ISSN: 1984-8781 - Anais XVIII ENANPUR 2019. Código verificador: **IRCyKOpUMi5Z** verificar autenticidade em: http://anpur.org.br/xviiienanpur/anais

GEOGRAFIAS DA AÇÃO NAS LUTAS ANTI-RACISMO: UM OLHAR APROXIMATIVO

Autores:
Renato Emerson Nascimento dos Santos - UFRJ - renatoemerson@hotmail.com

Resumo:

O trabalho propõe ensaiar alguns vínculos analíticos para contribuir para a compreensão da emergência de dimensões espaciais como instrumento de luta e objeto de disputa no âmbito da luta anti-racismo do Movimento Negro Brasileiro. Se inicia por uma discussão iluminada pela Teoria do Giro Decolonial sobre o racismo e anti-racismo, tensionando como o sistema de dominação constitui agenciamentos à ação e engendra formas dos agentes e de atuação – movimento fundamental para compreendermos a pluralidade do Movimento Negro e atribuirmos unidade política e analítica para iniciativas individualizadas e distintas. Buscamos então dimensões espaciais do anti-racismo, exemplos de mobilização de categorias e instrumentos espaciais em lutas do Movimento Negro, buscando uma geografia da ação. Exemplos são colhidos em dois processos de pesquisa distintos, mas articulados: o primeiro, que explora diferentes mobilizações (e tensões) da cartografia em lutas anti-racismo, e o segundo sobre as lutas na Zona Portuária do Rio de Janeiro.

GEOGRAFIAS DA AÇÃO NAS LUTAS ANTI-RACISMO: UM OLHAR APROXIMATIVO

Nos últimos anos, o território vem sendo cada vez mais mobilizado em lutas sociais por agentes historicamente subalternizados. Tal mobilização é marcada pela pluralidade – tanto de sentidos atribuídos ao(s) território(s) pelos atores em luta, quanto de formas de mobilização. O território aparece como objeto de disputa, como instrumento em disputas, e também como base de identidade e da organização de grupos para/em disputas. Ele aparece em suas diversas dimensões: material, simbólica, conceitual, como amálgama de práticas e relações, enfim, numa multiplicidade de agências que impõe reflexões sobre tal polissemia de sentidos.

Estes novos usos sociais de um conceito (território) que até pouco tempo era objeto quase que exclusivo das comunidades epistêmicas de alguns campos disciplinares das ciências, do Estado e de alguns setores do Capital, e que ganha cada vez mais destacado papel no discurso e nas lutas de agentes sociais historicamente desfavorecidos, em nossa leitura, se dá na esteira da valorização do espaço na teoria crítica (ver Soja, 1993), movimento que alguns chamam de "virada espacial" (Cf. Foucault, 2001; Haesbaert, 2011; Claval, 2013). Se instaura entre os agentes (grupos, movimentos sociais, frações do Capital, Estado) uma dinâmica caleidoscópica na qual o território é ressignificado, o que envolve práticas, ações, normatizações e, evidentemente, seu conceito. A tensão decorrente da mobilização do conceito de território como categoria interpretativa, categoria de luta e categoria normativa (mobilizada em legislações e políticas públicas), faz com que os sentidos a ela atribuídos se atritem, se influenciem, redefinam uns aos outros, configurando esta dinâmica caleidoscópica, na qual diversos instrumentos da análise (e organização) espacial são mobilizados também.

Assim, em diversos em contextos de disputas de poder, atores subalternizados vêm valorizando não apenas território, mas também diversas categorias espaciais de interpretação, que na verdade são também instrumentos de ordenamento da realidade (não podemos esquecer que, p. ex., "região" advém do latim "regere", o que nos devolve à indissociabilidade entre compreender e agir sobre a realidade).

Este regime político cria uma ambiência epistêmica na qual algumas produções comprometidas (teórico-politicamente) com a superação de injustiças valorizam, por exemplo, a categoria "lugar", que por exemplo aparece em geografias feministas anglo-saxãs (Cf. Massey, 1993) e também em trabalhos sobre as lutas de comunidades negras colombianas (Oslender, 2002; Escobar; 2004). Isto nos leva a interrogar: De que formas as categorias espaciais vem sendo mobilizadas/tensionadas na prática das lutas?

Se tais questões, obviamente, em muito extrapolam a pretensão deste texto, nosso objetivo é contribuir na compreensão de algumas nuances destes movimentos recentes, e aqui, a partir de algumas experiências de lutas anti-racismo do Movimento Negro Brasileiro. Nas últimas duas décadas, observa-se no Brasil um debate público sobre as relações raciais, marcado pela emergência de leituras críticas. Após séculos de relações raciais que tinham como marcas a assimetria e o silenciamento das vozes dos sujeitos subalternizados, vemos emergir a crítica das leituras hegemônicas, trazendo à tona a denúncia do racismo, seus

mecanismos de reprodução, formas de operação e impactos sociais. Enfrentando a Ideologia da Democracia Racial, denunciada enquanto "Mito" (que não é apenas uma falsa versão, uma fábula, mas uma construção discursiva que tem papel fundamental na invisibilização e manutenção do próprio racismo), o protagonista central desta emergência é o Movimento Negro Brasileiro, ator social plural que dá então complexidade à pauta.

A partir destes pressupostos, pretendemos neste texto ensaiar alguns vínculos analíticos para contribuir para a compreensão da emergência de dimensões espaciais como instrumento de luta e objeto de disputa no âmbito da luta anti-racismo do Movimento Negro Brasileiro. Nosso percurso se inicia por uma discussão iluminada pela Teoria do Giro Decolonial sobre o racismo e o anti-racismo, tensionando como o sistema de dominação constitui agenciamentos à ação e engendra formas dos agentes e de atuação – movimento fundamental para compreendermos a pluralidade do Movimento Negro e atribuirmos unidade política e analítica para iniciativas individualizadas e distintas. Emerge aí a colonialidade, e o papel central do racismo constituindo geo-grafias (Porto-Gonçalves, 2003). Buscamos então trazer dimensões espaciais do anti-racismo, exemplos de mobilização de categorias e instrumentos espaciais em lutas do Movimento Negro Brasileiro, buscando construir uma geografia da ação. Trazemos aqui exemplos colhidos em dois processos de pesquisa distintos, mas articulados: o primeiro, que explora diferentes mobilizações (e tensões) da cartografia em lutas anti-racismo, e o segundo sobre as lutas na Zona Portuária do Rio de Janeiro.

Sobre racismo e anti-racismo nos marcos da colonialidade[1]

As lutas históricas do Movimento Negro Brasileiro contra o racismo têm, como uma de suas marcas, a pluralidade. Para compreender os repertórios espaciais de ação (objeto do presente artigo), e também a própria formação dos sujeitos coletivos protagonistas, tomamos como ponto de partida a compreensão do próprio racismo, enquanto agenciamento à ação.

Diversos autores vêm apontando o racismo como um sistema de dominação, inerente a regimes históricos de poder (como, p. ex., o capitalismo). Tal compreensão promove o deslocamento do foco de análise estrita do fenômeno do racismo para a compreensão de seus papéis em processos de recortes históricos de longa duração. Esta abordagem constitui uma via de mão dupla: ela torna a leitura de tais marcos históricos fundamental para a compreensão do racismo, e ao mesmo passo coloca o racismo como fundamental para a compreensão de sistemas históricos de poder.

Temos, de dentro da geografia, nos aproximado de um conjunto de autores que vem buscando diálogo com uma vertente crítica de leitura da sociedade chamada de "Teoria do

[1] Nesta seção, retomamos livremente notas já compartilhadas em outras publicações de nossa autoria.

Giro Descolonial". Esta vertente vem apontando a colonialidade como padrão de poder hegemônico em escala planetária, com foco de seu olhar em particular para nossa região.

A colonialidade é ao mesmo tempo (i) o contraponto complementar da modernidade (não existiria modernidade sem colonialidade, e vice-versa); (ii) herança, atualização e continuidade da colonização (que, mais do que a chegada do colonizador, era a chegada de um "pacote enredado de relações de poder"); e (iii) uma forma de leitura totalizante do modo de produção capitalista que, ao invés de privilegiar uma forma específica de exploração, dominação e hierarquização (a relação de classe) como sendo aquela capaz de definir o todo, toma a ideia de que este modo de produção não se afirmaria sem a coexistência ("simultaneidade ativa" – Massey, 2008) de múltiplas formas de poder, operantes na complexidade das interações e do tecido social.

Segundo Grosfoguel (2010), o capitalismo se constitui e afirma no mundo através de um conjunto de relações de dominação e exploração, hierarquias sociais que pluralizam as experiências ordenando o primado de suas relações: (i) Uma hierarquia de classe; (ii) uma divisão internacional do trabalho entre centro e periferia; (iii) um sistema inter-estatal de organizações político-militares; (iv) uma hierarquia étnico-racial global que privilegia os europeus frente aos não europeus; (v) uma hierarquia sexual que coloca os homens acima das mulheres e o patriarcado europeu sobre outras formas de relação homem-mulher; (vi) uma hierarquia sexual que desqualifica homossexuais frente a heterossexuais; (vii) uma hierarquia espiritual que coloca cristãos acima de não-cristãos; (viii) uma hierarquia epistêmica que coloca a cosmologia e o conhecimento ocidentais sobre os não-ocidentais; e (ix) uma hierarquia lingüística que privilegia as línguas européias – e, também, a comunicação e a produção de conhecimento e teorias a partir delas, enquanto as outras produzem folclore ou cultura.

Assim como classe, também raça, gênero, sexualidade, espaço (centro-periferia), cultura, conhecimento, espiritualidade, entre outras, são dimensões sine qua non para a mundialização do capitalismo. Os princípios de hierarquização social a que aludimos a partir de Grosfoguel são, então, reguladores de relações e interações sociais.

