

TERRITÓRIOS PÓS-COLONIAIS

Cultura, Arte, Política e Relações de Poder no Processo de Construção da Identidade Quilombola.¹

Heliana Castro Alves²

Samira Lima da Costa³

Resumo: A perspectiva pós-colonial nos permite refletir sobre os fenômenos que forjam uma nova relação temporal com a história assumindo como eixo problematizador o período colonial e seus desdobramentos sociais. No Brasil, as comunidades quilombolas conquistaram direitos no âmbito político e representam atualmente uma importante dimensão pós-colonial no movimento negro. Ao relacionar a luta pelo território e a identidade cultural, este artigo se propõe a refletir sobre as novas estruturas das relações de poder no contexto do movimento quilombola. A pesquisa elegeu como objeto de estudo as dinâmicas sociais advindas das demandas político-identitárias e utilizou o método de histórias de vida. Para a análise de conteúdo temática usou-se o software AtlasTI no processo de codificação e categorização temática por núcleos de sentido descritivos. Em consideração ao fenômeno da globalização, as produções artístico-culturais das comunidades tradicionais encontram novos cenários políticos e possibilidades de negociação identitária forjando, assim, novas enunciações no espaço coletivo.

Palavras-Chaves: Cultura afro-brasileira. Identidade cultural. Pós-colonialismo. Colonialidade. Comunidades quilombolas.

Abstract: The post-colonial perspective allows us to think about the phenomena which forge a new temporal relation with history, assuming the colonial period and its social ramifications as the problematizing axis. In Brazil, Quilombola communities have conquered their granted rights in the political context, representing an important post-colonial dimension in the Brazilian black movement. When we relate the Quilombola fight for territory and the cultural identity issue, this article proposes a debate on new structures of power relations of Quilombola movement. This research choose as object the social dynamics from the political-identity demands, and also used the method of life stories. The content analysis was performed via AtlasTI software for coding, and the thematic categorization by meaningful nuclei. Due to the globalization phenomenon, cultural-artistic productions in traditional communities have found new political scenarios and possibilities of identity negotiation forging, thus, new enunciations in the public and collective space.

Keywords: Afro-Brazilian Culture. Cultural Identity. Post-Colonialism. Coloniality. Quilombola Communities.

¹ O presente texto apresenta parte dos resultados e reflexões tecidas a partir da pesquisa de doutorado da primeira autora realizada junto ao programa EICOS da UFRJ. O projeto de pesquisa foi aprovado pelo CEP do CFCH/UFRJ sob o CAAE: 37760814.9.0000.5582 e foi financiado pela Capes Prodoutoral e Capes Cofecub.

² Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social; Docente adjunto do curso de Terapia Ocupacional. E-mail: helianasolar@gmail.com.

³ Universidade Federal do Rio de Janeiro, Doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social; Docente adjunto do curso de Terapia Ocupacional. E-mail: biasam2000@gmail.com

1 Introdução

As comunidades quilombolas no Brasil constituem territórios rurais ou urbanos historicamente ocupados por grupos étnico-raciais cujas trajetórias específicas presumem a ancestralidade negra e remetem a processos de resistência à opressão histórica sofrida (Brasil, 2003). Ao refutarmos uma ideia estática ou exótica sobre este grupo social e considerarmos sua intensa participação no debate político contemporâneo, sua dinâmica social pode ser compreendida a partir de perspectivas teóricas implicadas com a questão pós-colonial: vislumbramos novas narrativas subalternas que surgem no rompimento dos laços lineares do tempo histórico, problematizando, neste entre-tempo, as relações sociais de poder advindas da modernidade. O referencial pós-colonial nos oferece parâmetros teóricos para refletirmos sobre os fenômenos contemporâneos que forjam uma nova relação temporal com a história, tendo como marco e eixo problematizador, o período colonial. Neste trabalho, apontamos dois quadros teóricos cuja confluência possibilita uma nova perspectiva ao olharmos para as lutas sociais relacionadas ao movimento quilombola hoje na América Latina: o pós-colonialismo e o Giro Decolonial.

Trabalhado em Bhabha (2013), Santos (2010), Stuart Hall (2011) – entre outros – o termo pós-colonialismo não constitui uma referência temporal simples e fixa, mas sim uma perspectiva complexa, socialmente problematizadora e intelectualmente envolvida na crítica ao eurocentrismo e nos processos de colonização para compreender as novas relações globais e locais na contemporaneidade. O ideário pós-colonial é marcado pela corrente filosófica do pós-estruturalismo, como afirma Costa (2006), já que esta contribui para uma nova forma de se pensar o sujeito, concebido como construção discursiva no jogo semântico da diferenciação. Desta forma, as perspectivas dos Estudos Pós-Coloniais e dos Estudos Culturais problematizam a contemporaneidade ao tratar a temática da diáspora africana, identidade cultural, globalização, hibridismo, fragmentação cultural, cultura popular, transculturação, Estado-Nação e políticas de identidades, ressaltando a emergência destes temas acadêmicos no campo da sociologia.

O Giro Decolonial, a partir de autores como Mignolo (2005), Quijano (1992, 2000), Grosfoguel (2006, 2008), por outro lado, ao realizar uma crítica ao eurocentrismo, busca refletir sobre o processo histórico da colonização esmiuçando a lógica colonial, a

continuidade da colonialidade do poder e as consequências sociais do colonialismo no mundo contemporâneo. Para tanto, rompendo com a teoria pós-colonial e os estudos culturais e subalternos, este grupo intelectual apresenta como ponto de partida a compreensão do sistema-mundo moderno a partir da América Latina. A ênfase desta corrente latinoamericana, está em realizar uma crítica bem fundamentada ao eurocentrismo epistemológico presente na produção geopolítica do conhecimento. Ao compreender que a modernidade só se concretiza a partir da “invenção” da América, a perspectiva decolonial radicaliza sua crítica afirmando a necessidade de descolonizar a epistemologia fundamentada nos cânones ocidentais (Grosfoguel, 2008). Assim, a modernidade depende da matriz colonial de poder e a invenção da América é formulada a partir do ponto de vista da colonialidade (Mignolo, 2005). Contar uma história sobre o ponto de vista do colonizado, questionando as narrativas eurocêntricas da modernidade requer, antes de tudo, uma transformação na geografia do conhecimento.

No que diz respeito às diferenciações do Giro Decolonial Modernidade/ Colonialidade em relação à teoria pós-colonial, Restrepo e Rojas (2010) apontam três aspectos. Primeiro, a distinção entre colonialidade e colonialismo: enquanto a perspectiva decolonial opera a partir da problematização aberta pela colonialidade do poder, os estudos pós-coloniais operam no que é constituído pelo colonialismo em si. Na teoria Decolonial da América Latina, criva-se a diferença entre colonialismo e colonialidade: o primeiro se encerra num tempo histórico, o segundo pode se perpetuar em diferentes sistemas políticos ao longo do tempo. O segundo aspecto diz respeito ao *locus* de enunciação e as experiências históricas: a perspectiva decolonial trabalha a partir da América Latina enquanto o pós-colonialismo aborda outros localismos geopolíticos, como a Ásia e a África. O terceiro e último aspecto se destaca pelas bases epistemológicas utilizadas já que a perspectiva decolonial busca essencialmente uma base epistêmica latino-americana⁴, localizando a produção de saber. No entanto, como afirmam os autores, estas distinções não significam que não se possam traçar algumas confluências entre as duas teorias, tanto em consideração aos objetos de estudo, tanto em consideração às críticas ao eurocentrismo (Restrepo e Rojas, 2010). Ambas as perspectivas

⁴ As principais correntes filosóficas utilizadas para estabelecer as bases conceituais da corrente intelectual decolonial da América Latina, são: a teoria da dependência de Aníbal Quijano, que problematiza as desigualdades estruturais que influenciam as relações entre centro e periferia no sistema-mundo; a teoria da libertação de Dussel/ Freire que buscam colocar a condição do oprimido como um privilégio epistêmico para a articulação da práxis e a teoria do sistema-mundo de Wallerstein que se volta para a concepção das origens da modernidade no sistema-mundo.

teóricas estão preocupadas, sobretudo, em buscar as narrativas contra-hegemônicas de povos que passaram pelo processo de colonização. É necessário observar, portanto, que a despeito das suas diferenças epistêmicas, estas teorias incidem – de maneiras e de lugares diferentes – numa crítica ao eurocentrismo, sendo, portanto, implicadas política e intelectualmente na observação e problematização dos efeitos do colonialismo moderno na organização geopolítica da atualidade e nos processos sociais advindos das relações do poder colonial (Alves, 2016).

