

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Instituto de Geociências  
Mestrado em Geografia

Gabriel Muniz de Souza Queiroz

**ECOS DE UM LUGAR-TERRITÓRIO:**  
Índices de Ancestralidade nas Paisagens Sonoras do Quilombo Flores entre  
2018 e 2022

Porto Alegre  
2023

Gabriel Muniz de Souza Queiroz

**ECOS DE UM LUGAR-TERRITÓRIO:**

Índices de Ancestralidade nas Paisagens Sonoras do Quilombo Flores entre  
2018 e 2022

Dissertação apresentada como  
requisito parcial à obtenção do título de  
mestre em Geografia do Instituto de  
Geociências da Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cláudia Luísa  
Zeferino Pires

Porto Alegre

2023

### CIP - Catalogação na Publicação

Queiroz, Gabriel Muniz de Souza  
Ecos de um Lugar-Território: Índices de  
Ancestralidade nas Paisagens Sonoras do Quilombo  
Flores entre 2018 e 2022 / Gabriel Muniz de Souza  
Queiroz. -- 2023.  
135 f.  
Orientadora: Cláudia Luísa Zeferino Pires.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do  
Rio Grande do Sul, Instituto de Geociências, Programa  
de Pós-Graduação em Geografia, Porto Alegre, BR-RS,  
2023.

1. Paisagem Sonora. 2. Ancestralidade. 3. Quilombo  
Flores. I. Pires, Cláudia Luísa Zeferino, orient. II.  
Título.

# FOLHA DE APROVAÇÃO

Gabriel Muniz de Souza Queiroz

## ECOS DE UM LUGAR-TERRITÓRIO:

Índices de Ancestralidade nas Paisagens Sonoras do Quilombo Flores entre  
2018 e 2022

Dissertação apresentada como  
requisito parcial à obtenção do título de  
mestre em Escolha a área do Instituto de  
Geociências da Universidade Federal do Rio  
Grande do Sul.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Cláudia Luísa  
Zeferino Pires

**Aprovada em:** Porto Alegre, 1 de junho de 2023.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Marcos Alberto Torres  
PPGGEO/UFPR

---

Prof. Dr. Diogo Marçal Cirqueira  
PosGeo/UFF

---

Prof. Dr. Alessandro Dozena  
PPGe/UFRN

Em memória da Sra. Rosalina da  
Costa Vasconcelos, matriarca do Quilombo  
da Família Flores

## AGRADECIMENTOS

À ancestralidade que me guia e fortalece e à ancestralidade que guia e fortalece o Quilombo da Família Flores.

À Geneci, Gerson, Nara, João da Costa, João Batista, Rosana Meireles, Ângelo Curcio e aos demais integrantes da Família Flores e sua comunidade, pelo acolhimento e parceria nas lutas cotidianas.

À minha mãe, pai, irmãos, sobrinho e aos demais integrantes de minha família que vêm apoiando minhas escolhas pessoais e profissionais.

Ao meu Pai Guaraci e meu pai Xangô que um dia falaram que esta minha história estava no Rio Grande do Sul.

Ao Mestre Cica de Òyó, Mestre Jaburu, Mãe Paty de Oxum, Mestre Pernambuco e ao Pai Paulo de Ogum, pelo acolhimento e pelos aprendizados sobre cultura e ancestralidade que formaram as bases epistemológicas deste trabalho.

Ao Jamaika Machado, Tamires Machado, Sérgio Fidélix, Otilmo Dias Afonso, Onir Araújo, Patrícia Araújo e Dona Carla, que foram acolhimento, companheiros de luta e pessoas com quem aprendi na prática sobre a luta dos povos negros, indígenas e quilombolas do RS.

À Daiane Santos e José Aureliano, maranhenses que foram a “família gaúcha”, que além de toda a irmandade nordestina, propiciaram trocas de saberes imprescindíveis.

À Irla Franco, Luis Paulo de Araújo, ao Cineclube Bamako e ao Cinema Negro Sonoro, que foram parceiros e inspirações para o desenvolvimento das obras audiovisuais, instalações e articulações geográficas que possibilitaram a pesquisa.

À Claudia Pires, minha orientadora; à Lara Bitencourt, pelo apoio desde a seleção e ingresso ao mestrado; e a todo pessoal do NEGA/URGS com quem reconheci o sentido de luta e construção social/política que a Geografia pode abarcar.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pela concessão da bolsa de pesquisa, auxílio financeiro imprescindível para conciliar o estudo com as demais necessidades da vida cotidiana.

Adupé.

Laroye Exu ê Mojubá!  
[Áudio 00: Geneci Cantando “Eu só quero é ser feliz”](#)

## RESUMO

O presente estudo apresenta um aprofundamento sobre reflexões teóricas e experiências práticas de campo por meio da coleta, da observação e da leitura de índices de ancestralidade identificáveis nas Paisagens Sonoras da comunidade quilombola da Família Flores, município de Porto Alegre/RS, entre os anos de 2018 e 2022. Desdobrando o conceito geográfico de Paisagem, aliado às noções de Ancestralidade e Corpo, temos elaborado proposições epistemológicas, metodológicas e conceituais através de uma perspectiva afrodiaspórica de Paisagem Sonora, direcionada à leitura, interpretação e representações de um lugar-território quilombola; Buscamos observar junto à comunidade os elementos culturais perceptíveis no espaço produzido por este quilombo urbano através de experiências e vivências intersubjetivas, de modo a identificar a ancestralidade que caracteriza seu modo de vida, expressões culturais e relação com a terra, por meio das sonoridades projetadas na paisagem. Neste sentido, temos realizado escutas atentas às dimensões material, simbólica e cosmológica presentes nestas paisagens sonoras, que vêm apontando indicadores que remetem à constituição das especificidades espaciais que identificam este lugar-território enquanto comunidade quilombola, e expressam sua trajetória em diáspora, bem como seu vínculo com a ancestralidade negro-africana por meio da memória oral, das vivências, dos saberes e de sua experiência de luta contra-colonial. Para isso, realizamos levantamentos de dados documentais e bibliográficos, além do desenvolvimento de representações de afirmação da história de vida e de luta do Quilombo da Família Flores, formuladas como possibilidades de contribuição para a defesa de seu lugar-território.

**Palavras-chave:** Paisagem Sonora. Ancestralidade. Quilombo Flores.



## ABSTRACT

This study presents a deepening of theoretical reflections and practical field experiences through the collection, observation and reading of deceased ancestry indices in the Soundscapes of the quilombola community of Família Flores, in the city of Porto Alegre/RS, between the years of 2018 and 2022. Deploying the geographic concept of Landscape, allied to the notions of Ancestry and Body, we elaborate epistemological, methodological and conceptual propositions through an Afro-diasporic perspective of Soundscape, directed to the reading, interpretation and representations of a quilombola place-territory; We seek to observe, together with the community, the perceptible cultural elements not produced by this urban quilombo space through experiences and intersubjective experiences, in order to identify the ancestry that characterizes their way of life, cultural expressions and relationship with the land, through the sounds projected in the landscape. In this sense, we listened attentively to the material, observed and cosmological dimensions present in these soundscapes, which came to point out indicators that refer to the constitution of the spatial specificities that identify this place-territory as a quilombola community, and express its trajectory in diaspora, as well as its bond with black-African ancestry through oral memory, experiences, knowledge and their experience of counter-colonial struggle. For this, we carried out surveys of documentary and bibliographic data, in addition to the development of affirmation representations of the history of life and struggle of the Quilombo da Família Flores, formulated as possibilities of contribution to the defense of its place-territory.

**Keywords:** Soundscape. Ancestry. Quilombo Flores.

## LISTA DE SONS

ÁUDIO 1 - SNC – Aniversário de Geneci Flores 2017 .....	22
ÁUDIO 2 - Nara - Chegada e Modo De Vida.....	76
ÁUDIO 3 - João da Costa - Chegada e Modo de Vida .....	76
ÁUDIO 4 - Gerson - Apresentação Pai e Origem Quilombola.....	76
ÁUDIO 5 - Geneci - Origem Mãe Pai e Apagamentos .....	76
ÁUDIO 6 - Geneci e Ângelo - Memórias do Pai e Mãe, Origens .....	77
ÁUDIO 7 - Gerson - Memórias Do Pai E Luta Da Mãe.....	77
ÁUDIO 8 - Nara - Incêndio (Acervo Quilombo / Frente Quilombola Rs).....	77
ÁUDIO 9 - Ângelo - Incêndio e Morte Sr. Adão .....	77
ÁUDIO 10 - Geneci e Ângelo - Usucapião 83 e Entendimento Quilombo .....	78
ÁUDIO 11 - João da Costa - Origem do Território.....	79
ÁUDIO 12 - Nara - Muro, Bloqueio, Vizinhaça .....	79
ÁUDIO 13 - Gerson - Início Conflito Marista.....	79
ÁUDIO 14 - Geneci - Esbulho (Acervo Quilombo / Frente Quilombola RS) .....	79
ÁUDIO 15 - Ângelo - Esbulho.....	79
ÁUDIO 16 - Geneci e Ângelo - Falta de Apoio Vizinhos, Herança Território .....	79
ÁUDIO 17 - Geneci - Negros do Mato.....	80
ÁUDIO 18 - Gerson - Perda Pai, Modo de Vida e Discriminação.....	80
ÁUDIO 19 - Apresentação, Liderança, Pertencimento .....	82
ÁUDIO 20 - Nara - Memórias do Lugar e Família .....	83
ÁUDIO 21 - João da Costa - Memórias do Lugar E Família.....	83
ÁUDIO 22 - Geneci e Ângelo - Memórias Afetivas do Arroio .....	83
ÁUDIO 23 - João da Costa - Campo Caveirinha.....	84
ÁUDIO 24 - Nara - Incêndio e Padrasto Curandeiro .....	85
ÁUDIO 25 - Gerson - Ancestralidade e Religião .....	85
ÁUDIO 26 - Gerson - Ervas Para Banho.....	86
ÁUDIO 27 - Apresenta Música e Tema Ancestralidade .....	86
ÁUDIO 28 - Música Tema do Quilombo Flores .....	86
ÁUDIO 29 - Geneci - Identidade Quilombola.....	87
ÁUDIO 30 - Nara - Morada Atual e Lugar Quilombo Flores .....	88
ÁUDIO 31 - João da Costa - Ângelo Marcelo e Amizades De Infância.....	88
ÁUDIO 32 - Geneci - Racismo Ambiental, Modo de Vida, Pertencimento .....	88

ÁUDIO 33 - Geneci - Atuação Comunitária.....	88
ÁUDIO 34 - SNC No Quilombo Lemos - Chamada e Tema Quilombo.....	89
ÁUDIO 35 - Gerson - Apresenta Frente da Casa e Casa Bará Da Rua .....	96
ÁUDIO 36 - Nara - Sobre o Padrasto, Sr Adão .....	98
ÁUDIO 37 - Ângelo - Relação com Flores e Memórias do Sr. Adão .....	98
ÁUDIO 38 - Dona Rosa e sua Luta contra o Racismo Ambiental.....	98
ÁUDIO 39 - Sra. Rosalina - Memórias .....	100
ÁUDIO 40 - Gerson - Sobre a Mãe .....	101
ÁUDIO 41 - Luta Ancestral Dona Rosalinda.....	101
ÁUDIO 42 - Origem da Liderança, Maternidade, Racismo na Infância .....	101
ÁUDIO 43 - Gerson - Apresenta o Ilê, Ponto de Ogum.....	102
ÁUDIO 44 - Gerson - Apresenta Roupas e Ponto de Ogum .....	102
ÁUDIO 45 - Geneci - Racismo Ambiental e Educação Quilombola.....	104
ÁUDIO 46 - Geneci E Ângelo - Autorreconhecimento e Ancestralidade .....	104
ÁUDIO 47 - Bamako Produção: Ouvidochão - Cais do Valongo.....	111
ÁUDIO 48 - Paisagens Sonoras Quilombo Flores - Trilha Ancestralidade.....	121
ÁUDIO 49 - Paisagens Sonoras Quilombo Flores - Trilha Identidade.....	122
ÁUDIO 50 - Paisagens Sonoras Quilombo Flores - Trilha Luta Quilombola .....	122

## LISTA DE IMAGENS

FIGURA 1 - Rosalina da Costa Vasconcelos .....	71
FIGURA 2 - Mapa de Localização do Quilombo Flores.....	74
FIGURA 3 - Nara, João da Costa, Geneci e Gerson.....	75
FIGURA 4 - Ângelo Marcelo Curcio .....	78
FIGURA 5 - Certificado Quilombo Família Flores.....	81
FIGURA 6 - Antigo campo Caveirinha, Hoje um estacionamento .....	85
FIGURA 7 – SNC: Geneci Flores e Rosana Meireles .....	87
FIGURA 8 - Gerson Flores em Frente à Sua Casa.....	96
FIGURA 9 - Cartaz para evento no Quilombo Flores .....	105
FIGURA 10 - Escola de Formação Frente Quilombola Rs .....	106
FIGURA 11 - Espiral da Resistência do Quilombo Flores .....	107
FIGURA 12 - Sessão do Cineclube Bamako (2018) .....	108
FIGURA 13 - Sessão do Cineclube Bamako (2019) .....	109
FIGURA 14 - Painel Ouvidochão - Cartas Quilombolas (2019).....	111
FIGURA 15 - Geneci Flores e Gabriel Muniz .....	116
FIGURA 16 - Mapa Sonoro Quilombo Flores.....	120

## SUMÁRIO

<b>1 A ENCRUZILHADA DESDE DENTRO</b> .....	<b>12</b>
1.1 INTRODUÇÃO .....	12
1.2 MEMORIAL ACADÊMICO-ARTÍSTICO-MILITANTE .....	17
1.3 CAMINHO EPISTEMOLÓGICO .....	21
1.4 MÉTODO E METODOLOGIA.....	31
<b>2 PAISAGEM SONORA AFRODIASPÓRICA</b> .....	<b>39</b>
2.1 GEO-GRAFIAS NEGRAS & GEOGRAFIAS NEGRAS .....	39
2.2 CONTEXTUALIZANDO A PAISAGEM: ABORDAGEM CULTURAL .....	44
2.3 PAISAGEM SONORA EM GEOGRAFIA .....	51
2.4 PAISAGEM SONORA, PERSPECTIVA AFRODIASPÓRICA.....	60
<b>3 QUILOMBO DA FAMÍLIA FLORES</b> .....	<b>71</b>
3.1 DIÁSPORA QUILOMBOLA DA FAMÍLIA FLORES .....	73
3.1.1 Identidades Quilombolas.....	81
3.1.2 Expressões Culturais .....	85
3.1.3 Comunidade e Articulação .....	87
3.2 ANCESTRALIDADE E CORPO NO QUILOMBO DA FAMÍLIA FLORES .....	89
3.2.1 Ancestralidade da Família Flores.....	96
3.2.2 Passado – Patriarca e Matriarca da Família Flores .....	98
3.2.3 Atualidade – Lideranças Política/Cultural: Arte e Espiritualidade.....	100
3.2.4 Expressões da Ancestralidade no Quilombo Flores .....	102
3.3 IMERSÃO NO LUGAR-TERRITÓRIO DO QUILOMBO FLORES .....	104
3.3.1 OuvidoChão – Identidades Quilombolas.....	109
3.4 LEITURA, INTERPRETAÇÃO E REPRESENTAÇÃO .....	114
3.4.1 Técnicas, Procedimentos e Instrumentos de Pesquisa .....	116
3.4.2 Representações de Paisagens Sonoras do Quilombo Flores.....	119
3.4.3 Afrografias nas Paisagens Sonoras do Quilombo Flores.....	123
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>124</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>129</b>

## 1 A ENCRUZILHADA DESDE DENTRO

### 1.1 INTRODUÇÃO

Seres sonoros, memórias. Corpos sonoros, sons ancestrais. Bicho, Planta, Gente, Objeto. Sendo, crescendo, soando e criando mundos. Harmonia vibrante de corpos coletivos, corpos-territórios, corpos-lugares-territórios. Sonorizando o espaço, com o espaço, sendo espaço, criando mundos, corpos no mundo, ancestral. Encruzilhadas sonoras, ritualizando memórias, por meio do corpo no espaço, modos de ser, ancestral. Paisagens do corpo em constante movimento, corpo sedimento no chão do lugar, ancestral. Ressoar. Reverberar o movimento da cultura, viva, palavra-viva, negra e ancestral. Reterritorializar, reconfigurar o corpo que foi do chão arrancado, de África à diáspora, ancestral. Ritualizado, relugarizado, recorporizado no chão, quilombola, ancestral. Soar, ressoar, sintonizar. Escutar a Paisagem, Sonora, Ancestral. Ouvido o chão, escutado o corpo. Com o corpo. Tudo nesse chão é corpo, Tudo ali vibra memória, todo corpo carrega cultura, Coisa, Planta, Gente, Animal. Tudo-Mundo recriado, reverberado, OuvidoChão sintonizado, Corpo-Lugar-Território conquistado, movimento quilombola, Quilombo Flores, ancestral.

A ideia de Paisagem Sonora nos últimos anos tem sido para nós um desafio conceitual. Em nossa trajetória enquanto pessoa negra – corpo coletivo em diáspora –, nos deparar com uma proposição tão abrangente parecia algo extremamente instigante, ao mesmo tempo em que nos motivava a explorar, cruzar caminhos diversos, porém buscando traçar nossas próprias rotas. Um conceito que, de tão abrangente, parecia ter-se esvaziado perante as diversas áreas pelas quais transita, e representou durante algum tempo para nós um labirinto, pelo qual perambulamos de forma errante. No entanto, atentar para a dimensão do espaço foi a primeira das tantas contribuições que a ciência geográfica trouxe, para este nosso sentir, pensar e fazer, que é científico, artístico, militante, pluriversal.

