomposição política, social, cultural, econômica e ainda religiosa, de outrora, uma vez que o universo de existência do Homem negro-africano não faz distinção ou estabelece limites entre o mundo dos vivos e dos mortos, do real ou do sobrenatural (MELO, 2014).

Na busca por uma análise a partir da relação África e Novo Mundo, Marco Aurélio Luz (2000), diferentemente de Sodré que, de certo modo, restringe a atuação dos

quilombolas nas Américas, aponta que a organização dos quilombos, principalmente aqueles formados no século XVI e XVII, a citar Palmares, estão diretamente relacionados as guerras do *N'Dongo*, e afirma que as características empenhadas pelos negros na busca por sua liberdade, estão ligadas a “dimensão pan-africanista de luta, libertação e reivindicação de direitos dos povos africanos, implantando e expandindo os valores negro-africanos nas Américas e se constituindo num baluarte de resistência contra o escravismo colonialista” (p. 307). Neste caso, pode-se considerar a constituição dos quilombos em seu aspecto mais simples de resistência, como um “filho gerado nas costas” do regime escravagista, visto que rompe com as estruturas do Poder Colonial Português.

Apoiando-se na perspectiva de território apontada anteriormente é possível compreender o Quilombo de Palmares como um verdadeiro estado ou reino africano em terras brasileiras, que em seu auge abrigou inúmeros pretos de diferentes etnias, crioulos, indígenas e, até mesmo, alguns brancos, chegando a atingir uma população de 25 mil habitantes, distribuídos em inúmeras cidades que se estendiam por cerca de 27 mil quilômetros, desde o Planalto dos Guaranhuns no sertão de Pernambuco até as Serras dos Dois Irmãos e do Bananal em Alagoas, configurando-se numa complexa organização de territórios-rede, com administrações locais peculiares que rendiam tributos ao rei de Palmares, com vias de garantir a estrutura do quilombo que nutria-se de grande exército para dar cabo às investidas dos portugueses (LUZ, 2000).

A capital de Palmares, Macacos, constituía-se numa verdadeira fortaleza militar, local escolhido por Zumbi (líder do quilombo nos últimos anos de resistência) para liderar os palmarinos em sua última batalha contra os portugueses na investida do bandeirante Domingos Jorge Velho em 1692. No entanto, Palmares ainda permaneceu em resistência por mais meio século, tendo derrotado o então bandeirante no ano de 1693, que reconheceu a qualidade das táticas de guerra e o conhecimento da geografia local utilizada pelos pretos, o que nos possibilita afirmar que o exército palmarino constituía-se a partir de exímios guerreiros.

No que se refere ao modelo agrícola de Palmares, Luz (2000) enfatiza que a agricultura praticada pelos palmarinos era totalmente diferente da implantada pelos portugueses. Neste sentido, o autor afirma que em Palmares era comum a fartura de alimentos, diferentemente daquilo que ficou conhecido historicamente sobre as populações que ocupavam o litoral, que viviam em perene miséria, o que nos evidencia

também, a existência de técnicas de cultivo de alimentos nos fazendo lembrar o universo social negro-africano, no que se refere a relação do homem com a terra e seu manejo. Desse modo, faz-se necessário recordar que a terra apresenta-se como princípio de existência para as populações negro-africanas, excetuando algumas poucas, como a dos povos nômades pastoris. É considerada uma divindade, e sua fertilidade é tomada como doação do preexistente, do mundo sobrenatural, uma vez que sua origem está relacionada ao mito de criação do mundo e dos homens.

Embora distante de nossa realidade, é possível compreender a complexidade que envolve a materialidade de tal relação a partir das observações propostas por Dardel (2011) para a categorização de uma Geografia Mítica, a qual o autor acredita repousar nos alicerces das sociedades ditas primitivas, remetendo a valores e comportamentos religiosos que manifestam o “sagrado”, ao mesmo tempo em que estabelecem os “fatos” geográficos comuns a realidade social. Neste sentido o autor aponta que: A Terra é na geografia mítica, uma relação que, vista de nosso universo objetivado moderno, aparece como uma aderência total e absoluta: sonho e vertigem, indissociação; nela o homem se abandona e confia. O “animismo” que percebemos, não nos é de forma alguma desejado ou procurado: ele é espontâneo, como continua sendo para crianças pequenas, para quem o Sol, as árvores, as “coisas” estão vivas, que admitem espontaneamente que as coisas não “estão sempre lá”, mas que vão e vêm segundo nos afastemos ou nos aproximemos. Essa geografia não pode separar-se de si mesma, porque o mito, sempre colocado sobre as coisas, para às fundar, é precisamente que faz a realidade parecer como realidade, e a realidade confirma a todo o momento o “fundamento” mítico. (DARDEL, 2011, p. 65).

