

# TERRITÓRIO, IDENTIDADE E CULTURA NAS DIMENSÕES DO SER QUILOMBOLA

SILVA, Carla Holanda.

UFPR – Programa de Pós Graduação em Geografia<sup>1</sup>

UENP – Campus Cornélio Procópio-PR-BR<sup>2</sup>

carlaholanda@uenp.edu.br

**Palavras-chave:** Comunidades Remanescentes de Quilombo; Vale do Ribeira Paranaense; Território; Identidade; Cultura.

## Introdução

A discussão acerca das questões pertinentes aos quilombolas ou Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil tem obtido maior destaque, sobretudo, nos últimos 20 anos. Em função da promulgação do Artigo 68 nos Atos Dispositivos Constitucionais Transitórios, na Constituição Federal do Brasil de 1988 (BRASIL, 2008) .

Este artigo passou a reconhecer o direito à terra ocupada pelos remanescentes de quilombos, bem como sua inerente existência. No entanto, não tornava claros os caminhos, as ações a serem estabelecidas a fim de que esta legislação se cumprisse. Fato, que instigou uma intensa discussão acerca da temática quilombola nas esferas acadêmicas, políticas e sociais.

No debate acadêmico, nota-se que a ciência geográfica ainda ocupa uma posição de menor expressão, que outras áreas do conhecimento como antropologia e sociologia. Contudo, entende-se que os estudos geográficos são fundamentais para compreender as transformações ocorridas na dinâmica quilombola a partir de 1988. Transformações que tendem a apresentar configurações espaciais relevantes.

Neste sentido, o objetivo do presente trabalho é apresentar reflexões acerca de questões teóricas que permeiam a questão quilombola. Tendo como espaço de análise as Comunidades Remanescentes de Quilombo do Vale do Ribeira paranaense, mais precisamente do município de Adrianópolis, localizado no estado do Paraná, no sul do Brasil. Isto é, objetiva expor discussões acerca das construções teóricas de cultura, identidade e a dimensão territorial, a fim de verificar como tem-se realizado o jogo de espelhos onde o outro, o externo, tem definido o ser quilombola. Para tanto, pautar-se-á em teóricos da ciência geográfica e da antropologia,

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós- Graduação em Geografia – UFPR – BR.

<sup>2</sup> Docente no Curso de Licenciatura em Geografia.

especialmente. Além de, observações e falas de integrantes das comunidades remanescentes de quilombo do município de Adrianópolis no Paraná – Brasil.

### **Cultura e Identidade: concepções construídas no e do ser quilombola**

Iniciar este debate com algumas reflexões acerca do termo e da própria concepção de cultura se faz primordial, posto que esta embasa as que seguem, permitindo a compreensão das mesmas, além de permear as áreas do conhecimento que predominam na presente análise - Antropologia e Geografia.

O crítico literário inglês Terry Eagleton disserta acerca da origem da palavra cultura e das transformações em sua concepção, indo de uma fase na qual esta se referia as questões materiais à outra, na qual passa a fazer alusão as questões do espírito. Neste sentido, o autor destaca que a origem latina de cultura é *colere*, palavra que possui grande variação em seu significado podendo remeter a cultivar, habitar, adorar e proteger (EAGLETON, 2005, p. 10).

Assim, para o autor a compreensão de cultura permeia a natureza, o material e o espiritual, reúne estes universos que se perpassam e não se contrapõe, universos estes que reúnem diferentes dimensões.

Neste sentido, quando a compreensão da cultura é discutida a partir da relação com natureza, têm-se também as contribuições do antropólogo francês fundador do estruturalismo, Lévi-Strauss. O mesmo realiza considerações acerca da relação cultura e natureza e as coloca sob a forma de um par na análise das sociedades primitivas. Para o autor, há uma constância, uma regularidade em ambos, logo trata-se de uma relação tão intrínseca, que o mesmo se questiona: "... onde acaba a natureza, onde começa a cultura?" (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 42).

Desta forma, ambas as esferas permeiam-se, especialmente quando se analisam as regras em suas manifestações, pois em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa da cultura, assim como na natureza (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 47). É a articulação entre os dois que permite compreender a tênue a passagem entre os mesmos (LÉVI-STRAUSS, 2003, p. 47).

O par cultura e natureza permeado por uma estrutura lógica aparece também na obra de Diegues (2004, p. 77), quando define as culturas tradicionais e as coloca como padrões de comportamento, "... modelos mentais usados para perceber, relatar e interpretar o mundo, símbolos e significados socialmente compartilhados...". Todavia, estes modelos diferentes de outros considerados modernos, estão preparados para observar, perceber e relatar as relações com o meio, em função de uma dinâmica que aproxima cultura de natureza, seja na

dependência, uso e respeito. Considerando as relações sociais, estas são marcadas pela solidariedade, pelo parentesco, pelos elos de afetividades que ligam estes indivíduos, diferentemente das sociedades ditas civilizadas.

Desse modo, a visão de Lévi-Strauss (2003) e a de Diegues (2004) encontra-se com a de Eagleton (2005). Tem-se a cultura como um universo que reúne dimensões diferentes e que se articula, por meio da relação, com a natureza. Ponto de vista relevante para a presente análise, que abarca a vivência das comunidades tradicionais, mais precisamente das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira paranaense. Diegues corrobora neste sentido quando destaca que, “Quando se fala na importância das populações tradicionais na conservação da natureza, está implícito o papel preponderante da cultura e das relações homem-natureza” (2004, p. 66).

Entretanto, além das visões antropológicas que propõe a análise da cultura a partir de uma interação com a natureza, há também outras que contribuem a este debate, especialmente com a finalidade de incorporar a ele certa amplitude, que englobe textos e contextos. Neste sentido, tem-se a visão do antropólogo Clifford Geertz (2008, p. 12). Ele destaca que a cultura deve ser compreendida enquanto um contexto formulado por ações sociais que revelam formas culturais e, que revelam significados (p. 12). Para Geertz (2008, p. 4), a cultura mostra-se, portanto, não como uma ciência em busca de leis, “... mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado”.