É necessário enfatizar a questão das comunidades quilombolas neste contexto em consideração ao processo de marginalização ocorrido nas garras da lógica colonial que impôs um sistema de exclusão e desigualdade social cujas consequências são observáveis até os dias de hoje. Em parte, algumas comunidades foram formadas como alternativas de vida ao modelo hegemônico-excludente ainda no período colonial e seguiram na marginalidade e invisibilidade social até os dias atuais. Neste sentido, Grosfoguel (2008) critica uma epistemologia colonial eurocêntrica e propõe uma perspectiva epistêmica proveniente da diferença colonial, em que o lócus de enunciação muda no processo de construção de um sistema: a recuperação de “um lugar geopolítico e de um corpo-político do sujeito que fala” (Grosfoguel, 2008, p. 119). É nesta perspectiva decolonial que devemos considerar o atual contexto das lutas epistêmicas de povos que ficaram durante séculos marginalizados da história, carregando as marcas de um tempo histórico perpetuado pela colonialidade do poder. De fato, como afirma Mignolo (2005), a colonialidade é uma matriz de poder constitutiva da concepção de mundo moderno que se perpetua enquanto estrutura lógica em diversos sistemas políticos ao longo da história. Neste contexto, a questão cultural passa a ganhar uma dimensão significativa se considerarmos que a legitimação do poder colonial se afirmou através da dominação e/ou supressão cultural de outros povos. A expansão europeia foi marcada não apenas pela eliminação de vidas, prescindíveis no sistema-mundo colonial, mas também – e principalmente – pela subjugação de culturas.

Políticas Públicas, Identidade e Cultura: o Pós-Colonialismo e o Giro Decolonial da América Latina como perspectivas

No cenário social de encontro do Europeu com o seu Outro, a interculturalidade passa a conduzir uma nova lógica cultural na qual o hibridismo surge como uma estética política na formação de povos sob o crivo da diáspora – diáspora europeia, intencional e colonizadora, e diáspora negra, compulsória e colonizada. A tradução cultural emerge, neste contexto, como uma mecânica que fabrica continuamente esses processos sociais. A diáspora africana possibilitou os processos de hibridização e sincretismo que transformam, desestabilizam e deslocam as identidades originais, teatralizando novas relações de poder no espaço social. O hibridismo, conceito central no pós-colonialismo, constitui um processo social que combina diferentes grupos culturais resultando em identidades e grupos renovados, podendo ocorrer em várias esferas - linguística, cultural, política, racial (Tadeu da Silva, 2000; Ashcroft, Griffiths e Tiffin, 2000). As identidades híbridas evidenciam seu caráter fluido, inacabado, instável e impuro na formação cultural: é o espaço da mestiçagem, do barroco, da dupla consciência, da tradução e das fronteiras (Santos, 2010; Bhabha, 2013; Gilroy, 2001, Hall, 2011).

O termo hibridismo também tem sido associado ao trabalho de Homi Bhabha (2013) cujas análises sobre a relação entre colonizador e colonizado evidenciam a interdependência e construção mútua de suas respectivas subjetividades (Ashcroft, Griffiths e Tiffin, 2000). O autor ainda afirma que toda cultura e sistemas culturais são construídos no espaço que ele chama de “*terceiro espaço de enunciação*”, nas fronteiras entre duas culturas que estão em contato. A identidade cultural emerge deste espaço ambivalente que torna o discurso da “pureza cultural” insustentável. A partir dos encontros entre as diferentes culturas, as relações são construídas, neste *terceiro espaço* criando-se, assim, novas formas transculturais na zona de contato produzida pela colonização (Bhabha 2013). Nesta perspectiva, Paul Gilroy (2001) metaforiza a imagem do navio em movimento pelo atlântico negro como um sistema vivo, microcultural e micropolítico, constituindo um símbolo organizador central que reflete uma estrutura heurística e fractal da formação transcultural (Gilroy 2001, p. 37).

No período da primeira expansão colonial europeia houve um forte movimento de globalização, caracterizado pelo hibridismo cultural. A partir do século XX tem início um

aprofundamento no processo de globalização não mais caracterizado como projeto de expansão de territórios, mas de mercado. Em consideração a esse novo movimento, novos fenômenos surgem no cenário geopolítico, mudando as configurações entre global e local, pluralizando-se as identidades e trazendo novas dinâmicas não apenas políticas e econômicas, mas também estéticas e culturais. Nesse contexto, as diferenças culturais passam a marcar fronteiras entre si e a produzir discursos de diversidade. Compreendida, portanto, em sua conexão com a produção da diferença, a identidade cultural passa a ser vista não apenas como o conjunto de características que distinguem os diferentes grupos culturais entre si, mas como um processo social discursivo (Tadeu Silva, 2005): as identidades hoje são fragmentadas e fluidas em consideração à intensa globalização cultural (Hall, 2011). O turismo e as produções artísticas e culturais se inserem numa nova lógica global mercadológica, como nos lembra Canclini (2012), produzindo-se novas nuances no que diz respeito à luta social de populações historicamente marginalizadas. Estas produções artísticas sofrem transformações e traduções culturais, re-problematizando e refletindo as novas relações de poder na contemporaneidade.

No contexto brasileiro a diferença cultural esteve sempre atrelada ao componente do racismo - histórica e politicamente instalado com o advento da colonização. Como bem observou Florestan Fernandes (2008)⁵, a densa desigualdade racial reflete a condição de sociedade pós-escravagista advinda de um contexto político em que o processo abolicionista foi mais simbólico do que realmente moral em relação aos escravizados, não se efetuando medidas de integração do negro na sociedade de classes.

As políticas sociais adotadas no contexto brasileiro nos últimos anos realizam, portanto, a proposta de reparação moral ao período da escravidão a partir de ações afirmativas intensamente presentes nos debates públicos, se vinculando a um discurso de reconhecimento e cidadania junto à população negra. Neste cenário social, as comunidades negras que reivindicam sua ascendência escrava possuem hoje um espaço representativo na conflituosa arena política em consideração à questão fundiária, refletindo uma importante dimensão pós-colonial da luta do movimento negro. Entre os campos de disputa que abarcam a cultura como demanda política e estética, se configura a questão da tradição dos povos, fazendo emergir como categoria os chamados Povos Tradicionais. E é diante desses debates internacionais

⁵ Edição original: 1964; O exemplar citado pelas autoras se refere à 5ª. Edição do livro.

acerca dos povos originários, tribais e tradicionais que se configuram alguns contornos específicos, como os povos quilombolas.

