

DOS QUILOMBOS À PERIFERIA: REFLEXÕES SOBRE TERRITORIALIDADES E SOCIABILIDADES NEGRAS URBANAS NA CONTEMPORANEIDADE

Claudimir Correa Clemente¹
José Carlos Gomes da Silva²

Resumo: O artigo, baseado em etnografias de afrodescendentes de diferentes cidades, engajados em práticas culturais urbanas, sendo um contingente da metrópole paulistana e o outro da cidade mineira de Uberlândia, busca apresentar análises que problematizem as experiências sociais de cada grupo com seus territórios e formas de sociabilidades. Apesar de universos socioculturais diferentes - os paulistanos são praticantes do *hip-hop* e dos *saraus* na periferia, e os mineiros das tradições *congadeiras* - observamos que ambos revelam elementos étnico-culturais comuns, tais como a memória da ascendência escravizada, a experiência de estar sempre subjugado pelo racismo e proximidades no que diz respeito às relações com seus territórios sociais, que, embora marcados pela segregação espacial, permitem instaurar redes de sociabilidade que reafirmam o pertencimento a cultura negra.

Palavras-chave: territorialidades, sociabilidades negras, espaço urbano.

Abstract

The article seeks from ethnographies of afrodescent engaged in cultural practices urban inhabitants of different cities, with a contingent in the metropolis paulista and the other in the city of Uberlândia, present analysis that problematize the social experiences of each group with their territories and their ways sociability. Although different sociocultural universes the “paulistas” are practitioners of hip hop and soirees in the periphery and the “mineiros” of *congadeiras* traditions, observe that both reveal common ethno-cultural elements, such as the memory of the slave ancestry, the experience of being always overwhelmed by racism. And nearby in regards relations with their social territories, which, though marked by spatial segregation, social networks allow you to establish that reaffirm membership in black culture.

Key-words: territorialities, black sociability, urban space.

Introdução

Abordamos neste artigo referências simbólicas e experimentos concretos que orientaram, e continuam a orientar os processos de reestruturação das comunidades

¹ Doutora em Antropologia e professora do Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia (INCIS/UFU), líder do grupo de pesquisa Cnpq: Mobilidades, Vínculos Sociais e Território (MOVITE).

² Doutor em Antropologia e professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo, líder do grupo de pesquisa Cnpq: Culturas Urbanas e Musicalidades Afro-brasileiras.

negras no Brasil. Analisamos, especialmente, a força imagética da territorialidade, traduzida em conceitos como quilombos, terreiros e territórios negros. A categoria território negro se apresenta, a propósito, como um importante fio condutor das nossas reflexões. Sabemos que o termo território tem merecido amplas discussões nas ciências sociais e seria oneroso no momento refazer o percurso teórico que data dos primeiros estudos da Escola de Chicago (Perlongher, 1991).

As reflexões desenvolvidas por Rolnik sobre a constituição de “territórios negros em metrópoles brasileiras” (ROLNIK, 1988, 1989, 1999) nos parecem mais pertinentes que as noções sociológicas inaugurais. A autora focaliza experiências que nos são próximas e por isso mais ricas em possibilidades de análise. Recorremos também ao conceito de sociabilidade desenvolvido por Simmel e reapropriado criativamente por Maria Nilza da Silva (2010, 2012) no entendimento das relações sociais construídas pelos negros em nos espaços urbanos.

A tradição norte-americana de estudos das comunidades negras urbanas originou-se com Louis With (1962), mas se manteve enquanto temática renovada, estendendo-se a Ulf Hannerz (2004). Para os clássicos da sociologia e antropologia urbana norte-americanas, os pares território e gueto se apresentam como categorias análogas. O gueto é concebido invariavelmente como um espaço físico delimitado, etnicamente homogêneos e segregado. Para Raquel Rolnik a formação de territórios negros em metrópoles brasileiras comporta especificidades. O termo gueto seria, do ponto de vista da autora, inadequado à compressão da nossa realidade, exatamente por presumir homogeneidade étnica.

Antes de mapear territórios negros em São Paulo na Primeira República é importante notar a natureza da territorialidade paulistana do ponto de vista étnico. Longe de se tornarem guetos, onde a localização de elementos de certas origens étnicas exclui outros e define espaços segregados com limites definidos, em São Paulo era possível identificar áreas de concentração de certos grupos étnicos. Esses bairros, ou partes de bairros, concentravam instituições étnicas (...) Também agregavam residências em vários níveis de mistura com outros grupos sociais (Rolnik, 1999, p. 75)

A população negra se organizou historicamente na metrópole paulistana em micro-localidades culturalmente heterogêneas. Em alguns desses fragmentos do urbano, os negros se tornaram agentes hegemônicos. A segregação socioespacial é, porém, uma dimensão que aproxima os territórios negros da noção de gueto. Embora, em nossa história, inexistam registros de legislação segregacionista, nota-se a persistência de

formas indiretas que separam “aqueles que são considerados indesejáveis, consolidando [assim] uma política de afastamento do negro daquelas regiões tidas como as melhores (...); ser moradores dessas constituía um privilégio que não podia ser concedido ao negro (SILVA, 2012, p. 104).

Os exemplos paulistanos da Barra Funda e do Bixiga, analisados, por Rolnik (1988, 1989, 1999) exprimem empiricamente forma histórica dos territórios negros urbanos. A Barra Funda se desenvolveu, por exemplo, como bairro em que uma comunidade portuguesa migrante se fixou a priori. A seguir vieram os negros. Estes foram especialmente atraídos para as funções de “chapas” – trabalhadores braçais - nos Armazéns de Café e na Estação Ferroviária. Assim, um importante núcleo da comunidade negra foi se formando progressivamente em um espaço originariamente branco. Fenômeno semelhante se verificou também no bairro do Bixiga, inicialmente formado por segmentos expressivos de italianos. Em seguida uma importante comunidade negra foi-se adensando no próprio bairro, fixando-se nas proximidades da Liberdade e Cambuci. As áreas mencionadas tinham em comum o fato de se situar em terras baixas e desvalorizadas, sujeitas às cheias dos rios e córregos.