Desse modo, a cultura para Geertz (2008) e outros teóricos que partilham deste pensar, não remete a noções mais limitadas que se referem ao estado dos lugares e das pessoas, mas aos lugares com as pessoas, pois para o autor se faz necessário entender o todo que o grupo vivencia, o seu comportamento e os significados destes, para que possam ser descritos e compreendidos. Tal visão se faz relevante, pois abarca um contexto e não necessariamente artefatos materiais ou outras questões mais específicas do grupo, mas o todo, incluindo questões materiais. Trata-se de discutir significados políticos, culturais e sociais, nos quais estão imersos estes grupos e são revelados pelos mesmos.

Assim sendo, diante da análise da cultura enquanto um contexto tem-se a perspectiva de Barth (1998, p. 191), para o autor, a cultura é vista como a dinâmica que se reforma a partir da interação com alteridade, ou seja, do jogo do “nós” com o “eles”. Logo, nesta concepção a cultura também é contexto quando analisada com o todo.

Na busca da interrogação desta sociedade, utiliza-se na atual fase da Geografia Cultural, a interpretação da cultura enquanto contexto e texto a ser lido, um todo que pode ser analisado

em suas diferentes dimensões, as materiais, mas também as subjetivas, imateriais, presentes inclusive nos discursos, na linguagem.

No que tange a temática quilombola, a discussão acerca da cultura pode ser segmentada em duas esferas, uma que diz respeito ao olhar que a história nacional traça da cultura africana e quilombola; e outro é olhar que os antropólogos traçam da sua cultura ou da sua percepção de cultura.

Para a perspectiva histórica, percebe-se que a concepção de cultura africana e/ou quilombola construída desde a chegada dos africanos no Brasil, século XVI até 1888, esteve especialmente ligada as suas características materiais, aos artefatos e, concebida como uma cultura que ocupava um posto inferior na hierarquização das culturas. Posto que, neste momento histórico tem-se a concepção e o estudo desta temática – cultura – como instrumento de legitimação colonial (SANTOS, 1987, p. 31).

A partir de 1888, com a abolição da escravatura, os estudos acerca das temáticas referentes aos africanos e aos quilombos no Brasil, com autores como Nina Rodrigues (2010) e Gilberto Freyre (2003), enfatizaram ainda mais a perspectiva culturalista desta temática. Tal perspectiva se pautava na análise de uma cultura material, que tenderia a revelar as práticas do grupo ligadas ao folclore, a musicalidade, enfim as ações que demonstrassem um caráter restauracionista do fenômeno. Assim, não se enfocava o sujeito quilombola, envolvido neste processo, as suas vivências e experiências, as suas definições acerca de si, logo, da sua cultura (FIABANI, 2005, p. 62).

A partir do fim da década de 1980 e início de 1990, o homem volta a aparecer nas análises, assumindo outras concepções. Realidade que começa a se alterar em função de novos paradigmas das ciências sociais que tendem a buscar a humanização em suas análises. O mesmo se observa nos debates realizados acerca da questão do negro em países onde houve situações de escravização, especialmente no Brasil com a promulgação da Constituição Federal em 1988 que prevê o reconhecimento das propriedades de terras das comunidades remanescentes de quilombo. Este ato inicia-se com o artigo 68 nos Atos Dispositivos Constitucionais Transitórios e desenvolve-se durante toda a década de 1990 e 2000, com diversas ações jurídicas a fim de regulamentar este reconhecimento. Denomina-se este processo de ressemantização.

Neste momento, devido a tais transformações, abre-se uma lacuna para outros olhares que destacam a cultura das comunidades tradicionais, mais precisamente das comunidades quilombolas. Olhares estes que valorizam as representações que os próprios têm de si mesmo e

as relações que estabelecem em seu cotidiano, valorizando-os como sujeitos relevantes nesta análise.

Desse modo, as discussões contemporâneas que passam a se apresentar acerca do ser quilombola caminham ao encontro do proposto por Geertz (2008). Isto é, enquanto um contexto que tem as relações sociais como reveladoras das formas culturais. Portanto, não sendo necessariamente estes artefatos materiais em si, mas as suas representações, seus significados, ou ainda, a cultura sob perspectiva semiótica.

Na Geografia também se tem este intento quando se busca realizar tais análises sob o aspecto da Geografia Cultural. Segundo Claval "...compreender os sentidos dos lugares, o espaço vivido, o peso das representações religiosas se torna imprescindível para o estudo das culturas" (2001, p. 53). De modo a corroborar com Claval (2001), todavia sob o contexto da cultura negra, Moura (1983, p. 77) destaca que os teóricos deveriam se dedicar aos estudos referentes à situação do negro brasileiro, via sua cultura que sobrevive ao período da escravidão e, também aos elementos sociais que o compõe. Ambos os estudos, sob uma "macrointerpretação", diferente de "microanálises", que se prenderiam a "traços menos relevantes como a cozinha..." (p. 77).

Entretanto, para Arruti (2006), a partir de 1988 há mais do que uma introdução dos homens na análise e alterações acerca da concepção de cultura africana e quilombola. O autor destaca o deslocamento da questão da consciência negra e da negritude, bem como, da noção de cultura para noção de etnia e de etnicidade (p.103). De modo que, em função também dos debates que são oficializados pelo marco político – artigo nº 68 do ADTC - o centro deixa de ser unicamente a questão cultural – a negritude, estendendo-se para uma valorização política que se manifesta na forma organizacional das Comunidades Remanescentes de Quilombos e em sua autoatribuição (p. 103).

Essa transposição traz para o debate um conceito diretamente ligado à cultura e fundamental para a compreensão da realidade quilombola e das contemporâneas Comunidades Remanescentes de Quilombos no Brasil – a concepção de identidade. As discussões acerca da identidade, conforme André (2008) têm sido realizadas desde o final do século XVIII, alvo dos estudos das ciências sociais devido às alterações na sociedade e em seus grupos.

A identidade pode ser analisada a partir de dois olhares. O olhar individual retrata a dimensão pessoal, pertinente à psicologia. Este se interessa nas construções individuais. A outra dimensão se refere ao coletivo, ao social, e diz respeito aos "aspectos socioculturais contidos na noção de grupo social, delimitando caminhos de uma trajetória para o que vem a ser

considerado identidade social” (p. 99). Contudo, para André, a construção identitária se realiza a partir do jogo entre o pessoal e o coletivo, entre o eu e o eles.