Desta forma, refletir sobre Paisagem Sonora em Geografia se apresentou como um importante caminho para atentar às especificidades espaciais africanas em suas multiplicidades na diáspora. Ouvir um chão quilombola é perceber variados modos de ser, bem viver, criar, construir, educar e lutar, que carregam uma infinidade de

características herdadas dos povos africanos a partir da corporeidade de seus descendentes e da memória constantemente ritualizada de seus ancestrais. Há uma força contracolonial que persiste em diversos lugares-territórios na diáspora negra, o que nos permitiu vivenciar e experienciar estas Paisagens Sonoras em uma perspectiva de profundidade e de proximidade identitária, e que, por sua vez, vêm nos incentivando a uma auto-afirmação de corporeidade coletiva, desde dentro, Nós por Nós.

A primeira vez em que tivemos uma intuição/compreensão sobre as Paisagens Sonoras na relação com comunidades quilombolas do Rio Grande do Sul, foi justamente no Quilombo da Família Flores, com o qual realizamos esta pesquisa. E foi a partir deste lugar-território que tivemos em nossos ouvidos alguns sussurros do movimento da ancestralidade negro-africana presente em paisagens sonoras que pudemos experienciar nesta comunidade. Desde então, os momentos de fortalecimento mútuo surgiram em diversas outras ocasiões, o que permitiu uma proximidade de relação para captação de paisagens sonoras, em uma construção anterior ao desenvolvimento da pesquisa acadêmica. Desta forma, o movimento da ancestralidade que nos guia enquanto pessoa negra estava presente e ainda vem permitindo uma conexão com a ancestralidade desta comunidade quilombola, cujo movimento estamos aprofundando no desenvolvimento contínuo deste estudo, a partir de suas sonoridades.

A rota que estamos trilhando buscou aprofundar reflexões teóricas, práticas de campo e possibilidades discursivas por meio da experiência, vivência, observação, coleta e leitura e interpretação de índices de ancestralidade identificáveis nas Paisagens Sonoras da Comunidade Quilombola da Família Flores, localizada no Bairro Glória, Zona Sul de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, durante os anos de 2018 e 2022. Para isso, nossa pesquisa parte, inicialmente, de um caminho epistemológico afrodiaspórico e contracolonial para desenvolver um pressuposto de interpretação de Paisagem Sonora pautada no corpo, ao aprofundar a especificidade espacial do fenômeno sonoro na relação com o conceito geográfico de Paisagem. Assim, compreendendo que a abordagem da dimensão sonora da Paisagem em Geografia é, na atualidade, um campo pouco explorado, nos debruçamos sobre um recorte ainda mais específico, pautado em modos de ser negro em diáspora, modos de sentir, pensar e fazer afrocentrados.

A partir desta definição, utilizaremos Paisagem Sonora como categoria para leitura e interpretação das relações sociais e espaciais no Quilombo Flores, enquanto lugar-território negro-africano, atentando aos índices de sua ancestralidade e de seu percurso diaspórico. Neste sentido, abordando questões sobre epistemologia, método, metodologia, intersubjetividades, corporeidades, cosmopercepções (OYĚWÙMÍ, 2002) e as relações entre memória, cultura e o movimento da ancestralidade negro-africana, nosso estudo traz como desafio a compreensão sobre a dinâmica de percepção de paisagens sonoras e a constituição de um lugar-território quilombola ao indagar: De que forma as paisagens sonoras do Quilombo Flores evocam os índices de sua ancestralidade?

Entendemos a ancestralidade a partir de nossa matriz afrodiaspórica e como esta se configura enquanto multiplicidade de dimensões. Nossa perspectiva abarca, principalmente, tanto um viés biológico – a partir dos vínculos de parentesco –, quanto um viés cosmológico, que contempla as relações culturais, comunitárias e espirituais dos povos de origens africanas em sua reconfiguração territorial em solo pindorâmico<sup>1</sup>. Esta ancestralidade pode ser percebida nos lugares-território negro-africanos a partir das formas como o espaço produzido expressa, por meio da paisagem, noções como as de Pessoa, Palavra e Corporeidade. Pudemos percebê-las através da oralidade das manifestações culturais e políticas do Quilombo da Família Flores, em suas expressões litúrgicas e poéticas, bem como pela evocação de suas memórias, em um processo de projeção na paisagem dos saberes do corpo. Esta é uma dinâmica que potencializa a relação de integração entre corpo, natureza e espaço em um processo de criação e recriação de mundos, sob uma perspectiva ontológica de matriz africana.

Em se tratando de uma pesquisa no campo geográfico, nos interessa bastante refletir a partir da leitura das paisagens sonoras do Quilombo da Família Flores, como se operam as relações entre corporeidades negro-africanas na relação com o Espaço. Neste contínuo desenvolvimento, temos escutado – a partir da memória da experiência direta com as pessoas e a partir do material coletado em gravações – como se dão as relações destas humanidades quilombolas em seus espaços. Como

---

<sup>1</sup> Quando utilizamos o termo Pindorâmico, ou Pindorama, remetemos à nomenclatura que os povos originários utilizam para o território que denominamos atualmente de Brasil, baseando-nos na perspectiva contracolonial de Antônio Bispo do Santos ((SANTOS, A. B., 2015)



este sentir, pensar e fazer produz, altera e dinamiza o espaço, e como este mesmo espaço, aqui percebido através da Paisagem, influencia, modifica e identifica seus habitantes. Por meio deste estudo, vislumbramos a compreensão de um modo africano de produção do espaço, como uma lugaridade reterritorializada de África em solo brasileiro, a partir da ancestralidade trazida pelos corpos negro-africanos, por meio de memórias ritualizadas através das tradições orais, performadas pelos corpos e projetadas no espaço.

Desta maneira, a proposição de nosso estudo se sintoniza com uma pluralidade de saberes afro-pindorâmicos, a partir da reflexão de como, nas paisagens sonoras, pode ser entendido o processo de construção de uma especificidade espacial de características africanas reproduzida na diáspora brasileira, por meio da ancestralidade: a cultura trazida pelas corporeidades negras, suas tradições orais, sua noção de ser coletivo no espaço geográfico, que configura a relação humano-natureza como uma unicidade, uma relação ontológica que produz o espaço e cria mundos, como um Corpo-Lugar-Território que ritualiza e sedimenta seu referencial cultural, numa dinâmica de movimento constante, movimento da ancestralidade afrodiaspórica.

Um outro caminho que nosso estudo possibilita abarcar, se refere à relação com a colonialidade. Apesar de todo histórico de genocídio e epistemicídio que o projeto colonial impôs às humanidades não brancas, podemos pensar nas ontologias negro-africanas em seus modos de ser no mundo a partir das estratégias contracoloniais de resistência às opressões. Os habitantes do Quilombo da Família Flores nos indicam algumas possibilidades de autodefesa, cuidados com a saúde, uso de recursos naturais, comunicação e sociabilidades, que se apresentam como índices de luta ancestral perceptíveis nas paisagens sonoras. Saberes que podem ser enaltecidos como potencialidades afirmativas da comunidade, para além dos discursos de vulnerabilidade e narrativas de opressão, comumente mencionados quando os tensionamentos e conflitos com a sociedade colonial se apresentam.

Como objetivo geral, nossa proposta busca compreender como as paisagens sonoras do Quilombo da Família Flores evocam índices de sua ancestralidade e de seu percurso diaspórico – rezas, cânticos, depoimentos, palavras; jogos/expressões poéticas, toques, tambores, beats; tecnologias de produção sonora e relações de escuta; sotaques, improvisos, “bibibi/bobobó”. Para isso, trataremos do conceito geográfico de Paisagem – trazendo uma fundamentação teórica para delimitação do

que compreendemos como Paisagem Sonora –, no intuito de elaborar nossa proposição conceitual, de viés afrocentrado; e apontar sua utilização como categoria de leitura e interpretação para refletir sobre a presença e as perspectivas de Ancestralidade no lugar-território em questão. Tendo como bases conceituais as noções de Paisagem na Geografia Humanista e na Geografia Cultural, abordaremos a Paisagem Sonora a partir das escalas da pessoa individual-coletiva e da comunidade, questionando a suposta universalidade das ontologias ocidentocêntricas e problematizando o oclocentrismo ocidental nas compreensões mais difundidas desta categoria do espaço geográfico.

Entre os objetivos específicos temos o intuito primordial de compreender, a partir da escuta dos moradores, as relações de pertencimento, identidade, modos de vida, afeto e sociabilidades, atentando aos índices de ancestralidade negro-africana perceptíveis nas sonoridades do lugar; e as relações de poder que as paisagens sonoras da comunidade reproduzem ou contestam, o autorreconhecimento de suas identidades enquanto quilombolas, as estratégias de existência e resistência contracoloniais dentro do território e, para além dele, as projeções de sua territorialidade a partir de articulações em coletivo; Teremos como base os dados coletados em algumas das atividades de campo realizadas antes e no decorrer desta pesquisa científica formal, além dos conteúdos de arquivo disponibilizados pela comunidade, a partir dos quais faremos as leituras e interpretações.

Após apresentada a proposição conceitual e apontadas suas possibilidades de para compreensão de um lugar-território, trazemos como segundo objetivo específico: buscar nestas paisagens elementos que contribuam para o fortalecimento político e identitário da comunidade. A própria coleta de registros das paisagens sonoras – que será disponibilizada para o Quilombo Flores –, já se apresenta como uma contribuição relevante para a memória coletiva de sua presença e ancestralidade, e que estará acessível para as gerações presentes e futuras. Além da disponibilização deste banco de sons, com paisagens do presente (captadas diretamente no cotidiano entre 2018 e 2022) e paisagens do passado (a partir de acervo e da memória viva dos quilombolas), nosso estudo propõe a elaboração de representações destas paisagens sonoras, tais como mapas sonoros digitais e narrativas sonoras e audiovisuais, como o curta-metragem documental já disponibilizado de forma pública.

A dissertação da pesquisa será composta pela seguinte estrutura: Um capítulo introdutório apresentando a abordagem geral da pesquisa, seguido de um memorial

acadêmico, ressaltando os saberes da experiência que a tornaram uma investigação científica; Traremos também um tópico sobre os referenciais epistemológicos que apontaram o direcionamento da pesquisa e a postura do pesquisador; bem como um tópico sobre o método e a metodologia utilizada, principalmente quando tratamos de uma pesquisa intersubjetiva e pautada em memória e oralidade. O segundo capítulo irá discorrer sobre a categoria geográfica da Paisagem, inicialmente especificando a abordagem a partir da qual trabalhamos. Prosseguiremos com uma discussão sobre a ideia de Paisagem Sonora e o oclocentrismo ocidental, para, então, apresentar uma proposição de Paisagem Sonora a partir de uma afroperspectiva.

O terceiro capítulo será dedicado a um aprofundamento sobre o Quilombo Flores. Após uma contextualização da comunidade e sua diáspora, passaremos a abordar as memórias do quilombo a partir de alguns de seus habitantes, apresentadas por meio de registros de depoimentos e paisagens sonoras. Passaremos, então, à apresentação das noções de Ancestralidade, Corpo e Lugar-Território, relacionando-as ao Quilombo Flores. Teremos ainda um tópico com relatos de experiências sobre os trabalhos de campo realizados junto com a comunidade e outros parceiros. Finalizaremos este capítulo nos debruçando sobre a leitura e interpretação das paisagens sonoras, no intuito de identificar os índices de sua ancestralidade negro-africana, além de trabalhar representações afirmativas do quilombo, por meio de paisagens sonoras intersubjetivas. E para as considerações finais, abordaremos os avanços, impasses, descobertas, resultados alcançados, os impactos junto à comunidade e as perspectivas de continuidade da pesquisa.

## 1.2 MEMORIAL ACADÊMICO-ARTÍSTICO-MILITANTE

A pesquisa, em seu caráter científico, começa a ser desenvolvida no curso de Mestrado em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) a partir de 2020 por mim, Gabriel Muniz de Souza Queiroz. Sou um homem negro, natural do Recife-PE, criado em Salvador-BA, e residente entre 2017 e 2022 em Porto Alegre-RS. Além das diversas formações em espaços de luta do povo negro, espaços de educação popular e espaços de saberes do cotidiano, possuo graduação em

Design Gráfico pelo Instituto Federal de Pernambuco (IFPE, 2007) e graduação em Cinema e Audiovisual pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE, 2013). Desde 2003 desenvolvo trabalhos como designer, realizador audiovisual, técnico de som direto, artista transmídia e pesquisador autônomo do campo de sonoridades, ressaltando nestas práticas uma perspectiva afrocentrada. Atuo enquanto cineclubista em territórios negros de Recife/Olinda-PE e Porto Alegre-RS junto ao Cineclubes Bamako, pelo qual também exerço militância em educação popular e realizo produções gráficas e audiovisuais. Atualmente morando em Salvador/BA, integro, também, o coletivo Cinema Negro Sonoro, que realiza discussões teóricas e práticas experimentais sobre som, relacionadas a audiovisual, arte sonora e cosmologias afrorreferenciadas.

Acredito ser de grande importância apresentar este memorial, como o relato de uma trajetória de vida que é marcada pela transversalidade entre os aprendizados adquiridos, tanto no contexto acadêmico, quanto nas experiências diversas como artista, educador popular e militante em movimentos negros. Pois esta transdisciplinaridade está presente como um envolvimento radical com a temática deste estudo, ao conectar esta diversidade de agências, contemplando, assim, algumas necessidades individuais-coletivas, bem como o entendimento da importância da atuação de um pesquisador para além do universo acadêmico. Desta forma tenho buscado ressaltar a relevância do compromisso político de se produzir saberes teórico-práticos que tenham como base epistemológica os saberes africanos e afro-pindorâmicos, tradicionais e contemporâneos, de modo a trazer contribuições significativas para os povos negros, quilombolas e indígenas, coletividades que entendo como extensões da minha existência individual.

A definição deste trabalho com o conceito geográfico de Paisagem chega através dos estudos autônomos de abordagem ampla sobre paisagens sonoras, que já venho desenvolvendo como propostas audiovisuais e artísticas. Partindo das referidas formações acadêmicas; das experiências profissional, militante e pedagógica; e buscando relacioná-las a uma perspectiva afrocentrada, pensada desde nossa vivência individual e coletiva em outros estados do Brasil (Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro), no Rio Grande do Sul temos delimitado paisagem sonora a partir do recorte geográfico por meio do contato e integração ao Núcleo de Estudos Geografia e Ambiente (NEGA/UFRGS) – anterior ao ingresso no mestrado –, aproximação que foi proporcionada pela militância junto aos quilombos urbanos de

Porto Alegre/RS e através da Frente Quilombola RS, coletivo com o qual colaborei por meio da produção de peças gráficas e registros audiovisuais para fortalecimento da luta quilombola.

A despeito de toda esta bagagem que pude acumular através das vivências em outros estados do país, a chegada ao Rio Grande do Sul foi um ponto de virada essencial para novas experiências. Encontrar uma forte presença negra no extremo sul do Brasil, porém tão pouco difundida em âmbito nacional devido ao apagamento histórico-geográfico deste referencial nas narrativas do estado, representou para mim um encontro com a ancestralidade negro-africana. Este encontro de pertencimento mostrou-se de importância inestimável, pois, a partir dele, percebi a necessidade de reaprender a aprender. Aprender uma sabedoria que era profundamente vinculada ao chão dos terreiros, dos quilombos, da capoeira. Sabedoria oral, que me incitava a desenvolver uma escuta atenta, ancestral, o que compreendo como um processo de religação. Escutar as histórias e ensinamentos dos mais velhos, mestras e mestres, lideranças quilombolas, ialorixás e babalorixás representou, além do característico acolhimento entre pessoas negras vinculadas às tradições, uma percepção das sintonias de transmissão de saberes tradicionais através da memória e da oralidade. Ensinamentos que são, na maioria das vezes, vinculados a corpos-lugares-territórios negros.

A escuta direta e os registros de panoramas sonoros coletados, principalmente nas comunidades quilombolas, vêm nos ajudando a identificar signos que caracterizam a presença desta ancestralidade negro-africana e de uma memória das dinâmicas socioculturais ainda preservadas, projetadas – e projetáveis – na paisagem, mesmo com os processos de trânsito territorial do interior do estado para a capital Porto Alegre, ocorrências comuns em algumas destas comunidades. Esta coleta de dados vem gerando resultados concretos, em constante desenvolvimento: Desde o ano de 2018 lançamos, de forma independente, uma série de filmes documentais chamada OuvidoChão – Identidades Quilombolas (QUEIROZ, 2019), que vem trabalhando os quilombos urbanos das Famílias Fidélix, Flores e Ouro; e, como desdobramento dos documentários, vivenciamos uma residência artística que nos conectou a quilombos e territórios negros do estado do Rio de Janeiro (capital e baixada fluminense), e que gerou a instalação de arte tecnológica OuvidoChão – Cartas Quilombolas (QUEIROZ; FRANCO, 2019).

Para realização destes projetos artísticos e militantes, bem como desta dissertação, além dos aprendizados sobre escuta atenta e ancestralidade adquiridos nos lugares-territórios que tivemos a oportunidade de conhecer, lançamos mão dos conhecimentos trazidos como bagagem, das experiências em outros estados. Neste sentido, a transdisciplinaridade a qual me refiro como marcante para este estudo está presente na pesquisa de maneiras variadas: 1) a partir da compreensão da educação popular e do cineclubismo como formas de militância em comunidades e na luta dos povos historicamente oprimidos; 2) por meio da experiência com o audiovisual, ao entender o som na relação com o espaço (som direto), o processo de decupagem enquanto técnica de análise de conteúdo e a direção de som enquanto abordagem pautada na escuta; 3) Através do design, onde, na graduação, tive iniciação científica e metodológica para concepção, planejamento e construção de representações a partir de signos gráficos e sonoros; 4) e, finalmente, com o aprofundamento em Geografia, área científica que representa um elo unificador desta transdisciplinaridade, por meio de uma maior compreensão do espaço a partir dos conceitos de Paisagem, Lugar e Território aplicados sob uma afroperspectiva.