A Terra neste sentido é dotada de energia vital e não pode ser apropriada pelo homem, ou seja, reduzida à forma de propriedade privada que, entretanto, está potencialmente habilitado a ocupá-la segundo as normas ancestrais. Para tanto, tal relação precisa ser “sacralizada” – aceita pelas divindades e ancestrais -, o que é conseguido por meio dos pactos selados entre o homem e a terra, daí surgindo os deveres e direitos para sua ocupação, sendo o principal deles a inexistência da propriedade do “solo”. Deste feito, os pactos são estabelecidos por famílias que ocupam uma área demarcada segundo o costume do grupo, cabendo-lhes, por um lado, o direito de usufruir da fertilidade da terra; e por outro lado, o dever de administrá-la, podendo inclusive compartilhá-la com famílias de outros grupos étnicos sem que ocorra um desmembramento de sua porção “original” (MELO, 2014), modelo que assemelha-se, segundo Luz (2000), ao adotado por Palmares.

Vale ressaltar que a origem divina da terra exige, segundo as tradições africanas, que os instrumentos destinados à sua manipulação sejam fornecidos por ela mesma. Neste caso, é importante resgatar os referenciais míticos dos Reis Ferreiros da África Central,

Mestres da Metalurgia, que trouxeram para o mundo dos homens os grandes ferreiros - fundidores e forjadores do ferro - responsáveis pela elaboração de ferramentas utilizadas na agricultura e na produção de armas que abasteciam o poderio bélico de seus exércitos (SILVA, 2011). Acrescenta-se aqui as observações de Luz (2000), quando aponta que em Palmares existia a prática de extração do minério de ferro, possivelmente para garantir a produção das armas e outros utensílios.

A relação do homem com a terra – consequentemente seu lugar de origem – aparece comumente em diversas tradições negro-africanas. Sobre os ancestrais ferreiros, um mito comum nas tradições dos *Yorubá*, povos da Costa Oeste africana, sobre o Orixá Ogun – seu ancestral -, retrata o momento da descoberta da matéria adquirida da terra para a confecção de ferramentas necessárias de uso na agricultura.

[...] Ogun deveria esperar a próxima chuva, e procurar um local onde houvesse ocorrido uma erosão. Ali deveria apanhar da areia negra e fina e colocá-la no fogo para queimar. [...] Para sua surpresa, ao queimar aquela areia, ela se transformou na quente massa que se solidificou em ferro. O ferro era a mais dura substância que ele conhecia, mas era maleável enquanto estava quente. Ogun passou a forjar a massa quente. (PRANDI, 2001, p. 95).

Em outro mito, Ogun teria aprendido muitas técnicas na forja do ferro, principalmente no que diz respeito à produção de ferramentas para a agricultura. Um dia, entediado de viver no Orun – espaço distante, morada dos ancestrais, ele decide voltar e ensinar para os homens tudo o que aprendera:

[...] veio ao Aiê [terra] e aqui fez o pretendido. Em pouco tempo foi reconhecido por seus feitos. Cultivou a terra e plantou, fazendo com que dela o milho e o inhame brotassem em abundância. Ogun ensinou aos homens a produção do alimento, dando-lhes o segredo da colheita, tornando-se assim o patrono da agricultura. (PRANDI, 2001, p. 98).

Com base nas passagens citadas, observa-se que sendo Ogun, o Orixá dos metais, especificamente do ferro, é aquele que representa e exemplifica a materialidade do pacto do homem com a terra. Neste sentido, “habitar a Terra, percorrê-la, plantar ou construir é tratá-la como um poder que deve ser honrado: cada um de seus atos é uma celebração, um reconhecimento do laço sagrado que une o homem aos seres da Terra, da águas ou do ar” (DARDEL, 2011, p. 54). Decerto, o homem para trabalhar a terra deve utilizar ferramentas dela provindas e Ogun, neste caso, compartilhou o segredo da transformação da matéria “areia negra e fina” por meio do fogo, transformando-a em ferro, forjando as

ferramentas necessárias para o uso cotidiano. Neste ínterim, mito e rito são revividos cotidianamente para afirmar as alianças seladas pelas famílias com a terra, seu lugar de origem. Seguindo a ótica de Dardel, a Terra se manifesta como a atualização que não cessa de se renovar em virtude e função eternizante do mundo. O mito não é de forma alguma a narrativa de um acontecimento ocorrido em uma data precisa e única. Ele é absoluto, isento do tempo como uma data ou momento. Essencial, ele engloba todos os existentes (2011, p. 49).