É este jogo que define e transforma a identidade ao logo dos tempos. Trata-se, segundo Ferreira (2000, p. 44), de um processo dialético no qual o indivíduo é co-produtor de si e da realidade. Portanto, a construção identitária requer articulações escalares entre o eu e a comunidade.

É diante destas articulações dialéticas que a identidade quilombola se apresenta, pois esta vem passando por alterações, frutos do jogo entre eu e eles. Tal dinâmica realiza-se também em função de que ao longo dos séculos os “eles”, o outro ou ainda os agentes externos, transformaram-se, passaram de um modelo escravocrata para republicano e, posteriormente democrático. Apenas recentemente e em função de muitos debates é que se passa a assumir outra postura e se coloca, com novas ações, nesta relação dialética. Destarte, a identidade quilombola parece ter acompanhado tais variações, de maneira que está atrelada ao processo de viver, as relações e aos atores envolvidos (FERREIRA, 2000, p. 47).

Montes avança neste debate quando coloca que a identidade pode ser comparada a visão acerca da máscara em outras sociedades (1996, p. 50). Nas quais ela é vista como elemento essencial, é ela quem tem a identidade, que representa um papel, uma função social, ela é o significativo em outras sociedades e não quem a usa (p. 50). Um exemplo para esta proposição teórica é a realidade quilombola, mais precisamente das comunidades remanescentes de quilombos. O que carrega a função social ou o que é significativo, não são necessariamente as pessoas do Seu Pedro ou do Seu Amaury, líderes naturais da Comunidade Remanescente de Quilombo São João no município de Adrianópolis – PR, porém, é o ser quilombola, ou seja, é a máscara, o título. Portanto, é a identidade que é o significativo, o sujeito que está por trás dela e que a preenche e, obviamente, se identifica com ela. Não é o sujeito que tem a função social e sim a máscara.

Máscara que, no caso das Comunidades Remanescentes Quilombolas brasileiras, foi instituída a partir de um processo jurídico-político e não necessariamente pelo clamor dos sujeitos que já compunham a realidade quilombola oriunda de outros períodos. Tal situação aparece de forma clara em uma entrevista realizada com remanescentes de quilombos da Comunidade de Três Canais, município de Adrianópolis, Vale do Ribeira paranaense. Questionados sobre o que é ser quilombola, um dos comunitários Sr. José, de aproximadamente 40 anos e trabalhador rural<sup>3</sup>, responde “... Por enquanto nós estamos entendendo muito não...”.

---

<sup>3</sup> Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010.

Na sequência são questionados acerca de como o fato de ser quilombola chegou à comunidade. Destacam a dificuldade que os mais velhos têm em aceitar tal condição e, o reconhecimento da mesma imposta pelo governo. Segundo o líder da Comunidade Córrego do Franco Sr. Wilson<sup>4</sup>,

Não, nem todo mundo se identifica, tem algumas pessoas mais idosas principalmente, isso é um termo que o governo usou pra colocar a gente como quilombola e, pra gente consegui explica isto ai pra os mais isolados não é fácil não, até para o meu pai é uma discussão, eu não sou quilombola, não é... Mas, o termo quilombola que o pessoal não sabe direito o que é, porque não foi divulgado ...

Diante deste contexto, observa-se que a concepção de identidade e seu processo de construção, seja individualmente ou em grupo, revela alguns elementos fundamentais para sua existência e sustentação. Entretanto, nota-se que é a partir de um indivíduo especial que os outros se realizam ou aparecem. Assim, é a partir da dialética constante entre o “eu” e o “eles”, ou seja, a relação permanente com o que é altero, que cria-se, recria-se e afirma-se identidades.

Vale destacar que tal relação dialética, que forja as identidades, nem sempre é harmoniosa, mas sempre é existente. Tal situação é notada na fala do Sr. Wilson<sup>5</sup>, pois quando indagado acerca das mudanças após o reconhecimento do grupo como remanescentes de quilombos, respondeu que: “... Mudou, a gente tá sendo perseguido bastante, a gente arranjou um pepino lascado...”.

Com relação a ameaças vivenciadas pelo grupo neste encontro com a diferença, Sr. Wilson, em entrevista realizada em 2010, relata que “Tem ameaças... começa por aqui, tem parente da gente que não gosta [...] o quilombola pra essas pessoas é uma doença contagiosa... a partir do momento que é quilombola não vale nada...”. Outra situação de conflito, destacada é a oferta de emprego para os remanescentes de quilombo, pois de acordo com lideranças de Córrego do Franco, “Outra perseguição é na questão do emprego, da oferta de emprego, pra gente caiu, era 100% e ficou para 1% depois de ser quilombola...”

Estas falas emitidas por moradores e líderes da comunidade em questão revelam situações conflituosas no processo de construção identitária no cenário das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira paranaense. Situações que aparecem na prática observada<sup>6</sup>, uma vez que parte dos moradores das comunidades não trabalha em outras atividades que não as presentes na comunidade, as atividades agrícolas. Todavia, é também na fala de Salles (2010, p. 3-4) que aparecem elementos que confirmam os argumentos dos

---

<sup>4</sup> Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010.

<sup>5</sup> Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2010.

<sup>6</sup> Trabalhos de campo realizados nas comunidades de Adrianópolis no ano de 2010 e em 2012.

quilombolas acima. Salles (2010) foi funcionário do Instituto de Terras Cartografia e Geociências responsável por acompanhar as comunidades tradicionais e remanescentes de quilombos e seus processos de construção dos Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTID's) realizado no Paraná pelo INCRA e seus parceiros. O mesmo destaca que após o início da realização destes relatórios, entre 2008 e 2009, os conflitos ficaram mais intensos entre quilombolas e fazendeiros em diferentes comunidades, havendo agressões físicas, incêndios a residências e destruição de plantios por animais (SALLES, 2010, p. 3-4).