A perspectiva descolonial do fenômeno do racismo nos coloca alguns desafios. A inexorabilidade do imbricamento dos princípios de hierarquização nos conduz a pensar um fenômeno multidimensional. O dado racial se mistura aos (e se transforma nos) outros, como o de classe, o de gênero, o cultural, o linguístico, o da espiritualidade, etc[2]. Assim, tanto o racismo pode, por exemplo, aparecer mimetizado como discriminação religiosa quanto pode "se somar" a esta. Estamos dizendo aqui que, além do entrecruzamento de princípios distintos (o que parte da literatura feminista negra vem chamando de

[2] Segundo Nascimento (1981), o racismo no Brasil é mais que "(...) o rechaço de uma forma física, um conjunto de cor e de traços humanos. Essa teoria carece da profundidade analítica necessária para entender que, antes de chegar à recusa do elemento físico, do 'fenótipo', houve obrigatoriamente o repúdio de um povo na íntegra, com sua civilização, sua religião, história e sociedade. O rechaço do fenótipo é meramente um sintoma, desenvolvido como a expressão social externa de uma ideologia racista muito mais abrangente. Discriminamos o fenótipo negro ou indígena não porque o 'preconceito' nos leve gratuitamente a isso, mas porque ele simboliza todo um ser cultural, espiritual, ontológico, que consideramos inferior." (pg. 12)

"interseccionalidade"[3]), os princípios se transmutam em outros. Pluralizam-se assim, não apenas as formas de manifestação do racismo nas interações sociais como também as formas de combate a ele.

Tal configuração plural e complexa do racismo enquanto fenômeno multidimensional de relações de poder também pluraliza (i) formas e (ii) constituição de agentes/sujeitos de resistência e combate. Se existe o racismo e existem as resistências e combates a ele, qual o tipo de interconexão se pode estabelecer entre estas ações (de resistência e combate)? Existe "uma" luta anti-racismo ou diversas lutas anti-racismo? "Movimento negro", no singular (enquanto unidade – política ou analítica?) ou "movimentos negros"?

A empiria nos mostra, do ponto de vista da agregação política, uma pluralização dos agentes que exercem lutas anti-racismo. A pluralidade política é (ou deve ser lida como) também pluralidade analítica? Ou, se é possível falar de unidade analítica do racismo enquanto fenômeno e questão (caracterizado pela complexidade e diversidade de suas materializações fenomênicas no plano da realidade), por que não falar em unidade analítica das lutas e resistências a ele? Com efeito, lutas distintas (e, muitas vezes, sem acordos políticos entre aqueles que as realizam) podem produzir efeitos convergentes, cumulativos e/ou recíprocos. A luta de uma entidade de mulheres negras não é luta contra o racismo? A luta de um grupo de religião de matriz africana (mesmo que dentro do grupo haja muitos não-negros) não é uma luta contra o racismo? A luta de uma comunidade quilombola (mesmo que ela não se diga "movimento negro") não é uma luta contra o racismo? Se estas três lutas são lutas contra o racismo, podemos aponta-las como "movimento negro", ou pela sua pluralização política devemos chama-las "movimentos negros", no plural?

A dinâmica do Movimento Negro tem como marca a multiplicidade das formas de ação, pois ele congrega: entidades de caráter político, mas também social e outras de caráter cultural; entidades formalmente instituídas e outras sem institucionalização; indivíduos e grupos agindo pela luta anti-racismo dentro de outras entidades e lutas (p. ex., dentro de sindicatos, partidos políticos de diferentes matizes ideológicos, movimentos sociais, igrejas, etc., às vezes constituindo coletivos reconhecidos pela entidade, às vezes de maneira mais informal); coletivos diversos (p. ex., de estudantes, de mulheres, de juventude, etc.); indivíduos atuando de maneira mais permanente (e, às vezes, sistemática) pela igualdade racial em seus locais de trabalho, a partir de suas posições institucionais (p. ex., ativistas dentro de universidades); indivíduos discutindo e propondo em seus ambientes de socialização, entre outras. Um olhar sobre o Movimento Negro brasileiro não se pode, portanto, confundir "movimento" com "entidade" – ainda que em diversos momentos tenha havido tentativas de construção de uma entidade nacional que reunisse todas as iniciativas, como p. ex. o Movimento Negro Unificado (MNU) e a Coordenação Nacional de Entidades Negras (CONEN). Lembramos que, conforme aponta Santos (2011a), movimento social é

[3] Crenshaw define que "A interseccionalidade é um conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento." (pg. 177)

uma forma específica de ação social, mas que em seu seio mistura diferentes formas de ação (individual e coletiva).

Políticas de espaço da luta anti-racismo (1): múltiplas práticas e significações de cartografia

A leitura sobre a pluralidade do Movimento Negro enquanto ator coletivo que protagoniza a luta anti-racismo (em suas distintas nuances), tal qual buscamos na seção anterior, é fundamental para a constituição de uma imaginação geográfica capaz de apreender as múltiplas formas de disputas espaciais empreendidas por este movimento no presente histórico. Pretendemos contribuir em tal apreensão nesta sessão a partir de alguns exemplos coletados no âmbito do projeto de pesquisa "Cartografagens da ação e dos conflitos sociais: análise comparativa de observações e representações do espaço-tempo do fazer político". Tal pesquisa, entre 2010 e 2012, levantou e analisou 39 experiências de cartografias relacionadas a movimentos sociais, e aqui trazemos algumas notas sobre algumas (não todas) que dialogavam diretamente com a luta anti-racismo. Trataremos aqui de quatro experiências: os mapeamentos de religiões afro-brasileiras de Salvador e Rio de Janeiro; o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia; e o projeto "Zumbi Somos Nós".

Começamos nosso tour pelos mapeamentos de grupos religiosos de matriz africana. Vem crescendo, nos últimos anos, a luta contra a intolerância religiosa direcionada às religiões de matriz africana. O histórico de opressões a tais matrizes, desde o período da escravização de africanos sequestrados e traficados para as Américas, envolveu um amplo repertório de violências físicas, materiais e simbólicas, como, por exemplo: proibição; imposição de conversão às religiões dos dominantes ou, ao menos, sincretizações; desqualificação de práticas e saberes, configurando também epistemicídios; destruição física de templos, artefatos e locais de práticas; perseguição policial, prisão e assassinato de lideranças e praticantes, entre outras.

Como diversas destas violências envolvem diretamente dimensões espaciais (como, p. ex., a localização), algumas das estratégias e práticas de resistência engendradas também trazem a centralidade do espaço, como a periferização de templos. Outro aspecto importante é a forma arquitetônica dos templos das religiões de matriz africana que diferem de outras religiões (como as igrejas católicas, evangélicas, sinagogas judaicas, entre outras) cujos templos são formas pujantes no espaço urbano. As religiões afro-brasileiras, com raras exceções, tem seus templos em formas discretas (normalmente casas), condicionando uma forma de relação distanciada com os transeuntes que podem passar em frente a uma e não saber que se trata de uma sede religiosa, a não ser que seja num horário de cerimônia e o som o anuncie - diferente das outras matrizes citadas, que tem uma arquitetura que chama a atenção para si no espaço urbano.

Fruto de imposições sociais na forma de violências históricas (no passado e no presente) e, em alguns contextos históricos, da própria repressão pelo Estado e seu aparato

policial (Pires, 2012), a invisibilidade se transformou num signo da opressão e ao mesmo tempo da resistência de muitos destes grupos: eles próprios passaram a utilizá-la como estratégia de sobrevivência social. Aqui, realçamos o duplo caráter dessa invisibilidade, que é imposição dos dominantes e ao mesmo tempo decisão dos grupos. Enquanto decisão própria dos grupos, constitui exemplo das formas de resistência histórica que nos indicam como suas estratégias são embebidas em raciocínios centrados no espaço – junto com outras formas de atuação de tais grupos que tem a dimensão espacial como elemento central informador da ação. Se tomamos como referência de análise as dimensões espaciais da ação desenvolvidas em Santos (2011a)[4], podemos ler a Caminhada contra a Intolerância e pela Liberdade Religiosa, realizada em Copacabana, no Rio de Janeiro (que teve a sua 11ª edição em 2018), como uma forma de materialização da ação no espaço na forma de manifestação, que inverte a estratégia da invisibilização, buscando publicizar tanto as religiões de matriz africana e afro-brasileira quanto as violências que elas sofrem e suas lutas, através da ocupação do espaço urbano.

A luta contra a invisibilidade de tais grupos vem assumindo também a forma de uma disputa cartográfica – a partir da difundida ideia de que como diz o ditado, o que "sumiu do mapa" não existe e, portanto, aparecer no mapa é atestar e legitimar sua existência, condição para o reconhecimento e sustentabilidade. Nos últimos anos, um conjunto de experiências de mapeamento vem sendo realizadas e desenvolvidas, se relacionando a processos de constituição de atores coletivos no campo, ao reconhecimento pelo Estado e à promoção de políticas públicas – estas, de caráter diferencialista e focadas em territórios, compreendidos como parte do patrimônio coletivo que instaura as dimensões identitárias. As primeiras experiências de vulto foram o Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana no Estado do Rio de Janeiro e o Mapeamento dos Terreiros de Salvador. Se seguiram iniciativas em diversas cidades de grande e médio porte, de norte a sul do país, como Belém e Porto Alegre[5]. Com diferentes metodologias, instrumentos cartográficos e articulações de atores (movimentos sociais, representantes e dirigentes de casas, esferas do Estado, ONGs, instituições de pesquisa, etc.), tais iniciativas vem trazendo formas de luta por territórios e territorialidades destes grupos através de ativismos cartográficos.

O projeto Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana no Estado do Rio de Janeiro foi uma parceria entre a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), a PUC-Rio de Janeiro e movimentos sociais anti-racismo, que no processo se personificaram na figura do Conselho Griot - articulação de lideranças também envolvida na realização da Caminhada contra a Intolerância e pela Liberdade Religiosa, e que neste mapeamento desempenhou função de "governança", sendo mais que uma instância consultiva do processo. Tal projeto identificou e mapeou 847 casas, em diversos municípios do estado (ver Mapa 1). Em desenho semelhante, o Mapeamento dos Terreiros de Salvador reuniu setores do Movimento Negro, a Prefeitura Municipal, através de uma articulação das

[4] Santos (2011a) constrói uma proposta de leitura geográfica da ação dos movimentos sociais, apontando oito dimensões espaciais da ação (individual e coletiva) dos movimentos: a materialização/manifestação, que seria a cartografia dos movimentos sociais em ato; recortes espaciais vinculando-se a construções identitárias; lutas por/com/a partir de território & territorialidades; a relação entre a ação, temário e agendas de lutas; espacialidades de interlocutores dos movimentos; espacialidades de atos, gestos e seus desdobramentos, impactos, efeitos, causas, origem; esferas institucionais dos movimentos como distintas dimensões espaço-temporais ou arenas de disputa; espacialidades dos sujeitos que constroem os movimentos.