Outro fator vinculado a terra, faz menção ao viver em sociedade que orienta a existência social negro-africana, onde o trabalho constitui-se como instrumento da produção, configurando-se em ação comunitária por excelência, já que a comunidade se dedica ao labor coletivo - cerca de dois terços do tempo são destinados às atividades agrárias. O tempo restante é usado para o trabalho exercido em subáreas cedidas às famílias conjugais que compõem a família extensa, possibilidade esta que é, entretanto, interdita aos homens solteiros que não passaram pelos ritos do “casamento” que lhes outorga o direito e acesso à terra. De maneira geral, os jovens que ainda não passaram formalmente pelas fases de iniciação do matrimônio, dedicam-se integralmente ao trabalho comunitário. Em tais modelos, existem ainda os trabalhos em mutirão, que estabelecem reciprocidade, onde os jovens trabalham mais do que as pessoas de idade avançada, e as atividades são organizadas de maneira que aquelas que terminam suas tarefas, ajudem as outras a concluir as suas. Deste modo, a comunidade assegura às pessoas idosas, sem condições de carregar e manipular a enxada, o direito de não mais trabalhar a terra, mas não lhes faltando o essencial em seus celeiros até a morte.

Assim sendo, o caráter comunitário de que se reveste o trabalho não encontra sua materialidade apenas no caráter coletivo da produção. Nas sociedades negro-africanas a força de trabalho faz parte dos valores sociais e da identidade dos sujeitos, e a sua personalidade não se encontra separada da totalidade vital – terra - que configura a existência dos homens, não podendo, portanto, ser apropriada por alguém. Ela é cedida à comunidade sob a forma de elemento estruturador de papéis sociais, condição em que o trabalho integra-se qualitativamente nas práticas ligadas à produção enquanto fator social, fazendo emergir o indivíduo historicamente consciente das ações que deve à sociedade.

Por fim, a produção, nessas sociedades tipicamente agrárias, é elemento estrutural cuja relevância se afigura ainda mais decisiva quando se têm em conta as duras

condições de trabalho aí vivenciadas pelas pessoas na lida com a terra, único meio de subsistência. Mas a natureza sagrada da terra, impondo os pactos e toda a normativa que estes estabelecem, garante à sociedade deter, em suas instituições abrangentes e comunitárias, os recursos naturais, materiais e a força de trabalho como fatores unificados da produção (LUZ, 2000). Por outro lado, o cultivo, assim como a tecnologia cunhada na produção de ferramentas suficientes (ou limitadas) às necessidades sociais do grupo, impedem tanto a emergência de excedentes para além dos necessários à subsistência, como a acumulação ou apropriação do excedente por camadas sociais privilegiadas gerando processos de acumulação desigual.

Conforme exposto é possível considerar que os elementos que alicerçam as estruturas do termo quilombo ou quilombola foram cunhados a partir de movimentos de resistência individuais e coletivos que se deram por meio de processos autônomos de libertação de sua condição de mercadoria - coisa-coisificada -, tornando-os sujeitos protagonistas de sua própria história. Neste sentido, o processo de libertação de tais sujeitos está relacionado ao movimento de luta e resistência na busca por sua reterritorialização, no entanto, tais sujeitos e grupos podem se apropriar de aspectos agrários, como no caso dos palmarinos, mas que não podem ser definidos, como têm sido empregado pela Geografia Agrária, como grupos apenas camponeses, pois a sua desumanização não lhes permite condição e tampouco diálogo nas “brechas das *plantations*” para a constituição de sua autonomia. Tendo o mesmo ocorrido no período pós-abolição, nos *entres* das grandes monoculturas, onde os negros tiveram o acesso à terra vetado por meio de políticas de branqueamento através da chegada dos imigrantes; impactos estes que ainda hoje são percebidos na sociedade brasileira, mas desconsiderados por lidarmos atualmente com as estruturas dos latifúndios que cederam lugar para o trabalhador assalariado. Assim sendo, a condição quilombola não se restringe a categoria camponesa, esta se faz presente apenas como uma alternativa de sobrevivência do grupo, assim como as formas de organização dos quilombos em meio urbano vinculados ao trabalho na cidade e, ainda, aos movimentos de aglutinação religiosa como os calundus e a formação dos terreiros de candomblés.