Os registros de Roberto Moura (1995) sobre a “Pequena África” também revelam semelhanças com os territórios negros paulistanos. A “Pequena África” se estruturou na no Rio de Janeiro, no início do século passado, enquanto núcleo de população negra migrante originária da cidade de Salvador. Lentamente, nos bairros da Saúde e Gamboa, próximos ao Cais, uma área socialmente excluída foi se constituindo, mas os principais elementos que iriam conferir-lhe identidade tinham origem em práticas culturais de matriz africana. O candomblé e o samba se articularam de maneira única nesse momento. A região foi sendo redefinida pelos símbolos da cultura negra, abrigando personagens fundamentais na formação do samba urbano, como Donga, Pixinguinha e João da Baiana. Embora a comunidade negra se tenha formado em consequência da segregação racial, territorial, geográfica, as produções simbólicas instauraram na “Pequena África” laços de pertencimento. As mulheres desempenharam papéis importantes na formação destes núcleos de sociabilidades negras urbanas nas primeiras décadas do século passado.

Era comum as baianas de maior peso irem à Bahia tratar de suas coisas de santo e dos negócios de nação, progressivamente centralizados nas casas de candomblé de Salvador, como os negros baianos iam eventualmente à África,

voltando com informações e mercadorias. Tia Bebiana e suas irmãs-de-santo, Mônica, Carmem do Xibuca, Ciata, Perciliana, Amélia e outras, que pertenciam ao terreiro de João Alabá, formam um dos núcleos principais de organização e influência sobre a comunidade (MOURA, 1995, p. 134). Outras tias também fizeram a história da Pequena África. Tia Perpétua, que morou na rua de Santana, Tia Veridiana, mãe do Chico Baiano, Calu Boneca, outramãe-de-santo, Maria Amélia, Rosa Olé, da Saúde, Sadata da Pedra do Sal, que foi uma das fundadoras do Rei de Ouro com Hilário Jovino, o primeiro rancho organizado no Rio de Janeiro (MOURA, 1995, p. 135)

As inscrições culturais das comunidades negras em São Paulo surgiram também como produto de instituições nas quais as mulheres atuaram de maneira decisiva. A música tradicional aparecia nessas instâncias como principal símbolo delimitador de fronteiras.

O bloco [carnavalesco] de Dionísio Barbosa, que nasceu na Barra Funda, na rua Vitorino Carmilo, 141, mas tarde denominado Cordão Camisa Verde (uma das principais escolas de samba paulista hoje em dia), e o Cordão do Geraldino tiveram origem em famílias extensas de origem africana, lideradas por matriarcas – as *tias* – que praticavam o jongo ou o samba de roda como extensão da própria vida familiar. A casa da Tia Olympia, por exemplo, na rua Anhanguera, próxima à linha de trem, era um desses locais que acabou agregando outros moradores do bairro, transformando, assim, o bloco familiar em cordão (ROLNIK, 1999, p. 77).

Os exemplos confirmam que a cultura afro-brasileira se apresentava como elemento fundamental na construção das redes de sociabilidade. A noção de sociabilidade desenvolvida por George Simmel como “forma autônoma ou lúdica de sociação” entre indivíduos nos ajuda a compreender os processos culturais que conduziram à elaboração de importantes instituições nos territórios negros: clubes, terreiros, escolas de samba. Conforme o autor, mais que finalidades econômicas, o sentimento de pertença, o fato de “estarem sociados” e a “satisfação derivada disso” (SIMMEL, p. 168) são os elementos que possibilitaram práticas de sociabilidade. As associações específicas formadas pelos negros nas primeiras décadas do século XX tiveram certamente o sentido da “satisfação” no sentido atribuído por Simmel.

Conforme lembra Maria Nilza, esse movimento de natureza étnica daria origem aos Clubes Negros em diferentes contextos, um fenômeno registrado até mesmo em cidades médias como Londrina (SILVA, 2012, p. 116). Os estudos desenvolvidos pela autora na cidade de São Paulo (SILVA, 1999, 2006) revelam em outro sentido as razões estruturais que impeliram os negros à elaboração de espaços de interação específicos. A forte discriminação racial, ao mesmo tempo que expulsava os afrodescendentes das

áreas nobres, produzia aproximações em redutos marcadas pela exclusão social. As práticas discriminatórias explícitas ou veladas nos bairros nobres conduziram ao sentimento do encontrar-se “fora do lugar”. As modalidades informais de racismo conduziram os negros à percepção de que existiam locais em que não seriam “convidados”, mesmo quando as condições econômicas permitissem.

As sociabilidades negras não foram construídas, contudo, apenas em decorrência dos fatores excludentes. Elementos simbólicos de matrizes africanas foram selecionados positivamente ao longo do processo de elaboração das identidades negras. Os territórios negros, embora não tenham sido marcados pela exclusividade étnica, reconfiguraram fronteiras simbólicas, que possibilitaram a reconstituição de redes de amizade e parentesco e elaboraram sentimentos de pertença em nível microscópico. Alguns locais se tornaram referências históricas de inegável valor simbólico: os quilombos - Palmares, Ambrósio, Jabaquara, os terreiros de candomblé em Salvador, a “Pequena África” no Rio de Janeiro, a Barra Funda na cidade de São Paulo, a comunidade dos Arturos em Belo Horizonte (Gomes e Pereira, 1988), o Bairro Patrimônio em Uberlândia (SILVA, 2013).