No Brasil, a discussão sobre o tema das comunidades quilombolas ganhou novas forças e formatos a partir da Constituição de 1988 que prevê no artigo de disposições transitórias número 68, o direito de acesso à titulação das terras ocupadas e o direito de preservação da cultura afro-brasileira. Desde a constituição cidadã o movimento negro se organizou junto a outras instâncias, como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), para discutirem um conceito mais adequado de “remanescentes de quilombo”. Essas discussões, demandadas pelo próprio Ministério Público, resultaram na recusa em se adotar a concepção colonial cristalizada e historicamente essencializada de quilombo, tido como uma unidade social isolada e autossuficiente de negros fugidos (Leite, 2000). Admite-se desde então uma variedade de processos de ocupação de terra nas diferentes trajetórias históricas ligadas à resistência negra, alargando-se a concepção de comunidade quilombola.

Desde então, portanto, cultura e território sempre estiveram articulados no processo de luta destas comunidades, mesmo que dissociáveis em consideração às múltiplas realidades. A titulação definitiva do território envolve, ainda hoje, porém, muitos conflitos fundiários, tornando-se um ícone forte de luta pós-colonial para estas comunidades. Neste contexto, é importante sinalizar os impactos das novas políticas sociais para o processo de luta da população quilombola, endossando a discussão sobre a “identidade cultural” enquanto um marco de afirmação política no processo de negociação com o poder público nos contextos global e local e em diferentes esferas. Ao observarmos o caráter político dos processos identitários, a questão do reconhecimento das comunidades neste campo passa a ser importante na compreensão das lutas sociais redistributivas pelo território. O decreto 4.887 de novembro de 2003 estabelece que o reconhecimento de uma comunidade quilombola seja realizado pela própria população através de um processo de autoidentificação, atribuindo-se à Fundação Cultural dos Palmares – FCP a responsabilidade pela expedição das certidões de reconhecimento das comunidades, e ao INCRA a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e, finalmente, a titulação das terras (Brasil, 2003). Um fator importante para a validade deste decreto é a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) de 1989 que trata de uma resolução da Assembleia das Nações Unidas por meio da qual os Estados membros condenam a discriminação racial e comprometem-se a adotar uma política

destinada a eliminar qualquer forma de discriminação. A Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil, pode ser considerada um instrumento político e jurídico em garantia aos direitos das comunidades tradicionais, indígenas e quilombolas. O critério de auto-atribuição concede à população quilombola, um novo instrumento político emancipatório que soma forças no processo de acesso à titulação das terras e, conseqüentemente, autonomia para a realização de suas práticas socioculturais. Realmente, podemos observar um maior número de territórios reconhecidos entre os anos de 2003 e 2006, representando um impacto positivo desta política para o movimento quilombola. O decreto 4.887/2003 tem sido contestado no Congresso Nacional através da ADI 3239⁶ que visa derrubá-lo em definitivo sob a alegação de inconstitucionalidade, refletindo os interesses fundiários dos setores conservadores ligados ao agronegócio na esfera do poder público.

A auto-atribuição e o respectivo reconhecimento pela FCP, no entanto, não implicam no processo de titulação de terras: o sistema ainda apresenta importantes barreiras de contestação política que dificultam o acesso às terras, apesar de sua previsão no corpo da constituição brasileira. Como podemos observar pelo Sistema de Monitoramento das Políticas de Promoção da Igualdade Racial, o maior índice de terras tituladas, em relação ao número de certidões de reconhecimento emitidas, se localiza no Estado do Pará onde, ainda assim, apenas 23% de terras reconhecidas como quilombolas são realmente tituladas pelo INCRA. O menor índice desta relação se encontra no Sergipe e no Piauí, contando com apenas 2,9% de terras tituladas (Seppir, 2015).

Na arena deste debate sociopolítico sobre a questão fundiária, articula-se a noção de território entre os elementos fundamentais no surgimento deste novo ator social, considerando-o um fator que influencia fortemente o processo de construção identitária e de reconhecimento de direitos na contemporaneidade. Numa concepção mais ampla, aponta-se o território como um lugar de memória, histórias, modos de vida e de afirmação/ produção cultural, que se constrói processualmente a partir de subjetividades e afetividades, ligando estes sujeitos políticos à terra tradicionalmente ocupada. Na contexto latino-americano, o território constitui um instrumento de práxis política catalisador das energias emancipatórias

⁶ Ação Direta de Inconstitucionalidade, 2004 Partido da Frente Liberal. <http://www.conectas.org/arquivos/editor/files/ADI3239.pdf> Acesso em 10/04/2015. Em 2012 foi iniciado o julgamento da ADI no Supremo Tribunal Federal, tendo sido interrompido em alguns momentos desde então e está sendo retomado em agosto de 2017.

(CRUZ, 2011). Num gesto de resistência às múltiplas supremacias euro-cristãs, as comunidades negras reafirmam a luta pela manutenção de suas práticas socioculturais e religiosas no território, compreendendo-o enquanto espaço de produção de vida e embate político. Defendem seu direito àquilo que Costa (2012) chamou de ocupação tradicional, tratada a partir de dois sentidos: a ocupação tradicional compreendida como prática significativa e produtora de patrimônio, por um lado, e, por outro, como uso coletivo de solos e recursos naturais. Arturo Escobar (1999), articula uma 'defesa do lugar' que tem por foco os vínculos múltiplos entre identidade, espaço e cultura, desfazendo-se a relação binária entre natureza e cultura, sem que para isso seja necessário naturalizar ou construir os lugares como fonte de identidades essencializadas. Nesta perspectiva teórica, a vida social não está necessariamente oposta à natureza, e o território é concebido como uma entidade multidimensional que estabelece vínculos entre os sistemas simbólicos/ culturais e as relações produtivas (Escobar, 1999).

Para o desenvolvimento das políticas culturais no Brasil, contamos com alguns documentos internacionais como a aprovação da Agenda 21 da cultura em 2004 na cidade de Barcelona (Comisión de Cultura, Barcelona, 2004) e a Convenção para a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais em Paris, em 2005 (Conferência Geral da ONU para Educação, Ciência e Cultura, Paris, 2005). Em 2006, no Brasil, o Congresso Nacional ratificou esta Convenção, tornando-se um dos seus primeiros signatários. Este fato assinala o comprometimento do Estado com a implementação de políticas públicas de democratização cultural, facilitando o acesso à fruição e produção cultural por parte de populações mais vulneráveis às dinâmicas econômicas excludentes. Nos últimos anos, o Estado tem atuado discursivamente na perspectiva dos direitos culturais, vinculando a cultura aos processos de cidadania e justiça social. A partir deste entendimento de cultura, em 2006 o governo federal elabora o Plano Nacional de Cultura baseado na Declaração Universal sobre Diversidade Cultural da UNESCO. As novas perspectivas das políticas culturais instrumentalizam as comunidades quilombolas no agenciamento de suas diferentes práticas culturais, fortalecendo a busca por legitimação dos territórios e conquistas de direitos sociais. O contexto político-social possibilita que estas práticas culturais sejam reapropriadas e reinventadas no novo cenário, visibilizando os discursos pela preservação da diversidade cultural numa perspectiva patrimonial. Este processo de reapropriação e reinvenção das práticas culturais, portanto, passa a constituir um material discursivo e jurídico que permanece

em campo de disputa política, abarcando novas relações de poder e processos de negociação identitária entre o poder público, os interesses privados e a população quilombola na luta pelo seu território. Ao relacionar a luta quilombola e a questão da identidade cultural, que surge como ícone afirmativo no contexto da emancipação social, destaca-se a relevância de se tecer reflexões sobre as novas estruturas das relações de poder numa perspectiva pós-colonial e decolonial.