Neste contexto, o estudo acadêmico aqui desenvolvido apresenta-se como um desdobramento científico do trabalho artístico, documental e militante que tem sido realizado como fortalecimento político junto a alguns lugares-territórios negros no Rio Grande do Sul, especificando o entendimento sobre paisagem sonora pelo viés afrocentrado de um pensamento/imaginação geográfica. Compreendendo que nesta área do conhecimento os estudos sobre Paisagem priorizam a dimensão visual do espaço, nosso estudo pretende contribuir com a Geografia ao refletir sobre Paisagem Sonora enquanto pressuposto de interpretação para leitura e compreensão de um lugar-território – o Quilombo da Família Flores –, dando continuidade ao trabalho vivencial e de fortalecimento político mencionado. A partir do material já coletado para o projeto OuvidoChão e do material de arquivo disponibilizado pela comunidade iremos experimentar caminhos para representações cartográficas por meio de mapas sonoros, que trarão reflexões sobre os discursos hegemônicos e a invisibilização dos referenciais negros no Rio Grande do Sul; e que irão sugerir possibilidades para construção de narrativas orais de afirmação da presença e das lutas cotidianas dos quilombos urbanos no extremo sul do país.

### 1.3 CAMINHO EPISTEMOLÓGICO

Naquele início de noite do dia 10 de junho de 2017, chegamos em grupo ao bairro Glória, zona sul de Porto Alegre, Rio Grande do Sul. O envolvimento militante com a Frente Quilombola RS<sup>2</sup> nos permitia acessar algumas comunidades quilombolas dos contextos rural e urbano do estado. Ao passarmos pelo ruidoso portão de ferro fomos adentrando aquele espaço repleto de pessoas adultas conversando, crianças que riam, gritavam e pulavam de alegria, alguns cachorros e seus latidos. Além da música que animava os presentes, também podíamos ouvir, ao fundo, alguns pássaros. Muitos foram os cumprimentos de boas-vindas: éramos recém-chegados em um lugar onde a maioria das pessoas eram parentes, vizinhos e amigos de longa data.

Fomos recebidos pela aniversariante, Geneci Flores, que foi bastante acolhedora e logo percebeu a diferença em meu sotaque. Nos apresentou alguns de seus familiares e amigos, ofereceu doces, salgados e bebidas da festa, conversamos um pouco. Ela nos deixou à vontade junto à comunidade e logo foi cumprimentar outros convidados. Aos poucos, íamos interagindo com os demais presentes na comemoração, e nos sentíamos cada vez mais envolvidos com aquele momento de celebração da vida e da luta de uma liderança quilombola. Após algum tempo, ocorre uma pausa na música, ouve-se um ruído de microfonia. Em cima do palco improvisado, estavam Geneci e sua amiga Rosana. As duas haviam formado, anos antes, uma dupla de RAP chamada SNC – Sistema Negro no Comando – que, naquele dia de festa, fez uma breve apresentação.

Ligaram as caixas de som e, após um breve discurso de felicitação, cantaram. Aquilo foi algo que me deixou bastante surpreso. E esta surpresa, creio hoje que tinha um pouco do entusiasmo de recém-chegado, um nordestino no Rio Grande do Sul. Porém, estava dentro de um contexto em que eu vinha observando e planejando registrar os sons das manifestações culturais nas comunidades até então visitadas, dando os primeiros passos nessa caminhada epistemológica e metodológica de representação das paisagens sonoras dos quilombos de Porto Alegre. Lembro que,

---

2 A Frente Nacional em Defesa dos Territórios Quilombolas-RS é um espaço de articulação para acompanhamento da situação das comunidades quilombolas no RS. Formada por diversos militantes e movimentos sociais, a FQRS possui uma atuação em todo o estado do RS.

tempos depois, conversei bastante com Geneci sobre aquele dia. Refletindo sobre as paisagens sonoras quilombolas, aquele RAP me pareceu algo que marcava o Quilombo da Família Flores, enquanto índice da ancestralidade afrodescendente naquele lugar-território, apresentada através de sua musicalidade.

Áudio 1 - [SNC – Aniversário de Geneci Flores 2017](#)

A partir deste breve relato – uma memória da paisagem sonora de nossa primeira visita ao Quilombo da Família Flores – buscamos introduzir a vivência que nos motivou ao aprofundamento que será apresentado em nosso estudo. Nesta passagem sobre o contato inicial com a comunidade, tomamos a liberdade de alterar o lugar de enunciação entre a primeira pessoa do plural e a primeira pessoa do singular, onde coube. Seguindo uma perspectiva epistemológica de produção de conhecimento desde dentro, o trabalho científico aqui exposto alterna sua enunciação entre o “Eu” e o “Nós”, pois origina-se da relação de identificação com as comunidades quilombolas de Porto Alegre, que foi proporcionada pela militância junto à Frente Quilombola RS; bem como pelo desenvolvimento artístico que já vínhamos experimentando, individual e coletivamente, com a temática de paisagens sonoras.

Outro ponto importante que esta escrevivência – me referenciando aqui em Conceição Evaristo – busca enfatizar é a prática do acolhimento, bastante comum entre os quilombos e outros lugares-territórios negros do Rio Grande do Sul, comunidades que eu, sendo oriundo de outro estado brasileiro, tive a oportunidade de visitar. De tal maneira, vivenciamos a compreensão de um elo que nos identifica enquanto pessoas negras na relação em comunidade. E essa identificação foi o que me levou a pensar desde dentro a organização do espaço comunitário a partir da corporeidade e do modo de ser negro e quilombola, como referenciais de ancestralidade que caracterizam este espaço. A compreensão sobre o acolhimento e a construção de um sentido de pertencimento que este reconhecimento identitário vem permitindo teve grande relevância na definição de minha localização enquanto pesquisador e colaborador da luta quilombola. Uma perspectiva de quem não se entende mais no lugar da alteridade, nem pretende que esta seja uma dimensão determinante para a relação com a comunidade.



Quando mencionamos perspectivas de abordagem científica “desde dentro”, quando citamos a alternância entre o eu-individual e o eu-coletivo, ou propomos a inserção na escrita de algumas de nossas escrivências, buscamos a proposição de um caminho próprio para elaboração de nosso pensamento geográfico, tendo como referência o campo de estudos das Geografias Negras. Apoiando-se no pensamento de Geny Guimarães (2020), este estudo intenta colaborar na transformação dos “estudos raciais moldados em heranças coloniais e referenciados por modelos epistêmicos racistas em perspectivas raciais afirmativas.” (GUIMARÃES, 2020, p. 295). Desta maneira, destacamos a importância de trazer nesta parte inicial da pesquisa, a nossa necessidade de reivindicação de um sistema epistemológico próprio. Concordamos com a citada autora quando ela questiona a terminologia “outros”, relacionada a epistemologias não hegemônicas:

Por que denominar por “outros” o conjunto epistêmico e propostas metódicas e metodológicas não hegemônicas? Aqui chamaremos de próprias e sem aspas. Neste caso, significa buscar temas, elementos e referências pertencentes ao grupo sociorracial negro para que as pesquisas façam sentido para o pesquisador, para a Geografia e para qualquer pessoa negra que a leia. A comprovação de uma pesquisa negra não se dá único e exclusivamente por dados estatísticos como na Geografia Quantitativa, mas pela compreensão daqueles ao qual o assunto pertence e faz algum sentido. (GUIMARÃES, 2020, p. 296)

Assumimos, então, nossa construção de pensamento/imaginação geográfica a partir deste referencial, que nos preenche de sentido e nos motiva à autonomia para definição dos referenciais epistemológicos que apresentaremos mais adiante. Por ora, acreditamos ser relevante expor a definição deste campo, a partir da diferenciação que Guimarães estabelece entre Geo-grafias Negras e Geografias Negras:

Geo-grafias Negras podem ser entendidas como as variadas possibilidades de leituras de mundo proporcionadas pela interdisciplinaridade da Geografia com outras áreas do conhecimento e utilizando as mais diversas linguagens, mas o exemplo foi com a Literatura. As Geografias Negras (termo não hifenizado) podem abarcar para além das Geo-grafias, das marcas no espaço geográfico, mas compor a complexidade que existe por trás das pesquisas e práticas pedagógicas. Então, envolve também repensarmos a maneira pela qual produzimos conhecimento geográfico sistematizado. Permite construir trajetórias metodológicas e formas metódicas de trabalho utilizando epistemologias apropriadas. Neste caso, esse campo de estudo pressupõe descobrirmos caminhos próprios. (GUIMARÃES, 2020, p. 304)

No próximo tópico deste capítulo, que tratará questões de Método e Metodologia, retomaremos o diálogo com Geny Guimarães e as Geografias Negras. Para o momento, consideramos imprescindível afirmar o ponto de partida

epistemológico sobre o qual nos ancoramos. Nestes últimos seis anos, acompanhando uma parcela da diversidade cultural e étnico-racial no estado do Rio Grande do Sul – as presenças negras e indígenas – nos deparamos com uma pluralidade de modos de ser no mundo, de maneiras de se relacionar com o espaço, por meio de variadas formas de adaptação, onde estes agrupamentos humanos modificam e são modificados pelo mesmo. Deste modo, através dos saberes por eles construídos, constituem e imprimem características que se consolidam cotidianamente como manifestações de identidades culturais projetadas no espaço, que, por sua vez, podem ser perceptíveis na observação das paisagens.

De tal maneira, em nossa vivência pudemos nos aproximar de diferentes perspectivas ontológicas coexistentes no espaço urbano de uma grande capital como Porto Alegre. Apesar de ser uma das capitais mais segregadas do país em termos sociais e raciais, a capital gaúcha é marcada pela presença de 11 comunidades quilombolas auto reconhecidas e de 10 retomadas indígenas ((PIRES; BITENCOURT, 2022), além das milhares de casas de tradições de matrizes africanas e afro-pindorâmicas no interior do município e em sua região metropolitana (ORO, 2002). Importante destacar estes números, pois, apesar da gritante constatação, percebemos o silenciamento destas presenças nos contextos interno e externo ao Rio Grande do Sul, o que obedece a um processo histórico e geográfico de invisibilização de referenciais não brancos no estado, e a consequente afirmação de um referencial cultural que privilegia o elemento eurodescendente na formação de sua identidade.

Diante de tal contexto, em nosso percurso de atuação militante, tivemos a oportunidade de transitar por diferentes quilombos, aldeias, terreiros, espaços culturais de matrizes negras e indígenas e, junto a eles, exercitar escutas atentas às paisagens; perceber, experienciar e nos identificar com os lugares; além de colaborar com as lutas cotidianas dos territórios pelo direito à própria existência. Ao vivenciarmos esta faceta da cidade de Porto Alegre, pudemos perceber que a existência destes diferentes modos de ser no mundo ocorre de forma constantemente tensionada por uma relação de subalternização, imposta pelo modo de ser hegemônico. Este tensionamento social e territorial se configura como um constante conflito de ontologias, o que está longe de ser uma novidade, pois apenas reflete a dialética do sistema-mundo moderno/colonial (QUIJANO 2013, apud MARCELINO, 2020), refletida no contexto local do município.

Por ora, trataremos de ressaltar a importância de nossa experiência de aprendizado junto a estas comunidades. Quando falamos de experiência, nos referimos à uma localização na vivência destes lugares-territórios através de nossa corporeidade, bem como de nossa agência enquanto pessoa negra em trânsito na diáspora. A partir das aproximações que pudemos estabelecer nestes espaços, vivenciamos mais de perto alguns destes modos de vida, e, por meio deste contato, nos foi possível (re)conhecer um pouco dos saberes, dos modos de apreender, de aprender, de agir e de ensinar seus conhecimentos – suas epistemologias. Neste sentido, a relação de aprendizado enquanto pessoa negra se sobrepôs a uma postura distanciada, supostamente necessária a um pesquisador acadêmico. Para nós, era muito mais uma relação de identificação, diante da hegemonia de um modo de ser constantemente hostil perante os corpos de pessoas negras.

De tal maneira, esta relação de aprendizado, que ocorre principalmente a partir da escuta, é vivenciada/experenciada através do corpo, elaborada coletivamente e configurada como uma agência no espaço, com o espaço e sendo o espaço; nesta dissertação ela é apresentada por uma via epistemológica pautada pela pluralidade de saberes, que é, também, definidora dos principais temas abordados: Paisagens Sonoras, Quilombo Flores e Ancestralidade – que serão interpretados na relação com o corpo. Neste sentido, nosso referencial epistemológico é múltiplo, entrecruzado, pautado tanto nos aprofundamentos sobre leituras, quanto na memória das vivências do corpo negro-africano – individual e coletivo; e observado através da escuta direta e atenta dos saberes da oralidade, principalmente aqueles que tivemos a oportunidade de registrar como paisagens sonoras. E esta multiplicidade vivencial, encruzilhada de saberes da experiência do corpo enquanto totalidade, é aqui apresentada como o primeiro ponto firmado em nossa construção epistemológica.

Riscado o ponto de partida, recordamos aqui o percurso desta produção de saber, que nasce como um desdobramento das atividades artísticas e militantes de um homem negro-africano em seu percurso na diáspora. Embora este estudo se apresente de forma categórica como uma pesquisa científica em Geografia, não podemos deixar de enfatizar nossa bagagem de referências em outras áreas do saber científico legitimado, tais como as artes, audiovisual e design, campos em que temos formação acadêmica direta. Desta maneira, a presente abordagem parte do contato com saberes plurais, adquiridos pelas vivências, escutas, leituras e agências diversas que compõem nossa experiência como pesquisador afrocentrado. É a partir desta

diversidade de aprendizados - conexão entre ciência, vida e arte -, que apresentamos a ideia de pluriversalidade como um segundo paradigma epistemológico sobre o qual nos referenciamos.

Encontramos na pluriversalidade uma perspectiva adequada à diversidade de nosso fazer científico, de perspectiva polirracional; e nos posicionando de maneira crítica à monorracionalidade (NOGUERA, 2012) característica da colonialidade do saber, que, dentro do contexto do sistema-mundo moderno/colonial, impõe as epistemologias hegemônicas do ocidente como universais, em um processo de autolegitimação da particularidade cultural euro-cristã. A universalização desta particularidade, imposta como norma, se assume como identidade e aciona como estratégia de dominação a negação das alteridades, ou seja, dos seres humanos não brancos, suas epistemologias e ontologias. É neste sentido que, ancorados no pensamento de Mogobe Ramose, trazemos um embasamento teórico que nos permite compreender a ideia de pluriversalidade, a partir do aprofundamento em filosofias africanas e afrodiaspóricas. Desde muito tempo a suposta universalidade das epistemologias ocidentais vem subsidiando a legitimação de toda sorte de genocídios e epistemicídios, sob a alegação da ideia de progresso e civilização. Segundo Ramose,

Na prática, esta disposição filosófica do ser é experimentada como a exclusão dos outros, que não aparecem como sendo o mesmo que nós, ou que são percebidos como uma ameaça à mesmidade inscrita em nossa particularidade. Esta lógica da exclusão foi experimentada historicamente, como o foi para nós, na cristianização e colonização dos outros povos do mundo. O significado filosófico desses eventos históricos é a afirmação de que uma perspectiva particularista pode reivindicar o direito de se impor como a primeira e única experiência, conhecimento e verdade se encaixam e se tornam válidos para todos os outros seres humanos independentemente de suas condições existenciais. (RAMOSE et al., 2011, p. 10)

Diante deste contexto, a argumentação do autor sul-africano aponta para outras possibilidades de abordagem filosófica. Ramose introduz, então, a ideia de pluriversalidade, desta vez citando o historiador congolês Théophile Obenga:

Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas. Neste sentido, a filosofia existe em todo lugar. Ela seria onipresente e pluriversal, apresentando diferentes faces e fases decorrentes de experiências humanas particulares (Obenga, 2006 apud RAMOSE *et al.*, 2011, Pg.8)

Seguindo esta linha de raciocínio, o estudo que desenvolvemos busca uma conexão com a pluriversalidade enquanto perspectiva epistemológica que não hierarquiza os saberes, que não desumaniza existências e que dialoga com outras perspectivas de compreensão de mundo. Também referenciado em Ramose, o filósofo brasileiro Renato Noguera, nos apresenta o conceito de pluriversalidade como “a assunção da primazia das particularidades específicas na configuração dos saberes. A pluriversalidade é o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista.” (NOGUERA, 2012, Pg.64).

Tendo este *sul* como caminho, podemos definir nosso estudo como pautado na pluriversalidade por diversas razões: inicialmente por negar a suposta neutralidade do discurso ocidental, através da proposição de uma abordagem diretamente localizada, corporalizada, e que reflete nossa perspectiva ontológica na interação com os lugares-território; pela construção de uma relação dialógica e não dicotomizada em termos de sujeito/objeto de pesquisa; pela interdisciplinaridade entre saberes de diferentes áreas, buscando referências no conhecimento produzido tanto nas academias, quanto no cotidiano dos lugares-territórios, de maneira não hierarquizada; por, em termos de linguagem e discurso, explorar possibilidades narrativas através de textos escritos, orais, imagéticos e audiovisuais; e, finalmente, por ter na escuta o elemento primordial para experiência, percepção, leitura e interpretação de mundo, de forma conectada com o nosso referencial, que baseia-se em cosmopercepções afrocentradas.

No entanto, a introdução de um viés epistemológico pluriversal vai de encontro a uma realidade de constante tensionamentos, inclusive no âmbito universitário, entre os modos de ser/poder/saber hegemônicos – aqueles pautados na cultura ocidental e que privilegiam o grupo étnico-racial eurodescendente branco – e aqueles subalternizados histórica e geograficamente no contexto brasileiro, ou seja os povos não brancos: afrodescendentes e indígenas originários. Conforme mencionado anteriormente, temos buscado nos posicionar por meio das escolhas de referenciais pautados em epistemologias não hegemônicas a partir de um aprofundamento em filosofias africanas e afrodiaspóricas, para uma produção científica afrocentrada. Na medida em que nos definimos como pesquisador-militante de viés afrocentrado, nossa abordagem dialoga diretamente com a noção de Afrocentricidade. Este vem sendo, então, o terceiro paradigma em que temos nos baseado para as proposições que

serão apresentadas. Cunhada pelo filósofo Molefi Kete Asante, a afrocentricidade se refere a uma...