Dessa forma, é possível considerar a materialidade dos quilombos como o resultado de um movimento de reterritorialização de populações expropriadas de sua humanidade num território desconhecido, no qual os indivíduos envolvidos, diante de sua

necessidade de se reterritorializarem no mundo enquanto sujeitos históricos, homens livres, com culturas e tradições peculiares diante uma sociedade branco escravagista, conseguiram a partir da sua autonomia - da libertação do *status* de coisa - se localizar em uma determinada relação espaço-temporal efetivando práticas sócio-culturais inerentes aos seus costumes e tradições, o que teria garantido a sobrevivência e permanência de seus descendentes, configurando assim uma complexa linhagem de sujeitos que foram e são denominados historicamente de quilombolas ou remanescentes de quilombo.

Os descaminhos da Geografia Agrária: e a busca dos territórios de quilombo

Em busca de respostas para nossas indagações iniciais, faz-se necessário evocar algumas das principais transformações dos anos de 1930, pois, estes, inauguram uma década de efervescência mundial, seja em âmbito acadêmico, seja nos espaços informais e, até mesmo, em ambiente trabalhista. Essa eclosão de movimentos sociais e diferentes mobilizações se dá no Brasil e em diversos lugares do mundo. Em âmbito mundial, pode-se citar o Estado de Bem-Estar Social, adotado após a grande crise de 1929, e sobretudo com o fim da Segunda Guerra Mundial, resultado de inúmeras lutas sociais a favor de direitos trabalhistas ocorridas na segunda metade do século XIX até as primeiras décadas do século XX. O Brasil, por sua vez, teve correntes populistas que, de certa forma, galgaram avanços, com destaque para as Constituição das Leis Trabalhistas, sancionadas apenas em 1º de maio de 1943 pelo presidente Getúlio Vargas.

É neste momento, também, em que se trata da constituição de uma identidade nacional, que faz parte desse conjunto de mudanças sociais, políticas, econômicas, mas, sobretudo, socioeconômicas. Os anos 1930 no Brasil terão expoentes na compreensão e definição de uma cultura e identidade nacional, pois, não por coincidência, o período de turbulência vivido na virada do século XIX para o XX é causa e consequência dessas grandes transformações que devem ser melhor analisadas para a compreensão do rural brasileiro, como por exemplo a mudança econômica – de uma economia agrária para industrial.

As duas maiores transformações vividas pelos brasileiros se dão pela abolição da mão de obra escrava negra (1888) e pela proclamação da República (1889) que serão o estopim para os câmbios que se alongarão até meados do século XX. Nesse ínterim, o Brasil vive uma tentativa de modernização que passa, obrigatoriamente, pela construção

de uma identidade nacional. Tornar-se república e “aberta” às transformações advindas com o avanço do sistema capitalista, e por conseguinte ao processo de urbanização e reestruturação produtiva nos campos, demandou a edificação da identidade nacional deste país recém emancipado.

A apreensão da construção da identidade nacional neste artigo tem como objetivo compreender de que forma esta construção interfere na invisibilidade da população negra no espaço rural e, para tanto, foi preciso buscar nas Ciências Sociais algumas teorias explicativas que remontam a questão racial como elemento significativo para o entendimento da problemática da identidade nacional. Sendo assim, recorreu-se a Renato Ortiz (1985) e sua releitura acerca das obras de Sílvio Romero, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues – nomes importantes ao tratar de tal temática. Neste momento, torna-se corrente o entendimento que o Brasil é constituído pela fusão de três raças-base: o índio, o branco e o negro.

Numa perspectiva bastante abrangente, é possível afirmar que os teóricos da virada do século teciam suas produções baseados naquilo que era produzido na Europa do século XIX, pois além de suas formações terem acontecido neste continente, este será considerado o berço da produção científica. Neste período, as teorias de Auguste Comte, Charles Darwin e Herbert Spencer borbulhavam e extravasavam para diversas partes do mundo, principalmente para o Novo Mundo. As produções desta ocasião tinham no evolucionismo histórico dos povos o seu aspecto comum, por conseguinte os teóricos e literatos brasileiros terão como sustentáculo de suas teorias a mesma premissa evolucionista. Mesmo que esses axiomas já não mais encontrassem espaços em continente europeu na virada do século (XIX-XX), as teorias racialistas no Brasil mantiveram-se como arcabouço científico de distintas ciências, legitimando cientificamente a superioridade da raça branca; como podemos observar no trecho da obra de Ortiz:

[...] o evolucionismo se propunha a encontrar um nexo entre as diferentes sociedades humanas ao longo da história; aceitando como postulado que o “simples” (povos primitivos) evolui naturalmente para o mais “complexo” (sociedade ocidentais), procurava-se estabelecer as leis que presidiriam o progresso das civilizações. Do ponto de vista político, tem-se que o evolucionismo vai possibilitar à elite europeia uma tomada de consciência de seu poderio que se consolida com a expansão mundial do capitalismo. Sem querer reduzi-lo a uma dimensão exclusiva, pode-se dizer que o evolucionismo, em parte, legitima ideologicamente a posição hegemônica do mundo ocidental. A “superioridade” da civilização europeia torna-se assim

decorrente das leis naturais que orientariam a história dos povos. (ORTIZ, 1985, p. 14-15).