A pesquisa foi realizada junto à comunidade quilombola Machadinha, em Quissamã, ao norte do estado do Rio de Janeiro. A coleta de dados foi feita através de entrevistas abertas utilizando-se a metodologia de histórias de vida, pesquisa documental e observação direta das reuniões comunitárias, do cotidiano e dos ensaios das práticas artístico-culturais dentro do território quilombola. A análise de conteúdo temática foi realizada a partir do software AtlasTI,⁷ na utilização de ferramentas de codificação e categorização temática por núcleos de sentido descritivos. Realizou-se, assim, um recorte da pesquisa de doutorado com o objetivo de realizar reflexões sobre as novas estruturas das relações de poder no contexto do movimento quilombola tendo como ponto de partida as dinâmicas sócio-culturais-artísticas da comunidade estudada.

2 Desenvolvimento

A Reinvenção das Práticas Culturais no Contexto Pós-colonial: Território, Luta e Identidade Quilombola

A Comunidade Quilombola Machadinha é formada por cinco sítios: Boa Vista, Bacurau, Santa Luzia, Mutum e fazenda Machadinha. Ela abrange no seu extenso território as antigas fazendas de cana de açúcar dos séculos XVIII e XIX, num período em que ocorreu um

⁷ O AtlasTi é um software para análise qualitativa de volumosos corpos de dados textuais, gráficos, áudios e vídeos auxiliando o pesquisador com ferramentas organizativas e de gerenciamento dos dados brutos de forma criativa e sistemática para posterior realização do processo de análise. O pesquisador codifica e monitora a produção de sentidos entre os diferentes códigos levantados. Estes códigos não constituem um estado estático na atribuição de sentidos, mas dinâmico, sendo possível relacioná-los com outros códigos, mudá-los e atribuir diferentes articulações a partir de suas conexões, evidenciando novas estruturas que podem ser significadas pelo pesquisador.

forte emprego de mão de obra escrava na região. Diante da preservação da estrutura arquitetônica deste período ao longo do tempo, alguns dos moradores afrodescendentes ainda habitam as antigas senzalas localizadas no sítio da fazenda Machadinha.

A comunidade teve seu autorreconhecimento registrado pela Fundação Palmares em 2006, mas suas terras ainda não foram, até o presente momento, tituladas pelo INCRA. Em uma das partes do território, além das antigas senzalas, se encontram: a Casa Grande, em ruínas; uma pequena igreja que foi construída em 1833; a antiga cavalaria que também foi reformada no início deste século se transformando na Casa de Artes; um campo de futebol; uma mercearia; uma área de lazer e o Memorial Machadinha - este último instalado recentemente pela prefeitura dentro de uma das casas das antigas senzalas. Em 2001 a prefeitura do município de Quissamã comprou uma parte das terras da antiga usina de cana-de-açúcar, na antiga fazenda Machadinha, e começou a traçar metas para fortalecer o turismo histórico-cultural como alternativa orçamentária para o município. Isso ocorreu em consideração ao amplo incentivo discursivo do poder público federal contido no interior das políticas sociais, no processo de instauração dos direitos culturais, e alguns decretos/ leis de incentivo - tanto no que diz respeito à cultura afro-brasileira e ao patrimônio histórico imaterial, quanto no que diz respeito à questão das comunidades tradicionais.

A iniciativa governamental pela reforma de aparatos arquitetônicos no território, instalação de novos equipamentos culturais, como o Memorial Machadinha, e a “revitalização” das manifestações artístico-culturais tradicionais, colocou a população quilombola em contato direto com o poder local, em um longo processo de negociação identitária a partir das riquezas culturais apresentadas pela população e seu território. Neste artigo trataremos sobre o jongo e o Memorial Machadinha para apontar as novas configurações de poder inseridas no processo de transformação da dinâmica sociocultural da comunidade nos últimos anos.

Uma das práticas culturais que sofreu um intenso processo de “revitalização” e renegociação no campo das relações com o poder público foi a manifestação artística do jongo. O jongo, ou o tambor, como era chamado pelos antigos moradores, é uma manifestação cultural que reúne dança, canto e instrumentos percussivos, cujas origens são remetidas à ancestralidade negra no período da escravidão. A origem africana aqui pode ser contextualizada: metaforicamente falando, ao cruzar o oceano, todas as práticas culturais

sofreram mudanças e hibridações: impacto de diferentes linguagens, ambientes, vivências, interstícios histórico-temporais e novas traduções culturais. O jongo traz em suas letras poéticas e metafóricas uma narrativa memorial de histórias do cotidiano vividas a partir do contexto da colonização, expressando o sofrimento dos escravos, seus valores e seu dia-a-dia (Melo, 2012; Mattos e Abreu, 2011; Lara e Pacheco, 2007). Ao relacionarem memória e luta política nas comunidades jongueiras, Mattos e Abreu (2011) afirmam que as histórias envolvendo antigos senhores, castigos, riquezas, doações de terra a ex-escravos e ações do tráfico ilegal, podem ser contadas ainda hoje pelo fato de terem se preservado ao longo do tempo nas performances festeiras, nas danças, nos jongs, calangos e afins. É importante observar, portanto, que a prática do jongo foi desterritorializada e retraduzida em novas formas culturais, apresentando-se híbrida e historicamente situada.

Em Machadinho o tambor/jongo, praticado desde a escravidão, passou por um período de enfraquecimento enquanto prática na comunidade, tendo sido retomado seu status de manifestação artística tradicional de base comunitária a partir do início do século XXI em consideração a um contexto político de valorização das práticas culturais historicamente marginalizadas.

Nesse processo de “revitalização”, o tambor/ jongo sofreu muitas mudanças e condicionamentos estéticos para sua absorção na atividade do turismo. Isso não ocorreu de forma passiva, mas sim ativa e algumas vezes sutilmente conflituosa. Os tamboeiros mais antigos, mesmo diante do interesse em “revitalizar” a atividade cultural na comunidade, questionavam a transposição de símbolos presentes na sua prática durante este processo que foi agenciado por atores ligados diretamente ao poder público local. Assim, além da mudança do nome – quando o tambor passou a se chamar oficialmente ‘jongo’ – passou-se a utilizar roupa branca, que não era utilizada antigamente. Os antigos tamboeiros/jongueiros de Machadinho, no entanto, dissociavam a prática do tambor/ jongo da prática do candomblé, religião afro-brasileira. Por esse motivo, ao ser assimilada a roupa branca nas novas apresentações, a mestre do tambor mais antigo - que também se inseria, paralelamente, na prática do candomblé - passou a se preocupar com as possíveis consequências espirituais negativas da prática cultural principalmente sobre as crianças. Para o poder público, no entanto, os recondicionamentos da apresentação artístico-cultural representavam apenas uma mera mudança estética que permitiria uma melhor absorção do jongo no mercado global do

turismo. Observa-se que o estabelecimento de uma hierarquia de poderes durante o processo de recondição performático da prática do tambor/ jongo, pode ter provocado, em determinados momentos, alguns conflitos e concessões por parte dos jongueiros mais antigos.