As populações negras analisadas no presente artigo habitam diferentes cidades, um contingente, o de praticantes da cultura hip-hop e os escritores negros, habita a cidade de São Paulo/ SP e o outro, os praticantes da cultura congadeira, vive em Uberlândia/MG. Aparentemente dois universos socioculturais extremamente diferentes, uns localizados na metrópole, outros na segunda maior cidade do interior do Brasil. No entanto, ambos revelam, elementos étnico-culturais comuns, semelhanças e proximidades. O que há em comum é a afrodescendência, a memória da ascendência escravizada, a experiência de estar sempre subjogado pelo racismo. O que há de proximidade são as relações com seus territórios sociais, que, não obstante marcados pela segregação espacial, permitem instaurar redes de sociabilidade que reafirmam o pertencimento à cultura negra.

O apreço aos vínculos e ao território sociocultural dos atuais negros e negras dessas cidades nos revela a permanência de uma categoria historicamente significativa ao longo da diáspora escravocrata, o par mato/terra, representado nas simbologias dos quilombos (LIENHARD, 1998). Este referencial permanece significativo em diferentes práticas culturais afro-brasileiras, que alinhavam ao nível do imaginário a afirmação de um sentimento de prática guerreiro-quilombola de resistência à opressão.

Sob a perspectiva do simbolismo, compreendemos as razões que têm conduzido à ressignificação dos quilombos em diferentes contextos, desde os “remanescentes de quilombos” contemporâneos, expressos na periferia metaforizada como quilombo, conforme constatamos no movimento *hip-hop* e na chamada “literatura periférica” paulistana, até os bairros de forte presença de negros congadeiros em Uberlândia, cujas sociabilidades são constituídas em torno dos quartéis como assim chamam os locais da prática congadeira. Enfim, espaços que se tornam referências simbólicas indicativas da inscrição de uma comunidade negra no plano local.

A categoria quilombo adquiriu, no imaginário social, contemporâneo sentidos que ultrapassam a noção de evento histórico singular. A ressignificação da prática quilombola, então vista negativamente pela história oficial como “reduto de negros fugidos”, foi uma das conquistas empreendidas no período da redemocratização pelos movimentos negros. Desde então, quilombo deixou de ser uma noção relacionada ao passado inerte e se tornou um conceito politicamente carregado de sentido no presente. A súbita aparição de comunidades negras então esquecidas, por vezes, preconceituosamente classificadas como “em situação irregular”, foi produto da reelaboração do conceito de quilombo. A propriedade da terra como direito, garantido aos “remanescentes de quilombo”, foi juridicamente estabelecido nos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, em seu artigo 68. Desde então a sociedade passou a tomar consciência de um fenômeno até então submetido ao apagamento pela História oficial.

Pretendemos analisar sob dupla perspectiva - teórica e empírica, - as *territorialidades negras*, aqui entendidas como *diferentes modalidades de apropriação da terra pelos afrodescendentes* em contextos urbanos ou rurais. Ao “escavarmos” essas experiências em diferentes tempos e espaços desejamos também resgatar o valor semântico atribuído à localidade na contemporaneidade. Constatamos que atualmente quilombo e periferia se articulam nas práticas discursivas afro-brasileiras não por mero acaso. Durante o processo analítico, o “arqueológico” associa-se ao etnográfico e ambos buscam revelar aspectos de um presente constituído nos entrelaçamentos de fios: da memória, da história, dos acontecimentos e das atualidades negras. Tempos vivenciados em territórios de culturas negras diaspóricas.

Territorialidades negras na contemporaneidade

A terra sempre ocupou um lugar importante no imaginário dos povos centro-africanos. A floresta se apresentava, por exemplo, como um espaço sacralizado entre os *bakongo*. Ações de colheita e derrubada de matas implicavam, via de regra, em solicitação prévia aos ancestrais. A estes eram reservados locais considerados sagrados (KAGAME, 1978). A mata também assumiu sentidos políticos na luta que se travou contra os colonizadores. Foi assim que o *kilombo* se estruturou como acampamento de guerreiros *jagas* ocultos nas florestas. De acordo com Martin Lienhard (1998) quilombo é de fato uma categoria de origem centro-africana reelaborada posteriormente na diáspora.

(...) imagem do quilombo banto sobreviveu, sem dúvida, na consciência coletiva dos escravos americanos procedentes da Área Congo-Angola. É legítimo supor que eles, para lutar contra o seu cativo na América, se inspirassem nessa forma de organização político-militar, particularmente adequada a uma existência incerta e sem base geográfica permanente. Ora, na América escravista, os *quilombos*, *palenques*, *cumbes* se inscreviam em uns projetos muito variáveis segundo o lugar e a época, todos bem diferentes dos que animavam os *jagas* ou a própria Nzinga. Alguns quilombos foram redutos mais ou menos autônomos de escravos de procedência africana (LIENHARD, 1998, p. 109-110).

O termo quilombo permaneceu durante muito tempo na historiografia oficial descrito como experiência vinculada exclusivamente ao passado escravocrata, mas, contemporaneamente, o conceito foi resignificado (ALMEIDA, 2002). Até as décadas de 1970/80 utilizava-se academicamente a categoria “comunidades negras rurais” para designar os espaços ocupados no presente pela população negra que se reproduzia por meio da agricultura de subsistência (BAIOCCHI, 1983; BANDEIRA, 1988). Conceitos correlatos como “terras de preto”, “campesinato rural”, também foram utilizados como referência ao mesmo fenômeno. Foi seguindo a trilha de uma surpreendente “comunidade negra”, cujos membros se comunicavam por meio de uma “língua africana”, que os pesquisadores Carlos Vogt e Peter Fry (1996) se depararam no final dos anos 70, em Salto de Pirapora, com o Cafundó.

A comunidade do Cafundó falava uma língua autotranscrita como *cucópia*. Posteriormente descobriu-se que no município de Patrocínio, em Minas Gerais, um grupo mais disperso de indivíduos também falava uma “língua africana” semelhante, o *kalunga*. Os estudos de Vogt e Fry (1996) revelaram que os falantes das “línguas

africanas” não utilizavam propriamente uma língua original, mas se expressavam por meio de uma espécie de “dialeto” e empregavam, para tanto, léxicos africanos ordenados pela sintaxe fornecida pela língua portuguesa.