...afirmação do lugar de sujeito dos africanos dentro de sua própria história e experiências, sendo ao mesmo tempo uma rejeição da marginalidade e da alteridade, frequentemente expressas nos paradigmas comuns da dominação conceitual europeia (Mazama, 2003). Afrocentristas rejeitaram a noção de alteridade que privilegia a cosmovisão europeia como normativa e universal.(ASANTE, 2016)

Neste sentido, nossa afirmação enquanto pesquisador afrocentrado traz essa referência direta, principalmente em relação às características afrocentristas que dizem respeito à agência e à localização. Para Asante, o pesquisador afrocentrado antes de tudo situa-se na relação com determinado contexto da experiência negra na modernidade – sua localização –, e não concebe seu estudo de forma desconectada a um intuito de transformação social da condição da pessoa negra em seu contexto social – sua agência. Seguindo esta via, acionamos a afrocentricidade como caminho epistemológico no sentido de afirmar um posicionamento político de um pesquisador negro que não percebe seu desenvolvimento científico como neutro em relação à realidade estudada, muito pelo contrário. Buscamos, assim, um caminho de reconhecimento baseado na corporeidade negra e em sua dimensão ancestral, o que nos permite estabelecer um diálogo de identidade e pertencimento, para produção de um saber desde dentro e intersubjetivo - distinto da dicotomia sujeito/objeto, tão difundida nos modelos científicos ocidentais.

Desta forma, acionamos o paradigma da afrocentricidade como um caminho epistemológico pluriversal e anti-hegemônico principalmente para nossa proposição de Paisagem Sonora enquanto pressuposto de interpretação do espaço, vivenciado, experienciado e percebido na escala individual-coletiva – inicialmente – na relação com o corpo humano, conforme compreendido a partir de uma referência de cosmopercepção africana, noção sobre a qual abordaremos mais adiante, no capítulo 2. No entanto, quando nos referimos a esta perspectiva ontológica africana, muito longe de reproduzirmos o equívoco de generalizar África de forma grosseira, não reconhecendo a multiplicidade de seus povos e nações constituintes, estamos nos referindo à noção de civilização africana conforme a proposição de Cheikh Anta Diop em seu livro A Unidade Cultural da África Negra (DIOP, 2014).

Nesta obra basilar para os estudos africanos, Diop defende a constituição de berços culturais antagônicos e conflitantes, os berços sul e norte, que viriam a dar

origem aos modos civilizatórios africano e europeu, respectivamente. E este berço civilizatório africano, comum aos seus diversos povos, é que nos permite pensar uma determinada compreensão de humanidade a partir de uma dimensão ontológica e epistemológica afrocentrada, entendendo geograficamente África não apenas em relação ao continente, mas também pensada a partir de sua diáspora moderna. Seguindo esta linha de raciocínio, pensar África enquanto unidade desde nosso contexto de diáspora nas Américas, implica também pensar perspectivas do ser negro-africano no Brasil, e, em nosso caso específico, na relação com a região sul do país. E é a partir desta noção da experiência africana, que se refere à multiplicidade na relação com a unidade de África, que apresentamos o quarto paradigma epistemológico que trazemos como referência: A afroperspectividade.

Cunhada pelo filósofo Renato Nogueira (2012), a afroperspectividade aponta para uma compreensão do ser negro-africano a partir de sua perspectiva geográfica-cultural particular, principalmente quando pensada a partir da diáspora. Entendendo o movimento diaspórico como um fluxo ocorrido de maneira forçada, a constituição cultural africana elaborada no contexto do Brasil, bem como de outros países, sofre um impacto direto não apenas do processo de colonização, mas também – o que buscamos enaltecer neste estudo – das trocas civilizatórias com os povos originários de Abya Yala – denominação a partir da qual os povos indígenas se referem ao continente que o Ocidente convencionou chamar de América. Esta noção de afroperspectiva aproxima nosso estudo da categoria de Amefricanidade, cunhada por Lélia González; bem como da noção de Quilombismo, proposta por Abdias do Nascimento. Ambas as concepções enfocam as estratégias de manutenção das identidades do ser negro-africano no contexto da colonização no Brasil, destacando os modos de existência e as lutas de resistência dos povos não brancos até os dias atuais, marcados pela herança colonial, atualmente representada pela colonialidade.

E este mesmo sistema de dominação, que é pautado por conflitos de ontologias, apresenta também, em diversas esferas, disputas de narrativas. Em nosso estudo, adotamos a ideia de afroperspectiva como uma crítica à hegemonia ocidental na produção de saber a partir da relação dialética entre a imposição da ideia de "identidade" e a afirmação dos saberes da "diferença". Compreendendo a dimensão colonial imposta pelo ocidente, no sentido da produção e reprodução de alteridades, nossa crítica elabora a partir da noção de afroperspectiva uma reflexão sobre as estratégias de solidariedade e resistência contracolonial, pautada nas experiências de

povos indígenas e quilombolas, bem como em suas epistemologias. Ampliamos, assim, nossa abordagem do indivíduo-coletivo para uma escala comunitária, e é a partir deste recorte que acessamos e relacionamos como uma afroperspectiva a ideia afro-pindorâmica de contracolonialidade, palavra germinante proposta por Antônio Bispo dos Santos, o Mestre Nêgo Bispo (SANTOS, A. B., 2015) .

Mestre de saberes tradicionais e liderança quilombola, Nêgo Bispo assim define as ideias de colonização e contracolônização:

Vamos compreender por colonização todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra. E vamos compreender como contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios.

Assim sendo, vamos tratar os povos que vieram da África e os povos originários das Américas nas mesmas condições, isto é, independentemente das suas especificidades e particularidades no processo de escravização, os chamaremos de contra colonizadores. O mesmo faremos com os povos que vieram da Europa, independente de serem senhores ou colonos, os trataremos como colonizadores. (SANTOS, 2015, p. 47,48)

Diante do exposto, assumimos nossa afroperspectiva científica como contracolônial. Uma construção epistemológica própria, pautada principalmente na vivência, experiência e percepção pela escuta, atenta às manifestações da oralidade; na corporeidade e ancestralidade negra como elos de identificação intersubjetiva; na afirmação dos saberes advindos do cotidiano das comunidades, não hierarquizados ou subalternizados em relação aos saberes adquiridos na academia; na não dicotomização entre teoria e prática ao contemplar a diversidade dos saberes das experiências de vida; e propondo uma ampliação de linguagem no discurso científico, para além da retórica institucional e do código visual ao inserir diretamente a oralidade por meio das diversas vozes coletivas, enquanto manifestações da presença de humanidades que dinamizam as paisagens sonoras que temos pesquisado. A partir desta elaboração é que entendemos a cultura como movimento da ancestralidade, e esta força ancestral como guia para a resistência histórica e geográfica dos povos africanos em sua reinvenção constante do espaço cosmológico de África, reassentado no chão dos lugares-territórios quilombolas da diáspora, aqui representados pelo Quilombo da Família Flores.



## 1.4 MÉTODO E METODOLOGIA

Para construção de nosso discurso científico, sentimos a necessidade de estabelecer um caminho epistemológico que fosse coerente com o compromisso social e político assumido na relação com a luta do povo negro. Quanto maior a imersão nos lugares-territórios negros que visitávamos, íamos conhecendo e aprendendo formas de abordagem pautadas na oralidade, no diálogo, na cooperação, no respeito às especificidades e nas relações de horizontalidade e circularidade que iam sendo construídas entre as pessoas companheiras do cotidiano de luta. Eram maneiras de aprender e produzir saber de forma colaborativa, baseadas em valores civilizatórios africanos. Neste sentido, existia uma diferença grande em relação à experiência de produção de saber que eu vinha adquirindo no universo acadêmico, que, com raras exceções, era realizado de forma bastante individual.

Embora reconheçamos o valor dos aprendizados adquiridos na universidade, principalmente durante os momentos de trocas, debates e atividades em grupo, no fim das contas a produção acadêmica ainda nos parecia uma atividade bastante solitária, que, em muitos aspectos, era operada de maneira isolada do cotidiano, do mundo vivido e dos saberes ali produzidos. Esta discrepância na comparação com aquilo que vínhamos aprendendo diretamente com mestras e mestres, lideranças quilombolas e demais companheiras de luta, gerou durante um certo tempo alguns conflitos, principalmente em relação à nossa forma de escrita. A partir de um aprofundamento em leituras de pensadoras e pensadores negros de áreas diversas, como Filosofia, Antropologia, Ciências Sociais e da própria Geografia, pudemos amadurecer algumas reflexões críticas ao modelo de ciência moderno/colonial, pautado no referencial branco eurocêntrico, e sobre como ele opera como colonialidade do saber, ou seja, enquanto lógica de hegemonia pautada no racismo e no apagamento de outras epistemologias.

Retomamos, então, o diálogo com Geny Guimarães (2020), que, contextualizando a sistematização das ciências no século XIX, com ênfase na Geografia, afirma que

Pensando em termos de colonização territorial, muitos grupos sociorraciais (indígenas da América e africanos) não mantiveram suas histórias contabilizadas em dados para estudos, por conta da oralidade de suas culturas e do condicionamento subserviente imposto pela escravização. Muito

menos foram levadas em consideração as suas formas próprias de organização do espaço (política, econômica e social). Tal processo pode ser justificado pelo caráter inferiorizante e hierárquico colonial que resultou em menosprezo de seus conhecimentos, o que chamo de racismo. Além de desconsiderar a organização socioespacial, por meio do processo de escravização, promover uma tentativa de desumanização dos corpos indígenas e africanos por justificativas de inferioridade baseadas no fenótipo o que resultou na coisificação de seres humanos e no enorme comércio de escravizados do Atlântico Sul. (GUIMARÃES, 2020, p. 295)

Neste sentido, além de constatar o impacto da violência colonial sobre os corpos não brancos e o conseqüente epistemicídio cultural, marcado pelo menosprezo às culturas predominantemente orais, pudemos também perceber como este modelo científico hegemônico foi limitante para nossa experiência atual enquanto pesquisador negro. O rigorismo acadêmico, característico do modelo científico eurocêntrico, vinha gerando uma série de inseguranças, ansiedade e receio por apontar - ou exigir - caminhos que, definitivamente, não eram o nosso. Não fazia sentido. E sentir era, e ainda é, imprescindível para nossa produção científica, militante, afrocentrada e pautada na oralidade. Seguindo esta lógica percebemos nitidamente algo que é referido por Guimarães, quanto ela comenta que “a insegurança está muito mais voltada para o medo das punições previstas pelo rigor acadêmico para pesquisas que não sigam as normas, os métodos, as metodologias tradicionais.”(GUIMARÃES, 2020). De tal maneira, sentimos a necessidade, também, de estabelecer nosso próprio caminho metódico e metodológico.

O método de interpretação filosófico-científico adotado para o desenvolvimento desta pesquisa percorre procedimentos inicialmente referenciados pelos métodos fenomenológico e dialético. O entendimento destas abordagens foi de grande importância, até certo ponto, para a compreensão e definição do tema de pesquisa. No entanto, ainda que assumindo a presença e contribuição destes referenciais, o que propomos agora é uma perspectiva de abordagem pautada em referenciais de filosofias africanas e afrodiaspóricas – que temos chamado de Encantamento, baseado na leitura de Filosofia da Ancestralidade, de Eduardo Oliveira (2005) –, como possibilidade epistemológica que abarque as especificidades de outras cosmopercepções, não contempladas pelos modelos científicos das cosmovisões ocidentais – europeias e eurodescendentes. Exemplificando, uma dimensão importante que o viés fenomenológico-existencial nos apresentou, é oriunda do pensamento de Merleau-Ponty, citado por Malanski (2017), e diz respeito à proposição

de um sistema Eu / Outro / Objeto, em contraposição a uma relação dualizada no Sujeito / Objeto.

No entanto, a relação de alteridade que isola a subjetividade como sendo a perspectiva única do pesquisador não contempla nossa prática, que busca trabalhar com as subjetividades de pessoas quilombolas, a partir da noção de pessoa na África Negra, conforme apresentado por Amadou Hampatê Bâ (1981); e na concepção de pessoa na perspectiva afrodiaspórica, que acessamos a partir de Julvan Moreira de Oliveira (2019). Fundamentando-se nos troncos bantu e iorubá, mais diretamente vinculados à ancestralidade das pessoas negras vindas ao Brasil, Moreira de Oliveira afirma que

O conceito de pessoa está no cruzamento da realidade, da igualdade e da diferença, da multiplicidade e da unidade, da superação de si e do ser si mesmo. Com efeito, a pessoa não pode deter-se na relacionalidade, porque perderia identidade e diferença; mas não pode sequer deter-se na identidade, porque tem como característica justamente a capacidade de ser outro do que si mesmo, assumindo o ser pessoal de um outro, seja ele pessoa ou divindade: a comunicação é possível se cada um se transfere para o outro, revivendo a sua identidade. (MOREIRA DE OLIVEIRA, p. 49)

Neste sentido, uma abordagem intersubjetiva contempla melhor as relações de aprendizado e fortalecimento mútuo que estabelecemos com as comunidades enquanto produtoras de saberes. Além desta perspectiva de pessoa que não se encerra no indivíduo, vinculada a algumas epistemologias africano-centradas, também pudemos encontrar uma noção de intersubjetividades nas palavras de geógrafos brasileiros (TORRES; KOZEL, 2010); (MALANSKI, 2017); (NASCIMENTO; COSTA, 2016). Sendo assim, pudemos aprofundar uma interpretação destas subjetividades, a partir de uma perspectiva relacional, fortemente embasada também na experiência direta com as comunidades quilombolas. Tal como um sistema Eu / Nós / Mundo, nosso estudo aponta para uma construção de conhecimento pautada na confluência entre os saberes do cotidiano e os saberes estruturados pela ciência formal.

Esta relação com o que as metodologias hegemônicas chamariam de “objeto de estudo”, aqui é referida como um reconhecimento da amplitude de nossa subjetividade. Quando pensamos na noção de pessoa negra, compreendemos nosso vínculo enquanto indivíduo-coletivo, e, de tal maneira, reafirmamos nossa agência enquanto pesquisador implicado radicalmente à pesquisa. Desta forma, outra característica presente em nosso discurso se refere ao método biográfico

(FERRAROTTI, 1991), adotado como caminho para ultrapassar o trabalho lógico-formal e o modelo mecanicista da narrativa científica hegemônica. Neste sentido, nossa construção discursiva tem como base e busca adotar formas de enunciação que transitam entre os modos escritos e orais, contemplando na construção narrativa a intersubjetividade das vozes coletivas com as quais fizemos coro para expressar as memórias de vida e de luta do Quilombo Flores, a partir de suas paisagens sonoras, o que pode ser percebido principalmente no capítulo 3.

Através da abordagem dialética pudemos compreender a necessidade de reivindicar toda esta construção afrorreferenciada. Em meio a um contexto de séculos de colonização, colonialidade e epistemicídios, muitos têm sido os desafios para o estabelecimento de um caminho epistemológico e metodológico próprio, que busque não reproduzir a lógica colonial baseada no suposto universalismo ocidental. Desta forma, a perspectiva de interpretação que estamos chamando de Encantamento, propõe percorrer um trajeto pautado por uma outra racionalidade, mais adequada como possibilidade científica afrodiaspórica, e que busca estabelecer uma postura distinta do pensamento ocidentocêntrico (OYĔWÙMÍ, 2002). Embora elaborada de forma crítica a este modelo de suposta universalidade, a razão sobre a qual buscamos nos ancorar, baseada no pensamento filosófico e nas ontologias do ser negro-africano no contexto diaspórico, não opõe, nem mesmo hierarquiza, os saberes produzidos pelo cotidiano em relação aos saberes produzidos por métodos formais. Seria um grande equívoco repetir a lógica colonial, de afirmar um modo de fazer ciência a partir da negação de qualquer outro modo.

Nossa compreensão sobre a percepção pela escuta está vinculada a uma perspectiva que não hierarquiza os sentidos e não reproduz a dualidade ocidental entre mente e corpo, razão e emoção. De tal, maneira, a audição como sentido definido como foco perceptivo para este estudo relaciona-se a uma cosmopercepção de referência afrodiaspórica, sobre a qual o ser, em sua corporeidade, integra-se ao espaço como um de seus componentes, sendo, também, o próprio espaço em sua totalidade. Levando em consideração esta perspectiva de ser no mundo, o corpo exerce um papel essencial em nossa abordagem, enquanto produtor e receptáculo de saberes (OLIVEIRA, 2007); (MACHADO, 2014). De tal maneira, a escuta ampliada que estamos propondo, além de trabalhar o sentido da audição em uma primeira instância, será um caminho perceptivo que integrará o corpo como totalidade. Atentando a dimensão da sacralidade do corpo, de acordo com Hampatê Bâ (2010),

nossa compreensão sobre escuta ultrapassa a dimensão do sentido físico, abarcando também a dimensão simbólica e a dimensão cosmológica negro-africana, em uma relação de inseparabilidade entre ser humano, natureza e sagrado.

Por este viés, baseando-nos em referenciais filosóficos africanos, entendemos o ser como um contínuo tornar-se: este ser não apenas em sua existência material, mas também em sua imaterialidade, simbólica e/ou espiritual (HAMPATÉ BÂ, 2010). Sendo assim, o corpo apresenta-se como receptáculo para fenômenos não apenas de natureza física, mas também de natureza extra-física. Um corpo que incorpora e excorpara memórias, identidades, territorialidades e subjetividades relacionadas à sua ancestralidade em África e Diáspora. A partir do corpo em sua relação de conexão com o sagrado, por meio da potência do encanto na comunicação entre-mundos, o ser se define e se redefine como um contínuo, como um ancestral em seu movimento na contemporaneidade. Neste sentido, a ancestralidade se apresenta como elemento impulsionador de um movimento, que é a cultura (OLIVEIRA, 2005), por meio da ritualização das memórias orais, sendo, assim, produtora de saberes. Saberes do corpo, escritas do corpo.