Essas roupas branca, prá falar a verdade, essas roupas brancas é de Oxalá... é de Umbanda, é de Oxalá... ´eles´ jogam no tambor, mas é de Oxalá, eu percebo que é de Oxalá... eu vejo que a criança... ai... eu que aguento muita coisa, mas se soltar, minha filha, ó... (Cheiro – entrevista cedida para o documentário Retalhos)⁸

Durante a “revitalização” da prática cultural, algumas estéticas corporais foram desaparecendo, como a “saca” no tambor, a umbigada, o rolar/cair no chão. Por outro lado, reapareceram outras, como a dança em pares, com giros sobre o próprio corpo, além da teatralização encenada pelos dançarinos e composição espacial da roda. Apesar dos processos hierárquicos e conflituosos em torno das múltiplas traduções culturais e negociações identitárias que envolvem novas relações de poder, a comunidade protagonizou essas mudanças, visando adaptar a prática do tambor a uma nova conjuntura política e cultural que a beneficiaria com a sustentabilidade econômica do turismo, ganhos simbólicos, uma nova posição social e, sobretudo, um importante espaço de articulação política. Os jongueiros, em meio a este contexto, e apesar dos choques culturais e simbólicos, significam positivamente as atualizações performáticas no contexto da inscrição da atividade no mapa turístico: eles consideram o jongo uma ocupação tradicional da comunidade Machadinha, combinando trajetórias de “resgate” cultural com novas invenções e tecendo tramas entre memórias ancestrais e as estratégias contemporâneas.

Autores como Nestor Canclini (2012) e Stuart Hall (2011) afirmam que a globalização enquanto fenômeno sociocultural causa um deslocamento das identidades culturais que, como efeito paradoxal, produz a pluralização das identidades locais. Neste cenário, estas identidades são fortalecidas, gerando novos pontos de tensão entre local e global. O turismo é uma prática social fortalecida na contemporaneidade em que a alteridade e a valorização da diversidade estimulam a pluralização destas identidades. No entanto, como observa Santos (2010), é

⁸ A entrevista de dona Cheiro consta na documentação visual do documentário Retalhos. Ela foi cedida pelo cineasta Antonio Molina para o acervo do Espaço Cultural José Carlos de Barcellos, constituindo parte do material utilizado para a análise documental da tese de doutorado. No período de coleta de dados deste trabalho, Dona Guilhermina (Cheiro) já era falecida.

importante notar que a integração das diferenças nos circuitos culturais globais pode provocar apenas um deslocamento da condição de subalternidade, de um sistema de exclusão para um sistema de desigualdade. De fato, os moradores de Machadinho relataram que a comunidade antes do investimento público no turismo cultural era completamente esquecida e negligenciada pelo município e que agora suas riquezas culturais passaram a oferecer visibilidade pública, sem que condições sociais mais profundas, no entanto, fossem totalmente transformadas. Como afirma este autor, o reconhecimento social, que neste caso ocorre através da cultura, não pode se sobrepor às lutas por redistribuição social (Santos, 2010): a necessária articulação entre reconhecimento e redistribuição deve ser contemplada na busca por justiça social.

É a partir desta perspectiva, e ainda visando a sustentabilidade econômica, que as práticas culturais são reinventadas, retraduzidas, ressignificadas e reapropriadas pela população. Como observa Canclini (2012), o desenvolvimento moderno não suprime as culturas populares tradicionais, que seguem se transformando no tempo. Para o autor, a cultura popular se constitui em processos híbridos que utilizam como signos de identificação alguns elementos procedentes de diversas classes e nações⁹. Na mesma direção, Hall (2011) considera que a cultura deve ser compreendida a partir das relações de poder: ela não é “pura”, mas um fenômeno complexo e movido. Observamos que a prática tradicional do jongo, em Machadinho e outras comunidades, passam a ganhar uma dimensão espetacularizada, voltando-se para um público turístico, além de transformar seus contornos estéticos, hibridizando suas formas. Ao transcender o binarismo entre tradição e modernidade, como nos apontaria Hall (2011), a reinscrição da cultura popular num novo contexto abre espaço para novas configurações de sociabilidade na produção e recriação de suas práticas culturais. O protagonismo da comunidade nestes processos culturais transformativos, dialeticamente construídos na relação com o poder público, forja novas dinâmicas sociais e

⁹ É necessário observar que a cisão entre popular e erudito refletia nos séculos XIX e XX, uma visão eurocêntrica no campo da cultura: a cultura popular foi frequentemente associada ao folclore e tida como uma cultura em vias de desaparecimento. A visão folclorista do século XX, ao mesmo tempo em que se referia à contribuição das três matrizes étnicas para a formação da cultura de uma identidade nacional unificadora – num gesto de reconhecimento simbólico do papel do negro na cultura brasileira – ela também refletia o ideário cientificista, eurocêntrico e racista reforçando os preconceitos em torno da população negra liberta e os prognósticos pouco auspiciosos sobre o seu futuro (Souza e Silva, 2012). O olhar do folclore é um olhar nostálgico, que enaltece a pureza da cultura popular como se esta estivesse ameaçada pela modernização da sociedade: difundia-se, assim, uma retórica da perda, da fixidez, da pureza.

identitárias, transformando o cotidiano da população e tecendo novas vias de articulação e negociação em torno da luta pelo território.

Ao redor do jongo, e atrelado a ele, outras dinâmicas socioculturais começaram a se constituir no território. Quando os turistas chegam à comunidade, eles visitam primeiramente o Memorial Machadinha, para, em seguida, assistirem a uma roda de jongo dentro do próprio Memorial ou em frente a ele, realizando-se uma articulação entre as duas práticas patrimoniais. O Memorial foi construído e planejado pela prefeitura, sem consulta prévia junto à comunidade quilombola, impondo nuances essencialistas e fixas à identidade local. Em 2008 a prefeitura realizou um projeto enviando pesquisadores para a região Kissama em Angola, de onde veio um negro escravizado que batizou a cidade de Quissamã no período do império colonial. Desta viagem, trouxeram muitos objetos tradicionais da região e montaram o Memorial Machadinha que passou a fazer parte da dinâmica cultural e identitária da comunidade. No momento da pesquisa, muitos moradores mais antigos não gostavam do memorial: primeiro porque não se identificavam com os objetos de uma África distante, e segundo porque o Memorial havia sido instalado no lugar do antigo salão de festas da comunidade onde a população dançava o fado. Observou-se, portanto, por parte do poder local, um discurso político-identitário “essencialista” que valoriza e enaltece as raízes africanas numa palpável tendência pela idealização de um “retorno místico” – o Memorial Machadinha passou a se constituir como um lugar de memória.

A concepção estética do Memorial e a disposição dos objetos e fotos da África foi um projeto do poder local, sem que houvesse um diálogo com os moradores. Neste mesmo período, a prefeitura local lançou uma série de livros – dispostos à venda no Memorial - sobre a história do surgimento de Quissamã e suas riquezas patrimoniais, endossando o projeto de aquecimento do turismo histórico-cultural da região. Alguns destes livros, no entanto, reproduzem a imagem do “bom senhor” de escravos, preservada na memória da elite local, contrariando a memória dos próprios moradores locais, como seu Tide, cuja bisavó escrava que dançava o tambor, relatava os castigos violentos contra os escravos da fazenda Machadinha¹⁰.