De modo geral, via entrevistas realizadas em 2012, percebe-se que o ápice dos conflitos ocorreu especialmente neste contato inicial com o outro – o fazendeiro. Posto que, neste momento tratava-se de uma identidade específica que emergia tendo direito a terra e, não tratava-se apenas do camponês expropriado e excluído das dinâmicas econômicas da região. Assim, após as finalizações dos RTID's de algumas comunidades como São João e Córrego do Franco, percebe-se que os conflitos passam a ser mais velados. Entretanto, ainda ocorrem, sendo que não se realizam apenas entre os comunitários e os fazendeiros, mas também entre os comunitários e o poder público.

Este último ponto de tensão é um dos fundamentadores do anterior, pois coloca os comunitários em condição de exclusão. Tal realidade é possível de ser observada na Comunidade de São João, esta teve a ponte pênsil que faz a ligação ao município paulista de Barra do Turvo destruída por uma cheia do Rio Pardo em 2010 e, após muitas reuniões e negociações, em 2012 ela foi reconstruída. Ausência que durante dois anos prejudicou o deslocamento da comunidade e, especialmente o escoamento da produção destinada ao Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), logo a geração de renda. Outro fato relevante, percebido durante trabalho de campo realizado no primeiro semestre de 2012, é a existência de um projeto para a construção de uma escola estadual de ensino fundamental na comunidade de Córrego do Franco, que beneficiaria todas as comunidades quilombolas próximas ao município de Barra do Turvo. Todavia, o desenrolar deste projeto até o momento não realizou-se.

Deste modo, percebe-se que é no encontro com a diferença que a identidade se revela e junto dela, as situações de conflito. Assim, para Montes (1996, p. 58), a identidade é sempre um conceito relacional, contrastivo e resultado de um processo de negociação. Deste modo, os conflitos interferem diretamente no processo de manutenção e fortalecimento identitário.

Para Hall (2006, p. 321), as estratégias culturais são “capazes de efetuar diferenças e de deslocar as disposições do poder”. Tais ações acompanham a ideia da identidade, que se pauta em um jogo com alteridade que é móvel e se transforma de acordo com o contexto social, político, econômico e cultural que a cerca. Tal mobilidade é possível de ser detectada na



evolução do fenômeno e da identidade quilombola no Brasil. Via a análise de teóricos de diferentes períodos, percebe-se que durante a sociedade escravocrata a identidade quilombola se remetia a um grupo de africanos escravizados fugidos e, por isso, preguiçosos e relutantes ao trabalho. No campo das manifestações culturais, a identidade que se constituía, tendo como agente principal de descrição “os de fora”, era uma máscara, de acordo com o pensamento de Montes (1996, p. 50), que os vinculava ao que era ruim, a manifestações satânicas.

No período pós 1988, esta construção identitária - pertinente ao período colonial e imperial - ainda predomina, contudo, autores já dividem suas análises entre as perspectivas culturalista e materialista. Logo, a identidade que vai sendo construída alterna entre estes dois pólos, um que realiza uma discussão restauracionista da África no Brasil via quilombos, destacando os aspectos culturais, e outro, que tem suas reflexões pautadas na ideia de resistência do grupo, enfocando as estruturas sociais (GOMES, 1996, p. 201). Contudo, em ambas as análises, tratam-se de construções identitárias realizada pelo outro, isto é, a partir das interpretações que o outro faz do grupo e influenciado por uma conjuntura externa.

Para Branco (2007 p. 61), ao longo do século XX, elementos da identidade negra e quilombola foram negados e outros incorporados por esta conjuntura externa, à identidade brasileira. Apenas após 1988, a construção da identidade negra e quilombola, aos poucos, inicia um processo de passagem de uma identidade negativa para uma positiva, via marcos legais, debates acadêmicos e sociais no que tange aos movimentos. Neste sentido, entende-se que as mudanças que ocorrem revelam como as identidades são construídas e como estão dispostas com relação ao que está “acontecendo nos sistemas de significados e representações culturais...” (ANDRÉ, 2008, p.111).

A partir destas definições, observa-se a introdução de elementos relevantes para análise, dentre eles o elemento político, pois se pode observar que a construção identitária e o próprio conceito em sua compreensão não se articulam apenas na cultura, mas fundamentalmente nas relações sociais que pairam sob um território. Essas relações se movimentam em um sentido de idas e vindas ou ainda exclusão e inclusão destas minorias, o que na relação com o Estado Nação, de acordo com Hintzen (2007, p. 69), pode estar a favor ou contra o mesmo. O que altera esta condição é a agencia realizada pelo próprio Estado Nação.

Assim, no caso das comunidades quilombolas do vale do Ribeira paranense percebe-se que estas, passam a utilizar esta condição simbólica como uma condição política, a fim de mobilizar o alcance dos objetivos concretos e coletivos, direitos perdidos ou enfraquecidos com a modernização e, paradoxalmente, ofertados novamente por ela.

Assim, a organização social de grupos em torno de uma identidade verifica-se nas Comunidades Remanescentes de Quilombo do Vale do Ribeira paranaense, mais precisamente as pertencentes ao município de Adrianópolis, pois elas ao mesmo tempo em que desejam acesso a estruturas comuns a demais grupos sociais, como estradas, educação, saúde, dentre outras, se mantêm como unidades coesas a partir do momento em que se encontram com o altero. Inclusive, quando mantêm residência fora da comunidade, na área urbana do município de Barra do Turbo e transitam neste ambiente e são reconhecidos como quilombolas.

Sob este contexto, está a trajetória dos quilombos no Brasil, que remete diretamente as discussões do território, principalmente acerca da territorialidade gerada por este grupo, territorialidades que se apresentam como sinônimo de história, de luta e de re-invenção de um grupo. Assim sendo, se faz relevante abordar tal realidade também sob um viés teórico, a fim de possibilitar uma leitura aprofundada da dinâmica territorial quilombola.

### **Lupas teóricas: território e territorialidades ou espaço e geograficidades**

Pretende-se aqui, expor algumas considerações acerca da discussão de territórios, territorialidades e as críticas que se têm feito a estas abordagens que vem predominando diante as do espaço. Neste sentido, utilizando esta discussão espaço-território sob o viés das Comunidades Remanescentes de Quilombos, pretende-se expor algumas possibilidades teóricas a fim de analisar as especificidades espaciais que envolvem tais comunidades pertencentes ao Vale do Ribeira paranaense.