O sentido de Encantamento está justamente na potência deste corpo sagrado enquanto criador de mundos, gerador de vida, de presença ancestral. O Encantamento enquanto método busca estabelecer, assim, um tipo de saber profundamente vinculado ao mundo, à vida, à ancestralidade negro-africana. Um tipo de saber que é fruto da colaboração de vários corpos, um saber arraigado ao chão onde é sedimentado, confluyente com outros saberes, tradicionais e contemporâneos, um saber ancestral em sua relação com a circularidade do tempo. Ancestralidade e Encantamento manifestados por meio de afrografias inscritas no corpo e no espaço (MARTINS, 2021), perceptíveis através da paisagem como marca e matriz cultural (BERQUE, 1998) de humanidades oriundas de África e ressurgidas em Diáspora. Desta forma, o que apresentamos como caminho metodológico é a proposição de uma ciência viva, espiritualizada, ancestral, contraponto epistemológico a um modelo científico colonial, uma particularidade branca-europeia, produtora de ausências, de apagamentos e de morte.

Por este viés, a discussão sobre escuta e corpo em uma perspectiva negro-africana no contexto da diáspora brasileira, especificamente na comunidade quilombola da Família Flores, tem sido relacionada, enquanto procedimento metodológico, ao nosso processo de experiência direta e de observação das

paisagens sonoras deste lugar-território, pensada e sentida enquanto corporeidades negras, tanto do pesquisador proponente – enquanto subjetividade negra e na relação com outros territórios negros experienciados –; quanto dos moradores do quilombo – com suas subjetividades, ancestralidades e na vivência cotidiana em comunidade. Desta maneira, as atividades de campo foram essenciais no processo de coleta, leitura, interpretação e criação coletiva de paisagens sonoras enquanto representação das intersubjetividades dos corpos-território, enquanto individualidades formadoras de um lugar-território, neste caso, uma comunidade quilombola.

A construção que propomos aqui como Encantamento busca afirmar uma possibilidade de método para uma ciência viva. Assumimos então o seu caráter inacabado e em constante desenvolvimento, o que pode ser alcançado pelo aprimoramento contínuo perante os desafios políticos e epistemológicos que o cotidiano sempre nos apresenta. Longe da pretensão de entender o Encantamento como um caminho para uma suposta verdade universal, definitiva, congelada e impositiva, esta afroperspectiva lida com a possibilidade, com a verdade compreendida a partir da experiência humana particular, com a qual sentimos, pensamos e agimos diretamente na produção da realidade, na criação de vida, na invenção de mundos. Sobre a lógica do encantamento, o pensamento de Luis Antônio Simas e Luís Rufino (2019) fortalece nosso embasamento quando afirma que

Um saber encantado é aquele que não passa pela experiência da morte. A morte é aqui compreendida como o fechamento de possibilidades, o esquecimento, a ausência de poder criativo, de produção renovável e de mobilidade: o desencantamento.

Dessa forma, a perspectiva do encantamento implica na capacidade de transcendência da condição de morte — imobilidade — que assola os conhecimentos versados em monologismos/universalismos. O cruzo, como a arte das amarrações e dos enlaces de inúmeros saberes praticados, produz os efeitos de encante; aqueles que se constituem através das mobilidades e das potências presentes nas zonas de contato — encruzilhadas — formadas por múltiplos saberes. O alargamento do presente, a coexistência de outras cosmovisões e temporalidades e o conhecimento como prática de autoconhecimento são indicações de possibilidades, a partir do exercício do cruzo e das encantarias versadas em seus entroncamentos. (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 31)

Para a amarração de nossa encantaria, passamos pelo desafio metodológico da escrita. Tem sido longo o processo de descolonização em relação às metodologias científicas hegemônicas, que priorizam a escrita verbal, impessoal e a suposta neutralidade do lugar de enunciação do pesquisador. O universalismo aponta para neutralidade em um processo de mascaramento do cientista, tradicionalmente

essencializado na figura do homem branco-europeu. Não é o nosso caso. Um saber que é inscrito no corpo e escrito com o corpo, requer poéticas de discurso que vão além da primazia do código verbal. Como descrever a oralidade do Quilombo da Família Flores? Como inserir as especificidades do modo de ser, sentir, pensar e fazer negro em um formato de narrativa tradicionalmente engessado por um modelo que se pretende único? Novamente recorreremos ao pensamento de Geny Guimarães, que nos ajuda neste entendimento, ao afirmar que

Um texto negro possui uma forma específica de encadeamento das ideias, junção das palavras e até mesmo estética. O que deve ser considerado nas pesquisas de Geografias Negras. O uso do gerúndio, a hifenização, a propriedade, a pertença de identidade com o assunto, a subjetividade, o individual e coletivo são exemplos de formas enegrecidas na escrita. Uma “dimensão racial do espaço” que tanto está presente nos espaços socioespaciais quanto nos espaços acadêmicos. (GUIMARÃES, 2020)

Por este viés, o campo das Geografias Negras mais uma vez nos encoraja a buscar um caminho próprio, a encontrar nossa forma de escrita. A esta altura do presente capítulo, já é possível perceber que, em termos de estilo narrativo, temos lançado mão de recursos inspirados na ideia de Escrevivência. Esta maneira de narrar tem suas origens na obra da escritora Conceição Evaristo e traz uma afroperspectiva poética pautada prioritariamente nas vivências das mulheres negras, e, por extensão, das pessoas negras em diáspora. Segundo a própria Evaristo, em entrevista em vídeo ao Jornal El País, a escrevivência é

(...) uma escrita que é profundamente comprometida com a vida. É profundamente comprometida com a vivência. Mesmo num processo de ficcionalização, eu vou ficcionalizar a partir de fatos e situações reais que podem ser da minha vivência ou não. Que podem ser inclusive da minha da minha história particular, como pode ser da minha história coletiva. Sempre uma escrita marcada pela minha condição, pela minha vivência de mulher negra na sociedade brasileira (EL PAÍS, 2017)

Incorporando esta definição, além das revisões bibliográficas, presentes principalmente no capítulo 2, temos lançado mão de formas de escrevivência a partir de memoriais acadêmicos, descrição de paisagens sonoras e de relatos de memória de alguns dos momentos junto ao Quilombo Flores e seus moradores. Desta forma nos permitimos inserir em nosso discurso científico as vivências, experiências e aprendizados inscritos no nosso corpo individual-coletivo. Neste processo de construção intersubjetiva, quando partirmos de uma tentativa de deslocamento do lugar de poder de quem escreve a pesquisa, e principalmente por estarmos lidando com diferentes modos de coleta de dados a partir das captações de som, exercitamos

também a inserção de discursos orais vinculados ao corpo de escrita verbal, selecionados por meio da técnica de decupagem audiovisual. Refletindo sobre a subalternização colonial das culturas predominantemente orais, e por trazermos como temática as paisagens sonoras, propomos a inclusão das vozes individuais-coletivas da comunidade quilombola da Família Flores e outras sonoridades no corpo da pesquisa, o que poderá ser observado principalmente no capítulo 3.

Além das escrevivências, revisões bibliográficas e decupagens das sonoridades, ainda no capítulo 3 ensaiamos um exercício poético de leitura e interpretação de paisagens sonoras, atentando aos índices da ancestralidade do Quilombo Flores. Neste momento traremos como metodologia para um discurso intersubjetivo a elaboração de representações cartográficas destas paisagens sonoras, utilizando técnicas de design de som, bem como instrumentos acessíveis para criação de mapas sonoros digitais. Sendo assim, iremos compartilhar, principalmente com a comunidade, estas paisagens sonoras enquanto forma de afirmação das memórias de luta e produção espacial de seu lugar-território. De tal modo, pretendemos apontar proposições narrativas para ampliação das possibilidades de acesso ao discurso científico-artístico-militante, bem como de seus resultados, experimentando as potencialidades das narrativas orais. Com este instrumental metodológico, estamos apresentando, então, nossa forma enegrecida de produção de saber científico, uma ciência viva, acessível em termos de linguagem e dialógico a partir de uma construção sentida, pensada e realizada, desde dentro, de maneira intersubjetiva com a comunidade.



## 2 PAISAGEM SONORA AFRODIASPÓRICA

Este capítulo trará uma elaboração conceitual sobre a noção de Paisagem Sonora. Iremos partir da experiência empírica de observação do espaço por meio de uma escuta ampliada, ancorada em uma cosmopercepção que contempla a dimensão da corporeidade negro-africana na diáspora para propor reflexões sobre as relações entre as marcas na paisagem e as marcas da colonialidade, tanto na produção do pensamento geográfico, quanto na experiência direta de ser no mundo. Para isso, lançaremos mão de uma revisão bibliográfica sobre as noções de paisagem em geografia, de modo a apontar o caminho de nossa abordagem; e sobre as implicações da adoção do conceito de paisagem sonora como possibilidade de leitura, interpretação e representação de lugares-territórios africanos no contexto diaspórico, mais especificamente na comunidade quilombola da Família Flores. O objetivo deste desenvolvimento é dialogar com autores que trazem perspectivas que se aproximam de um pensamento sobre paisagem que contemple a diversidade de experiências de relação entre os indivíduos, comunidades e o espaço para além da primazia da visão e da hegemonia do modo de ser ocidental, enquanto formas de produzir identidades espaciais e possibilidades de perceber, conceber e representar o mundo. Deste modo, abordaremos reflexões que vêm trazendo contribuições significativas para a afroperspectiva de paisagem sonora que temos vivenciado a partir da corporeidade e trânsito em diferentes lugares-território, e que apontam caminhos para o estabelecimento do pressuposto de interpretação de Paisagem Sonora que temos desenvolvido a partir das práticas artísticas e militantes.

### 2.1 GEO-GRAFIAS NEGRAS & GEOGRAFIAS NEGRAS

Um corpo no mundo. Como mencionado anteriormente, foi a partir do Quilombo da Família Flores, que despertamos o interesse em coletar paisagens sonoras em comunidades quilombolas. No entanto, com a bagagem cultural adquirida com as

pesquisas e práticas artísticas e militantes que precederam este encontro, tivemos a oportunidade de estabelecer outros trânsitos e experiências que se mostraram determinantes para a interpretação sobre paisagem que apresentamos neste estudo. Durante a realização do projeto OuvidoChão - Cartas Quilombolas (2019)<sup>3</sup>, entre 2018 e 2019, eu, Gabriel Muniz, e Irla Franco – ambos artistas sonoros e técnicos de som –, participamos de uma residência artística no estado do Rio de Janeiro, a partir da qual fizemos experiências de imersão em 3 territórios negros na capital e na baixada fluminense. Em um deles, a comunidade do Camorim – Zona Oeste carioca, fomos recebidos por um morador local - Luiz Paulo de Araújo, que além de trabalhar como guia turístico em diversos bairros da região, é geógrafo de formação.

Enquanto caminhávamos pelo Camorim para coletar paisagens sonoras, Luiz nos falava da presença negra no Rio de Janeiro entre os séculos XIX e XX, e sobre o percurso de formação territorial da cidade colonial, que, no seu processo de expansão, foi incorporando trilhas, toponímias e territórios construídos pelos povos originários e quilombolas já existentes. No momento em que passávamos pelo Parque Estadual da Pedra Branca, uma das coisas que o nosso guia comentou nos chamou especial atenção. Luiz Paulo usou a expressão Marcas na Paisagem, para se referir às plantas de origem africana naquele trecho da Floresta da Tijuca como índices da provável presença de quilombos que teriam sido ali formados.

Esta terminologia nos conduziu à reflexão sobre as possíveis marcas sonoras da presença negra nas paisagens que estávamos coletando. No entanto, era necessário desenvolver uma especificidade de observação, uma vez que nossa atenção era direcionada principalmente aos sons. As primeiras respostas que foram surgindo diziam respeito às paisagens da negritude na atualidade - pessoas e suas formas de expressão oral e corporal. Mas em relação às paisagens do passado, como observá-las, uma vez que estes sons eram fenômenos inscritos em um espaço-tempo já transcorrido? Mais uma vez, refletimos sobre as corporeidades enquanto chaves de interpretação. As marcas das paisagens sonoras do passado eram passíveis de ser acessadas a partir das memórias preservadas pelas pessoas que vivenciavam aquele espaço não apenas como território, mas também como lugar.

---

<sup>3</sup> OuvidoChão – Cartas Quilombolas foi uma instalação de arte tecnológica, realizada por Gabriel Muniz e Irla Franco e teve como artistas convidados Marina Alves e Negalê Jones. A obra foi exposta no Centro Cultural Oi Futuro, em agosto de 2019, no Rio de Janeiro-RJ

Enquanto visitantes, nós estávamos na condição de interpretação de uma experiência na comunidade do Camorim, uma presença efêmera, a partir da qual coletamos algumas sonoridades. No entanto, sentimos a necessidade de associar as paisagens desta experiência prévia às paisagens da vivência de pertencimento no lugar, de modo a construir representações de paisagens sonoras pautadas na intersubjetividade de percepções das pessoas negras que somos, em sintonia. Neste sentido, a imersão artística no Rio de Janeiro foi marcada por uma busca de representações das paisagens sonoras de lugares-territórios em distintas temporalidades, a partir de uma interpretação vertical e harmônica, tendo como base as corporeidades de pessoas negras. Durante o processo foi necessária uma escuta atenta para aprender a ler os sinais e marcas na paisagem. Para isso era imprescindível apreender as sonoridades através do sentir, em um exercício de imersão do corpo enquanto totalidade na experiência com o espaço.

De tal maneira, a ideia de experiência à qual nos referimos, tem relação direta com a dimensão do sentir. É a experiência - prolongada pela vivência - que marca de forma mais profunda, diretamente a partir do e sobre o corpo. O que aqui pontuamos enquanto possibilidade epistemológica para interpretação de paisagens sonoras, se pauta na experiência de vida e de cotidiano em determinado espaço, e se harmoniza diretamente com a abordagem de corpo sobre a qual falaremos mais adiante, ao tratar de ontologias negro-africanas e modos de vida quilombolas. É uma perspectiva de relação de ser no mundo que se compreende integrada à natureza e ao espaço, desta forma, imprimindo suas marcas na paisagem. É a escrita de um corpo transmigrante, aquele que para Beatriz Nascimento busca retomar uma imagem que lhe foi roubada:

Para Beatriz Nascimento o corpo negro se constitui e se redefine na experiência da diáspora e na transmigração (por exemplo, da senzala para o quilombo, do campo para a cidade, do Nordeste para o Sudeste). Seus textos, sobretudo em *Ori*, apontam uma significativa preocupação com essa (re)definição corpórea. Neste tema, encontramos discorrendo acerca da sua própria imagem, da “perda da imagem” que atingia os(as) escravizados(as) e da busca dessa (ou de outra) imagem perdida na diáspora. (RATTS, 2006, p. 65)

A compreensão de Paisagem sobre a qual tratamos se aproxima da ideia de afrografia<sup>4</sup> de Leda Maria Martins (2021), enquanto uma geo-grafia negra, marca da

---

<sup>4</sup> Segundo Martins (2021), afrografia se refere aos traços de heranças africanas na diáspora, evocadas a partir das corporeidades e suas múltiplas possibilidades de expressão, sendo o corpo negro e suas práticas culturais os vetores de performance de memória.

presença de povos de origem africana impressos nos corpos negros e no espaço-tempo da diáspora, passíveis de observação, leitura e interpretação por metodologias próprias com base no campo das Geografias Negras. Sua importância se insere em um contexto de apagamentos históricos e geográficos da presença negra e da negação de sua cultura e contribuição na produção do espaço no contexto brasileiro. Um contexto que vêm produzindo ausências e invisibilidades a partir de um projeto de branqueamento da nação, por meio da afirmação da particularidade branco-europeia como padrão universal de civilização, imposto e difundido como marca da colonialidade, ainda hoje predominante na ciência moderna/colonial e na tradição de pensamento geográfico brasileiro.

O geógrafo Jonathan Marcelino (2020) nos ajuda a compreender a noção de colonialidade a partir de uma contextualização das ideias do Grupo Modernidade e Colonialidade e do conceito de Colonialidade do Poder, desenvolvido originalmente pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2013, apud MARCELINO, 2020). Com isso, Marcelino aponta “Raça”, “América”, “Outros” e uma diversidade de categorias criadas pelo sistema-mundo moderno/colonial, que operam como bases da estrutura de dominação em escala mundial, especificando-as enquanto marcas da colonialidade na ciência moderna e no pensamento geográfico tradicional, desde sua constituição enquanto campo científico no século XIX. Segundo o autor

A ciência moderna fundada sobre a racionalidade do Iluminismo ocidental teve seu apogeu nos séculos XVIII e XIX e foi de grande serventia no processo de implantação do projeto colonial fornecendo uma justificativa científica para o domínio ocidental sobre os territórios africanos, e sul-americanos. O racionalismo ocidental recusava o que não compreendia, classificando de obscurantista, atrasado e incivilizado o conhecimento produzido tanto no continente africano quanto na América do Sul. Nesse movimento os diversos povos do mundo passaram a ser classificados dentro de uma escala que ia desde os “primitivos ou selvagens” (África e América do Sul) aos “civilizados” (Europa) onde o paradigma ocidental dos estados europeus era projetado como o único caminho possível para que toda a humanidade atingisse o nível da “civilização”. Nesse mesmo processo, elegia-se como história única, a história do expansionismo ibérico sobre os demais povos e territórios que eram classificados como “sem história”. Uma pretensa “história mundial” e “moderna” se inaugurava, ignorando, silenciando e invisibilizando diversas Histórias, Filosofias, Geografias, e saberes ancestrais e milenares. (MARCELINO, 2020, p. 449)

Neste mesmo sentido, Geny Guimarães (2020) traz mais uma importante contribuição para nossa amarração, ao tecer uma abordagem sobre esta herança da violência epistêmica colonial no pensamento geográfico brasileiro. Para ela, os estudos com recorte étnico-racial não são novos na Geografia produzida neste país.