[5] Ver http://www.mapeandoaxe.org.br/oprojeto.

Secretarias Municipais de Habitação e de Reparações, e o Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia, tendo posteriormente apoios também da Fundação Cultural Palmares e da SEPPIR[6]. Este levantamento contabilizou 1155 terreiros (ver Mapa 2[7]).

Ambas as iniciativas consistem em levantamentos de dados, georreferenciamento e mapeamentos das casas religiosas – o de Salvador disponibilizava o banco de dados numa página que permitia ao usuário gerar diferentes mapas ao consultar. O ponto de partida para a elaboração do mapeamento era a constatação e reivindicação dos movimentos sociais sobre a invisibilidade das religiões afro-brasileiras nos cadastros oficiais – que aparece como uma dimensão institucional da negação da herança africana pelo Estado Brasileiro, o que ao longo da história já assumiu a forma da perseguição policial, fechamento de casas e mesmo assassinatos de praticantes, e hoje aparece na forma do desconhecimento que este mesmo Estado sustenta em relação a estes grupos, muitos então colocados na condição de ilegalidade por conta desta violência institucional que é também espiritual, religiosa e epistêmico-cultural[8].

A cartografia neste caso é, portanto, um instrumento de reconhecimento estatal dos grupos envolvidos, instrumento de fortalecimento de articulações e identidades, e também uma ferramenta para a promoção de políticas públicas. A ausência de informações sobre estas religiões nos formulários censitários, que só foi revertida no Censo 2010, impossibilitava reivindicações de ações do Estado em relação aos praticantes destas religiões. Esta falta de informações sistemáticas e reconhecidas, ao contribuir para a invisibilidade destas religiões, concedia terreno para a reprodução de violências e perseguições às religiões de matriz africana, que vêm se avolumando nos últimos anos no Brasil recentemente.

Ambos os bancos são, indiretamente, alimentados pelos próprios responsáveis por cada casa, respondendo a um questionário. Isto se configura num início de aplicação de princípios participativos no processo de produção do conhecimento cartográfico, visto que quando casas não querem ser mapeadas, tais decisões são respeitadas. Entretanto, como as lideranças não compartilham informações diretamente sobre o objeto cartográfico, mas sim, através de um questionário, estas constituem apenas uma variante de mapeamento participativo, que relativiza o papel dos grupos sociais de protagonismo cartográfico: este é aqui ainda hegemonizado pelo núcleo que realiza o trabalho, que compartilha decisões sobre a pesquisa com um grupo de lideranças religiosas. Os grupos mapeados tem papel

---

[6] Importante registrar a disputa classificatória existente na própria dinâmica destes grupos, e que aparece fortemente na questão da nomeação, como nos indicaria Bourdieu (1989). Vemos que um mapeamento fala de "Terreiros", enquanto outro fala de "Casas de Religiões de Matriz Africana". Iniciativas mais recentes vêm adotando também a denominação "Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana". Cada nomeação redefine critérios, abrangências, diálogos, posicionamentos e, em certa medida, exclusões. Aqui, adotamos livremente diversas denominações, tendo em vista nosso respeito a todos os posicionamentos que as diferentes tendências vêm assumindo.

[7] O mapa fica disponível na internet, e nele o usuário pode gerar produtos cartográficos temáticos distintos, escolhendo por nação, por regente ou por bairros.

[8] Segundo uma liderança religiosa citada na página do Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana no Estado do Rio de Janeiro, "Só a partir desse censo, poderemos solicitar ao IBGE a inclusão das tradições em seu questionário no rol das religiões, para não sermos mais equiparadas no campo 'outros', o que contribui para a nossa invisibilidade sócio-política." Cf. http://www.terreiros.ceao.ufba.br/ (consulta realizada em 08/09/2012).

central na própria criação do processo (é o próprio movimento social que provoca os órgãos públicos a realizar o mapeamento, em parceria com a universidade), tem poder de decisão sobre entrar ou não no mapa, mas, há relações de poder e protagonismos diversos no processo, com um aprisionamento do objeto e processo cartográfico às determinações da técnica cartográfica, das convenções e do instrumento tecnológico utilizado.

Conforme tratado em Santos (2011b), há níveis e formas diferentes de participação, de compartilhamento de responsabilidades e de poder nos processos de mapeamento. Do ponto de vista do controle cartográfico, há experiências em que os grupos mapeados têm à sua disposição mais atribuições (e, consequentemente, poder) no processo de produção cartográfica – o que não necessariamente se reverte em mais poder do ponto de vista do controle territorial, mas os fortalece de instrumentos. O potencial construtor de identidades e de avanço das lutas a partir do processo (que é de articulação) e do objeto cartográfico, já são importantes nos mapeamentos de Salvador e Rio de Janeiro. Entretanto, vale também uma comparação das cartografias de religiões de matriz africana contempladas no âmbito de uma terceira iniciativa que aqui enfocamos, o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). O PNCSA é, sem dúvida, a maior articulação de experiências de mapeamento participativo no Brasil e na América Latina. Constitui-se de um núcleo de pesquisadores liderado pelo antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida, que foi quem iniciou a ação central do grupo: o mapeamento participativo de grupos sociais desfavorecidos e invisibilizados nas cartografias oficiais – e, também, dentro de articulações de movimentos sociais.

Foram mais de uma centena de mapeamentos realizados, o que nos leva a classificar como uma rede de experiências. Isto porque, mesmo cada experiência sendo realizada com um grupo em algum local (ou região) específicos, há um inegável protagonismo do núcleo na disseminação do uso da cartografia participativa como instrumento de lutas por direitos articulados a processos de fortalecimento e reconfiguração identitária. Esta atuação do núcleo é que constitui o cerne do ativismo cartográfico imanente às cento e tantas "cartografagens"[9] geradas.

O projeto busca a valorização analítica e política da versão dos grupos afetados sobre a sua própria realidade, expressa no instrumento cartográfico - processo de (auto) mapeamento denominado, segundo o próprio núcleo do PNCSA, de "mapeamento situacional". Isto constitui importante ferramenta política de combate e de reconfiguração identitária dos próprios grupos. É neste sentido que se procede o mapeamento de grupos

[9] Santos (2011b) usa o termo "cartografagens" para nomear um conjunto de experiências que, ao valorizar nexos, patrimônios e pertencimentos identitários e culturais de grupos, bem como buscar potencializar potenciais de representação de espacialidades sociais que consideram limitadas pelo conjunto de regras da produção cartográfica dadas pelas convenções assentadas neste campo de conhecimento, subvertem tais regras, realizam desobediências epistêmicas instaurando outras relações de poder. Isto permite, segundo o autor, a 3 ordens possíveis de transformações: (i) no processo de produção cartográfica, com o reposicionamento de sujeitos e compartilhamento de papéis e poderes de decisão; (ii) no uso da cartografia, que historicamente foi instrumento de dominação (cf. HARLEY, 2009); e (iii) no próprio objeto-mapa, com a incorporação e criação de repertórios de representação em mapas, outros tipos de objetos (representação 3D, p. ex.) ou mesmo a própria grafagem de espaços associada à produção e divulgação cartográfica, como estratégia de negociação e disputa de imaginários e representações de indivíduos e grupos sobre seus espaços de vivência (e, com isso, influenciar suas subjetividades e "mapas mentais").

sociais pouco conhecidos, valorizando suas formas de existência, práticas, materializações, história, anseios, reivindicações.

O que se busca, então, não é mapear os grupos, mas sim, permitir aos grupos que eles próprios se mapeiem. O processo compreende a realização de oficinas (normalmente, com duração de um final de semana) junto a lideranças dos grupos, nas quais são trabalhados e discutidos conhecimentos cartográficos, quais as decisões (técnicas, políticas, analíticas) permeiam a elaboração de um mapa, e quais as possibilidades de representação que um mapa oferece. Com base nisto, ao dominar o ferramental cartográfico, o próprio grupo define a sua cartografia – escolhendo, então, aspectos como escala, delimitação da área a ser cartografada, o que se cartografa, aspectos visuais e simbólicos (legenda, elementos gráficos, que recorrem a uma iconografia que dialoga com o patrimônio cultural dos grupos, enfrentando assim o eurocentrismo cultural dos símbolos utilizados nas convenções cartográficas), entre outros.

Recorre-se, portanto, a cinco recursos narrativos: depoimentos; marcações de informações nas bases cartográficas através do GIS; descrição (que é diferente do depoimento, de caráter mais "livre"); o recurso fotográfico; e o vídeo. Os principais resultados cartográficos são fascículos concernentes a cada grupo. Estes fascículos contêm mapas (elaborados pelo grupo, a partir das oficinas realizadas pelo núcleo), informações sobre os grupos e um relato (ilustrado com fotos) da oficina/encontro realizada. São centenas de fascículos produzidos, além de vários livros, vídeos e mapas. Grande parte deste material está disponível na página eletrônica do núcleo[10]. Grupos como quebradeiras de coco babaçu, quilombolas, piaçabeiros, mulheres, ribeirinhos, trabalhadores agroextrativistas, artesãos, indígenas, populações de fundo de pasto, cipozeiros, pantaneiros, pescadores e, também, no meio urbano, homossexuais, afro-religiosos, catadores, pessoas com deficiência, feirantes, carvoeiros, faxinalenses, crianças, adolescentes e jovens, entre outros, compõem as articulações sociais e de ação e identidade coletiva que já realizaram processos de mapeamento a partir do PNCSA.