Inúmeras são as discussões referentes ao conceito de território, sua concepção, abordagens, evolução e retomada no cenário geográfico, contudo, se faz relevante expor uma breve recapitulação destas discussões. Neste sentido, o conceito de território tem sua apropriação inicial pela ciência geográfica moderna realizada por Ratzel, inserido em suas reflexões acerca da Geografia Política no século XIX. Estas destacavam o território incorporado das ciências naturais, ou seja, das concepções naturalistas do território que o postulavam como um ambiente vital a sobrevivência dos grupos. Assim, neste período em função do contexto histórico de formação dos Estados Nação o mesmo era definido como um espaço de poder político, estatal controlado, logo sob a característica de ser fixo (SILVA, 2008, p. 17).

Segundo as leituras propostas por Haesbaert (2006, p. 118), as abordagens naturalistas apresentam três olhares para o território:

... num sentido físico, material como algo inerente ao próprio homem, quase como se ele fosse uma continuidade do seu ser, como se o homem tivesse

uma raiz na terra – o que seria justificado, sobretudo, pela necessidade do território, dos seus recursos, para a sua sobrevivência biológica.

Na terceira abordagem desta concepção naturalista, Haesbaert enfatiza a naturalização da sensibilidade humana, moldada por natureza e paisagem, logo, propõe o território como uma necessidade para o equilíbrio homem-natureza, onde cada “grupo social estaria profundamente enraizado a um “lugar” ou a uma paisagem, com a qual particularmente se identificaria” (2006, p. 118).

Nesta última abordagem proposta por Haesbaert, observa-se a presença de dois elementos presentes - natural e cultural, objetivo e subjetivo. Dualidade que tende a aparecer na retomada dos estudos territoriais presentes na ciência geográfica após 1990. Nas discussões presentes na obra “O mito da desterritorialização”, Haesbaert (2004) propõe uma ambiguidade para e nas interpretações acerca do território. Destaca a presença de elementos, ações simbólicas, signícas, culturais e materiais/funcionais. Isto é, para o autor o território abarca o caráter globalizante do capital e diverso da cultura, entretanto o Estado e os aspectos materiais estão sempre presentes.

Assim, vale destacar que a retomada dos estudos territoriais não se faz somente após 1990, é anterior a este período e revela-se com nomes como Raffestin (1993), Sack (1986), todavia se acentua após este momento com Valverde (2004) e Santos (1994) no Brasil, dentre outros.

Para Haesbaert, nesta fase:

É como se a dimensão geográfica ou espacial da sociedade fosse de um momento para o outro “redescoberta” pelas outras ciências sociais, paradoxalmente, mais para afirmar seu enfraquecimento, do que para demonstrar sua relevância (2004, p. 26).

Tal retomada espacial se realiza a partir de nova conjuntura filosófica denominada de pós-estruturalista ou ainda pós-moderna.

Sob este contexto, inúmeros são trabalhos, dissertações e teses acerca do território e seus processos contemporâneos. Vários são os estudos que congregam uma visão que ressalta a ambigüidade acerca do mesmo, que consideram em suas análises vieses materiais/funcionais, detentores de um debate acerca do território estatal ou ainda do poder público como ator central, e por outro lado, o viés simbólico cultural/signico, que carrega o olhar do sujeito, do grupo que se apropria do território em questão, ou das manifestações espaciais desta ordem.

Tal dualidade ou ambiguidade possível nas análises territoriais é apontada por Raffestin (1993, p. 53) como relacional, pois para o autor o território caminha para além da base material.

Neste caso, as territorialidades são apresentadas como um vivido territorial, que se estabelece a partir das relações com a exterioridade, relações estas que podem ser de ordem sígnicas, coercitivas, discursivas, logo que estão e são permeadas por relações de poder. Relações que para o autor são interpretadas como natural, pertinentes as relações sociais, apoiando-se na visão foucaultiana.

Neste sentido, para Raffestin a territorialidade “... adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral” (1993, p. 158). E, quando diferentes territorialidades se encontram, estabelece-se então campos de força, áreas de possíveis encontros e desencontros entre grupos, espaços de relações nem sempre permeadas por harmonia (p. 53).

Entretanto, em um olhar mais recente acerca das discussões referente à dimensão espacial dos fenômenos, tem se observado algumas críticas ou ainda re-considerações acerca deste levante territorial em detrimento do espaço nas análises geográficas dos últimos anos. Alguns autores vêm realizando críticas a esta abordagem que destaca o território em detrimento do espaço e atrela a esta concepção um enfoque estatal. Haja vista que, para autores como Löwen Sahr e Sahr (2009) e Sahr e Löwen Sahr (2009) esta concepção se apresenta restrita e não permite a análise de realidades geográficas repletas de especificidades como as que se apresentam na América Latina.

Para Sahr e Löwen Sahr (2009, p. 1),

... o conceito do território ainda alastra consigo, às vezes diretamente, mas muitas vezes como um sub-texto, uma tradição estatal e, muitas vezes, autoritária na construção do espaço político. Ameaça, assim, até assombrar uma reflexão mais profunda sobre as formas do espaço vivido.

Neste sentido, Sahr e Löwen Sahr (2009) destacam que se faz relevante compreender as relações epistemológicas entre os conceitos espaço e território e apontam que tal conjectura questionadora, vem sendo influenciada por intensas reflexões acerca do espaço realizadas por autores franceses e ingleses. Ressaltam-se aí obras recentes, dentre elas “L’*espace social. Lecture géographique des sociétés*” de Guy di Meo (2007) e “L’*homme spatial. La construction sociale de l’espace humain*” de Michel Lussault (2007) e a recente tradução “Pelo espaço” da obra prima inglesa de Doreen Massey” (p. 4).

No Brasil, estas reflexões têm influenciado geógrafos como Haesbaert (2004; 2006; 2009), que em suas discussões tem proposto um movimento contrário ao que vem sendo realizado nos últimos anos no cenário geográfico brasileiro. Diante deste contexto, Sahr e Löwen Sahr (2009, p. 5), apontam que o conceito de território, devido a sua carga histórica e política,

não permite apontar para o lugar incomum, para realidades diferenciadas, para realidades compostas por alteridades ou ainda para realidades captadas a partir dos olhares dos outros sobre eles mesmos e não do nós sob os outros.