Sob a lógica do evolucionismo ratificado pelos teóricos nacionais e internacionais do período sinalizado, o Brasil se encontrava numa etapa inferior àquela alcançada pelos países europeus, o que explicaria o atraso brasileiro diante do cenário mundial. E para contornar este problema era preciso apontar a direção dos rumos a serem seguidos a fim de se alcançar estágios cada vez mais avançados, mais “evoluídos”, conduzindo-nos em direção às práticas europeias e aos seus ideais.

A compreensão desse atraso seria justificada a partir da raça e do meio. “Na realidade, meio e raça se constituíam em categorias do conhecimento que definiam o quadro interpretativo da realidade brasileira” e base argumentativa para legitimar a economia escravagista, a brutalidade e sexualidade do mulato, a apatia do mameluco, entre tantos outros exemplos pejorativos sobre os ditos “sujeitos de cor” (*idem*, p. 16). Para Sílvio Romero, o fator racial é o mais problemático e abrangente, já que a raça deve ser lida como a base fundamental da estrutura social, da história e, conseqüentemente, da política, estética e moral das nações.

Até o século XIX, o que havia sido escrito no Brasil sobre o tema, baseava-se na mestiçagem com os índios. Entretanto, as reflexões sobre o cruzamento das raças branca e indígena eram superficiais e não tinham a pretensão de compreender as particularidades desses, ao contrário, as descrições e romances se propunham a apresentar a figura de um índio civilizado e distante de suas características reais. Todavia a reflexão sobre os negros é um pouco mais complexa, pois até 1888 não há nada referente a tais populações, já que, a mão de obra negra escravizada não era considerada pessoa e, portanto, sua compreensão foi totalmente negligenciada. Com a Abolição, o negro se transforma em trabalhador livre e passa a ser um elemento dentro da sociedade brasileira, mas, é claro, tido como sujeito de segunda categoria. O branco, por sua vez, ocupa nesse momento (e até os dias de hoje) uma posição de superioridade referente as demais raças que serão compreendidas como entrave ao processo civilizatório brasileiro. “Surge assim um problema teórico fundamental para os ‘cientistas’ do período: como tratar a identidade nacional diante da disparidade racial” (*ibidem*, p. 20). Foi preciso encontrar um ponto de equilíbrio.

O mestiço, enquanto produto do cruzamento entre raças desiguais, encerra, para os autores da época, os defeitos e taras transmitidos pela herança biológica. A apatia, a imprevidência, o desequilíbrio moral e intelectual, a

inconsistência seriam dessa forma qualidades naturais do elemento brasileiro. A mestiçagem simbólica traduz, assim, a realidade inferiorizada do elemento mestiço concreto. Dentro desta perspectiva a miscigenação moral, intelectual e racial do povo brasileiro só pode existir enquanto possibilidade. O ideal nacional é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro, ou seja, no processo de branqueamento da sociedade brasileira. É na cadeia da evolução social que poderão ser eliminados os estigmas das “raças inferiores”, o que politicamente coloca a construção de um Estado nacional como meta e não como realidade presente. (Ibidem, p. 21).

O trecho em destaque de Ortiz revela que o mestiço pôde até ser encarado como uma identidade nacional, no entanto, para garantir a evolução social e a construção de um Estado nacional era preciso pensar num projeto efetivo de branqueamento populacional. O que se ventilava desde meados do século XIX, efetivou-se logo após a Abolição, mais precisamente em 1890 – a política nacional de branqueamento populacional.

Neste caso, vale recordar que o projeto de branqueamento da população brasileira começa a ganhar forma com o Conde francês Joseph Arthur de Gobineau que, além escrever o seu *Essai sur l'inégalité des races humaines* (publicado parcialmente em 1853), mantinha relações estreitas com D. Pedro II e ocupou o cargo de ministro da França no Brasil ao longo dos anos 1869 e 1870. Um dos pioneiros da teoria eugenista, também conhecida como racismo científico, Gobineau defendeu ao longo de sua estada no Brasil, que este era um país que padecia de graves problemas de miscigenação e um quantitativo muito elevado de negros; a consequência disso seria um país sem perspectivas e fadado a decadência e desmoralização. Imbuído desses predicados, Gobineau dedicou-se em elaborar teorias eugenistas que influenciaram outros teóricos e literatos, bem como a política nacional através de sua amizade com D. Pedro II.