Uma das cartografias produzidas versa então sobre as religiões de matriz africana, como no fascículo "Afro-Religiosos na Cidade de Belém" (ver Mapa 3). Este mapeamento nos conduz a outras dimensões da espacialidade desses grupos, ao trazer como escopo os seguintes tipos de itens discriminados na legenda do mapa: formas organizativas do movimento; formas organizativas com representação dos afro-religiosos; estruturas de apoio ao movimento; locais de realização de ritos públicos; áreas de coleta de folhas e cultos na mata; áreas de ritos nas águas (rios, igarapés e praias usados em cultos); territórios reivindicados; bairros com presença de casas de religiões afro-brasileiras (casas de cultos, terreiros, templos).

Observa-se, neste escopo, uma verdadeira "geografia da ação" - como propõe Werlen (2005) -, que registra diversas formas de materialização da ação dos grupos no espaço – formas organizativas, de representação, práticas religiosas, entre outras. Desloca-se assim a representação do território para as territorialidades construídas pelos grupos e isto, mesmo com a ressalva de que o mapa não registra as práticas individuais ligadas aos ritos, que se territorializam pelo espaço urbano interagindo com transeuntes. Uma

[10] Ver http://novacartografiasocial.com.br/.

representação cartográfica que trouxesse a espacialização de oferendas, oratórios, patrimônios e equipamentos urbanos sacralizados por gestos litúrgicos, entre outros, que nos mostram formas de como a experiência religiosa, através da hierofania, ressignifica o espaço vivido (ELIADE, 1992), nos redefiniria as leituras das territorialidades destas matrizes.

Aqui aparecem algumas dimensões fundamentais destas ressignificações do território levadas a cabo por novas (?) lutas sociais. Território é o recorte espacial de pertencimento dos grupos[11] (suas casas, templos, sedes), mas é também o conjunto de espaços praticados por eles, fundamentais à sua reprodução (religiosa, cultural, política, identitária) e que extrapolam aquele recorte, o que remete a uma terceira dimensão, a do território enquanto representação[12] do próprio grupo, que aparece no ativismo que transforma objeto e processo cartográfico em instrumentos de lutas e de reconfiguração de identidades em ação.

Tais dimensões aparecem também nas cartografias de comunidades quilombolas efetuadas no âmbito do PNCSA. Um olhar sobre o mapa do fascículo "Quilombolas da Ilha do Marajó" evidencia a pluralidade de agenciamentos que constroem a territorialidade destes grupos. Nele, aparece com ênfase a dimensão dos conflitos por terra vivenciados pelas comunidades: fazendas, cercas elétricas, cercamento ilegal de povoamento quilombola, proibição de botarem roça, são elementos representados no mapa, indicando como o conflito é dimensão essencial das experiências de espaço daqueles grupos, e por isso emerge com centralidade no seu exercício de "auto-mapeamento". A etnicização (e racialização) da disputa fundiária "ganha relevo" na representação cartográfica, que nos faz retornar à complexidade do entrelaçamento/deslocamento terra-território enquanto signos e objetos de luta destes grupos (ARRUTI, 2001).

Vemos nestes exemplos trazidos até aqui a multiplicidade de mobilizações de dimensões espaciais nas estratégias de disputa de grupos cujas lutas realizam o enfrentamento a diferentes facetas do racismo. Estratégias que mobilizam a ação no espaço (como as manifestações de rua contra a intolerância religiosa, as disputas territoriais de comunidades quilombolas) e a representação do espaço, através da cartografia. Este cruzamento entre agir no espaço e representar cartograficamente o espaço aparece fortemente também em outra iniciativa da luta anti-racismo, chamada de "Zumbi Somos Nós". Tal iniciativa é realizada pela "Frente 3 de Fevereiro", um grupo de pesquisa e intervenção artística de São Paulo, cujo coletivo é composto por artistas, cineastas e intelectuais, voltado para um ativismo contra as violências físicas e simbólicas do racismo na experiência de espaço urbano de jovens negros.

O grupo foi formado a partir de um episódio ocorrido em 2004, quando um jovem negro, recém-formado dentista, foi assassinado numa abordagem policial. Tratando-se de um jovem de classe média-alta, com elevado grau de escolarização, que sem qualquer antecedente criminal foi colocado na condição de suspeito, o grupo considerou que o fator preponderante para tal vivência foi seu pertencimento racial, traço mobilizado na definição

[11] Ressaltamos tratar-se de uma relação de duplo pertencimento: o território pertence ao grupo, é seu; o grupo pertence ao território, tem no vínculo com ele um elemento fundamental de amálgama que fundamenta sua identidade, fazendo o indivíduo transcender-se ao coletivo.
[12] Raffestin (1993).

de comportamentos violentos por parte do aparato policial. Tal episódio fez despertar no grupo a necessidade de compreensão e intervenção sobre as experiências espaciais das relações raciais no urbano, marcadas pelo racismo, que organiza espaços selecionando quem os frequenta e em que posições, e submetendo os não desejados a toda sorte de mecanismos repressores.

O grupo operou, então, associando a compreensão espacial desta experiência (levantando informações e depoimentos para explicar tal padrão de organização de relações sociais) com a intervenção no espaço – e a cartografia foi escolhida como o elo entre as duas dimensões da ação. Primeiramente, um conjunto de dados e entrevistas foram arregimentados, buscando a compreensão do racismo, do papel do aparato policial na sua constituição em nossa sociedade, e das formas como este sistema de dominação exerce controle sobre trajetórias e comportamentos. Mapas mostrando a distribuição espacial das mortes por operação policial (ver Mapa 5) são confrontados a uma leitura do que é ser negro no urbano:

> "Você tem um ordenamento estético na cidade, onde as pessoas olham sempre o jovem negro com medo. Essas fronteiras que vão se erigindo na cidade são fronteiras objetivas, toda hora um grupo de meninos pobres, negros, jovens está sendo parado pela polícia, para entrar num shopping ou num ônibus ele vai ser revistado. Mas tem também as fronteiras subjetivas. Eu acho que o Brasil é um país muito cruel nesse sentido, você tem uma hierarquização social muito forte, lugares certos, lugares próprios, lugares impróprios, então o que eu acho que é mais cruel no Brasil e o que é mais difícil de lutar contra é esta internalização do olhar suspeitoso e toda barbárie que isso acarreta." (Frente 3 de Fevereiro, entrevista de Vera Malaguti Batista, pág. 102)

Esta "internalização do olhar suspeito", padrão comportamental racializado, ordena o espaço e as experiências de espaço, definindo o que o coletivo chama de "muros invisíveis", barreiras que estruturam espaços de repressão e repulsa aos indivíduos pertencentes ao grupo discriminado racialmente[13]. Assim, a ação policial e sua cartografia são associadas a "cartografias sentimentais", geografias da percepção (do racismo, em específico) no urbano, cuja identificação é objeto da sensibilidade do cartógrafo. O cartógrafo é, então, aquele que identifica, representa e, também, aquele que age neste espaço:

> "Cartografia, para nós, é mais do que um mapa, é uma escrita em sentido amplo, uma postura diante do mundo. Somos cartógrafos quando reconhecemos e organizamos aquilo que nos convoca a agir e, então, damos ouvido, voz e forma às nossas angústias e desejos, expressando e inscrevendo poeticamente na realidade aquilo que nos move" (Idem, pg. 09).

[13] Ver também, sobre tal ordenamento, Santos (2009), tratando de uma organização espacializada das relações raciais, que constituem "fronteiras visíveis" e "fronteiras invisíveis".

Partindo desta premissa, o grupo iniciou um conjunto de intervenções no espaço urbano – desde intervenções artísticas, gravação e exibição de vídeos, atos simbólicos, até a produção de grafias urbanas. Tais grafias compreendiam, p. ex., a construção de "monumentos horizontais" (pinturas e esculturas, quase sempre trazendo datas e imitando os corpos caídos) no chão remetendo a este e outros episódios de assassinato de jovens negros nos locais onde ocorreram. Buscando perenizar no espaço a memória do genocídio da juventude negra, invisibilizado pelo papel ideológico do "mito da democracia racial", tais monumentos grafam as localizações dos assassinatos, enunciando algo que sem a intervenção não integraria o saber de quem por ali transita, de maneira a construir referência, e com isso disputam o significado atribuído àquele ponto do espaço. Assim, as intervenções constituem novos "lugares", fruto da ação política que disputa a memória e o significado imputando atributos a pontos do espaço urbano[14]. Ao invés de disputar territórios, aqui a disputa é pelo "lugar", como depositário da memória e instrumento da crítica do uso racista do biopoder do Estado através do seu aparato policial.

Outra intervenção do grupo no espaço urbano foi a colagem de cartazes com os dizeres "Racismo policial: quem policia a polícia?". Estes cartazes foram colados em pontos estratégicos da cidade, com destaque para o entorno de um batalhão de Polícia Militar cujas estatísticas apontavam ser o terceiro maior em número de mortes por ação policial na cidade. Assim, buscava-se tensionar transeuntes transmitindo-lhes uma leitura crítica das relações raciais e da ação policial, através de uma grafagem na paisagem urbana pelas mensagens impressas nos cartazes.

As ações do grupo Zumbi Somos Nós, desta maneira, além de ler e representar, grafam o espaço, realizam o que nos indica Porto-Gonçalves (2003), de que "geografia" também diz respeito ao ato de grafar a terra, transmutando o significado da geografia de descrição (substantivo) a ato (verbo), o que nos conduz a observar configurações associadas diretamente a protagonistas, fenômenos ou processos, que criam geo-grafias particulares. Se toda cartografia é um "texto" (Harley, 2009), uma interpretação de um dado da realidade que tem como objetivo transmitir uma mensagem ao leitor, de maneira a com ele interagir provocando reações (ou, controlando suas visões sobre o mundo e com isso seu comportamento!), as intervenções no espaço urbano levadas a cabo pelo Zumbi Somos Nós são cartografias grafadas no próprio espaço, visando provocar tensões nas compreensões e comportamentos de sujeitos em suas experiências de espaço urbano. É uma nova forma de ativismo mobilizando a cartografia, no caso, associado a uma dimensão da luta anti-racismo.