Entretanto, mesmo não refletindo os espaços vividos e alteros, o conceito de território é utilizado na legislação para referir-se a comunidades tradicionais carregadas de especificidades, como sinônimo de espaço, junto à concepção de territorialidades. Logo, diante da perspectiva do poder público tratam-se de termos utilizados para fazer referências, na maioria das vezes, a posse de terras, como instrumentos para atribuir direitos e realizar políticas de inclusão social para com estas comunidades. Isto é, na legislação nacional, no que tange as comunidades tradicionais indígenas, caiçaras e quilombolas especialmente, a concepção de território apresenta mais uma carga material/funcional ou ainda física.

Löwen Sahr e Sahr (2009, p. 153) enfatizam a convenção 169 da OIT acerca dos povos tradicionais e apontam que o território aparece nela vinculado a culturas e também ao habitat, como posse e direito a terra. De modo que, observa-se que a construção parte para a ideia de território como cultura, mas também como significante para posse das terras (p. 153). Assim, as concepções de território presentes na lógica capitalista empregada pelo Estado moderno em suas legislações não os compreendem como territórios específicos, posto que a visão difundida por estes agentes não abarca esta possibilidade diferencial.

Tal realidade apresenta-se na dimensão das comunidades remanescentes de quilombos, mais precisamente na dimensão do processo de ressemantização do termo após a Constituição de 1988. A partir dela os quilombos passam a ser reconhecidos como detentores das terras por eles ocupadas, no entanto, não se observa as especificidades de cada grupo e da espacialidade que ocupam e constroem. Desse modo, a fim de que a legislação nacional passasse a adotar um conceito para as comunidades quilombolas que abarcasse suas especificidades e a necessidade de garantir sua base material – seu território - foram anos de luta e discussões acerca das definições conceituais e, especialmente das realidades vivenciadas por estes grupos.

Tal situação demonstra a dificuldade que o Estado em suas legislações e os próprios teóricos brasileiros encontram em desvincular suas análises territoriais de uma base materialista, dificuldades que para Massey (2008) se realizam em função de uma intensa realidade fundiária permeada por conflitos ou ainda uma realidade em que “‘terra-território’ ainda é um recurso...” (SAHR; LÖWEN SAHR, 2009b, p.4).

Assim, a crítica de Sahr e Löwen Sahr; (2009), exposta aqui, realiza-se não em função do uso do conceito território, mas em função do mesmo ser analisado e elaborado a partir de

uma leitura simplista do espaço. Este não deve ser interpretado apenas como recurso, mas também como possibilidade de proteção e conservação de tradições, sob o viés do agir, do agenciamento, ou ainda, uma visão um tanto quanto mais antropológica.

Contudo, apoiando-se em trabalhos recentes, já destacados aqui, observam-se algumas possibilidades para romper com tais críticas referentes ao uso do território ou ainda referente à realização das suas análises em detrimento do espaço e, mais especificamente possibilidades para análises destas sociedades alternativas ou à margem. Tais sociedades permeiam a realidade democrática da América Latina e devem ser reconhecida na e para a mesma.

Uma destas possibilidades, propostas a fim de romper com dicotomias teóricas e práticas acerca do conceito de território, é a visão rizomática e não hierarquizada dos conceitos, pautada na “teoria das multiplicidades” proposta por Deleuze e Guattari (apud HAESBAERT, 2004, p. 112). Para Haesbaert (2004, p. 112), “As multiplicidades constituem a própria realidade, propondo assim superar as dicotomias entre consciente e inconsciente, natureza e história, corpo e alma.”

Para Haesbaert; Bruce (2002, p. 4):

O rizoma é uma proposta de construção do pensamento onde os conceitos não estão hierarquizados e não partem de um ponto central, de um centro de poder ou de referência aos quais os outros conceitos devem se remeter. O rizoma funciona através de encontros e agenciamentos, de uma verdadeira cartografia das multiplicidades. O rizoma é a cartografia, o mapa das multiplicidades.

Entende-se então, que a filosofia proposta por Deleuze e Guattari é a filosofia das multiplicidades e, que esta opera em rizoma. Isto é, não atrelada a uma característica hierarquizada, arborescente como coloca Haesbaert (2004, p.113), mas de modo a valorizar a inter-relação das partes. Nas palavras de Deleuze e Guattari, na concepção de rizoma “As linhas se inscrevem em um corpo sem órgãos, no qual tudo se traça e foge...” (1996, p.77).

Deste modo, se faz possível observar que os conceitos escolhidos para a presente análise - dentre eles - cultura e identidade e, ainda a discussão entre espaço e território -, embora dispostos num primeiro momento de certa forma ordenados, podem ser discutidos e analisados de forma entrelaçada, como círculos que se contem e são contidos, que se permeia.

Assim, a análise acerca dos atores da realidade que se pretende investigar - Comunidades Remanescentes de Quilombos, organizações civis e poder público - também pode ser realizada de forma rizomática ou ainda desprovida de uma hierarquia. Todavia, não se nega a existência de centros de poder, posto que entende-se que cada um destes sujeitos é um destes centros, que para atuação específica diante da temática quilombola se interdependem em

seus discursos e em suas ações. Destarte, estabelecem uma cartografia rizomática, linhas que se perpassam em uma rede de relações materializadas no território de vivência das Comunidades Remanescentes de Quilombos, contudo que também são territórios do poder público e das organizações civis.

Assim, os rizomas que estabelecem relações entre as partes pautam-se nos agenciamentos, ou seja, nos encontros, segundo Deleuze e Guattari (1995). Desse modo, tal arquitetura teórica proposta a partir da realidade dada apresenta como ponto fundamental o território, pois é neste que os encontros se realizam e as relações acontecem.

Assim, o território - a partir da leitura de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995; 1996), Raquel Rolnik (2006) e Rogério Haesbaert (2002; 2004; 2006) - se mostra como conceito amplo, que agencia tudo e, por isso, pode tudo: Territorializa, Desterritorializa e Reterritorializa (T-D-R). Tem-se então a inclusão destas perspectivas territoriais no debate. Haesbaert (2004, p. 123), influenciado pela discussão realizada pelos autores acima citados, destaca que o processo de T-D-R não é pertinente apenas a movimentos migratórios, por exemplo, mas a inúmeras dinâmicas que se colocam sob o território, dinâmicas pertinentes aos encontros, destarte, aos agenciamentos.