A ideia do projeto de branqueamento era bastante simples: tornar a população brasileira totalmente branca, bem próxima dos padrões europeus, entretanto, para atingir esse objetivo, precisava-se diminuir gradualmente o seu contingente populacional negro, o que era encarado como algo natural pelos eugenistas, pois afirmava-se que estes apresentavam baixa taxa de natalidade, elevados números de óbito por doenças contagiosas e por não apresentar organização social por parte desses grupos. Sendo assim, o número de negros diminuiria gradualmente, enquanto o contingente populacional branco, mais forte e inteligente, teria melhores condições de se elevar em números absolutos e percentuais.

A política de branqueamento, contudo, não se limitou aos aspectos populacionais, mas também na constituição das Ciências no Brasil, inclusive à Ciência

Geográfica, questão relevante a ser indagada visto a proposta do presente debate. O cenário atribulado dos anos 1930 teve repercussão nas obras de importantes nomes para a institucionalização da Geografia enquanto curso superior, como por exemplo Pierre Deffontaines, Francis Ruellan, Pierre Monbeig, entre outros que, enquanto ideólogos de visão liberal e atentos aos acontecimentos da época, legitimaram a existência de uma efetiva democratização das raças no Brasil (afirmação que discordamos totalmente) e mantiveram em seus trabalhos muitos atributos das teorias eugenistas.

Uma análise mais cuidadosa sobre as obras de Deffontaines e Monbeig se faz pertinente, não apenas para uma reflexão acerca da constituição da Geografia Agrária, mas para compreender como se constituiu a base teórico-epistemológica que alicerça os estudos dos espaços rurais brasileiros e quais as consequências desses embasamentos nas reflexões atuais, haja vista que é possível afirmar que as referências em tela, pouco ou nada incontestes, são basilares em relação aos estudos desenvolvidos no Brasil. Ou seja, suas obras não foram submetidas à contraposição de ideias, o que nos engessa na concepção de tais autores.

Em linhas gerais, não foi possível observar estudos relativos aos territórios de quilombo por estudiosos como Deffontaines, Monbeig e seus discípulos diretos – como Caio Prado Jr., Ary França, Nice Lecoq, Pasquale Petrone, Walter Egler, Nísia e Nilo Bernardes. Já a produção referente ao espaço rural e à população negra merece destaque, isto porque a forma como tais autores se debruçaram em tal espaço e a partir de tal população nos leva a crer que a teoria eugenista estava presente de forma visceral nos estudos da Geografia Agrária Brasileira.

Os teóricos supracitados, que são considerados como os precursores dos estudos agrários no Brasil, viam as técnicas e tecnologias utilizadas pela mão de obra negra escravizada na agricultura como obsoletas, ausentes de processos de resistência e supervalorizavam a presença dos imigrantes europeus, vindos nos anos finais do século XIX, encarando-os como responsáveis pela produção agropecuária brasileira e de suma importância para a colonização dos “espaços esvaziados” no Brasil.

A produção agrícola da população negra, sejam de espaços livres, sejam de territórios de quilombo, não foram contemplados nos estudos desses teóricos da denominada Geografia Agrária Tradicional (Cf. FERREIRA, 2002); o que, ao nosso ver,

pode ser encarando como um processo interpretativo equivocado de nossa formação territorial, haja vista o número expressivo dessa população e desses territórios.

Os primeiros estudos relativos a tal população, dar-se-ão, no caso da Geografia, no final dos anos 1990, mas ausentes de preocupação relativa ao entendimento do conceito de quilombo. O que se pôde perceber nesses estudos dedicados à temática quilombola é que a sua definição foi limitada às compreensões do Conselho Ultramarino de 1740, que encarava tal agrupamento como “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles”, e de algumas contribuições referentes à produção das Ciências Sociais (principalmente da Antropologia). Em outras palavras, a constituição do termo e do entendimento acerca dos territórios de quilombo não apresentou, pelos estudiosos do tema, um apreço espaço-temporal, ou seja, que buscasse para além da denominação “cunhada” por D. João V explicações sobre a semântica, a origem desses agrupamentos, suas principais características, semelhanças com os quilombos constituídos na região da África Central e no Brasil, dentre outras particularidades que justifiquem o uso do mesmo termo - (k)quilombo - em debate.

É inegável a contribuição de autores – que compõem a Geografia Agrária Social, como sinalizada por Darlene Ferreira (2002) – como Andreino Campos, Rafael Sanzio, Lourdes Carril – e mais posteriormente, com uma análise mais culturalista –, Simone Raquel Ferreira, Leonardo Carneiro e Maria Geralda Almeida, que apresentam vastas literaturas de indiscutível importância para a espacialização dos territórios de quilombo no Brasil. Mas que, todavia, não se debruçaram sobre a questão conceitual dos quilombos e quilombolas.