Apesar do léxico extremamente limitado, o sistema do Cafundó é vivo e produtivo. Do ponto de vista estritamente lexical, observa-se uma constante expansão do vocabulário através do uso de expressões formadas por processos metafóricos e analógicos. Essa expansão se dá em geral através do uso de palavras do léxico africano que concorrem para a formação de novas expressões cuja estrutura gramatical é, *grossso modo*, a de nome + preposição + nome (VOGT & FRY, 1996, p. 129).

Estudos posteriores constataram que a comunidade do Cafundó seria apenas uma dentre tantas outras que tomavam a língua como sinal diacrítico para estruturar a identidade étnico-racial. Os negros da Tabatinga (QUEIROZ, 1998), os garimpeiros do Rio Bagagem em Estrela do Sul (MG) (SILVA, 2013) lançavam mão de semelhantes estratégias lexicais. Reatualizavam em tais práticas patrimônios linguísticos bantos (*kimbundo*, *kikongo* e *umbundo*).

As comunidades negras reconhecidas práticas culturais de origem banta, localizadas no sudeste brasileiro, foram interpretadas por Robert Slenes (1991/92) como expressão da presença maciça de povos centro-africanos, mercantilizados durante o ciclo cafeeiro. Além das etnias de origem Angola-Congo, também se acentuou, no período o fluxo da Costa do Pacífico, região do atual Estado de Moçambique. Desta localidade vieram os *macondes*, *shonas*, *macuas*, *swhaili*. Os dados apresentados por Robert Slenes comprovam que, em meados do século XIX os bantos predominaram nos estados do sudeste. Cidades como Vassouras (RJ) e Campinas (SP) se destacaram por ostentar percentuais elevados de africanos. A localização de “comunidades negras rurais” como Cafundó, o desenvolvimento do jongo, a congada em São Paulo e Minas Gerais filiam-se a este processo histórico.

A partir da Constituição de 1988 as chamadas “comunidades negras rurais” foram re-conceituadas como quilombos. A visão arqueológica, passadista, fossilizada da história, foi substituída por uma nova concepção de natureza jurídico-política, expressa na categoria conceitual “remanescentes de quilombo”. Contribuíram para esta formulação os movimentos negros e, em parte, acadêmicos e instituições como a Associação Brasileira de Antropologia. A questão dos quilombos foi, então, subitamente atualizada. O direito à propriedade da terra aos dos ex-escravos, indivíduos

e grupos que nela trabalhavam e a habitavam desde tempos imemoriais, foi consagrado no texto constitucional. O Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias garantiu juridicamente aos quilombolas a posse definitiva da terra. O artigo surgiu como um primeiro intento de reparação aos descendentes de africanos, pois estes não tiveram nenhuma recompensa após a Abolição da Escravatura (1888).

Seguiu-se posteriormente uma grande polêmica sobre a auto-aplicabilidade do Artigo 68, sobre como se daria a posse coletiva da terra em uma sociedade regida pelo direito privado, e o aspecto mais polêmico, como se comprovaria a pertença histórica à localidade. O estado de São Paulo criou um órgão especial, o Instituto de Terras, para encaminhar a questão, mas outros nada fizeram. A contratação de antropólogos se impôs aos demandantes do reconhecimento como uma nova exigência. Os chamados Laudos Antropológicos iriam se tornar peça-chave nas decisões jurídicas.

Todos esses cuidados começaram a ser tomados, porque, comumente, as terras quilombolas se situam, em áreas de litígio, reivindicadas por grupos econômicos poderosos. Os Laudos Antropológicos, via de regra, confirmam que a maioria das terras quilombolas foram historicamente objeto de brutal expropriação. Muitas áreas continuam, inclusive, sendo griladas, demandadas não apenas por fazendeiros, mas também por grandes imobiliárias. O decreto 4.487, de 20/11/2003, representou um esforço último no sentido de regulamentar o artigo 68. Do ponto de vista legal afirma:

(...) a caracterização dos remanescentes de quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade [entendendo-se como] grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (MATTOS, 2005, p. 106).

A Fundação Palmares passou a responder, na instância federal, pelas funções de pesquisa, mapeamento das terras e apoio aos quilombolas na luta pela titulação. Os primeiros registros realizados por Rafael Sânzio Araújo dos Anjos indicaram, no ano 2000, a presença de 848 quilombos no Brasil (ANJOS, 2000). Em 2005 esse número saltou para 2.228. Ou seja, os estudos confirmaram que o quilombo era de fato um dado da realidade, mas que se encontrava soterrado na memória social.

Os terreiros de candomblé inscrevem-se nessa mesma rubrica de territórios negros submetidos ao apagamento, à invisibilidade. Os terreiros em geral não

apresentam símbolos que permitem a identificação à luz do dia. Apenas no período noturno, quando seguimos os sons dos tambores nos certificamos da sua presença. Diferentemente do quilombo, os terreiros pertencem a um solo que é de natureza sagrada, pois como nos diz Muniz Sodré, nesses casos, “o Axé é algo que literalmente se planta”. “Existe axé plantado nos *assentamentos* dos orixás, dos ancestrais” (SODRÉ, 1988, p. 90).

O terreiro é também um espaço de afirmação da comunidade de santo. Para Sodré, a força do terreiro de candomblé não reside nas suas propriedades físicas, geográficas, mas na capacidade de agregação que deriva do axé. A trajetória de Mãe Aninha, importante yalorixá do Ilê Axé Opô Afonjá, quando em visitas ao Rio de Janeiro, é vista pelo autor como exemplar do poder do sagrado na constituição de uma comunidade de santo. Todas as redes de sociabilidades instauradas derivam, neste caso, do princípio primordial, o axé.