¹⁰ Livro: “*Tidinho: o menino contador de histórias: uma outra versão da história de Quissamã*”; autoria de Raquel Fernandes. O livro constitui uma publicação da prefeitura municipal, administração de Armando Cunha Carneiro da Silva, descendente da elite senhorial; constando ainda a Fundação Cultura a partir de Alexandra

é... ela gostava muito do jongo, sempre tinha jongo aqui na comunidade, né? só o jongo naquele tempo era diferente, o pessoal tratava como tambor... agora é jongo... ela pnhava um porretinho na hora que ela saía na rua, na roda, ela com porretinho, passava com o porretinho no chão para espalhar o pessoal para abrir mais a roda, pro pessoal poder dançar (...) uma *maderinha* igual essa, só que era uma bem feitinha traquejada, essa aqui eu peguei para mim poder andar por causa de cachorro... abrir a roda para formar, dar espaço para o pessoal dançar... aí ela... conversava comigo que tinha, que ela era escrava, ela trabalhava na roça, e quando chegava em casa as veiz o patrão o nnonhō mandava dar uma surra neles, dava chibatada nela e nos homens, os homens também apanhava né? tinha o capataz que batia nos escravos... mas ela dançava e gostava muito da parte do jongo e do... do movimento que tinha dentro de casa, né? (Tide)

Ao desenvolver a noção de colonialidade do saber, Quijano (2000) aborda o poder epistêmico da Europa no sistema-mundo moderno, cabendo a ela a centralidade da produção, legitimação e difusão de conhecimento. Como afirmam Restrepo e Rojas (2010) a partir da perspectiva decolonial, o que se denomina modernidade é o específico universo de relações intersubjetivas que se dá a partir da dominação eurocêntrica. Este modo de conhecimento forjado pela centralidade da Europa que se autodenomina racional, surge como emblema da modernidade. Isso quer dizer que o eurocentrismo é, antes de tudo, uma perspectiva cognitiva que, no entanto, não é exclusiva dos europeus e nem do período colonial: ela transpassa o tempo também pertencendo aos que tenham sido educados pela sua hegemonia. Ou seja, não apenas os europeus, mas seus descendentes diretos - e outros – passaram a reproduzir nos territórios coloniais uma perspectiva eurocêntrica do conhecimento (Restrepo e Rojas, 2010). Neste mesmo sentido, Aníbal Quijano (2000) propõe que na escala societal, “o poder é um espaço e uma malha de relações sociais de exploração, dominação e conflitos que se articula em torno da disputa pelo controle de alguns âmbitos da existência social”. Entre eles se encontra a “subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento” (Quijano, 2000, p. 345). Observa-se que as memórias de determinados grupos

Moreira Carvalho Gomes; Organizador do projeto e diretor de arte: Leonardo Vasconcellos Silva; o livro, distribuído na rede pública do município, transmite a falácia ideológica do “bom senhor de escravos”; Livro: “*Quissamã: A raiz de uma história*” de Aloysio Balbi (2011) afirma que “o Visconde de Ururaí não era afeito à violência” e assim não a delegava às mãos de seus feitores. Afirma ainda que “Machadinha nunca foi quilombo” não existindo narrativas de fugas de negros escravizados desta fazenda, veiculando uma concepção frigidificada de quilombo. Escrito em meio à necessidade presente de apresentar as riquezas arquitetônicas diante o inegável potencial turístico, este livro obteve apoio do Instituto Sete Capitães, de Quissamã, fundado em 2007 com o objetivo de preservar a história, o patrimônio e o turismo em Quissamã e região, tendo como primeiro presidente, Haroldo Carneiro da Silva, descendente do Visconde de Araruama (José Carneiro da Silva).

sociais dominantes utilizam o poder simbólico e o poder político para fazer prevalecer sua representação de passado a partir de uma perspectiva eurocêntrica, evitando a polissemia de vozes e pontos de vista sobre a história. Isso ocorre de forma sutil, subliminar e sob novas roupagens “ético-políticas” que, paradoxalmente, se voltam para um contexto de valorização da cultura negra, reforçando, no entanto, a relação unilateral destas memórias reconstruídas a partir de um único ponto de vista: o ponto de vista da elite.

No Memorial Machadinha, as fotos de rostos angolanos se misturam às fotos do povo de Machadinha, entre eles, muitos jongueiros, trazendo, intencionalmente, uma narrativa de semelhança física direta entre os dois povos. A busca por uma “origem” pura tal como foi realizada, reforçando um processo de construção identitária monocultural, nos conduz a um tempo pré-diaspórico transcendente, a-histórico, na fabricação ativa de uma memória essencializada que se baseia prioritariamente em um mito de origem: observa-se, que o Memorial reproduz uma visão absolutista e cristalizada de cultura e identidade. Observamos, portanto, nesta concepção do Memorial, como sinalizaria Gilroy (2001, p. 355) que a memória da escravidão é substituída por uma “noção mística da África, tornando-se indiferente à variação intra-racial”, e, portanto, congelando a história “...no ponto em que os negros embarcaram nos navios que os levariam para os inimigos e horrores da *Middle Passage*”.

Simbolicamente, porém, o dispositivo do Memorial Machadinha, na relação com os jongueiros e os moradores, parece forjar um sutil espaço de negociação de memórias e identidades. A essencialização da identidade cultural de Machadinha, e, portanto a cristalização de sua origem pura e mistificada da África, é reforçada pela inscrição das suas práticas culturais no contexto do turismo global, deslocando sua historicidade das articulações culturais e movimentos tradutórios que ocorreram no contexto colonial e na luta de classes. A postura essencialista ignora o sistema complexo de diferenças culturais, sociais e históricas em que o sujeito se constrói, criando hierarquias e naturalizando categorias como raça e gênero a serviço do discurso hegemônico (Ashcroft; Griffiths e Tiffins, 2007). No entanto, ao mesmo tempo em que o discurso essencialista destas práticas é enaltecido neste contexto, a dimensão discursiva da poética dos jongueiros insiste na mestiçagem, reivindicando para si a sua identidade híbrida e ambivalente. O coordenador do grupo de jongo costuma recitar a seguinte poesia autoral antes de cada roda de Jongo:

[...] Sinto junto a mim as senzalas nos meus pés pesando como correntes/
Sinto a morte rude dos homens fortes que aqui habitavam livremente/
Sinto o balançar das ondas/ dos bravos navegadores/ que navegavam os mares em
busca do desconhecido/ *Sou filho do negro, Sou filho do índio/ Sou filho do
Branco/ Sou filho deste século louco/* Sou produto de milhares de gerações/
Sou poeta/ Sou guerreiro [...] (Leandro, Comunidade Quilombola
Machadinha, Rio de Janeiro)

O poema de entrada das rodas de jongo, em frente ao Memorial, encerra em si um discurso enunciativo que coloca em pauta a densidade contemporânea e complexa do processo da formação de uma identidade fragmentada e híbrida, como um caleidoscópio polifórmico e mutante. O poema questiona ainda a essencialização das raízes africanas, sem negá-las, problematizando suas origens que se movimentam laboriosamente no interstício temporal da modernidade, no entre-tempo do acontecimento (colonização) e a enunciação no presente (Bhabha, 2013). A poesia traz a mestiçagem e seus movimentos tradutórios no encontro entre culturas, enaltece a ambiguidade e a ‘impureza’ híbrida da pele e, portanto, revela seu “pensamento fronteiriço”, como uma consequência positiva do diferencial de poder. É na terceira margem destas fronteiras e na fluidez da interculturalidade, que a mestiçagem permite a descentralização da geopolítica do conhecimento (Mignolo, 2005). A identidade fronteiriça do jongo de Machadinha na contemporaneidade permite a transição entre vários mundos – contato com diferentes públicos de países e municípios diferentes, outras classes sociais, diálogos com o poder público, viagens – atravessando barreiras e aumentando suas margens de negociação e articulação político-identitária em prol de sua luta pelo território.