Políticas de espaço da luta anti-racismo (2): Lugar, memória e identidade na Pequena África do Rio de Janeiro

[14] Sobre o uso do lugar como instrumento de lutas políticas baseadas em construção identitária, ver a coletânea "Place and the politics of identity" (1993), organizada por Michael Keith e Steve Pile.

Um caso que vem ganhando visibilidade recente é o das disputas na Zona Portuária do Rio de Janeiro, por conta da Operação Urbana de transformação chamada de Porto Maravilha. Uma das principais frentes do projeto de cidade impulsionada pelo modelo dos megaeventos, esta área vem sendo também um dos principais fronts de disputa espacial da luta anti-racismo. A dimensão racial de branqueamento do território (cf Santos, 2009) como base da intervenção urbana vem sendo evidenciada e combatida por diversos grupos, e emerge de maneira veemente no curso da proposta de transformação da área em um distrito cultural, que revela como sua face modernizadora é, na verdade, excludente: o espírito de transformação valoriza a cultura como produto comercial (ou, que o fazem sem acompanhar o ritmo de reprodução hegemônico do capital), e evidencia a falta de espaço para atores dedicados ao ativismo social de base cultural. Dentre estes, grupos ligados a manifestações culturais negras, como o Afoxé Filhos de Gandhi, blocos carnavalescos como o Cordão do Prata Preta, Escravos da Mauá, Banda da Conceição ou Coração das Meninas, rodas e grupos de samba como Terreiro de Breque, Pedra do Sal, o GRES Fala Meu Louro, ou o movimento do Quilombo da Pedra do Sal, não encontram muita aderência no novo modelo de produção cultural que se busca implantar no território. Alguns destes sujeitos, desde o início do Porto Maravilha em 2010 e suas derivações, vem dialogando com os atores hegemônicos do projeto e com seus parceiros privilegiados (na forma de construção de iniciativas comuns, como o ComDomínio Cultural, ou na forma do protesto e do conflito, como a salvaguarda arqueológica do Cais do Valongo e o Fórum Comunitário do Porto), configurando diferentes formas de resistência ao novo projeto de cidade pensado para o local. Entretanto, a maioria destes atores tem seu ativismo cultural como algo anterior ao Porto Maravilha, o que nos obriga a buscar outros sentidos para a sua ação.

Quando lançamos o foco de nosso olhar para a formação e a ação dos grupos vinculados à história e à cultura negra na região afetada pelo Porto Maravilha, percebemos que não é o conjunto de transformações apontadas pelo novo projeto de urbanidade que impulsiona o agir destes grupos, pois eles são anteriores, se fundam no tecido territorial pré-existente, com seu quadro social e econômico, agentes, jogos e tensões de poder. Este deslocamento analítico, do Projeto Porto Maravilha e suas resistências para a constituição e ação territorial(izada) dos sujeitos de "políticas culturais" (aqui, no sentido utilizado por Dagnino, 2000), recompõe temporalidades e espacialidades na leitura das dinâmicas da região: ao invés do recorte temporal imposto pelo anúncio do projeto, o ano de 2009, quais os recortes temporais da criação e da ação destes grupos? Ao invés do recorte espacial da abrangência do projeto, quais as espacialidades da ação deles?

Tais deslocamentos (e aqui, nosso diálogo prioritário é com a dimensão espacial) nos direcionam a perceber esforços políticos de ressignificação do território através da valorização da história e das práticas culturais. Destacamos aqui que grupos vem, desde antes do Porto Maravilha, mobilizando a ativação de memórias históricas diversas da região, ressignificando patrimônios materiais e imateriais socialmente invisibilizados, agenciando práticas culturais negras como dado definidor do tecido sociopolítico do local. De zona periférica do centro, região de população pobre (portanto, definida a partir de suas carências, daquilo que não tem) e marcada pela violência, signos hegemônicos emblemáticos dos estigmas territoriais atribuídos aos recortes espaciais colocados em tal posição (econômica, social, política e epistêmica, lembrando que centro e periferia são espacialidades relacionais, se definem mutuamente como tais a partir de relações de

dominação e poder), sujeitos vão disputar tais cargas semânticas atribuídas nas representações e nas práticas cotidianas valorizando história e cultura negra, ação que faz reemergir a memória da Pequena África. Daí, acreditarmos que se tratam de formas de "r-existências", lutas que não apenas resistem contra determinadas formas de opressão, mas que buscam instituir as suas próprias formas de existir, de agir e de pensar (Porto-Gonçalves, 2003).

As temporalidades destes agenciamentos e mobilizações são diversas. Isto nos remete às décadas de 1990 e 2000, quando emergem blocos de carnaval e rodas de samba que vão fazer releituras do território valorizando seus vínculos históricos entre práticas culturais negras (como o samba, a capoeira, as religiões de matriz africana, entre outros), como região de práticas, encontros e de grandes sambistas do passado. É o que fazem, p. ex., o bloco Escravos da Mauá, fundado em 1993 por funcionários públicos que trabalhavam na região, cujo nome associa a condição de escravidão no passado (e o papel da região como centro logístico do comércio na escravatura) e a condição do trabalhador no presente; o Cordão do Prata Preta, fundado em 2004, e cujo nome homenageia o capoeirista Horácio José da Silva, apelidado Prata Preta, importante liderança na Revolta da Vacina em 1904, bloco criado com o objetivo de revitalizar o carnaval de rua na Zona Portuária; ou a Roda de Samba da Pedra do Sal, que desde 2007 é realizada toda segunda-feira, com uma proposta musical tradicionalista e forte apelo aos vínculos históricos entre o samba e o local, como coloca em sua página eletrônica:

> "A história da roda de samba da pedra se confunde com o reerguimento do samba na Região Portuária do Rio de Janeiro. Em 10 anos de comprometimento com a cultura do lugar. Hibridizando gêneros regionais tradicionais, trazidos de África pela insana diáspora, o samba segue incólume, por todas as noites de segundas feiras. Ali, nunca se negociou memória ancestral. Jamais esqueceu-se das subjetividades negras ou, as ações de resgate e resistência, do mais rico imaginário africano ali cunhado, na preservação do gênero.
>
> (...) A roda de samba da Pedra do Sal é o samba legítimo do lugar Pedra do Sal, precursor. O samba mais tradicional e, motivo de tudo o que hoje se estabeleceu ali. É a maior reunião de pessoas num ponto da Gamboa, todas as segundas feiras, há dez anos. Isso tudo, bem antes de toda essa euforia barata de revitalização."[15]

Na Pedra do Sal, uma rocha com escadaria esculpida no tempo da escravidão que é tombada como patrimônio histórico pelo Instituto Estadual de Patrimônio Cultural desde 984, antes desta Roda de Samba, já existia um movimento chamado "Sal do Samba" que, além desta prática cultural, já vinha clamando a história do local, marcada pelo comércio de escravizados, mas também pelas redes sociais de acolhimento de negros, na ordem escravocrata e após o seu término. Tais redes envolviam, desde o século XIX, casas e lideranças de religiões de matriz africana, práticas coletivas de alimentação como as casas de

[15] http://rodadesambadapedradosal.blogspot.com/ (visualização em 18/07/2016).

zungu (refeições à base de angu), o samba, a capoeira e também movimentações políticas destes grupos. Assim, sofreram e resistiram às perseguições às suas práticas culturais, travaram desde o século XIX disputas fundiárias contra a Venerável Ordem Terceira da Penitência (que se estendeu até o século atual) e as ondas de imigração para a região (como de portugueses no início do século XX), e onde os trabalhadores portuários estivadores criaram em 1905 a Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, experiência sindical marcadamente negra que deu origem ao Sindicato dos Estivadores. Tal efervescência, indissociavelmente cultural e política – afinal, estas duas dimensões do agir se imbricam no fazer cotidiano destes indivíduos e grupos, inclusive, em arenas comuns -, que também frutificou a Revolta da Vacina em 1904, compõe uma história mobilizada pelo grupo que vai fundar em 2004 a ARQPedra (Associação de Resistência do Quilombo da Pedra do Sal), que conquista em 2005 o reconhecimento da Fundação Cultural Palmares e dá entrada na solicitação de titulação fundiária junto ao INCRA como um quilombo urbano.

Se estes grupos relativamente recentes associam a práticas de matrizes negras no presente à sua origem em contextos históricos pretéritos, devemos lembrar que antes deles haviam outros que mantiveram viva esta tradição na região. Grupos como a Roda de Samba Banda da Conceição, criada em 1973, o Bloco Carnavalesco Coração das Meninas, existente desde 1964, ou, mais longevo ainda, o GRES Fala Meu Louro, fundado em 1938, mesmo com funcionamento descontínuo desde suas criações, compunham o cenário cultural do tecido social local. Assim como eles, o Afoxé Filhos de Gandhi, fundado em 1951 por trabalhadores do Cais do Porto do Rio de Janeiro, moradores dos bairros da Saúde, Gamboa e arredores, integrantes de religiões de matrizes africanas, um ano após a criação do Afoxé Filhos de Gandhi de Salvador (Bahia) – registra-se que membros daquele também estiveram na fundação do bloco carioca.

Todos estes grupos, e muitos outros, como os barracões de escolas de samba que ocupavam antigos galpões do retroporto até a onda transformadora do Porto Maravilha, compunham uma continuidade da negritude (populacional, cultural e política) do território neste recorte histórico em que ela é invisibilizada nas representações que a cidade faz dele, o período entre o início do século XX (momento da Reforma Pereira Passos, da Revolta da Vacina, e como continuidade do século XIX, período que confere à região a alcunha de Pequena África) e a virada do século XXI, quando registramos aqui que aparecem diversas iniciativas de "resgate" da memória histórica através das práticas culturais. Utilizamos "resgate" aqui entre aspas, por ser uma leitura sob rasura: as práticas culturais aludidas sempre se mantiveram presentes no tecido do território, mas, invisibilizadas nas representações hegemônicas atribuídas a ele em sua inserção como zona periférica do Centro no cenário urbano-metropolitano, que acentuavam as dimensões da pobreza e da violência.