Os agenciamentos, portanto, são um conjunto de ações ou ainda um encontro de coletivos de enunciação e/ou os maquínicos de corpos (HAESBAERT, 2004, p. 124-125). Os agenciamentos coletivos de enunciação dizem respeito aos signos, a esfera simbólica, ao campo das ideias, das palavras e símbolos compartilhados, já os agenciamentos maquínicos de corpos são referentes aos corpos pertencentes à sociedade, as relações existentes entre as “máquinas sociais”. Destarte, tratam-se de ações vinculadas aos desejos e aos pensamentos, ao que é objetivo e subjetivo.

Na leitura que Haesbaert faz de Deleuze e Guattari, ele destaca que nas sociedades primitivas os agenciamentos, sejam eles maquínicos ou coletivos de enunciação, estão ligados a terra e não há dicotomia entre os corpos. Assim, nas:

... comunidades tradicionais a terra-divindade era quase um “início e um fim” em si mesma, formando um *corpus* com o homem, nas sociedades estatais a terra se transforma gradativamente num simples mediador das relações sociais, onde muitas vezes o “fim” último, como na leitura hegeliana, caberá ao Estado (HAESBAERT, 2002, p. 11).

Dessa forma, é possível utilizar este debate que valoriza os encontros e desencontros realizados diante de um determinado território, para a compreensão da dinâmica que se instala sobre a realidade das Comunidades Remanescentes de Quilombos. Tal proposta complementa

a visão rizomática desta problemática, uma vez que requer a análise dos encontros e desencontros, desconsiderando uma suposta hierarquia entre os sujeitos, mas compreendendo a existência de centros de poder e o território como catalisador destes agenciamentos.

Assim, no caso das Comunidades Remanescentes de Quilombos, se faz possível observar que estes agenciamentos se perpassam na construção destes territórios e suas fronteiras, pois tratam-se de territórios criados a partir de relações sociais autônomas, permeadas por encontros e ações de um coletivo, encontros e ações que imbricam em um caráter simbólico, sócio e, ao mesmo tempo, em um caráter maquínico.

Desse modo, entende-se que este processo não é de responsabilidade única e exclusiva do poder público, pelo menos não em sua atual fase, posto que territorializações pertinentes aos processos aqui destacados, também advêm das vivências destes grupos ao longo da sua história, logo refletem ou são constituídos pela sua geograficidade. Esta, por sua vez, é compreendida aqui no sentido destacado por Dardel (1990), que revela a intimidade, a proximidade do homem com seu meio, com sua terra. Isto é, “a Terra como lugar, base e meio de sua realização.” (DARDEL, 2011, p. 31)

Neste sentido Holzer (2001, p. 111) destaca que “a geograficidade refere-se à cumplicidade obrigatória entre a terra e o homem, que se apresentará a existência humana. Refere-se também a um espaço material, um material que não podemos descartar.” Matéria esta que, para Martins (2007, p.40-41) não é determinada apenas por marcos espaciais, mas também temporais, pois trata-se da evolução temporal da existência humana e das relações que são articuladas ao longo das mesmas.

Assim, a geograficidade revela-se como um conceito para interpretação de manifestações espaço-temporais, que enfatizam o sujeito no processo. De modo que, a análise permita a compreensão do ser quilombola e suas espacialidades e as movimentações que advêm desta condição. Neste sentido, observa-se que as comunidades quilombolas ou ainda as comunidades tradicionais constroem suas geograficidades ao longo de suas vivências. Realidade que se aplica a dimensão das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Vale do Ribeira paranaense, pois estas comunidades ao longo de sua história construíram relações com meio, relações de apego e proximidade a terra, possíveis de serem percebidas em suas falas. Dentre elas a fala do Sr. Maurício<sup>7</sup> com relação a deixar as atuais terras “... ah! tem nego que morre, mas não sai dali, é difícil se nasce e vive num lugar, deixar o lugar, é o lugar da pessoa. Eu tenho árvores que tem 50 anos e que dão frutos, aí vô planta e espera mais 50 anos.

---

<sup>7</sup> Entrevista concedida por membro de Comunidade de Remanescente de Quilombo, localizada no município de Adrianópolis-PR, em 2012.



Para quem é adaptado a vive ali não tem condições de sair dali, é o lugar da pessoa mesmo, difícil.” Neste sentido, percebe-se que o constructo pautado em suas vivências é um elo forte entre os sujeitos e o território, um elo que para alguns é indestrutível, findando-se apenas com o fim da vida.

## **Considerações Finais**

Buscou-se aqui refletir acerca dos conceitos de cultura, identidade e território sob a perspectiva quilombola, a partir de fundamentos da antropologia e da Geografia. A fim de revelar, a partir das análises, as Comunidades Remanescentes de Quilombo do Vale do Ribeira paranaense, mais precisamente do município de Adrianópolis, localizado no estado do Paraná, no sul do Brasil.

Neste sentido percebeu-se que, embora a identidade quilombola que passa a ser (re) construída a partir de 1988, com o artigo de nº 68 do ADTC, articule-se em função de elementos culturais. Esta é construída, fundamentalmente, a partir das relações sociais que pairam sob um território. Uma vez que, a perspectiva de cultura enfatizada é a que se revela como contexto, por meio das representações, dos significados vivenciados por este grupo e, não necessariamente pautados em artefatos materiais.

Tal perspectiva fundamenta esta identidade, que tem se (re) construído a partir do encontro com alteridade, com o não quilombola. Dentre os agentes principais desta alteridade estão o poder público, as organizações não governamentais e os fazendeiros vizinhos. Enfim, “outros” que em função de um processo histórico de construção de pré-conceitos acerca da população africana no Brasil, vêem este grupo como sujeitos ausentes dos direitos que a constituição os garante, inclusive como quilombolas.