Porém, as discussões que vinham sendo propostas traziam, em sua maioria, uma carga de racismo científico que se ajustava ao projeto de branqueamento da nação, por meio de genocídio e epistemicídio dos povos não brancos. Para a autora

...se pontuarmos que os estudos raciais envolvem as pesquisas racializadas de cunho racistas e podemos dizer que desde sempre a Geografia possui discussões raciais, neste caso, não afirmativas para certos grupos sociorraciais. Agora, a proposta antirracista apresentada de forma aberta, esta sim é mais recente, mesmo assim não representa mais uma novidade, não é mais nova enquanto um campo de estudo geográfico. (GUIMARÃES, 2020, p. 305)

Por este viés, ao propormos uma abordagem que menciona as marcas na paisagem e a necessidade de uma postura de observação das mesmas a partir da escuta atenta e do corpo enquanto totalidade perceptiva, buscamos um percurso de produção de saber pluriversal de modo a contestar as marcas da colonialidade na ciência formal, além de investigar os índices de presença negra a partir dos saberes herdados, memórias orais e rituais de manifestação da cultura enquanto movimento da ancestralidade. Se por um lado as marcas da colonialidade promovem o apagamento dos referenciais não brancos, criando condições de inferiorização e invisibilidade, a leitura das paisagens sonoras a partir de uma sensibilidade negro-africana apresenta uma potencialidade de afirmação dos povos subalternizados por meio das marcas de presença e pertencimento inscritas no espaço, nas palavras e nas memórias dos corpos individuais/coletivos que as compõem e emanam.

De tal maneira, nossa postura enquanto pesquisador negro manifesta um sentido político coletivo e apresenta seu caráter de contribuição científica-militante contracolonial, ao reivindicar o papel dos povos africanos na diáspora brasileira como protagonistas na produção do espaço, partindo dos saberes apr(e)endidos pela escuta atenta à oralidade. Neste sentido Geny Guimarães ressalta

(...) o quanto os estudos científicos precisam de sentido para serem iniciados se tratando de um/a pesquisadora/or negra/o. Para muitos os assuntos precisam fazer sentido para que sejam pesquisados e, além disso, precisam fazer sentido para um determinado grupo sociorracial e apresentar reflexões da sociedade como um todo. No caso da Geografia, por meio de análises socioespaciais. (GUIMARÃES, 2020, p. 303)

Na busca por um sentido para produção de nosso pensamento/imaginação geográfica, passamos por escutas diversas. Acessamos leituras canônicas em Geografia, de forma a entender melhor este campo e suas múltiplas abordagens de Paisagem; porém com o intuito bastante definido de compreender progressivamente

as discussões que tratavam das relações étnico-raciais, sempre aliando este interesse de ordem mais teórica às necessidades de contribuição com a luta cotidiana das comunidades quilombolas e demais lugares-territórios negros e indígenas, com os quais vínhamos estabelecendo relações de apoio mútuo. Com isso, elaboramos esta construção científica de uma forma que não dualiza teoria e prática, entendendo a unicidade destes termos de modo a elaborar um pressuposto de interpretação de Paisagem Sonora que possa ter utilidade para as narrativas de reivindicação da contribuição negra e indígena como protagonistas no processo de produção do espaço.

Sendo assim, o desenvolvimento da leitura de paisagens sonoras através da corporeidade em um sentido negro-africano aponta para uma relação ontológica e epistemológica dos pesquisadores em suas experiências e vivências no espaço, com o espaço e sendo o próprio espaço. Um processo de sentir, pensar e fazer perceptivo a partir de uma construção teórico-prática que tem como base o pensamento/imaginação geográfica em uma perspectiva desde dentro, pautada por sintonias culturais estabelecidas de forma intersubjetiva. Seguindo o movimento da ancestralidade que promove os encontros entre pessoas negras nas encruzilhadas da diáspora, propomos aqui uma perspectiva para leitura e interpretação do mundo que, embora o trânsito interdisciplinar, ressalta a ciência geográfica como estudo do espaço produzido por humanidades historicamente subalternizadas pelo racismo científico e a partir da colonialidade promovida pelo suposto universalismo eurocêntrico.

## 2.2 CONTEXTUALIZANDO A PAISAGEM: ABORDAGEM CULTURAL

Muitos foram os caminhos pelos quais passamos para a construção deste estudo. E muito ainda há para se edificar nesta estrada contínua de produção de conhecimento. Assumimos, então, um caráter de aprimoramento constante, a partir dos novos aprendizados e do amadurecimento dos saberes adquiridos anteriormente. O mercado de troca é dinâmico e novas indagações surgirão no processo. Uma ciência viva se alimenta de interação e desafios constantes. Para o momento,

acreditamos ser de grande valia uma contextualização sobre como chegamos a uma interpretação de Paisagem Sonora, tendo a ciência geográfica como base. Como dito anteriormente, nosso interesse por Paisagem Sonora partiu de outras áreas do saber e durante algum tempo este conceito amplo nos levou a transitar por diferentes rotas. O contato com a Geografia representou um centramento em nossa encruzilhada. E a partir da conexão que este campo vem estabelecendo com as outras disciplinas aprofundadas, riscamos nossos pontos e traçamos nossas rotas.

Partimos da necessidade de aprofundar a compreensão de Paisagem em Geografia para elaborar reflexões mais específicas sobre Paisagem Sonora. Neste sentido, lançamos mão de uma revisão bibliográfica sobre variadas acepções desta categoria como ponto de partida para argumentação, delimitando-os de acordo com o pensamento de autores brasileiros que tomamos como referência para nossa linha de reflexão. Embora façamos algumas críticas ao primado eurocêntrico, a leitura direta ou indireta de autores canônicos teve grande importância para que pudéssemos situar nosso pensamento e estabelecer diálogos, a partir da evolução da categoria geográfica de Paisagem. Reconhecemos o valor da diversidade das abordagens, e, longe de reproduzir a lógica colonial de negação da pluralidade de saberes, afirmamos a contribuição que estas leituras tiveram para o nosso trabalho, até certo ponto. Por se tratar de uma pesquisa sobre Paisagens Sonoras, cuja definição, conforme formulada pelo pioneiro neste campo, Murray Schafer (2011), é bastante ampla, principiámos pela exposição sobre como chegamos ao nosso recorte sobre Paisagem.

A partir de Marcelo Lopes de Souza (2015), aprofundamos o referido conceito em suas diferentes abordagens e em diálogo com outras áreas do conhecimento. Chegamos, então, a uma problematização sobre o predomínio da concepção mais difundida de paisagem, relacionada ao espaço de visão de um observador ou sua percepção sobre o mesmo; e à importância de ampliar as possibilidades de observação/representação através da percepção pelos demais sentidos, no nosso caso, a audição. Souza nos apresenta o termo *Landschaft*, introduzido por Carl Troll, geógrafo alemão do período clássico, anos 1930. O vocábulo alemão traz como significado aquilo que “vai ou pode ir além da face visível do espaço e, com isso, simplesmente designar uma porção da superfície da terra sem estar excessivamente amarrada ao aspecto visual” (SOUZA, 2015, p. 45)

Diferentemente do termo francês *Paysage*, cujo sentido está historicamente atrelado às representações artísticas e ao sentido visual, *Landschaft* possui um significado mais complexo, uma associação entre um sítio e seus habitantes, trazendo, portanto, as dimensões morfológica e cultural. Apresenta, assim, maior consonância com nosso estudo. Todavia, as principais concepções de Paisagem em diversas correntes da geografia seguem vinculando-a à dimensão visual do espaço. Em meio a esta diversidade, consideramos em nosso estudo o conceito em questão de acordo com a perspectiva humanista-cultural. A leitura de Roberto Capelle Suess (2017) nos permitiu uma melhor compreensão sobre esta dimensão do campo geográfico. Este autor aponta o pioneirismo de Carl Sauer na definição de Geografia Cultural, situando-a em dois momentos: o período clássico saueriano, na primeira metade do século XX, e a nova geografia cultural ou geografia cultural pós-80 (SUESS, 2017).

Suess cita Corrêa e Rosendahl ao apontar diferenças entre estas duas correntes, e aproxima a nova geografia cultural da concepção de geografia humanista, sua contemporânea, ao referir-se sobre a versão clássica:

Ao contrário dessa concepção, a nova geografia cultural não enxerga a cultura como uma força capaz de determinar a sociedade, mas a encara como um contexto, ou seja, como reflexo, meio e condição da existência das pessoas e dos grupos. Assim, a cultura entra em uma perspectiva interpretativa, composta de significados criados e recriados por grupos sociais que reflete as diversas esferas da vida e suas espacialidades. Trata-se de uma noção de cultura bem próxima à adotada na Geografia humanista. (CORRÊA e ROSENDAHL, 2011, 2012b, apud SUESS, 2017, p. 96)

Podemos, então, compreender que, de maneira geral, a Geografia Cultural é anterior à Geografia Humanista, sendo esta última, contemporânea da concepção formulada pela Nova Geografia Cultural. Esta aproximação cronológica reflete, também, fortes imbricações entre seus campos, o que leva alguns autores a considerar uma como variante da outra. No entanto, Suess apresenta, ainda, algumas diferenciações, tais como a noção de escala ao informar que

enquanto os estudos humanistas focam em uma escala do indivíduo, as pesquisas culturais adotam, frequentemente, a escala de valorização do coletivo da cultura, das percepções e das vivências. (SUESS, 2017, p. 98)

Para o autor, uma outra distinção importante diz respeito aos conceitos mais adotados por estes campos da geografia. Este ponto nos interessa particularmente, pois ele trata diretamente de uma relação entre duas categorias que estamos



trabalhando. Embora nossa ênfase esteja na categoria Paisagem, as duas principais escalas para abordagem junto ao Quilombo Flores - individual e coletiva - remetem à noção de Lugar. Segundo Suess,

Embora não seja algo definido claramente, enquanto a Geografia humanista prefere adotar em seus estudos os conceitos de lugar e espaço, a Geografia cultural elege, preferencialmente, para suas análises os conceitos de paisagem e região. Com ênfase, ainda que não exclusivo, muitos geógrafos acabam definindo o lugar como conceito de domínio humanista ao passo que a paisagem é vista como um reduto da geografia cultural. (SUESS, 2017, p. 98)

Sendo assim, a contribuição deste autor para nosso referencial teórico apresenta, ainda, a localização de nosso estudo em relação ao campo disciplinar da Geografia, ao contextualizar a variante humanista-cultural:

A noção que predomina atualmente em Geografia, é que essa perspectiva extravasa o campo disciplinar, o campo *Stricto Sensu* e ganha delimitações *Latu Sensu*, isso permite, juntamente, com a Geografia Cultural e as filosofias do significado, ser identificada como Abordagem Cultural e/ou Horizonte Humanista (...) Ou seja, perspectivas como a cultural e a humanista, antes vistas como delimitadas a campos disciplinares da Geografia, acabam contemporaneamente sendo chamadas de Abordagem Cultural por Claval (2002), e novo horizonte ou o terceiro horizonte epistemológico da Geografia, o Horizonte Humanista, por Gomes (2000). (SUESS, 2017, p. 100)

Diante do exposto, podemos afirmar, então, que nossa pesquisa se insere no terceiro horizonte epistemológico da Geografia a partir das perspectivas da Nova Geografia Cultural – que, por sua vez, traz a tona questões como: consumo, imaginação, representação, simbolismo, relação de classe, etnia, poder e gênero (DUNCAN, 2012; COSGROVE, 2012 apud SUESS, 2017, p. 96); e da Geografia Humanística, ao trabalhar os conceitos de Paisagem e Lugar, nas escalas dos indivíduos e da coletividade cultural do Quilombo da Família Flores.

Retomando o percurso de reflexão sobre Paisagem, uma vez apresentada nossa delimitação dentro do campo da Geografia, recordamos nossa aproximação inicial da concepção elaborada por Milton Santos, de orientação dialética, para quem “a paisagem é um conjunto de formas que, num dado momento, exprime as heranças que representam as sucessivas relações localizadas entre homem e natureza” (SANTOS, M., 2006), tal como uma abstração, apesar de sua concretude como coisa material; e relacionamos esta compreensão à concepção de Paisagem nas dimensões cultural e perceptiva – a partir, principalmente, de Dennis Cosgrove (2012, apud SUESS, 2017) e Augustin Berque (1998) –, segundo as quais a paisagem apresenta-

se como receptáculo de significados, simbolismos e memória, cuja valoração é relativa segundo as subjetividades que a geram enquanto percepção (na vivência direta) ou representação (em elaborações estéticas e/ou narrativas).

Partindo da leitura de Werter Holzer (2000), acessamos a definição de Carl Sauer para Paisagem Cultural, compreendida por este autor como “o processo físico e cultural de formatação da Terra. Formatação gerada pelos “fatos do lugar”, e pela análise da constituição, limites e relações genéricas entre paisagens” (SAUER apud HOLZER, 2000, p. 114). Associando a abordagem fisiográfica saueriana a uma perspectiva perceptiva, Holzer em sua argumentação considera apropriado o conceito definido por Berque, para quem

A paisagem é uma *marca*, porque ela exprime uma civilização; mas também é uma *matriz*, porque participa de esquemas de percepção, de concepção e de ação, isso é, da cultura, que canalizam, em certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza, em outras palavras, com a paisagem de seu ecúmeno.” (BERQUE apud HOLZER, 2000, p. 114)

Ancorando-se em Berque, Holzer define, então, sua perspectiva de paisagem como “uma expressão física da ação do homem sobre a natureza, e por extensão, um receptáculo de memória.” (HOLZER, 2000, p. 114). Esta compreensão nos interessa bastante, pois Holzer defende não apenas o conceito de Paisagem, como também o de Lugar, como receptáculos de memória. Em nossa interpretação, esta definição, ainda atrelada à materialidade, se aproxima bastante da abstração referida por Milton Santos (2006) e enfatiza o viés perceptivo na análise de paisagem, ao que somamos outra reflexão de Berque, citado, desta vez por Marcos Alberto Torres (2009). Para Berque:

De fato, o que está em causa não é somente a visão, mas todos os sentidos; não somente a percepção, mas todos os modos de relação do indivíduo com o mundo; enfim, não é somente o indivíduo, mas tudo aquilo pelo qual a sociedade o condiciona e o supera, isto é, ela situa os indivíduos no seio de uma cultura, dando com isso um sentido à sua relação com o mundo (sentido que, naturalmente, nunca é exatamente o mesmo para cada indivíduo). (BERQUE, 2004 apud TORRES, 2009, p. 87)

O estudo de José Luís de Carvalho (2017) pautado na obra de Dennis Cosgrove, nos chega como importante referencial, ao adicionar a perspectiva simbólica e iconográfica desenvolvida pelo geógrafo britânico. Carvalho contextualiza Cosgrove em sua necessidade de, partindo do entendimento marxista de cultura, ampliar a categoria de paisagem para além das interpretações ainda predominantemente fisiográficas:

Assim a paisagem em Cosgrove além de possuir uma historicidade que tem raízes renascentistas e no contexto da formação de uma nova burguesia europeia passa a possuir também uma imaterialidade no contexto dessa crítica historiográfica; como uma imagem visual significada mostra-se, portanto, como uma “imagem cultural, uma estrutura pictórica que representa, simboliza e estrutura a realidade” (COSGROVE, 2008, p.1). Os significados visuais e verbais a ela agora atribuídos permitem examiná-la como um texto complexo, uma teia de significados, cuja imbricação possui uma complexa história tanto no seu campo material quanto representacional; e o uso dos ambientes passados passa a ser o indicador dessa rede simbólica de significações e representações. (CARVALHO, 2017, p. 93)

De acordo com Carvalho, ao estabelecer um diálogo entre as perspectivas da Geografia Radical e da Geografia Cultural, Cosgrove propõe, assim, um caminho para concepção de Paisagem nas dimensões material e simbólica. Desta maneira, o conceito em questão se adequa ao contexto de interdisciplinaridade da Abordagem Cultural:

A paisagem como imagem e símbolo passa, desse modo, por uma ampla revisão paradigmática, aproximando ainda mais a geografia cultural a outras áreas do conhecimento; o seu mais completo exame a aproxima das mais diversas áreas da cultura, donde recebe sua energia renovadora e seus reais significados como as artes, a literatura, a história social, a antropologia, etc. (CARVALHO, 2017)

Teresa Alves (2001), em artigo sobre as transformações do conceito de Paisagem em Geografia, também nos oferece valiosas contribuições, tanto no sentido das dimensões simbólica/imaterial de paisagem, quanto no sentido perceptivo/material:

Na medida em que a paisagem exprime as facetas sensoriais dos territórios, em domínios tão variados como a afectividade, o imaginário e a aprendizagem sócio-cultural, a paisagem tem de ser construída como um sistema identitário e nunca poderá ser reductível à materialidade do mundo físico. A paisagem deve ser assumida como um dos elementos centrais do sistema cultural, uma espécie de montagem ordenada de objectos (materiais e imateriais) que actua como um sistema de significados através do qual o sistema social é comunicado, reproduzido, experimentado e explorado (DUNCAN, 1988). (ALVES, 2001, p. 74)

A reflexão de Alves, aproxima-se à de Berque, quando enfatiza a dimensão sensorial, trazendo mais um suporte teórico para nossa interpretação sobre paisagens sonoras. Para a autora

Da instância geográfica que nos cerca captamos impressões que podemos descodificar através da utilização não só dos sentidos – as imagens, os cheiros, os sabores, os sons, o tacto, como também dos sentimentos – o afecto, o prazer. O modo como operamos esta descodificação vai depender, por sua vez, de condicionamentos sociais e culturais que vão modelar a nossa experiência perceptiva, a nossa forma de construir a paisagem. A paisagem

é não só o resultado de uma construção mental individual, como também o produto da evolução das representações colectivas. (ALVES, 2001, p. 72)

Embora manifestemos o interesse na abordagem de Dennis Cosgrove, principalmente pela referência às questões de ordens simbólica e política que a paisagem enquanto texto apresenta como potencialidade, encontramos maior sintonia com a leitura proposta por Augustin Berque. Mais inclinado a uma dimensão perceptiva, Berque aponta um caminho que contempla as relações entre observador e espaço, a partir da maneira como a realidade se apresenta aos sentidos, possibilitando, assim, uma construção de sentido de mundo. Rejeitando o dualismo entre ser humano e espaço, o geógrafo francês apresenta considerações sobre os ambientes humanos como extensões do próprio corpo (BERQUE, 1999 apud CLAVAL, 2004). E este lugar que a corporeidade humana ocupa no sistema de percepção se aproxima bastante de nossa interpretação empírica de paisagem. Esta se difere, porém, ao trazer uma perspectiva africano-centrada.