Dito isto, tem-se que os autores em tela apresentaram seus estudos no entendimento dos territórios quilombolas a partir de uma definição reducionista, baseada, principalmente, na consulta realizada ao Conselho Ultramarino que, em seu tempo, teve como objetivo apenas denominar expressões de rebeldia já conhecidas em territórios africanos.

Diante de tais prerrogativas, apontamos que a nossa crítica repousa na ausência dos estudos geográficos sobre os territórios de quilombos constituídos antes da colonização portuguesa no Brasil e como se deu o processo de reterritorialização desses sujeitos negros. Pois, acreditamos que esse ponto de partida, dos quilombos de além-mar,

trouxe consigo aspectos de extrema relevância para a compreensão daquilo que o rei D. João V denominou de quilombo e que seria uma das mais importantes expressões de resistência e promoção da cultura negra e afro-brasileira.

Considera-se a definição em debate reducionista e talhada sob um prisma eurocêntrico, de um “inimigo” secular, mas que, no entanto, dá direcionamentos para uma compreensão mais aprofundada, histórica e espacial, do quilombo e que nos permite conceber com mais propriedade as aspirações, as organizações, os objetivos, as configurações político-sociais e as estruturas físicas dos territórios aqui constituídos, já que suas primeiras inspirações se deram a partir das experiências na África Central.

Para além da busca de um ponto de partida das formações quilombolas, insistimos na relevância em se compreender a reterritorialização dos negros escravizados nos territórios de quilombo no Brasil que, enquanto estiveram sob a tutela de seus senhores, não passavam de coisas, de mercadorias quaisquer, e que, ao escaparem da sua condição de cativos e estabelecerem-se em um território autônomo, contrário à lógica econômica vigente, constituído por outros negros rebelados e demais adeptos, organizando-se a partir de uma lógica própria e de decisões democráticas, retomaram sua condição de sujeitos e passaram a assumir o direcionamento de suas histórias.

Portanto, acredita-se que a compreensão desses fatos históricos deve ser considerada pelos estudiosos da temática e encarados como um objeto de investigação próprio da Ciência Geografia, visto a sua competência singular no que tange a análise territorial e a solidez teórica constituída por nossa área de estudo. Assim, será possível edificar com segurança os diferentes processos de des-re-territorialização das comunidades quilombolas constituídas em território brasileiro e que darão suporte conceitual consistente para a reivindicação do direito à propriedade coletiva da terra, seja ela urbana ou rural.

Considerações Finais

A definição do termo quilombo, muitas vezes considerado como campesino e amplamente utilizado desta forma pela Geografia Agrária, não confere com aquele descrito pelo Rei D. João V, em resposta ao Conselho Ultramarino. Embora o termo quilombo tenha aparecido pela primeira vez em documento oficial apenas em meados do século XVIII, postula-se que o mesmo tenha sido cunhado pelo então Rei de Portugal, a

partir de seu conhecimento sobre as investidas dos povos *Imbangalas*, ou *Kilombos*, sobre o antigo reino do *N'Dongo*, movimento que gerou prejuízos para a Coroa, haja vista os saques e pilhagens de guerra e às peças africanas que abasteciam a Vila de São Paulo de Luanda até o final do século XVII.

Contudo, o termo *kilombo* em África corresponde essencialmente à uma organização militar e com características próprias, no entanto, o quilombo no Brasil, não pode ser definido apenas a partir de tal modelo, embora traga consigo características de luta, pois a lógica de resistência inerente aos processos de reterritorialização da população negro-africana na constituição dos territórios quilombolas se deram por meio de diferentes movimentos de libertação, autonomia e protagonismo da gente negra. Neste sentido, é possível observar certo distanciamento da lógica campesina que tem como um de seus principais atributos movimentos de resistência nas brechas latifundiárias, mas que não são cabíveis às populações escravizadas que tiveram sua humanidade desterritorializada quando estabelecidas como mercadoria no regime escravagista – o que lhes tirava sua autonomia diante da estrutura colonial -, impossibilitando ainda articulações ou diálogos com outros agentes.

Sendo assim, a compreensão do termo quilombo como unidade campesina de produção, baseada no emprego da mão de obra familiar e voltada para o abastecimento das necessidades de subsistência, ainda que apresente resistência ao modelo hegemônico e cooperação entre seus membros, não pode ser compreendido sob a mesma categoria de análise que o campesino, pois, como afirmado ao longo do texto, o conceito empregado em Geografia Agrária torna-se incipiente, em tais situações, para compreender as geografias das diferentes formas de organização quilombola no Brasil.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Geralda. Identidades Territoriais em sítios patrimonializados: comunidade de quilombolas, os kalunga em Goiás. In: 27 Reunião Brasileira de Antropologia. **Anais...** Belém, 2010.