Numa leitura pós-colonial a partir de Homi Bhabha (2013, p. 389), é possível observar que os subalternos, que agora se apoderam do acontecimento espetacular da modernidade, o fazem em um “gesto catacrético de reinscrição da censura da modernidade”: no presente enunciativo, este sujeito estabelece um “entre-lugar” e um “entre-tempo” da narrativa moderna pós-colonial. No palco das novas relações de poder da contemporaneidade, em que ocorrem sutis mudanças nas condições sociais de enunciação de povos antes obliterados da história, observamos neste poema a encenação dos acontecimentos da modernidade para transformar o *locus* do pensamento em sua crítica pós-colonial, como afirmaria Bhabha (2013). Assim, o hibridismo - que é invisibilizado nos discursos essencialistas do poder

público local no processo de negociação das identidades e memórias - passa a ser enaltecido pela poética enunciativa subalterna pós-colonial. Através de práticas de rememoração, os jongueiros realizam uma reflexão aprofundada e crítica em relação à história da comunidade e do jongo, questionando a dependência em relação ao poder público local e algumas de suas práticas exploratórias. Eles utilizam o espaço das reuniões do grupo e a história do próprio jongo – enquanto uma prática cultural de resistência negra - para uma constante revisão sobre a inserção da comunidade no atual cenário político.

Para compreender a relação entre o conjunto arquitetônico e a dinâmica cultural-identitária no processo de luta pelo território, é interessante sinalizar que o Memorial Machadinho foi instalado em uma das casas da antiga senzala estabelecendo-se, no contexto do turismo, um diálogo espacial com a prática cultural do jongo. No entanto, na memória jurídica local, a terra e todo o conjunto arquitetônico da fazenda Machadinho, um dos sítios do território quilombola, foram adquiridas pela prefeitura local. Em janeiro de 2007 a prefeitura municipal afirmou junto ao Ministério Público Federal: “Machadinho não é uma comunidade quilombola porque, segundo a legislação, as comunidades quilombolas são grupos étnicos com resistência à opressão histórica sofrida”. Em tal documento, a administração municipal da época afirmou ainda que os antigos escravos sempre foram “bem tratados” levando-os a permanecer na terra mesmo após a abolição (Silva, 2009). Este pronunciamento publicado em portaria oficial constituiu uma grave deslegitimação da articulação comunitária em torno do seu autorreconhecimento expressando ainda uma visão restrita de quilombo ao se remeter a uma concepção frigorificada de comunidades isoladas de escravos fugitivos que desde 1994 já vinha sendo desconstruída em prol dos direitos de comunidades negras que viveram séculos de opressão histórica. Além disso, a declaração acima negou qualquer relação entre poder, castigo e escravidão, relegando ao silenciamento e ao esquecimento histórico todo o sofrimento e resistência do povo negro escravizado que ali viveu e que hoje configura a ancestralidade dos moradores, contrariando, inclusive, suas memórias intergeracionais.

Em 2008, através de um decreto municipal, a prefeitura finalmente reconheceu o território quilombola, cedendo o direito à titulação das terras quilombolas em conformidade à constituição federal e ao decreto 4.887/2003, o que até o presente momento não se efetivou concretamente. A ambivalência de tais discursos e práticas reflete as novas instâncias discursivas nos conflitos sociais pós-coloniais que se constroem através de uma teia muito

sutil de poder em torno das lutas identitárias e territoriais da comunidade. Apesar do decreto supracitado, a prefeitura continuou emitindo contratos temporários de moradia nas antigas senzalas ao invés de promover a titulação das terras a nível municipal, apropriando-se, na prática, de parte do território quilombola. Esta ambiguidade presente nos discursos do poder local e a falta de autonomia da comunidade em relação ao próprio território - elementos constantemente questionados pela comunidade – parecem constituir uma das peças do jogo social contemporâneo em que se figuram as novas relações de poder. Os quilombolas jongueiros se integraram a esta discussão, articulando essas demandas sociais com a questão cultural na reivindicação de espaço político dos quilombolas junto à Secretaria de Cultura e outras instâncias de controle social. Até o momento desta pesquisa, os quilombolas não podiam administrar os equipamentos instalados no próprio território, ainda em poder da prefeitura, mostravam-se inseguros diante de um contrato de comodato instável e deslegitimador e reivindicavam maior autonomia.¹¹

Diante deste cenário crítico em que surgem novas formas de colonialidade de poder, como afirmaria Mignolo (2005), os quilombolas tentam vincular o discurso político ao redor da luta pelo território à prática do jongo na comunidade, e buscam caminhos jurídicos e garantias de editais públicos federais para legitimação de suas práticas sócio-político-culturais na busca de autonomia plena e reconhecimento social. O jongo, enquanto prática cultural discursiva sofre ressignificações culturais que continuam remontando diariamente à memória da sua trajetória histórica e ganha uma dimensão política para traçar futuros projetos em torno da conquista de direitos e justiça social por parte dos descendentes de escravos.

Considerações finais

Este trabalho não expressa uma radicalização intelectual em relação às epistemologias do norte/ sul, abarcando autores que reforçam nas suas produções a denúncia à colonialidade e ao colonialismo. Acredita-se que em consideração a esta nova etapa da globalização, os

¹¹ No momento presente, a comunidade se organiza politicamente junto a administração local, para a conquista da autonomia administrativa dos equipamentos sociais presentes no território. Por exemplo, em relação ao restaurante da Casa das Artes, reivindicam no momento para que seja administrado por uma cooperativa de mulheres da comunidade quilombola.

localismos intelectuais possam realizar, em determinados momentos, pontes relativistas para experiências de transnacionalização dos pensamentos e das experiências comuns na relação com o poder hegemônico eurocentrado. Como afirma Grosfoguel (2006) é necessário pensar a produção de conhecimento mais em termos de situacionalidade epistêmica do que se encerrar nos localismos em si, já que tanto as pessoas de países centrais dominantes podem adotar uma perspectiva crítica ao sistema, quanto os intelectuais de países periféricos podem adotar a perspectiva do dominante. Desta forma, considerando a demanda dos dados da pesquisa e uma perspectiva integrativa, optou-se pelo apontamento das confluências teóricas entre a teoria pós-colonial, os estudos culturais e o Giro Decolonial da América Latina.

“Machadinha” é uma comunidade quilombola que apresenta um cenário rico em detalhes e singularidades, contribuindo para o debate sobre a questão das práticas culturais e das lutas sociais pelo território no interior das novas relações de poder na contemporaneidade. O artigo aponta reflexões sobre a existência de uma estrutura ambivalente nos discursos do poder público local, tanto em torno do território quilombola, quanto na gerência das práticas culturais. Essa posição discursiva ambivalente e hierárquica produz como efeitos a tentativa de deslegitimação do autoreconhecimento da comunidade como quilombola e um processo de essencialização da identidade e da memória da comunidade, remontando-a a uma ancestralidade africana deslocada da atualidade e fixada no tempo passado.

O palco da globalização econômica e cultural fornece substrato para o surgimento de novas relações de poder que se refletem no processo de construção identitária e nas dinâmicas socioculturais em meio aos conflitos de classe. Como observa Santos (2010), o capitalismo pode se desenvolver sem o colonialismo enquanto relação política, mas não o pode fazer sem o colonialismo enquanto relação social. Neste contexto observamos a possibilidade de perpetuação da colonialidade de poder que ocorre, paradoxalmente, em meio às conquistas de direitos e de reconhecimento social. No entanto, na contemporaneidade, e em consideração as diferentes trajetórias identitárias e históricas, as comunidades quilombolas continuam se apresentando a partir das margens e inseridas no contexto de hegemonia cultural, tanto a nível global quanto a nível local. Aponta-se no horizonte da América Latina uma necessária transformação em direção a um paradigma decolonial nos movimentos e organizações sociais que despontam como uma forma de resistência à persistência da colonialidade enquanto epísteme do sistema econômico na atual configuração geopolítica. Estas novas formas de

colonialidade manifestadas tanto nas barreiras institucionais/ burocráticas presentes na esfera macrossocial, quanto nas micropolíticas das relações de poder locais, encontram novas táticas de resistência pela via da produção do cotidiano por parte da população, que passa a articular seus recursos culturais e patrimoniais à luta redistributiva pelo território.