Conforme já citado, do ponto de vista – ou escuta – cultural, Berque apresenta a noção de Paisagem como marca e como matriz, podendo ela ser compreendida de dois modos:

por um lado ela é vista por um olhar, apreendida por uma consciência, valorizada por uma experiência, julgada (e eventualmente reproduzida) por uma estética e uma moral, gerada por uma política, etc. e, por outro lado, ela é matriz, ou seja, determina em contrapartida, esse olhar, essa experiência, essa estética e essa moral, essa política, etc. (...) Em resumo: 1) a paisagem é plurimodal (passiva-ativa-potencial etc) como é plurimodal o sujeito para o qual a paisagem existe; e 2) a paisagem e o sujeito são co-integrados em um conjunto unitário, que se autoproduz e se auto-reproduz (BERQUE, 1998)

Berque destaca esta unicidade de integração em um processo tal como um jogo impregnado de sentido, que é a cultura (BERQUE, 1998). O sujeito humano (individual, mas também coletivo) co-integra este jogo, participando, assim,

dos esquemas de percepção, de concepção e de ação – ou seja, da cultura – que canalizam, em um certo sentido, a relação de uma sociedade com o espaço e com a natureza e, portanto, a paisagem do seu ecúmeno. E assim, sucessivamente, por infinitos laços de co-determinação. (BERQUE, 1998, p. 86)

Mais adiante, neste mesmo capítulo, retomaremos o diálogo com Berque. Por ora, neste contexto de construção de uma possibilidade interpretativa a partir da Paisagem em Geografia, propomos uma contribuição para as reflexões sobre som dentro do campo geográfico pensando esta dimensão nas escalas do sujeito individual

(pessoa) e do sujeito coletivo (comunidade). Enquanto elemento componente do espaço experienciado, vivido e passível de interpretação e representação, aprofundaremos Paisagem Sonora nas perspectivas material, simbólica e, em se tratando de cultura afrodiaspórica, agregamos nesta abordagem o sentido cosmológico, baseado na noção de ancestralidade, desde o contexto da comunidade quilombola da Família Flores. Para isso, trataremos agora do conceito generalizado de Paisagem Sonora, que, como anteriormente mencionado, abarca uma larga amplitude conceitual, sendo utilizada em variados campos do conhecimento, razão pela qual sentimos a necessidade de defini-lo na relação com a Geografia.

### 2.3 PAISAGEM SONORA EM GEOGRAFIA

O termo *Soundscape* (Paisagem Sonora), conforme desenvolvido desde os anos 1960 pelos estudos pioneiros de Murray Schafer, em obras como *A Afinação do Mundo* (2011) e *O Ouvido Pensante* (2012), refere-se tanto ao ambiente acústico, como às representações do mesmo, por meio de dispositivos de gravação de áudio e suas possibilidades para composição estética e narrativa, principalmente em termos musicais. De acordo com o pensamento de Schafer, este ambiente acústico, entendido como dinâmico e transformável, poderia ser aperfeiçoado por meio de parâmetros estéticos e de possibilidades técnicas. A partir de seu referencial cultural, o autor associa valores que atribuem diferentes qualidades estéticas às dinâmicas de produção do espaço pelas sociedades que a dinamizam, tais como as noções de baixa-qualidade e alta-qualidade, relacionando-as, de forma geral, a ambientes urbanos e rurais, respectivamente.

Por meio de analogias às estruturas indicadas pelos estudos da Teoria da Gestalt<sup>5</sup>, Schafer aponta uma abordagem de percepção do espaço acústico em que os significados dos eventos sonoros adicionados a sistemas de valores culturais, tornam-se signos. Estes eventos, então, podem também ser entendidos como sinais,

---

<sup>5</sup> Originada na Alemanha nos anos 1910, a Teoria da Gestalt estuda a percepção e a sensação do movimento, os processos psicológicos envolvidos diante de um estímulo e como este é percebido pelo sujeito.

símbolos, marcas, sons fundamentais e ruídos, percebidos na experiência direta do campo sonoro observado a partir de uma perspectiva de figura e fundo (MALANSKI, 2017; SCHAFER, 2011). A elaboração de Schafer teve grande importância para a evolução dos estudos sobre som, ao propor categorias de análise da dimensão sonora do espaço, que foram amplamente utilizadas por diversos campos disciplinares como Ciências Sociais, Planejamento Urbano e Regional, Geografia e Comunicação. No entanto, a amplitude deste conceito carecia, já à época, de um aprofundamento posterior por novos pesquisadores, o que era sugerido pelo próprio autor (SCHAFER, 2011).

A partir do estudo de Thaís Aragão (2019), pudemos ter uma noção do atual contexto de discussões sobre o conceito de Paisagem Sonora em sua diversidade de interpretações. A autora apresenta uma série de críticas, apontadas por alguns autores, sobre os usos correntes e até mesmo sobre a relevância da aplicação do termo em trabalhos acadêmicos. Aragão afirma que, “Múltiplos entendimentos podem ser identificados atualmente no âmbito das pesquisas acadêmicas sem que as diferenças entre eles sejam abordadas de maneira mais explícita.” (ARAGÃO, 2019, p. 1). Dada a amplitude conceitual de Paisagem Sonora conforme desenvolvida por Schafer, neste contexto de multiplicidade das compreensões, se, por um lado, a adoção do termo em vários casos vem acontecendo de maneira superficial, por outro, também muitas readequações ou redefinições têm sido produzidas. De tal forma, entre as críticas levantadas, existem as que apontam que as contradições internas da formulação original, apesar de sua popularidade, acarretam a generalizada falta de rigor em sua aplicação.

Neste sentido, algumas destas problematizações nos interessam mais diretamente, tais como as que tratam da perspectiva de análise do mundo que isola o elemento sonoro, o que não seria possível para alguns autores; as que remetem à relação de mediação tecno-artística intrínseca ao conceito de Paisagem Sonora, o que seria uma das contradições de Schafer; a não atenção às diferenças culturais e suas influências nas diferenças de percepção; os julgamentos de valor estético baseados em parâmetros culturais do autor, sobre as diferentes qualidades dos ambientes acústicos; as concepções deterministas e totalizantes sobre estes ambientes e a perspectiva higienizante na elaboração de paisagens sonoras projetáveis. No entanto outras características apontadas em relação à formulação de Schafer nos aproximam do conceito original, principalmente quando é colocado que

“a dimensão sonora dos lugares a que Schafer se refere na paisagem sonora não estaria para a paisagem como esta é entendida na pintura, mas para a paisagem como conceito geográfico” (INGOLD, 2011 apud ARAGÃO, 2019, p. 3)

Por este viés, ressaltamos a consonância entre a nossa noção de paisagem sonora na relação com a proposta de Schafer, entendendo esta última como particularidade cultural e não como conceito universal, principalmente quando compreendemos a relação entre a paisagem geográfica e suas representações artísticas. Desta forma podemos entender a paisagem tanto na experiência e/ou vivência direta no espaço, bem como a partir das descrições, literárias ou orais, e das representações artísticas, inclusive pela mediação tecnológica. Nos distanciamos da ideia de Schafer, justamente pelo seu caráter determinista, a perspectiva estética higienizante e a abordagem universalizante da percepção humana, que compreendemos como frutos de sua particularidade cultural ocidental. Porém, de maneira geral, compreendemos a relevância na aplicação do termo, fazendo aqui o exercício de estabelecer nosso recorte na relação com a paisagem geográfica e suas possibilidades de leitura vertical, através de composições que contemplem uma multiplicidade de pontos de observação do espaço para uma interpretação de paisagem sonora africano-centrada.

Apresentada nossa relação com o conceito de Paisagem Sonora conforme originalmente formulado, reafirmamos nossa elaboração a partir das reflexões e práticas sobre a dimensão sonora do espaço percebido a partir da experiência e da vivência corporal em lugares-territórios negros, especificando uma observação geográfica afrocentrada para leitura e interpretação dos signos sonoros no Quilombo Flores. De tal maneira, nossa interpretação de Paisagem relaciona o elemento sonoro às perspectivas culturais de ancestralidade, oralidade e lugar-território. Neste percurso, estabelecemos diálogos com autores que tratam diretamente do sentido geográfico de Paisagem Sonora. As reflexões de Marcos Alberto Torres e Salete Kozel (2010) trouxeram grande contribuição para a compreensão desta abordagem. Para estes autores

O estudo da cultura e da paisagem pautado na paisagem sonora, possível por meio de uma abordagem geográfica humanista-cultural, traz à luz as preocupações com a compreensão de como o indivíduo e o coletivo constroem e concebem o espaço. A paisagem sonora é, dessa forma, apreendida e ao mesmo tempo transformada, diferentemente em cada localidade, em cada grupo, em cada cultura. (TORRES; KOZEL, 2010, p. 128)

Torres e Kozel propõem um entendimento sobre a paisagem como produto e produtora de cultura, como um complexo de formas e relações culturais, o que sinaliza uma compreensão próxima às de Cosgrove e Berque. Ao ressaltar as dimensões material e imaterial da paisagem concordam com Cosgrove, quando afirmam que “Ao refletir uma cultura, a paisagem deve ser refletida como um receptáculo de símbolos.” E, citando Berque em sua leitura de paisagem plurimodal (passiva-ativa-potencial), entendem “que a análise da paisagem não deve valer-se apenas do aspecto visual, pois a visão não é suficiente para captar e explicar todos os elementos físicos e simbólicos presentes na paisagem.” (TORRES; KOZEL, 2010:125)

Sendo a paisagem um receptáculo de símbolos, reflexo da cultura ritualizada em determinado lugar, ela expressa uma relação com a projeção de identidades espaciais contribuindo na afirmação, pertencimento e manutenção de uma diversidade de características compartilhadas entre sujeitos de forma individual e coletiva:

As paisagens sonoras concedem identidades aos lugares, e agem direta e constantemente em seus moradores na contribuição à perpetuação das falas e sotaques, dos gostos musicais, e na evocação de paisagens do passado, o que reforça valores existentes em cada indivíduo, que pode contribuir para sua fixação em lugares distintos, e à criação do sentimento de pertencimento a eles, pelo fato de apresentarem sonoridades que concedem familiaridade na paisagem. (TORRES; KOZEL, 2010:125)

Neste sentido, os objetos sonoros enquanto eventos contidos na paisagem refletem dinâmicas de relação com o lugar por meio da partilha de saberes. As tradições orais se ritualizam como formas de transmissão das experiências de percepção de mundo por meio da memória. A relação entre paisagem e memória tem grande importância em nosso estudo, ao que adicionamos como referencial, a leitura de Werther Holzer (2000). Após citar a definição de paisagem segundo Berque, Holzer afirma que

as paisagens, como os lugares, são receptáculos de memória. No entanto, por ser a paisagem expressão física da ação do homem sobre a natureza, ela retrata um instante. Ela expressa o que foi impresso e, neste sentido, o que passou torna-se menos legível. A matriz muitas vezes não é mais reconhecível. As marcas se misturam e as mais recentes predominam. (HOLZER, 2000, p. 120)

A partir de Lawrence Mayer Malanski (2017), encontramos uma compreensão de paisagem sonora mais atrelada às perspectivas da Geografia da Percepção e da Geografia Humanista. Este autor oferece sugestões de procedimentos e instrumentais



metodológicos, a partir dos quais tomamos como referência para nossas coletas; bem como uma revisão de categorias de análise elaboradas por Schafer. Malanski contextualiza a dimensão sonora nos estudos geográficos afirmando que, embora alguns geógrafos modernos despendessem atenção a este campo

No entanto, foi com o desenvolvimento das geografias da percepção e humanista na década de 1960 e a compreensão das categorias de lugar e paisagem a partir de pressupostos fenomenológicos que as experiências do mundo sonoro passaram a receber maior atenção. (MALANSKI, 2017, p. 146)

Malanski passa, então, a discorrer sobre a fenomenologia – principalmente na perspectiva de Merleau-Ponty –, enquanto método adequado para leitura de paisagens sonoras, trazendo-nos importantes pontos de interesse, como a percepção do mundo como espaço da experiência humana que se desenvolve a partir do corpo e da consciência; a proposição do sistema eu / outro / objeto, divergente da concepção dual eu / outro; a compreensão de espaço acústico como extensão do espaço sobre o qual se propaga um determinado objeto sonoro; (MALANSKI, 2017) e a definição de intersubjetividade como “um tipo de intencionalidade que atua na experiência de outros indivíduos, conforma e unifica o espaço de vivência individual ao inserir nesse processo uma estrutura rica e diversificada de aspectos subjetivos.” (CÓRDOBA, 2012; SOKOLOWSKI, 2014 apud MALANSKI, 2017, p. 148).

Apontada a importância da fenomenologia, um dos métodos que teve grande influência na nossa abordagem, o estudo de Malanski sugere possibilidades para o uso das paisagens sonoras como categoria de análise. Apresenta, assim, noções como as de Sons de Fundo, Signos, Sinais e Símbolos Sonoros – baseadas em Murray Schafer; Perspectiva figura / fundo / campo e Classificação de paisagens sonoras de alta-fidelidade ou baixa-fidelidade – Murray Schafer; Antropofonia, Biofonia e Geofonia – Bernie Krause (MALANSKI, 2017). O autor também propõe instrumentos metodológicos como catálogos de caminhadas sonoras, fichas para mapas mentais e criação de mapas sonoros digitais. Embora tenhamos grande interesse em aprofundar uma afroperspectiva de paisagens sonoras enquanto categoria de análise, iremos nos concentrar, neste trabalho, em sua elaboração enquanto pressuposto de interpretação. Pretendemos desenvolver proposições para categorias de análise como um desdobramento desta dissertação, em estudo posterior.

A partir deste contexto de aprofundamento em leituras sobre Paisagem Geográfica e Paisagem Sonora, apresentamos o embasamento conceitual que, somado aos nossos movimentos de escuta direta, de corporeidade e de aprendizado com os saberes da experiência, sedimentou o caminho para a proposição conceitual deste trabalho. Firmado o centramento nesta encruzilhada, nos apoiaremos agora sobre os referenciais epistemológicos e metodológicos indicados no capítulo 1, para riscar nossos pontos, traçar nossas rotas e propor a amarração de um pressuposto de interpretação de Paisagem Sonora pensado desde dentro, por uma afroperspectiva da experiência de relação do corpo com o espaço na construção de mundos, a partir da cultura como movimento da ancestralidade africana na diáspora.

O trabalho de elaboração conceitual que estamos empreendendo representa um desafio que atende ao propósito de deslocamento da centralidade do modo ocidental de pensar e fazer conhecimento. Na procura por frestas para inserção da dimensão do sentir enquanto geradora de saber legítimo, o cruzamento pelo qual temos caminhado transpassa o conhecimento do modo científico formal, dialoga com seus pressupostos, porém critica o imperativo de sua hegemonia. É um processo de descolonização da ideia de pensamento único e de verdade universal, movimento necessário para estabelecer o viés afrocentrado e contracolonial de nossa epistemologia. Uma das autoras em que nos baseamos para esta reflexão é a socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021). A partir de seus escritos, temos exercitado a problematização do predomínio da particularidade eurocêntrica na prática acadêmica, e sua dependência de teorias e de debates conceituais dominados pelo Ocidente.

A este privilégio Ocidental sobre o qual a autora tece uma diversidade de críticas, temos associado, em nosso contexto, à já mencionada colonialidade do saber. A própria academia, sua lógica, sua estrutura e suas práticas obedecem ao paradigma universalista na produção de saber, legitimando aqueles conhecimentos pautados no modo de pensar eurocêntrico, ou, para mencionar o termo utilizado por Oyěwùmí, ocidentocêntrico - incluindo, assim, o privilégio concedido aos Estados Unidos, herdado da Europa (OYĚWÙMÍ, 2021). No entanto, os embates para admissão das contribuições de outros referenciais epistemológicos, historicamente subalternizados, vêm acontecendo, cada vez mais. De tal forma, poderíamos pensar no conceito de paisagem, questionando a primazia que o sentido da visão exerce na cultura ocidental, bem como na adequação de sua aplicação ao contexto de um estudo

afrocentrado. Ao referir-se à produção da diferença pelo Ocidente, a partir de critérios visuais sobre o corpo, a autora afirma que

A razão pela qual o corpo tem tanta presença no Ocidente é que o mundo é percebido principalmente pela visão. A diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes atribuídos ao “ver”. O olhar é um convite para diferenciar. Distintas abordagens para compreender a realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 42)

O estudo da autora nigeriana, traz uma aprofundada crítica principalmente sobre a adequação da categoria ocidental de gênero no contexto de culturas não ocidentais, especificando a cultura Oyó, dentre a diversidade do povo Iorubá. No entanto, seu pensamento transita por uma variedade de temáticas, trazendo assim, grandes contribuições para nossa construção. Oyěwùmí destaca o papel do olhar ocidental sobre o corpo, apontando a diversidade de categorias produtoras da diferença, tais como gênero, raça, sexualidade:

Consequentemente, uma vez que o corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, o corpo está sempre em vista e à vista. Como tal, invoca um olhar, um olhar de diferença, um olhar de diferenciação – o mais historicamente constante é o olhar genericado. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 41-42)

Por esta perspectiva, a socióloga relaciona a criação do “Outro” pelo ocidente dentro da lógica binarista e hierarquizante do pensamento filosófico/científico ocidental. Uma tradição que, em seu desenvolvimento, historicamente gerou dualidades e oposições entre Razão/Emoção, Homem/Mulher, Humano/Natureza, Eu/Outro, Mente/Corpo, dentre outras categorias.

até recentemente, a história das sociedades ocidentais tem sido apresentada como uma documentação do pensamento racional em que as ideias são enquadradas como agentes da história. Se os corpos aparecem, eles são articulados como o lado degradado da natureza humana. O foco preferido tem sido na mente, elevada acima das fraquezas da carne. No início do discurso ocidental, surgiu uma oposição binária entre corpo e mente. O tão falado dualismo cartesiano era apenas uma afirmação de uma tradição na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 43)

De tal maneira, estigmas inferiorizantes foram associados de forma a relacionar o Outro como um corpo. Oyěwùmí aponta, então, que, para o Ocidente, os outros são corporizados:

Mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres e todas aquelas pessoas que foram qualificadas com o rótulo de “diferente”, em épocas históricas variadas, foram consideradas como corporalizadas, dominadas,

portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 43-44)

Para nosso estudo, as contribuições teóricas trazidas pelo pensamento de Oyèrónké Oyěwùmí, passam, então, pelo questionamento sobre a primazia da visão e sobre o lugar do corpo na produção da diferença pelo Ocidente, além da importação acrítica de categorias ocidentais em estudos africanos e, em nosso caso, afrodiaspóricos. Para ela “As teorias ocidentais tornam-se ferramentas de hegemonia na medida em que são aplicadas universalmente, partindo do pressuposto de que as experiências ocidentais definem o humano.”(OYĚWÙMÍ, 2021, p. 71) Neste sentido a cosmovisão eurocêntrica/ocidentocêntrica, em seu caráter hegemônico impõe a hierarquização de outros saberes, impondo, também, seus olhares sobre a diferença, na criação de perspectivas supostamente universais, o que acarreta a desvalorização de outras formas de produção de saber, como, por exemplo, aquelas que têm por base a oralidade.