De fato, Mãe Aninha viveu em diversas ocasiões no Rio de Janeiro, hospedando-se em casa de gente amiga ou mesmo estabelecendo residência própria – depois de 1930. É sua residência (portanto, espaço bem diverso do implicado no terreiro baiano) que passa a acolher as demandas litúrgicas de um número crescente de pessoas. O axé carregado pela yalorixá supria a diferenciação espacial estabelecida pela topografia do terreiro tradicional, abrindo caminho para iniciações e para o desdobramento de lugares sagrados. O terreiro define-se assim, não por sua territorialidade física, mas enquanto centro de atividades litúrgicas, polo irradiador de força (SODRÉ, 1988, p. 96).

O conceito de territórios negros elaborado por Rolnik (1989) difere da noção de terreiro, pois nesse caso, a força do axé, é que funda a territorialidade, a pertença ao lugar. A comunidade de santo que se forma em torno do terreiro comunga, porém, afinidades e laços específicos de sociabilidade que identificamos nos territórios negros.

O espaço do terreiro não é meramente local de culto. Desde sempre, e até hoje isto é verdade, tem sido simultaneamente um espaço sagrado e profano, funcionando também como local de residência permanente ou temporária de vários membros da comunidade do terreiro, pais e filhos-de-santo (ROLNIK, 1999, p. 65).

O terreiro apresenta semelhanças com os territórios negros, especialmente no que tange ao fato de serem espaços de residência. Embora os territórios negros não possuam o componente da sacralidade unificadora do terreiro, a música desempenha papel central na constituição das sociabilidades.

O rito congadeiro, em geral organizado pelas Irmandades Negras, instaura outra modalidade de territorialidade. O cortejo em louvor a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito transcorre como se sabe nos espaços públicos. As práticas ritualísticas, que se desenvolvem ao longo dos três dias de “reinado do Congo” têm como palco principal à igreja de Nossa Senhora do Rosário. Os *ternos* de Moçambique, Congo, Marinheiro e Catupé percorrem, após este momento, amplos espaços da cidade, em visitação às pessoas que solicitaram a presença dos congadeiros como pagamento de promessa. O espaço territorial nesses momentos se amplia, ultrapassando os limites da igreja, fixados pelo catolicismo.

Os *ternos* possuem também em sua estrutura um “líder espiritual”, no caso um capitão, iniciado comumente nas religiões afro-brasileiras, umbanda ou candomblé. A visita aos terreiros de umbanda, em muitas congadas, é prática obrigatória. No *terno* Moçambique Pena Branca, objeto de nossos estudos, esse papel vinha sendo desempenhado pelo “Seu” Lázaro (SILVA, 2013). Além dos cortejos pela cidade, os *ternos* também recebem visitas de outros no *quartel*.

O *quartel* é o local de inscrição específica de um *terno*. Durante os três dias dedicados ao ritual, a casa do capitão de congado acolhe uma infinidade de membros. Parentes que moram em outros municípios passam a residir momentaneamente no *quartel*. Constatamos que, no caso específico do Pena Branca, o bairro Patrimônio assumiu as feições de território negro, embora, também merecesse a classificação de quilombo urbano. Nesse caso, observamos que uma comunidade de adensada em torno do *quartel*, imageticamente estruturado como um quilombo. No dia da festa, não faltava, inclusive, o simbolismo mais forte, as folhas de palmeiras.

Quartéis congadeiros: território negro, vínculos sociais e redes de sociabilidade

Atualmente a cidade de Uberlândia conta com 25 ternos de Congado cujos quartéis, locais de ensaio e convivência social, estão distribuídos em bairros periféricos como demonstra a seguir o mapa antropológico do congado de Uberlândia:

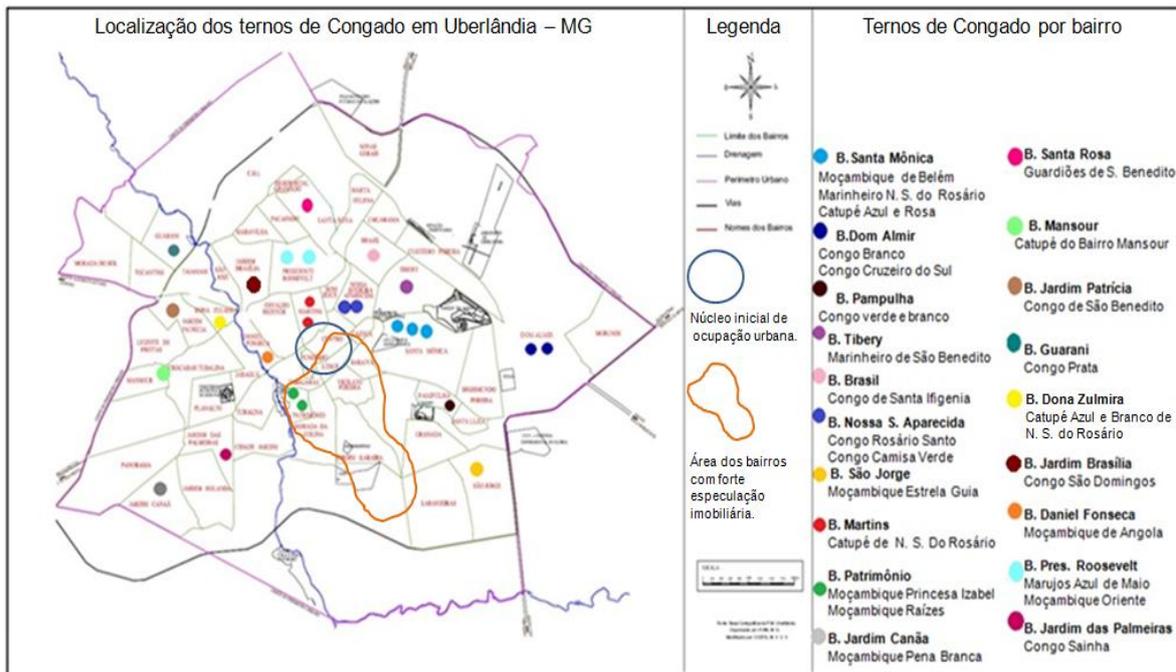


Figura 1

Localização dos ternos de Congado na cidade de Uberlândia/MG. Fonte: Mapa Antropológico do Congado de Uberlândia/Observatório Etnográfico das Culturas(OBEC/UFU)

Nos cinco meses que antecedem o mês de outubro, mês dedicado à celebração dos santos do Congado, os quartéis reúnem devotos e simpatizantes para preparar a festa e exaltar seus laços sociais. Um conjunto de atividades é mais visível: campanhas, eventos gastronômicos, como congalinhada e churrasco, leilões e novenas são realizados para angariar fundos, mas, sobretudo, para fortalecer laços sociais.