Entretanto, os quilombolas que vivenciam a realidade das comunidades de Adrianópolis têm encontrado na condição simbólica que os abarca e lhe é própria a possibilidade de acessar uma condição política. Logo, o acesso as estruturas e direitos pertinentes ao âmbito do poder público e, normalmente, excluídos da realidade que vivenciam. Dentre eles, o direito a terra.

Assim, esta realidade de luta para o reconhecimento de uma identidade cultural e política, materializa-se em uma dimensão territorial. Nesta estão impregnadas as vivências destes grupos, relações de proximidade e intimidade com este território, que revela-se mais do que uma base material. Todavia, como a geografia do grupo construída ao longo de uma história, ao longo de lutas, agenciamentos, encontros com outro. Um espaço que também se estabeleceu em função do jogo entre o “nós” versus o “eles”.

Deste modo, o território quilombola revela-se como mais do que um direito jurídico – político a ser buscado pelos quilombolas, mas como um a base fundamental para a sobrevivência do grupo a qual pertencem. Essencial a manifestação da identidade em processo constante de (re) construção. Logo, para a geofricidade dos mesmos.

### **Referencias Bibliográficas**

ANDRÉ, Maria da Consolação. **O ser negro – A construção de subjetividades em afro-brasileiros**. Brasília: LGE Editora, 2008.

ARRUTI, J. M. A. **Mocambo. Antropologia e História do processo de formação quilombola**. Bauru/São Paulo: Edusc, 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Unesp, 1998, p. 185-227.

BRANCO, Eliane, Regina. : Encontros, desencontros e reencontros na comunidade remanescente de quilombo da Caçandoca: identidade e territorialidade. 2007. **Dissertação (Mestrado em Geografia)** - Programa de Pós-Graduação em Geografia - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP, Presidente Prudente.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 3. ed. promulgada em 5 de outubro de 1988. 3. ed. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008.

CLAVAL, Paul. **A Geografia cultural**. Tradução: Luiz Fagazzola Pimenta; Margareth de Castro Afeche Pimenta. 2ª edição. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2001.

DARDEL, Eric. **L'Homme et la Terre** . Paris. Presses Universitaires de France, 1952; Éditions du Cths.1990.

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

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 2. Rio de janeiro: Editora 34, 1995.

\_\_\_\_\_. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 3. Rio de janeiro: Editora 34, 1996.

DIEGUES, Antonio Carlos. As populações tradicionais: conflitos e ambigüidades. In: **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. São Paulo: NUPAUB-USP, 2004, 5ªed, p. 66-88.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. Tradução: Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

FERREIRA, Ricardo Franklin. Afro-descendente: identidade em construção. EDUC. São Paulo. Pllas. Rio de Janeiro, 2000.

FIABANI, A. **Mato, Palhoça e Pilão**: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescente (1532 –2004). 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2005. 432 p.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. Editora: Record, Rio de Janeiro. 2003.

GOMES, Fávio dos Santos. Ainda sobre os quilombos: repensando a construção de símbolos de identidade étnica no Brasil. In: REIS, E. et alii.(orgs.) **Política e cultura: visões do passado e perspectivas contemporâneas**, São Paulo: Hucitec/ANPOCS, 1996, p. 197-221.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HAESBAERT, Rogério; BRUCE, **Glauco**. **Desterritorialização** na obra de Deleuze e Guattari. In: **GEOgraphia**, Vol. 4, No 7. 2002.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do ‘fim dos territórios’ à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. **Territórios Alternativos**. São Paulo: Contexto, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora. Identidades e mediações culturais**. Liv Sovik (org). Tradução: Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

HINTZEN, Percy G. Diáspora, globalização e políticas de identidade. In: SANTOS. Renato Emerson dos (Org). **Diversidade, espaço e relações sociais: o negro na Geografia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 53-70.

HOLZER, Werther. A Geografia fenomenológica de Eric Dardel. In: ROSENDAHL, Zeni; CORRÊA, Roberto Lobato (ORG's). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 103-122.

LÖWEN SAHR, Cicilian Luiza; SAHR, Wolf-Dietrich. Territórios - faxinais – espaço. A problemática “espaço-território” na formação social brasileira. In: SAQUET, Marco Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org's). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós Graduação em Geografia, 2009, p. 143 – 174.

MARTINS, Élvio. Geografia e ontologia: o fundamento geográfico do ser. In: **GEOUSP - Espaço e Tempo**, São Paulo, Nº 21, pp. 33 - 51, 2007.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MOURA, Clóvis. Os dilemas da negritude no Brasil. In: **Brasil: raízes do protesto negro**. São Paulo: Editora Global, 1983.

MONTES, Maria Lúcia. Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia In: SCHWARCZ, Lília K. Moritz ; QUEIROZ, Renato da Silva (Orgs). **Raça e Diversidade**. São Paulo : Edusp. 1996, p. 47-74.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. Tradução: Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro. 2010.

SAHR, Wolf Dietrich; LÖWEN SAHR, C. L. A problemática espaço/território a partir de geograficidades existenciais: as comunidades faxinalenses no Brasil Meridional. In: **12º Encontro de Geógrafos da América Latina**, 2009, Montevideo. Anais. Montevideo, 2009. v. 1. p. 1-15.

SALLES, Jeferson. Comunidades quilombolas do Vale do Ribeira: regularização fundiária, mercantilização e expropriação da terra. In: **IV encontro da Rede de estudos Rurais**. 2010. Curitiba. Anais. Curitiba, 2010. v. 1. p. 1-13.

SANTOS, José Luiz do. **O que é cultura**. 6ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

SANTOS, M. O retorno do território. I n: SANTOS, M.; SOUZA, M. A. A.; SILVEIRA, M. L. (Orgs.). **Território: globalização e fragmentação**. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994.

SILVA, Carla Holanda da. O encontro de territorialidades na diáspora: japoneses e nordestinos em Assaí-PR. **Dissertação (Mestrado em Geografia)**. Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Federal do Paraná - UFPR. Curitiba. 2008, p. 1-135.

LÈVI-STRAUSS. Natureza e Cultura. In: **Estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 2003, 3ª Ed, P. 41-50.

VALVERDE, Rodrigo Ramos Hospodar Felipe. Transformações no conceito de território: competição e mobilidade na cidade. **Geosp** – Espaço e Tempo. São Paulo, n.115, 2004, p.119-126.