Compreendida aqui enquanto projeção política, a produção cultural reflete, e, ao mesmo tempo sustenta, as lutas pela emancipação social. De fato, o interesse das comunidades quilombolas pelo turismo cultural segue a perspectiva de justiça social prevista nas políticas culturais e a noção de direitos culturais que as sustenta: as práticas culturais dos diferentes grupos sociais em processo de marginalização podem ser utilizadas como alternativas para a sustentabilidade econômica, abarcando o projeto de valorização da diversidade cultural e o acesso democrático à produção e financiamento destas práticas. No entanto, é necessário assegurar o protagonismo comunitário nesses processos, evitando-se os mecanismos sutis de colonialidade de poder por parte das administrações locais que podem cooptar as práticas culturais e os territórios, dificultando ou impedindo o acesso aos direitos sociais e culturais das comunidades tradicionais. A persistência da perspectiva eurocêntrica nas novas relações de poder na atualidade deve ser analisada na produção de discursos neocoloniais já que estes se mantêm ambíguos, sutis e fragmentados, dificultando o acesso aos direitos já conquistados.

A reinvidicação discursiva por uma identidade híbrida através da poética do jongo no contexto global abre o espaço enunciativo do agente cultural subalterno para a articulação política e negociação cultural. O hibridismo, portanto - como força política e histórica - encerra outras narrativas na temporalidade disjuntiva da modernidade e teatraliza as memórias da escravidão a partir de um posicionamento crítico dos acontecimentos contemporâneos. Como diz Homi Bhabha, o discurso pós-colonial no momento limiar de identificação, produz, a partir da enunciação do hibridismo, “uma estratégia subversiva de agência subalterna que negocia a sua própria autoridade” (Bhabha, 2013, p. 296). O jongo, neste processo de luta quilombola, parece encerrar nas suas entrelinhas poéticas e nas micropolíticas do cotidiano junto a estas novas relações de poder, um discurso pós-colonial: a possibilidade de reconstruir a memória da escravidão realizando, para tanto, projeções sociais futuras a partir do presente.

Bibliografia

- ALVES, H. C. (2016). “*Eu não sou milho que me soca no pilão: jongo e memória pós-colonial na comunidade quilombola Machadinha/ Quissamã*”. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social EICOS. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- ASHCROFT, B. GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (2007). *Post-Colonial Studies- The Key Concepts. Second Edition*. New York: Ed. Routledge.
- BHABHA, H. K (2013). *O local da cultura*. Tradução: Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renata Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG.
- BRASIL, *Decreto 4.887/2003*. Presidente Luís Inacio Lula da Silva. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. 2003. Disponível no link: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm> Acesso em 15 de Março de 2017.
- CANCLINI, N. G. (2012). *Culturas híbridas: estratégias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- COMISSION DE CULTURE. CIUDADES Y GOBIERNOS LOCALES UNIDOS. (2004) *Agenda 21 de la cultura*. Barcelona. Espanha. Fonte: <<http://www.agenda21culture.net/index.php/docman/agenda21/222-ag21es/file>> Acesso em 5 de agosto de 2016. Conferencia Geral da ONU para Educação, Ciência e Cultura, paris, 2005. *Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais*. Fonte: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001502/150224por.pdf>> Acesso em 5 de agosto de 2016.
- COSTA, S. (2006). Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol 21, (60), pp 117-134.
- COSTA, S. L. (2012). Terapia ocupacional social: dilemas e possibilidades da atuação junto a povos e comunidades tradicionais. *Cad. Ter. Ocup. UFSCar*, v. 20 (1), p. 43-54.
- CRUZ, V. C. (2011). *Lutas sociais, reconfigurações identitárias de reapropriação social do território na Amazônia*. Tese de Doutorado defendida no Programa de Pós em Geografia na Universidade Federal Fluminense.
- ESCOBAR, Arturo. (1999). *El final Del salvaje: naturaliza, cultura y politica em la antropologia contemporânea*. Bogotá: Giro editoras Ltda.
- FERNANDES, F. (2008). *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca*. Vol 1. São Paulo: editora Globo (original publicado em 1964). Gilroy, P. (2001). *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução: Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Editora 34/ Universidade Cândido Mendes- Centro de Estudos Afro-asiáticos.
- GROSFUGUEL, R. (2006) La descolonización de la economia politica y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamento fronteirizo y colonialidad global. *Tabala Rasa*, Bogotá n.4, p 17-48, enero-junio.

- GROSGOUEL, R. (2008). Para descolonizar os estudos da economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p 115-147.
- HALL, S. (2011). *Da diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Tradução: Adelaine La Guardia Resende; Ana Carolina Escoteguy; Cláudia Ávares; Francisco RUDiger; Sayonaram Amaral. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- LARA, S. H.; PACHECO, G. (Orgs). (2007). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca: Campinas, SP: CECULT, SP, 200 p.
- LEITE, I. B. (2000). Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *Etnográfica*, Vol IV (2), p. 333-354.
- MATTOS, H.; Abreu, M. (2011). Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Iberoamericana*, XI, 42, p 145-158.
- MELO, R. M de (2006). *Tambor de Machadinha: devir e descontinuidade de uma tradição musical em Quissamã*. 186 f. Dissertação de Mestrado (Música). Programa de Pós Graduação em Música do Centro de Letras e Artes da UNIRIO. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.
- MIGNOLO, W. (2005). *La Idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa editorial.
- QUIJANO, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad. In: Bonillo, Heraclio (org). *Los conquistados, 1942 y la población indígena de las Americas*. Bogotá: Tecer Mundo Ediciones. FLACSO, pp. 437-449.
- QUIJANO, A. (2000) Colonialidad del poder, Eurocentrismo, America Latina. In: Edgardo Lander (ed). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. Caracas: Clacso, pp. 201-245.
- RESTREPO, E. ROJAS, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Editorial Universidad de Cauca Popayan.
- SANTOS, B. S. (2010). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortês editora. SEPPPIR. Sistema de Monitoramento das políticas de Promoção da Igualdade Racial. <http://monitoramento.seppir.gov.br/paineis/pbq/index.vm?eixo=1> <Acessado em 08.04.2015>
- SILVA, J. B. (2009). *O papel dos mediadores na (re) construção da identidade étnica de duas comunidades quilombolas do norte fluminense Barrinha e Machadinha*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Sociologia Política do Centro de Ciências do Homem. Universidade Estadual do Norte Fluminense, Rio de Janeiro.
- SOUZA E SILVA, Silvia. Cristina Martins de (2012). De “danças de negros” a patrimônio cultural: notas sobre a trajetória histórica do jongo do Sudeste brasileiro. *Diálogos* (Maringá online), v. 16, n. 2, p. 707-738, maio-ago.
- TADEU DA SILVA, T. (2005). A produção social da identidade e da diferença. Em: Tomaz Tadeu e Silva & Stuart Hall & Kath Woodward. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. (pp. 73-102). Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

_____ (2000). *Teoria Cultural e Educação – Um vocábulo crítico*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2000.

Recebido em: 18/03/2017. Aceito em: 20/07/2017.