O que vem ocorrendo, desde o final do século XX, é uma disputa simbólica pelas representações (Bourdieu, 1989) sobre o território, na qual patrimônios materiais (p. ex., arquitetônicos, como a Pedra do Sal) e imateriais (práticas culturais, a memória histórica) são mobilizados como signos de identidade. Tais disputas constituem o que Pierre Nora chama de "lugares de memória", receptáculos de cargas simbólicas que articulam passado e presente de acordo com seu papel em dinâmicas sociopolíticas dos grupos que a constituem

– e, não os do passado, mas os do presente. Nora (1993, pg. 9) distingue memória e história, que

> "(...) longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente".

Assim, a memória é sempre uma construção, fruto de disputas pelo social. Os lugares de memória são então aqueles sobre os quais são atribuídas significações, "auras simbólicas" no dizer do autor. Isto para nós aqui é importante pela necessária distinção que fazemos entre os "lugares" de Nora e o "lugar" da geografia, que diz respeito estritamente a dimensões espaciais – avançaremos nesta compreensão adiante. Os lugares de memória podem ser outras coisas, pois "a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto", (pg. 9). Desta forma, os lugares de memória "são lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos" (pg. 21), não são apenas os "lugares geográficos".

Feita a necessária distinção teórica, nos voltamos então para o contrário, para uma aproximação destas duas possibilidades: "lugares geográficos" sendo objetos de disputas para serem transformados em "lugares de memória", receptáculos de cargas simbólicas através da articulação entre história e práticas culturais – portanto, políticas. Com efeito, acreditamos que as disputas pela valorização de práticas culturais e acervos históricos negros na região, articulados à reivindicação de uma memória espacial do referente "Pequena África", constitui um conjunto de "disputas de lugar" - no sentido geográfico, mas também disputa de lugares de memória. Aqui, tomamos o lugar (uma das categorias chave da ciência geográfica para a compreensão espacial do social[16]) a partir da concepção que nos propõe a geógrafa inglesa Doreen Massey. Em contraponto à imaginação geográfica hegemônica a respeito dos lugares, ela propõe que

> "em vez de pensar os lugares como áreas com fronteiras ao redor, pode-se imaginá-los como momentos articulados em redes de relações e entendimentos sociais, mas onde uma grande proporção dessas relações, experiências e entendimentos sociais se constroem numa escala muito maior do que costumávamos definir para esse momento como o lugar em si, seja uma rua, uma região ou um continente. (...) [assim] os lugares não tem de ter fronteiras no sentido de divisões demarcatórias." (2000, pg. 184)

[16] Cabe aqui ressalvar a escolha desta categoria, e não "território", por considerarmos mais adequada para a compreensão das lutas dos grupos que estamos avaliando. Assim, conscientemente tensionamos território e lugar, através das ideias-chave de "branqueamento do território" e "disputas de lugar".

Nesta concepção, os lugares são resultantes das combinações específicas de fluxos, relações sociais (locais e mais amplas), e, segundo a autora

> "não tem 'identidades' únicas ou singulares: eles estão cheios de conflitos internos. Basta pensar, por exemplo, nas London´s Docklands, um lugar que no momento está bem definido pelo conflito: um conflito sobre o que foi seu passado (a natureza de sua 'herança'), sobre o que deveria ser seu desenvolvimento presente, sobre o que poderá ser seu futuro". (Massey, 2000, pg. 185, grifo da autora)

Tal concepção nos parece profícua para uma compreensão espacial dos processos de disputa simbólica em curso (pelo menos) nas últimas três décadas na região do Porto Maravilha / Pequena África. O lugar aparece como objeto de disputa, através de fluxos de ação que põem em confronto repertórios de significação – e isto é mais importante do que a definição de limites divisórios, marcos de início e fim, ou identidades únicas para os lugares. Diversos recortes espaciais são apresentados como "lugares", no sentido do entrecruzamento e disputas de fluxos de sentidos e no sentido de recortes com identidades espaciais, ainda que com limites nem sempre nítidos. A Pedra do Sal se torna um referente espacial da cultura e da história negra, e no presente ela (ou, em torno dela, a partir dela) é espacialmente a Roda de Samba e o Quilombo - referentes espacialmente sobrepostos mas distintos -, e é centro de outro recorte espacial de percepção da movimentação pretérita dos negros (escravizados circulando com mercadorias ou fazendo e articulando o samba, o candomblé ou o sindicato, numa abrangência que contempla também o Largo da Prainha e o Morro da Conceição), ou seja, ela se multiplica em termos de expressão (e delimitação) espacial. Um lugar com diversas percepções que, disputadas no presente, se entrecruzam e multiplicam.

A descoberta do Cais do Valongo também traz novas construções de lugar para o significante Pequena África. Primeiro, a constituição do Circuito de Celebração da Herança Africana como um conjunto de pontos a serem percorridos instaura um roteiro, mas a esvazia enquanto área. Instaura um lugar como conjunto de pontos, mas o que existe entre esses pontos fica descomprometido em relação a esse "lugar". Registre-se que a área compreendida é, em muito, inferior ao que se vislumbra em cartografias que buscam representar espacialmente a Pequena África. Num momento mais recente, o reconhecimento do Cais como Patrimônio da Humanidade pela Unesco traz junto uma zona de amortecimento, para a qual também são previstas ações de proteção. Além disso, o Cais do Valongo vem sendo significado como "lugar de memória" do tráfico de africanos, como um dos principais portos de chegada durante a escravidão, assumindo então relevância nacional e mundial – ou seja, ganhando valor simbólico em outras escalas. Enquanto política de valorização de patrimônios, estes "lugares de memória" são transformados em signos identitários de leituras críticas sobre a inserção dos negros na história e sociedade brasileira e na diáspora, se contrapondo a leituras hegemônicas que invisibilizam ou abrandam violências e resistências inerentes a estes processos. Estamos falando de uma pluralidade de recortes espaciais não-coincidentes, mas que remetem todos a um mesmo referente do passado: a Pequena África.

As disputas de lugar que se instauram, portanto, no remetimento a um referencial espacial do passado, sem nítida delimitação, ora coincidente ora conflitivo, que se configura naquilo que Claval denomina "suporte territorial das identidades". Assim, é o jogo de disputas identitárias no presente que ressignifica a história, mobiliza elementos constituindo uma memória e define seus lugares (no sentido de Pierre Nora). Essa disputa é travada como "disputa de lugar" através da multiplicação de referentes espaciais resultantes dos fluxos de ressignificação. Como nos indica Claval:

> "Pode-se ter identidades sem referentes espaciais? Sim e não. A princípio, não: os grupos fragmentados sofrem de tal forma, por não disporem de referentes espaciais que garantam sua existência, que eles os criam no imaginário. Eles, às vezes, os situam no passado, na terra das origens, ou o projetam para o futuro, na terra prometida." (1999, pg. 17)

Estas disputas de lugar, assim, mobilizam referenciais do presente e do passado, locais e nacionais. Local e global se articulam, presente e passado dialogam, constituindo lugar, lugares. O agir mobilizando a cultura e a história negras ressignifica pontos e porções do espaço, numa pluralização de suportes territoriais identitários. As disputas de lugar, enquanto estratégia de combate à invisibilização e apagamento da história e da memória de diferentes formas de r-existência negra, se tornam formas de luta contra o branqueamento do território, nas suas dimensões materiais e imateriais, concretas e simbólicas, em suas vertentes da ocupação, imagem e cultura.

***

As experiências apresentadas aqui nos trazem a ideia de que, no âmbito das iniciativas que perfazem a luta anti-racismo do Movimento Negro Brasileiro, vem sendo desenvolvido e mobilizado um repertório plural de instrumentos espaciais (de representação, de análise, de intervenção) de luta, que dialogam com diversas categorias e ferramentas espaciais: território, lugar, representação espacial, entre outros, emergem.

A pluralidade de instrumentos mostra uma complexa "política de espaço" por parte dos movimentos, que guarda relação com o fato de que suas espacialidades também se mostram múltiplas. Políticas de representação revertendo a invisibilização no espaço (de suas práticas e das próprias casas, no caso das religiões de matriz africana) e a invisibilização nas próprias representações (quando se alude à ausência nos levantamentos de dados oficiais, como no IBGE, sendo portanto invisíveis para o Estado; ou quando se busca mapear ocorrências de assassinatos de jovens negros); políticas de ocupação, nas disputas territoriais de quilombolas, nas marchas contra a intolerância religiosa; políticas de ressignificação do espaço e do lugar (casos, p. ex., tanto das cartografias dos quilombolas de Marajó e de afro-religiosos de Belém, quanto nas intervenções urbanas feitas pelo grupo Zumbi Somos Nós e da Pequena África no Rio de Janeiro), buscando intervir nas experiências de espaço que constroem alienação através do apagamento da memória e dos patrimônios culturais dos grupos.

A leitura decolonial do racismo (e, por conseguinte, do anti-racismo), ao evidenciar a multiplicidade de eixos e formas de operação que viabilizam tal sistema de dominação que preza pela classificação de seres humanos na modernidade, nos provoca então para um novo regime de visibilização das relações raciais, que nos abre para novas geografias da ação.

Bibliografia

ARRUTI, José Maurício Andion. "Territórios Negros: propriedade ou território?". *Koinonia. Projeto Egbé – Territórios Negros do Rio de Janeiro: história, antropologia e alternativas jurídicas*. Rio de Janeiro: Koinonia/CEDI, 2001, pp. 9-21.

BALIBAR, Étienne & Wallerstein, Immanuel. *Raza, Nación y Clase*. Madri: Iapala, 1988.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/Bertrand Brasil, 1989.

CLAVAL (2013) , Paul. O território na transição da pós-modernidade. *GEOgraphia nº 2, Revista da Pós-Graduação em Geografia da UFF*. Niterói: UFF/EGG, 1999. Disponível em http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/16/14

CRENSHAW, Kimberlé. "Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial relativos ao Gênero". *Estudos Feministas*, 2002, v. 10, n. 1: 171-188.

DAGNINO, Evelina. Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana. *In:* Alvarez, Sônia; Dagnino, Evelina & Escobar, Arturo. *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1992.