Nesses momentos as praticas culturais congadeiras ganham as ruas e as casas locais e a cidade. Inicia-se um processo intenso de deslocamentos intra-bairro e interbairros, locais onde há a presença de ternos, de membros e de simpatizantes do congado.

Configura-se um tipo de cartografia negra dentro do território uberlandense. Como cada terno possui além dos capitães e madrinhas dezenas e por vezes centenas de soldados, os laços de amizade desses membros são mobilizados e espreados pelo território da cidade.

São amigos e amigas que durante o primeiro semestre do ano pouco se visitam, mas que refirmam seus laços no segundo semestre do ano.

Em observações etnográficas feitas em 2012 pela equipe do Observatório

Etnográfico das Culturas da Universidade Federal de Uberlândia³, acompanhamos eventos que são ilustrativos deste tipo de rede social congadeira. Dentre os observados destacamos: a congalinhada, realizada pela terno Marinheiro Nossa Senhora do Rosário no bairro Santa Monica; um evento musical, domingo de samba realizado pelo terno Moçambique de Belém localizado também no bairro Santa Mônica; e o Boteco do terno Marujos Azul de Maio, no bairro Roosevelt. Lá constamos a participação de congadeiros de vários bairros da cidade.

A ocorrência desses eventos potencializa a amizade e solidariedade negra, porque rompem com a experiência cotidiana do racismo e da discriminação sentidos por esses afrodescendentes no seu cotidiano urbano. Esses eventos são um tipo de ruptura. “Ruptura na ordem estabelecida, ruptura na calma repetição da vida comum. Uma insurreição que suscita a solidariedade que liga entre si os homens e as mulheres que nela se encontram para um momento único que jamais se repetirá” (DUVIGNAUD,1995 p.170).

Esses atos, mesmo que passageiros, acabam gerando em intensidade aquilo que perdem em duração, fazendo com que as pessoas descubram, no curso dessas situações, breves iluminações que escapam às previsões.

Vale citar Duvignaud, autor que discute solidariedade

A marcha oficial dos acontecimentos é acompanhada por uma existência subterrânea e os próprios acontecimentos estendem raízes para terrenos desconhecidos. E podemos dizer que o desconhecido, a experiência ainda não assimilada, age mais vigorosamente que o conjunto das causas que acumulamos no cotidiano (DUVIGNAUD,1995 p.167).

O sentido de comunidade é redescoberto, como Martin Buber descreve, ao afirmar “comunidade consiste em uma multidão de pessoas que não estão mais lado a lado, mas umas com as outras. E esta multidão, embora se movimente na direção de um objetivo, experimenta, no entanto por toda a parte uma virada para os outros, enfrentamento dinâmico com os outros, uma fluência do Eu para Tu” (BUBER apud TUNER, 1978 p.154).

O espírito comunitário é crucial para congadeiros, nele ancora as bases para a afirmação étnica e mudanças das relações étnico-raciais urbanas.

A marginalização dos afrodescendentes nas áreas periféricas viabiliza, no nível

³ Pesquisa coordenada pela antropóloga e professora Claudelir Correa Clemente claudelir@ig.com.br

urbano um tipo de segregação racial, criando obstáculos para sua explicitação pública. A população negra, ao se organizar em práticas culturais como o Congado, que, nos momentos de seu preparo, movimentava seus membros pela cidade, busca irromper com esse tipo de segregação, ao transitar e frequentar locais de toda a cidade, inclusive os destinados às elites de Uberlândia.

Já nos bairros dos quartéis tende a germinar uma resistência, informalmente organizada, mediada por conteúdos culturais selecionados pela comunidade como definidoras de identidades culturais e de sua etnicidade. A identidade étnico-culturalimenta a coesão interna e os suportes da resistência externa (CLEMENTE, 2013).

A atitude dessas pessoas expressa uma ação política que não é constituída nas relações que envolvem partidos políticos, disputas pelo Estado, ou mesmo debates em assembleias e fóruns que discutem afirmação, antes resulta de um trabalho paulatino que incentiva afrodescendentes congadeiros a engajar-se culturalmente em seu terno, em sua gente, em sua história. Nesse sentido, realçam, em seu protagonismo, que as manifestações culturais constituem também estratégias de afirmação da identidade individual e do grupo, ao mesmo tempo que engendram uma rede de apoio social.

Esse trabalho de afirmação étnica é realizado por meio de ações e relações sociais que não têm aparentemente cunho político, mas têm o poder de arregimentar pessoas, reuni-las, organizá-las e transformá-las em agentes em prol de causas sociais. Digamos que são práticas sociais, são expressões de um ‘modelo comunitário de organização’ que valoriza os laços interpessoais, a solidariedade, a ajuda mútua e a participação entre iguais.

Quilombo cultural na periferia paulistana

Atualmente, os jovens integrantes do movimento *hip-hop* e os poetas que participam dos saraus literários na periferia, vêm procurando ressignificar a categoria quilombo. No Sarau da Cooperifa assistimos, semanalmente, Jairo Periafricana, um dos representantes mais efetivos do grupo de poetas, entoar o cântico, “hino da coletividade” e evocar a categoria quilombo. A associação simbólica entre a Cooperifa e o quilombo é expressa em toda a letra da música, mas especialmente no refrão “Uh Cooperifa meu quilombo cultural”.