_____. (org.). **O território e a comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares.** Goiânia: Gráfica UFG, 2015.

ANJOS, Rafael S.A. O espaço geográfico dos remanescente de antigos quilombos no Brasil. **Revista Brasileira de Extensão Universitária**, Rio de Janeiro, v.1 n.1, p. 52-57, jul-dez 2003.

_____. Territórios étnicos: o espaço dos quilombos no Brasil. In: SANTOS, R.E. (org.). **Diversidade, espaço e relações sociais: o negro da Geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

ARRUTI, José M. A. **A Emergência dos “Remanescentes”**: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. *Mana*, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988. 144 p.

BRASIL. Decreto Lei nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, n. 227, nov. 2003. p. 4-5, 21.

BRASIL. Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003. **D.O.U** de 10/01/2003.

BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de história e Cultura Afro-Brasileira e Africana. **Parecer CNE/CP 3/2004**, de 10 de março de 2004.

BRASIL, **Relatório do Comitê Nacional para a Preparação da Participação Brasileira na 3 Conferência Mundial das Nações Unidas Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata**. Brasília, 2001.

CAMPOS, Andreilino. **Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro**. 3ª edição – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CARNEIRO, Leonardo. Requilombarse. São Pedro dos Crioulos: magia e religião em São Pedro de Cima. XV Encontro Nacional de Geógrafos. **Anais...** São Paulo, 2008.

CARNEIRO, Leonardo & MONERAT, Júlio C. Por uma Geografia do Oprimido: sobre pesquisa e extensão agroecológica em uma comunidade quilombola. 21 Encontro Nacional de Geografia Agrária. **Anais...** Uberlândia, 2012.

CARRIL, Lourdes. **Terras de Negros: herança de quilombos**. – (Ponto de Apoio). São Paulo: Scipione, 1997.

_____. **Quilombo, Favela e Periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Annablume: FAPESP, 2006.

CHAYANOV, Alexander V. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1974.

DARDEL, E. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DEFFONTAINES, Pierre. A População Branca no Brasil. **Boletim Geográfico**. Ano 3, n. 32, p. 1069-1071, 1945.

_____. Os Indivíduos – Tipos e Aspectos do Brasil. **Boletim Geográfico**. Ano 5, n. 50, p. 140-147, 1947.

DELEUZE, G. **L'abécédaire de Gilles Deleuze** realizado por Claire Parnet em 1988.

FERREIRA, Darlene A. O. **Mundo Rural e Geografia**. Geografia Agrária no Brasil: 1930-1990. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

FERREIRA, Simone R.B. Campesinidade e Território Quilombola no Norte do Espírito Santo. **GEOgraphia**, Ano 8, n.16, p. 57-82, 2006.

_____. **“Donos do lugar”**. Territorialidade quilombola do Sapê do Norte – ES. Tese (Doutorado em Geografia), Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2009.

FIABANI, Aldemir. **Mato, Palhoça e Pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532 - 2004). 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FONSECA, Mariana Bracks. Rainha Nzinga Mbandi, Imbangalas e portugueses: as guerras nos quilombos de Angola no século XVII. **Cad. Pesq. Cdhis**, Uberlândia, v.32, n.2, jul/dez. 2010.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GUATARRI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografia do desejo. Petrópolis: Vozes, 1996.

LUZ, M. A. de O. **Agadá**: dinâmica da civilização africano-brasileira. 2ª ed. Salvador: EDUFBA, 2000.

MELO, Emerson. Entre territórios e terreiros: **Yorubá, velhos deuses no Novo Mundo**. 222 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Minas Gerais, IGC/PPGG, Belo Horizonte, 22/08/2014.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira e Identidade Nacional**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SILVEIRA, A.F.S. **Quilombo Santana**: seus conflitos e o processo de desterritorialização da comunidade quilombola, município de Quatis – RJ. 153 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, PPGeo/UERJ, Rio de Janeiro, 21/03/2014.

SILVA, Juliana. **Homens de ferro:** os ferreiros na África central no século XIX. São Paulo: Alameda: 2011

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade:** A forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988.

WANDERLEY, M.N.B. **O Campesinato Brasileiro:** uma história de resistência. Rev. Econ. Sociol. Rural vol.52, supl.1, Brasília: 2014.

Recebido em 27/08/2018. Aceito para publicação em 03/02/2019.