ESCOBAR, Arturo. "Actores, redes e novos produtores de conhecimento: os movimentos sociaise a transição paradigmática nas ciências". *In*: Santos, Boaventura de Souza (org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

FOULCAULT, M. 2001. "De outros espaços". In: *Ditos & Escritos.* Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Frente 3 de Fevereiro. *Zumbi Somos Nós – cartografia do racismo para o jovem urbano*. São Paulo: Instituto Pólis, 2007.

GROSFOGUEL Ramon. "Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global". In: Santos, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

HAESBAERT, Rogério. *Da multiterritorialidade aos novos muros*: *paradoxos da desterritorialização contemporânea*. Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2011. p.1-15. Disponível em <http://www.posgeo.uff.br/sites/default/files/da_multiterritorialidade_aos_novos_muros.pdf>. Acesso em 02 jan. 2013.

HARLEY, John Brian. Mapas, saber e poder. *Confins [Online]*, 5 | 2009, posto online em 24 abril 2009. URL : http://confins.revues.org/index5724.html

MASSEY, Doreen. "Politics and space/time". *In*: Keith, Michael & Pile, Steve. *Place and the politics of identity*. London: Routledge, 1993, pg. 141-161.

_____. Um sentido global de lugar. In: Arantes, Antônio (Org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.

_____. *Pelo Espaço: Uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Pan-Africanismo na América do Sul*. Petrópolis: Vozes, 1981.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto história* (10), São Paulo, Editora da PUC-SP, dezembro de 1993, pp.7-29.

OSLENDER, Ulrich. "Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una 'espacialidad de resistencia'". *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona, vol. VI, núm. 115, 1 de junio de 2002. http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm[ISSN: 1138-9788]

PIRES, Álvaro Roberto. "Urbanidade sob o prisma da religião afro-brasileira: o que a intolerância religiosa tem a ver com isso?". In: Santos, Renato Emerson dos (Org.) *Questões urbanas e racismo*. Rio de Janeiro: DP et Alli & Associação Brasileira de Pesquisadores Negros, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. "A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina". *In:* Seoane, José. *Movimientos sociales y conflictos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Programa OSAL. 2003. 288 p. ISBN: 950-9231-92-4. Disponible en la World Wide Web: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/seoane/porto.rtf

RAFFESTIN, Claude. *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo: Ática, 1993.

SANTOS, Renato Emerson dos. *Rediscutindo o ensino de geografia: temas da Lei 10.639*. Rio de Janeiro: CEAP, 2009.

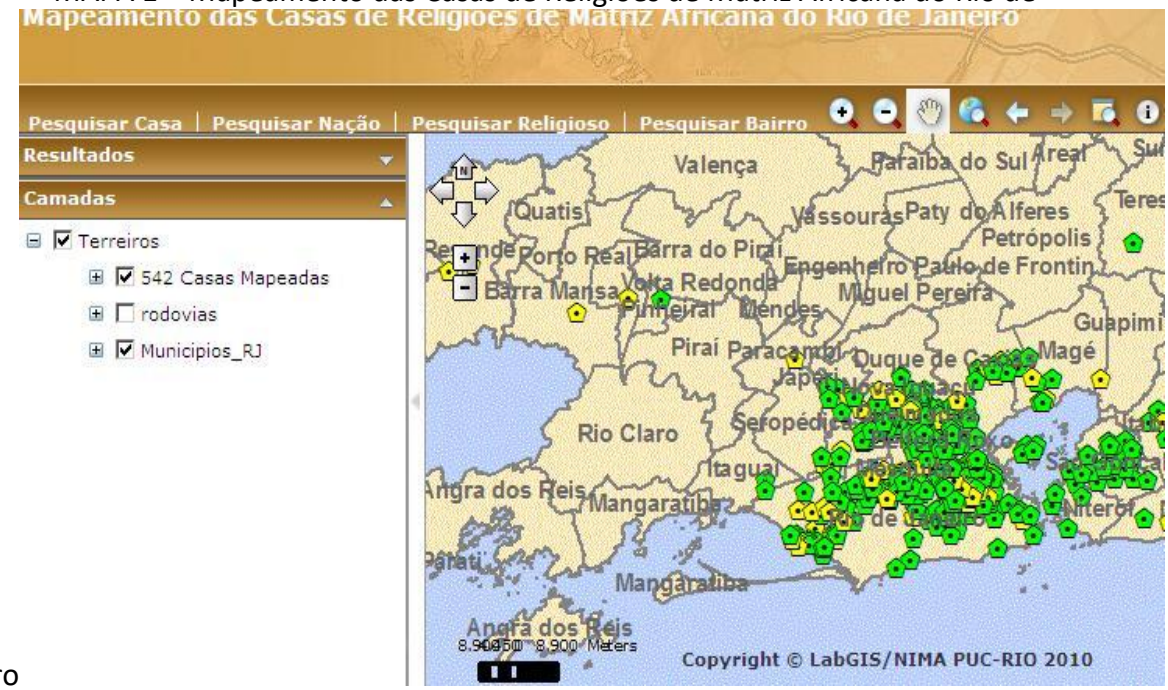
_____. *Movimentos sociais e geografia: sobre a(s) espacialidade(s) da ação social*. Rio de Janeiro: Consequência, 2011a.

_____. "Ativismos cartográficos: notas sobre formas e usos da representação espacial e jogos de poder". *Revista Geográfica de América Central* (online), v. 2, p. 1; Costa Rica, 2011b;

SOJA, Edward. *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.

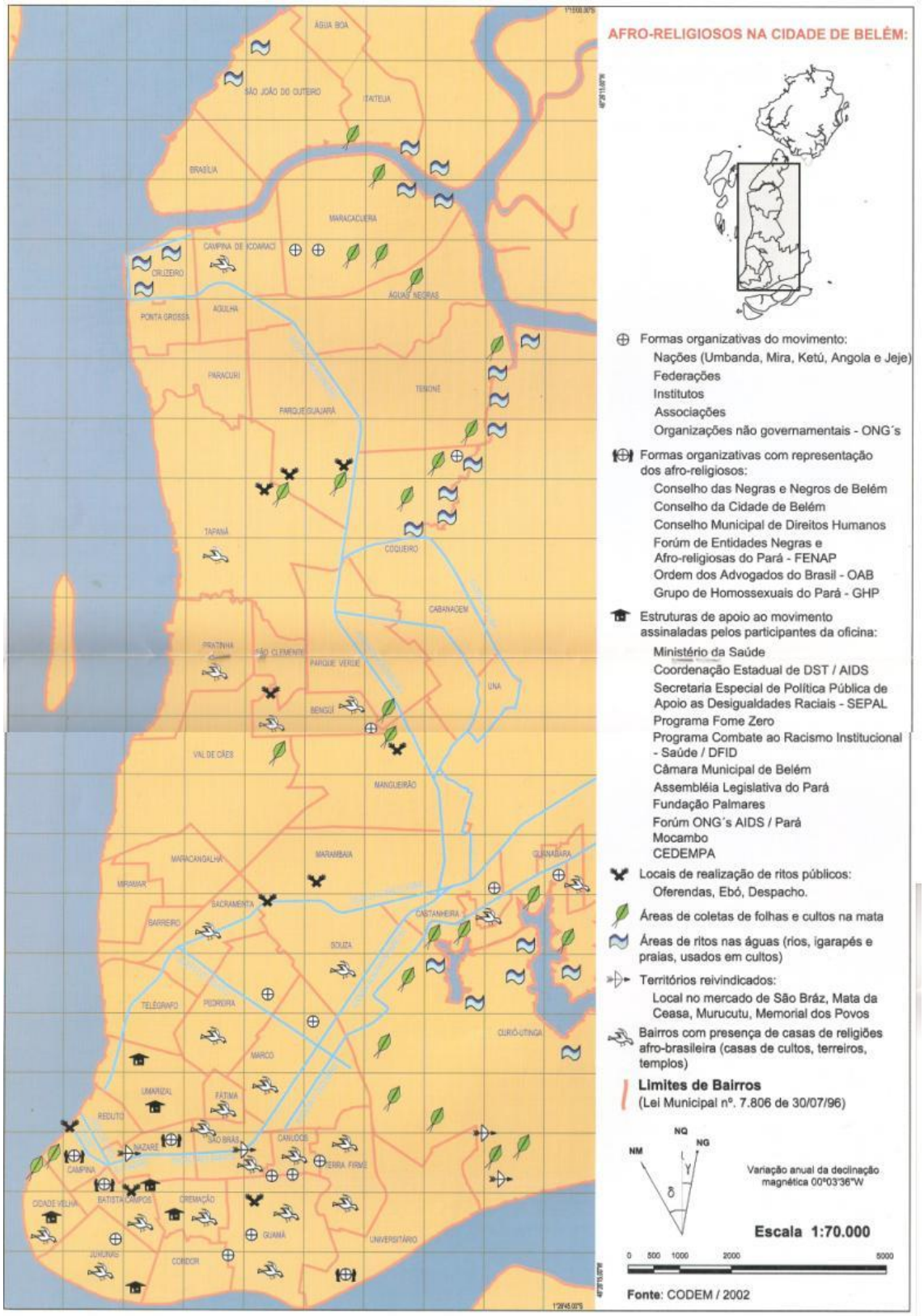
WERLEN, Benno. Regions and Everyday Regionalizations: From a Space-centred Towards an Action-centred Human Geography. In: Houtum, Henk van; Kramsch, Olivier & Zierhofer, Wolfgang. *B/ordering space*. Burlington/USA: Ashgate Publishing Company, 2005.