QUILOMBO CULTURAL

Jairo Periafricana

Uh! Cooperifa meu quilombo cultural

É poesia literatura marginal

Uh! Cooperifa no risco da caneta

É poesia Academia das Letras.

Dá licença aqui é nós que tá de novo

Que memo no veneno não abandona o posto

Leal até o osso sem tempo prá errar

De cabeça erguida que o sol irá brilhar

(...)

Tem que acreditar e não fugir da luta

Chega cola que a causa é justa

Truta escuta é de cor

Ler é poder faz enxergar melhor

(...)

A letra remete a uma série de aspectos inscritos na vida cotidiana da periferia. A ideia de o sarau se metamorfosear simbolicamente em quilombo está presente em diferentes expressões. A concepção do local como um “espaço de lutas” é patenteada também em diferentes falas. O rapper Gaspar do grupo Z’África Brasil, um dos mais expressivos da Zona Sul, retoma em linguagem sonora o simbolismo do quilombo. Em 1997 acompanhamos os primeiros passos do Z’África, termo carinhoso popularmente empregado para se referir ao grupo (SILVA, 1998). Identificamos pela primeira vez nexos entre os experimentos culturais juvenis atuais e o imaginário ancestral. A presença de grupos de *rap* nos saraus literários confirma a existência de laços de continuidade. A música do Z’África “Antigamente Quilombo hoje Periferia”, amiúde entoada nos saraus, enfatiza elementos que aproximam simbolicamente os antigos quilombos e a periferia.

ANTIGAMENTE QUILOMBO HOJE PERIFERIA

Z’África Brasil

A que sentido flores prometeram um mundo novo?

Favela, viela morro tem de tudo um pouco

Tentaram alterar o DNA da maioria

Dos quilombos à periferia: reflexões sobre territorialidades e sociabilidades negras urbanas na contemporaneidade

Rei Zumbi! Antigamente quilombo hoje periferia!
Levante as caravelas aqui não daremos tréguas, não, não
Então que venha a guerra

A distância colocada no eixo temporal entre o período escravocrata e a contemporaneidade é subitamente superada. O recurso poético em produzir aproximações é recorrente. Assim, o passado deixa de ser objeto inerte. Por meio de estratégias discursivas e visuais, diferentes elementos simbólicos são recuperados e inscritos em um mesmo plano. O encarte do CD *Tem cor age*, do Z'África é exemplar. A diacronia é submetida à sincronia, assim, quilombo, favela, *hip-hop*, grafite, periferia, entre outros elementos simbólicos se posicionam lado a lado. Como obra de *bricoleur*, a expressão visual reforçar a mensagem sonora: “antigamente quilombo, hoje periferia”.



Figura 2

O encarte apresenta um conjunto de elementos representativos da nova territorialidade, a periferia. De fato, os bairros da periferia da zona sul se formaram por meio da agregação de uma importante população migrante. Os jovens que hoje desenvolvem a cultura *hip-hop* e participam dos saraus literários são descendentes dos migrantes que nos anos 70 formaram a Grande Periferia. O contingente migratório desse período incluía um número expressivo de negros. Esse segmento populacional, segundo Hasenbalg (1979) permanecera à margem dos centros econômicos mais dinâmicos que se fixaram no Sudeste.

O segmento juvenil que se situa nas grandes regiões periféricas das zonas leste e sul de São Paulo tem procurado expressar, ao contrário dos seus pais, a filiação à ancestralidade africana. Trata-se de um fenômeno novo. Sabemos que os desafios colocados aos jovens no momento são distintos da geração paterna. A cidade não se apresenta mais como um centro industrial empregador da mão-de-obra operária. Os postos de trabalho na indústria têm-se reduzido. A escolarização está prestes a universalizar-se no nível médio e expande-se as em virtude das exigências de qualificação peculiares a uma sociedade do conhecimento.

A questão mais dramática a ser enfrentada pelos jovens na periferia tem sido a violência, fenômeno que possui implicações raciais.

Só no ano de 2007 mais de 17,4 mil jovens foram assassinados no Brasil, o que representou 36,6% do total ocorrido no país (...). As maiores vítimas de violência no país também são os negros. Morrem proporcionalmente duas vezes mais negros do que brancos no Brasil. Enquanto o número de vítimas brancas caiu de 18.852 para 14.308 entre os anos de 2002 e 2007, o de negros cresceu de 26.915 para 30.193 (*FOLHA DE SÃO PAULO*, 30/03/2010).

As novas modalidades de racismo vêm-se tornando objeto de notícia na grande imprensa, fenômeno também novo. Mesmo quando o fato se manifesta em âmbito local, o tema se torna objeto de discussão nos saraus literários. Durante pesquisas recentes, acompanhamos a indignação que tomou conta dos integrantes do Sarau da Cooperifa, quando se discutiu a ação truculenta dos seguranças do Metrô Capão Redondo contra um jovem negro.

A percepção de uma periferia que possui um número expressivo de afrodescendentes se soma a um novo conjunto de atitudes, que se expressa em produções artísticas afirmativas da ancestralidade africana. Reforçamos mais uma vez o

contraste da postura dos jovens com a de seus pais. A geração paterna mostrou-se inconformada com as iníquas condições de vida na periferia, mas o protesto racial não emergiu de maneira expressiva nos anos 70 e 80. Os questionamentos recaíram sobre a precariedade da infraestrutura urbana, principal alvo dos movimentos sociais reivindicativos. A mudança introduzida atualmente pelos jovens nos parece importante. É óbvio que seus pais também tiveram de lidar com a discriminação racial, mas não a traduziram em ação coletiva de protesto.

A cultura juvenil apresenta-se agora como a principal arena discursiva dos afrodescendentes. O movimento *hip-hop* teve no final dos anos 90 a ousadia de desvelar o “racismo à brasileira”. Porém, quando observamos o encarte do disco do Z’Africa-Brasil, notamos não ter sido aquele momento inaugural um marco fugaz. Os atuais *rappers* e “poetas marginais” continuam a questionar o racismo. O encarte do CD *Quem tem cor age* utiliza os recursos da bricolagem para promover a fusão de elementos que remetem à ancestralidade africana e afro-brasileira: Zumbi, tambores, Oxóssi, folhas de palmeiras, quilombo, *griot*. Estes elementos aparecem em meio a termos como periferia, grafite, DJ, quebrada, *hip-hop*. A tentativa de composição é evidente: fundir, em uma mesma mensagem, elementos do imaginário, que possuem familiaridade, ou seja, quilombo e periferia. Apesar do aparente distanciamento, concluímos evocando um fragmento do samba-enredo da GRES Estação Primeira de Mangueira (1988), no centenário da abolição, que nos parece atual, exatamente, por reunir, metaforicamente, os elementos quilombo-favela-periferia

Cem Anos de Liberdade: realidade ou ilusão

(...)

Pergunte ao criador

Quem pintou esta aquarela

Livre do açoite da senzala

Preso na miséria da favela

Sonhei...

Que Zumbi dos Palmares voltou

A tristeza do negro acabou

Foi uma nova redenção

Senhor... Ah! Senhor

eis a luta do bem contra o mal, contra o mal

que tanto sangue derramou
contra o preconceito racial

Referências

ALMEIDA, Alfredo W. B. Os quilombos e as novas etnias. In: *Quilombo identidade étnica e territorialidade*. Eliane Catarino O'Dwyer, Rio de Janeiro, Editora GV e ABA, 2002.

ANJOS, Rafael Sanzio A. *Territórios das comunidades remanescentes dos antigos quilombos no Brasil*. Brasília, Editora e Consultoria, 2000.

BAIOCCHI, Mari N. *Negros de Cedro: estudo antropológico de um bairro rural de negros em Goiás*. São Paulo, Ática, 1983.

BANDEIRA, Maria de L. *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

BONDUKI, Nabil. *A origem da habitação popular*. São Paulo FAPESP, 1998.

CLEMENTE, Claudelir C. SILVA, Jose Carlos G. (orgs). *Negros, cultura e vida urbana: estudos etnográficos sobre o congado*. Uberlândia, Ed. dos Autores, 2013.

CLEMENTE, Claudelir C. “Experiências negras em espaço urbano: práticas culturais de negros congadeiros em Uberlândia”. Claudelir C. Clemente e José Carlos G. Silva (orgs). *Negros, cultura e vida urbana: estudos etnográficos sobre o congado*. Uberlândia, Ed. dos Autores, 2013.

DUVIGNAUD, Jean, *A solidariedade*. Lisboa, Editora Piaget, 1995.

GOMES, Núbia P. M. e PEREIRA, Edimilson de A. *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora, MEC/EDUJF, 1988.

HANNERZ, Ulf. *Soulside. Inquiries into ghetto culture and community*. Chicago, University of Chicago, 2004.

HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

KAGAME, Alexis. “A percepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu”. In: RICOER *et all. A culturas e o tempo*. Edusp/Vozes, 1975.

LIENHARD, Martin. “Mambo. Cantigas rituais dos ‘congós’ cubanos e a história da escravidão”. *O mar e o mato. Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*, Salvador, UFBA/CEAO, 1998.

MATTOS, Hebe. “Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo e políticas de reparação no Brasil”. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 104-111, dez/fev. 2005-2006.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Ri de Janeiro, FUNARTE, 1983.

PERLONGHER, Nestor. *Territórios marginais*. Campinas, IFCH, 1991.

QUEIROZ, Sônia. Pé preto no barro branco. A língua dos negros da Tabatinga. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998.

ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei. Legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo Fapesp/Studio Nobel, 1999.

_____. ROLNIK, Raquel. “São Paulo, início da industrialização: o espaço e a política”, In: Kowarick, Lúcio (org.). *As lutas sociais e a cidade*. São Paulo e Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.

_____. “Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro)”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 17: 29-40, 1989.

SILVA, José Carlos G. “Bairro Patrimônio: território negro e segregação urbana em Uberlândia. In: Claudelir C. Clemente e José Carlos G. Silva (orgs). *Negros, cultura e vida urbana: estudos etnográficos sobre o congado*. Uberlândia, Ed. dos Autores, 2013.

_____. “Negros em São Paulo: espaço público, imagem e cidadania (1900-1930)”. In: Ana Maria de Niemeyer e Emília P. Godoi (org.). *Além dos territórios. Para um diálogo entre a etnologia indígena e os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, Mercado de Letras, 1998.

SILVA, Maria Nilza. “População Negra: segregação e invisibilidade em Londrina”. In: Tânia Mara P. Muller (coord.); Renato E. Santos (org.) *Questões urbanas e racismo*. Petrópolis, RJ:DP et alii; Brasília: ABPN, 2012.

_____. *Nem para todos é a cidade: segregação urbana racial na cidade de São Paulo*. Brasília, Fundação Cultural Palmares, 2006.

_____. *Mulheres negras: o preço de uma trajetória de sucesso*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), PUC-SP, 1999.

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

SLENES, Robert. “Malungo ngoma vem! África coberta e descoberta do [no] Brasil”. *Revista USP*, nº 12, dez.-fev., 1991-92, pp. 48-67.

VILLAÇA, Flávio. *A estrutura territorial da metrópole sul brasileira: áreas residenciais e comerciais*. São Paulo, Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 1978.

VOGT, C. & FRY, Peter. *Cafundó. A África no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

WIRTH, Louis. *The ghetto*. Chicago, The University of Chicago Press, 1962.

TUNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis, 1974

Recebido em Maio de 2014/ Aprovado em Junho de 2014