MAPA 1 – Mapeamento das Casas de Religiões de Matriz Africana do Rio de Janeiro

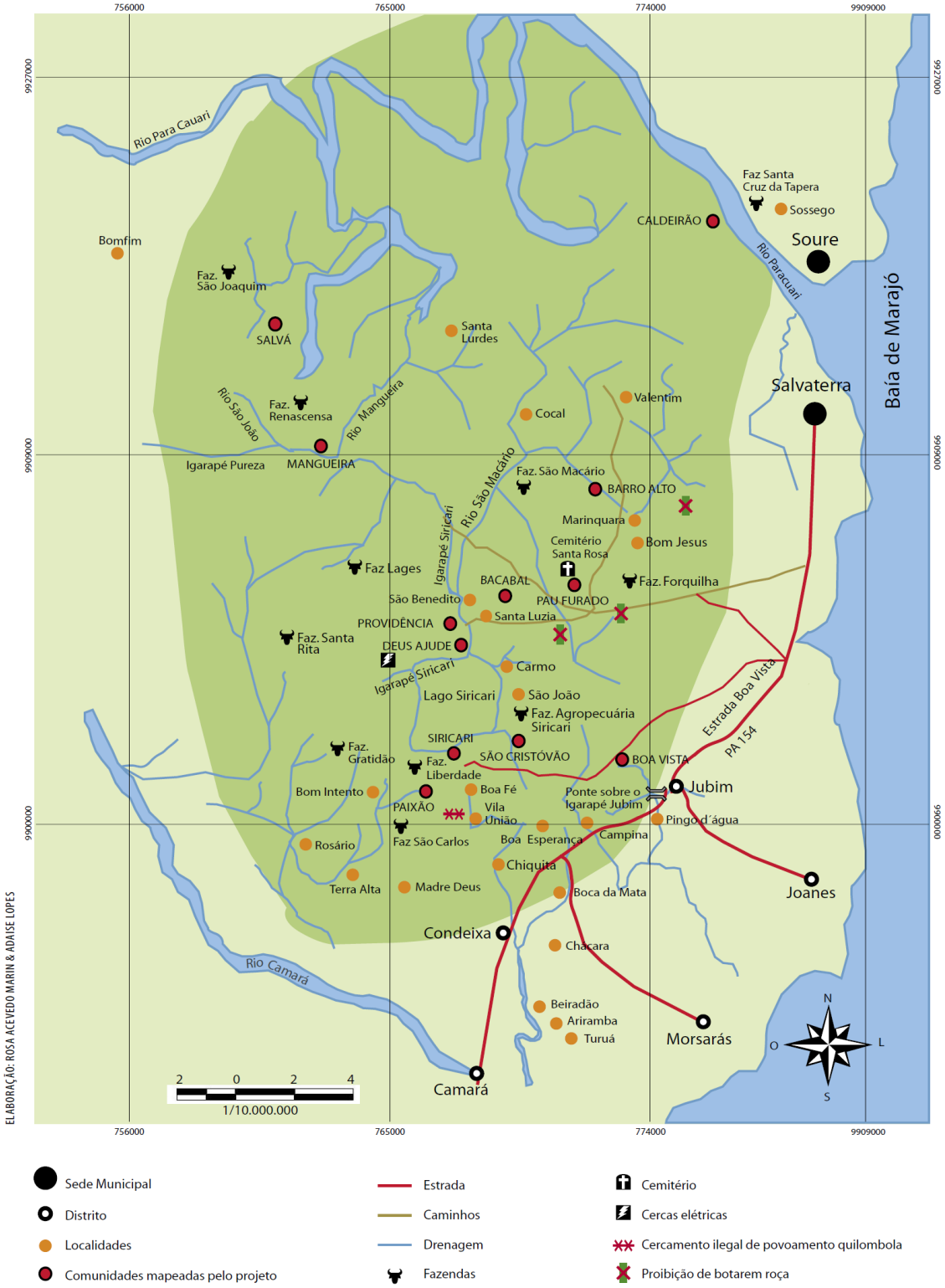


MAPA 2 - Mapeamento dos Terreiros de Salvador (CEAO/UFBA)

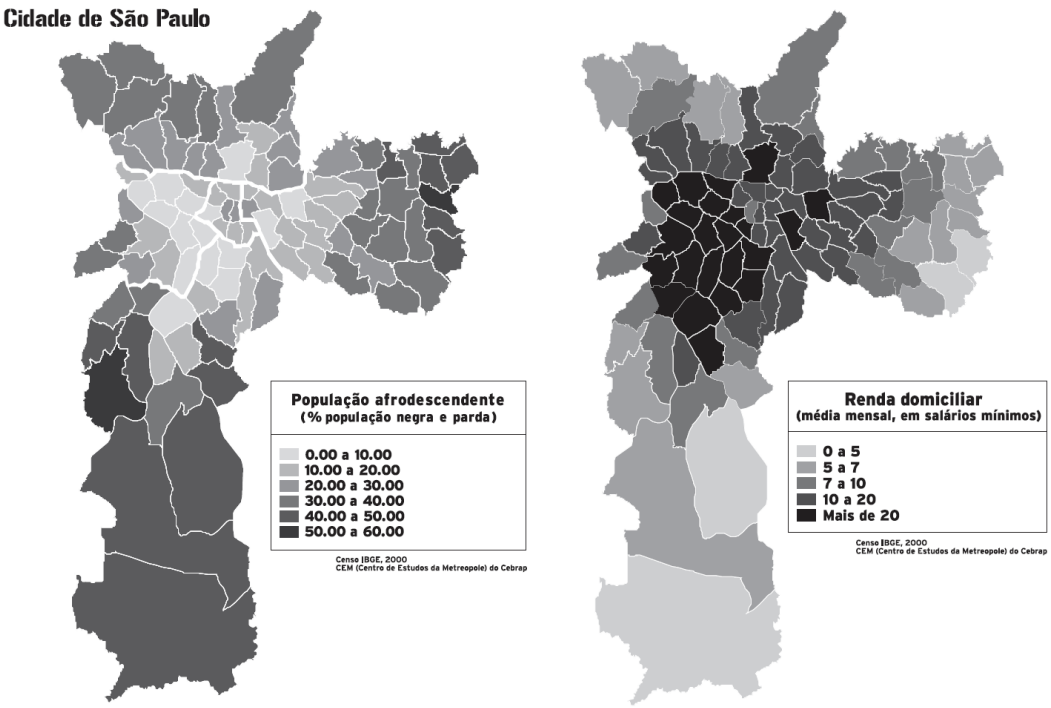
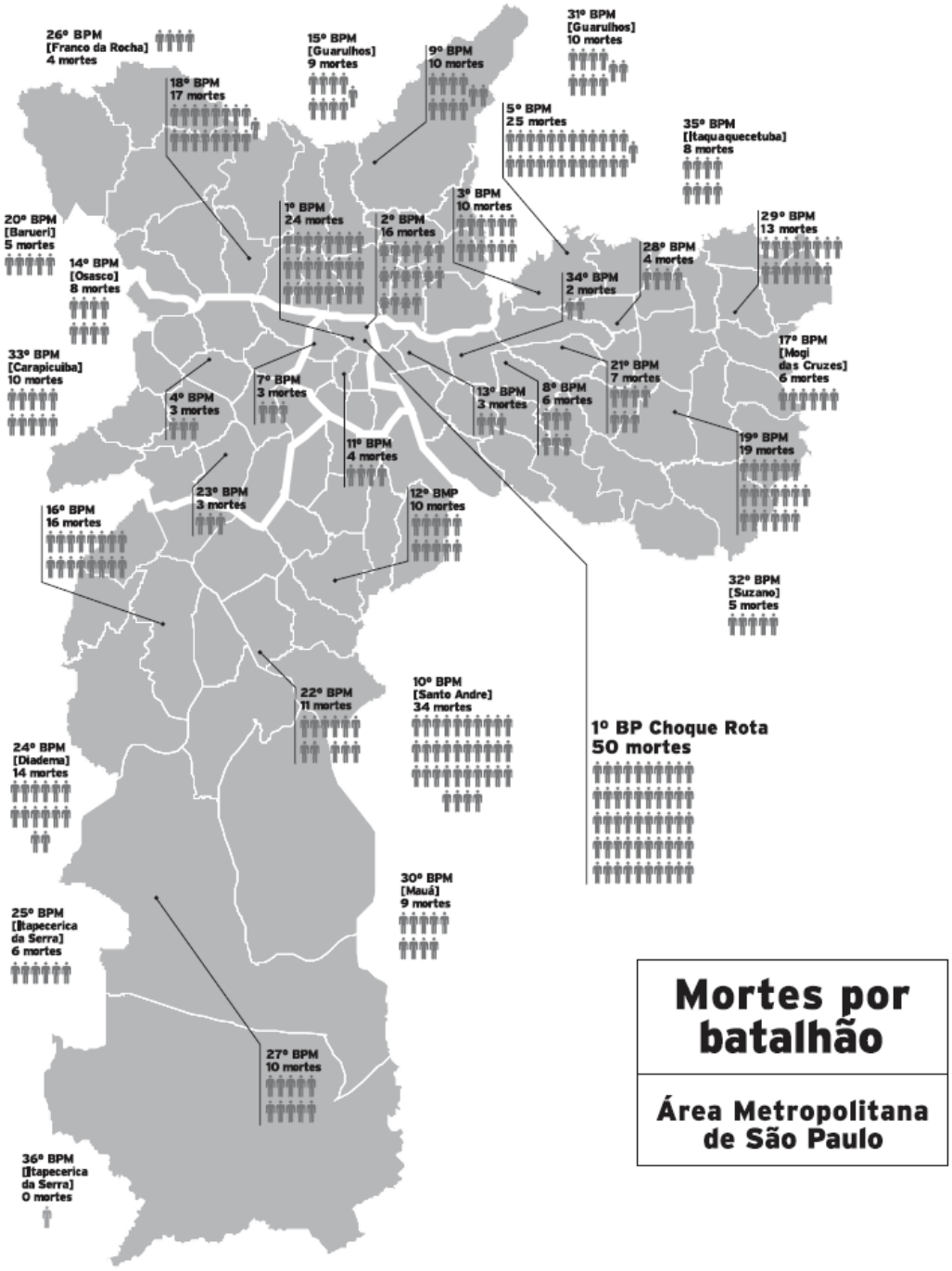
MAPA 3 – Afro-Religiosos na Cidade de Belém (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia)



Mapa 4 – Quilombolas da Ilha de Marajó (Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia)



MAPA 5 – População afrodescendente e renda domiciliar por bairros em São Paulo (2000) – Zumbi Somos Nós



MAPA 6 – Mortes por Batalhão da Polícia Militar em São Paulo (2003) – Zumbi Somos Nós