Neste contexto de questionamento das categorias ocidentais, ao discorrer sobre a cosmovisão ocidental, Oyěwùmí nos apresenta uma terminologia por ela cunhada, de grande valor para nossa pesquisa, a noção de cosmopercepção:

O termo “cosmovisão”, que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. É eurocêntrico usá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “cosmopercepção” é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais. (OYĚWÙMÍ, 2002, p. 3)

O termo cosmopercepção (sense of world) se ajusta ao nosso trabalho por, além de contemplar sentidos de mundo de grupos culturais subalternizados pelo Ocidente, pela Colonialidade, contempla uma percepção de mundo que abarca outros sentidos, como a audição, não de forma hierarquizante. Também se adequa à abordagem de corpo que temos desenvolvido, através do seu reconhecimento como totalidade produtora de saber, racionalidade criadora de mundos. Trazendo a ideia de cosmopercepção para uma discussão entre as distinções ontológicas entre o povo lorubá e o Ocidente, Oyěwùmí destaca que

Mais fundamentalmente, a distinção entre os povos iorubás e o Ocidente, simbolizada pelo foco em diferentes sentidos na apreensão da realidade, envolve mais do que a percepção – para os povos iorubás e, na verdade, para muitas outras sociedades africanas, trata-se de “uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo, no qual todas as coisas estão ligadas”. Refere-se aos muitos mundos que os seres humanos habitam; não privilegia o mundo físico sobre o metafísico. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 67)

Desta maneira, nossa proximidade com a pensadora nigeriana se confirma ainda mais, quando a mesma aponta a importância da audição na percepção de mundo dos lorubás:

Uma estrutura comparativa de pesquisa revela que uma diferença importante deriva de qual dos sentidos é privilegiado na apreensão da realidade – a visão, no Ocidente, e uma multiplicidade de sentidos ancorados na audição, na Iorubalândia. A tonalidade da língua Iorubá predispõe a pessoa a uma apreensão da realidade que não pode marginalizar o auditivo. (OYĚWÙMÍ, 2021, p. 66)

Diante destas contribuições, nos ancoramos no estudo de Oyèrónké Oyěwùmí por diversas motivações. Algumas delas têm relação direta com nossa construção epistemológica e metodológica, na busca por um caminho próprio, de descolonização de pensamento, de descentralização do ocidente e de centralização em afroperspectivas, para estabelecer uma abordagem contracolonial. Neste sentido, o pensamento da autora nigeriana se aproxima da abordagem das Geografias Negras, na busca por uma produção de conhecimento desde dentro e a implicação do pesquisador com relação à temática de pesquisa. Oyèrónké Oyěwùmí argumenta que “conceitos e formulações teóricas são ligados à cultura e que as pessoas que pesquisam não meramente registram ou observam no processo de pesquisa; elas também são participantes.” (OYĚWÙMÍ, 2021)

A partir deste diálogo, podemos partir, então, para alguns questionamentos sobre os quais podemos basear nossa elaboração sobre paisagem sonora: Seria a noção de Paisagem uma herança colonial, aplicada a nosso contexto de diáspora africana? Sendo assim, faria sentido aplicá-la, tal como concebida pelo ocidente, a um lugar-território negro-africano? Ou, ainda, seria a Paisagem uma exclusividade europeia? No próximo tópico faremos reflexões sobre estas questões, tendo como base nossas escutas, leituras e experiências práticas, diretamente sobre os lugares-territórios com os quais pudemos estabelecer relações.

## 2.4 PAISAGEM SONORA, PERSPECTIVA AFRODIASPÓRICA

O caminho que temos percorrido na construção desta interpretação de paisagem sonora tem sido permeado por encontros de muitos aprendizados. O principal deles, tem sido desenvolver a escuta atenta às sonoridades do trânsito e da corporeidade nos lugares-territórios negro-africanos por onde temos passado, em especial aqueles com os quais tivemos a oportunidade de experienciar e trocar impressões sobre as vivências dos habitantes. Como sinalizado anteriormente, o Quilombo da Família Flores representou o despertar para este percurso. O acolhimento e a disponibilidade da comunidade e sua abertura para este estudo, nos permitiu sentir, pensar e articular uma proposição teórica e prática a partir do encontro, da identificação e da percepção do espaço quilombola pela partilha de seus saberes e de sua cultura enquanto movimento de sua ancestralidade.

A partir desta escuta, entender a presença da ancestralidade na constituição de um lugar-território foi um processo que envolvia a imersão no espaço não apenas pelos ouvidos, mas por todo o corpo. A dimensão presencial, corporificada desta experiência, buscou interagir com a corporeidade pré-existente através da vivência daqueles que habitam a comunidade, de forma intersubjetiva. Nossa leitura de paisagem era uma leitura das afrografias sonoras presentes no lugar-território, sonoridades do presente e do passado, acessíveis pelas memórias daqueles corpos-territórios com os quais nos sintonizamos. Desta forma, a percepção de paisagens sonoras se configurava com uma escuta de mundo, partilhada por identificação cultural, do movimento da ancestralidade negro-africana ainda presente, e cujos índices – rezas, cânticos, depoimentos, palavras; jogos/expressões poéticas, toques, tambores, beats; tecnologias de produção sonora e relações de escuta; sotaques, improvisos, “bibibi/bobobó” – procurávamos atentar e memorizar através da experiência direta e registrar a partir de instrumentos tecnológicos de captação de som e imagem.

De tal forma, esta percepção de mundo ou cosmopercepção vem sendo formada a partir do corpo em sua relação com o espaço, não de forma separada, mas sendo o próprio espaço, em total integração. Uma escuta de mundo a partir do corpo, uma apreensão da realidade tal como ela surge como sensação afetiva, compreensão lógica e construção de saber. E este saber partilhado entre corpos, ritualizado como

cultura, por sua vez, entendida como movimento do modo de ser negro-africano em diáspora, temos apre(e)ndido como um jogo impregnado de sentido, que configura a especificidade ontológica de um espaço enquanto lugar-território de origem africana, reconfigurado na diáspora. De tal maneira, a paisagem sonora sobre a qual nos referimos traz uma dimensão material, pelo fenômeno sonoro em si; bem como uma dimensão simbólica, por meio dos signos que estes sons carregam; e, ainda, uma dimensão cosmológica/espiritual, a partir da ancestralidade passível de ser percebida através da relação com o corpo enquanto sacralidade.

Neste sentido, a compreensão de paisagem sonora que propomos atende a uma forma de racionalidade, que não é a do pensamento cartesiano, dualista, não opera a partir dos binarismos, oposições e hierarquizações, característicos dos modos ocidentais de concepção de mundo. Desta forma, estamos exercitando a reflexão sobre a noção de Paisagem, questionando a suposta universalidade deste conceito, sua relação com o Ocidente/Colonialidade e sua aplicabilidade na compreensão de mundo a partir de uma afroperspectiva. A noção mais difundida de paisagem relaciona-se diretamente ao sentido da visão, tendo suas origens associadas às representações artísticas renascentistas europeias. Neste caso, seria a paisagem uma exclusividade ocidental? Embora boa parte de nossas proposições sejam oriundas da experiência direta enquanto pessoa negra, da escuta atenta aos saberes de mestras e mestres da oralidade e de leituras de autores africanos e afrodiaspóricos, buscamos também autores ocidentais que tratam diretamente da dimensão ontológica da compreensão de paisagem em culturas diversas.

Retomamos, então, o diálogo com Augustin Berque (2019), que aborda a noção de Paisagem a partir de suas origens na China do século IV e na Europa do século XIV. Com isso, o geógrafo francês além de afirmar o referido conceito como histórica e geograficamente situado, aponta que nem todas as culturas estabeleceram esta categoria tal como o autor caracteriza, a partir de critérios por ele elencados. Neste sentido, a Paisagem não é encarada como uma elaboração universal. Berque questiona, assim, o paradigma ocidental moderno clássico e sua construção ontológica e lógica, pautada no dualismo, sugerindo, então, a superação deste paradigma, ao apontar outra possibilidade para concepção de paisagem: a superação do dualismo entre subjetividade e objetividade, a partir da proposta de trajetividade relacionada à abordagem da mesologia (BERQUE, 2019).

Embora esta abordagem seja de grande interesse para nossa pesquisa, pretendemos aprofundá-la em estudo posterior. Entretanto, é neste contexto que Berque apresenta a ideia de Cosmofania, um importante conceito para a atual linha de pensamento que estamos desenvolvendo. Para o autor

A partir do momento em que se estabelece necessariamente uma certa relação entre as sociedades humanas e o meio que habitam, e a partir do momento em que a noção de paisagem não é universal, torna-se necessário, portanto, um conceito mais geral do que a noção de "paisagem" para qualificar o sensível lado da referida relação, ou seja, o fato de que o meio sempre aparece de uma certa maneira para as diversas sociedades humanas. Esse conceito é o da cosmofania, ou seja, a forma como o mundo (*kosmos*) se manifesta (*phainei*) para determinada sociedade. A paisagem é uma modalidade de cosmofania entre outras, que cabe às ciências humanas inventariar e qualificar resguardando-se do reducionismo, do etnocentrismo e do anacronismo<sup>6</sup>. (BERQUE, 2019)

Neste sentido, a cosmofania pode ser compreendida como uma noção mais ampla, que abarca a diversidade das possibilidades de percepção de mundo pelas sociedades, conforme o mesmo se manifesta. Se para os europeus a ideia de paisagem, desenvolvida a partir da pintura e atrelada ao sentido da visão, surge de forma adequada à primazia deste sentido em sua cultura; e se para os chineses a paisagem surge também a partir de critérios visuais, somados a maiores possibilidades de abstração subjetiva, sendo expressa através da pintura e da poesia (BERQUE, 2019), que tipo de cosmofania teria surgido entre os povos africanos, que em muitos casos desenvolveram cosmopercepções que têm como base uma multiplicidade de sentidos, ancorados na audição? (OYĒWÙMÍ, 2002) Esta indagação é também um outro interessante caminho para abordagem futura. Por ora, reafirmamos o foco deste tópico em refletir sobre a adequação da noção de paisagens sonoras para o estudo dos lugares-territórios negro-africanos da diáspora, caracterizados por cruzamentos culturais de origens e influências diversas, e marcado pelo contexto de violência do sistema-mundo moderno/colonial.

A leitura de Michel Collot (2015) também trouxe importantes questões para pensarmos a presença da Paisagem nas expressões artísticas e tradições culturais

---

<sup>6</sup> Tradução nossa. No original: "Du moment qu'une certaine relation s'instaure nécessairement entre les sociétés humaines et l'environnement qu'elles habitent, et du moment que la notion de paysage n'est pas universelle, un concept plus général que la notion de « paysage » s'impose donc pour qualifier le côté sensible de ladite relation, c'est-à-dire le fait que l'environnement apparaît toujours d'une certaine façon aux diverses sociétés humaines. Ce concept, c'est celui de *cosmophonie*, autrement dit la manière dont le monde (*kosmos*) se manifeste (*phainei*) à telle ou telle société<sup>2</sup>. Le paysage est une modalité de la cosmophonie parmi d'autres, qu'il revient aux sciences humaines d'inventorier et de qualifier en se gardant du réductionnisme, de l'ethnocentrisme et de l'anachronisme."



do continente africano. Collot questiona a adequação da noção de Paisagem conforme forjada no contexto europeu perante a relação que as sociedades e consciências africanas estabelecem com seu ambiente. Trazendo como recorte as representações de paisagens nas literaturas africanas – ausente na literatura/oralitura tradicional, presente na produção moderna neo-africana – o autor indaga se esta noção seria exógena, tal como uma herança colonial; Ou se, de certa forma, ela é reconfigurada de acordo com o modo de ser africano, a partir da subjetividade dos escritores do continente, tornando-se, assim, mais adequada às ontologias africanas. Da elaboração teórica de Collot, alguns pontos nos interessam mais diretamente. O primeiro deles diz respeito à ênfase dada ao sentido da audição e à totalidade do corpo, que ele reconhece como especificidade do modo de ser africano: “A percepção e a expressão do espaço se ancoram mais pela audição e pela cinestesia do que pela visão, especialmente através das artes da dança e da música<sup>7</sup>” (COLLOT, 2015).

Outro ponto importante é a percepção do autor sobre a subjetividade africana, que por apresentar um caráter coletivo, neste sentido mostra-se distinta do caráter individualista da subjetividade europeia. Em seu pensamento, a expressão da paisagem feita por escritores africanos enfatiza menos o ponto de vista individual do que a ligação entre o ambiente e a comunidade. As descrições destes artistas são carregadas de afeto, vão além da percepção direta, lógica, da racionalidade materialista europeia, abarcando também a descrição do sentido afetivo, de um imaginário coletivo. Por este viés, a percepção africana contempla “menos uma distância estética perante o ponto de vista de uma paisagem, do que seu pertencimento à Terra e ao território<sup>8</sup>” (COLLOT, 2015).

Importante perceber como, para esta interpretação africana, a ideia de paisagem se apresenta como constituinte do sujeito, ao mesmo tempo em que este se apresenta como constituinte da paisagem. Este sentido sintoniza-se bastante com nossa percepção direta de paisagens sonoras a partir de uma total integralidade do corpo observador em relação ao espaço. O texto de Collot aponta também para uma especificidade da racionalidade africana, que não separa o corpo e o espírito, na produção de conhecimento e na relação com o mundo. Esta dimensão da

---

<sup>7</sup> Tradução nossa. No original: “la perception et l’expression de l’espace y relèvent davantage de l’ouïe et de la kinesthésie que de la vue, notamment à travers les arts de la danse et de la musique.”

<sup>8</sup> Tradução nossa: No original: “moins une distance esthétisante vis-à-vis d’un paysage (Landscape) que leur appartenance à la Terre et à un territoire (Land)”.

espiritualidade pode ser percebida na cosmopercepção que vai além das aparências, buscando as essências, os sentidos das coisas, onde tudo é signo e significado. Por este viés, reflete uma “concepção mística ou mágica do mundo(...) A paisagem é sentida e vivida como o lugar onde se exercita o pensamento no espaço<sup>9</sup>” (COLLOT, 2015).

Trouxemos este diálogo a partir de autores europeus também como um exercício de reflexão sobre o processo de construção de legitimidade que é esperada de um trabalho científico. A noção de paisagem que apresentamos aqui tem sua origem nos aprendizados, principalmente do corpo, a partir das já referidas experiências em lugares-territórios negros. Nossa abordagem constrói o saber a partir da sensibilidade do corpo atrelada à reflexão intelectual e às práticas de observação empírica, confirmadas pelos nossos pares de corporeidade negra, nossa individualidade-coletiva. Sentir, Pensar e Fazer. O levantamento bibliográfico desta seção vem trazendo confirmações, aprimorando questionamentos e apontando críticas às práticas hegemônicas, em um processo que busca apenas ratificar o que dizem as nossas percepções, cooperando, assim, na construção da legitimidade de um discurso elaborado enquanto escrivência do corpo negro. É a nossa agência, a nossa localização e as nossas trocas em comunidade que legitimam esta perspectiva de racionalidade a partir do corpo.

Como mencionado anteriormente, a partir de Oyèrónké Oyěwùmí (2002, 2021) pudemos compreender a noção de corpo ocidental, que historicamente vem impondo uma série de hierarquizações, produtoras de diferença a partir do sentido da visão e sua primazia perante os corpos não essencializados no homem europeu, síntese do que o ocidente considera como humanidade em seu mais alto grau. Esta relação de dominação tem sua origem em um tipo de racionalidade que cria binarismos, tal como a dualidade Mente e Corpo. Neste sentido o corpo é subalternizado, criando categorias sociais como gênero e raça. De tal maneira, as humanidades corporificadas – não brancas – vêm sofrendo opressões e violências diversas enquanto práticas de dominação que acarretam genocídios e epistemicídios. No entanto, as relações ontológicas e epistemológicas com o corpo são diversas. E é a partir de África que estas formas de conceber o corpo se tornam referências para nossa elaboração.

---

<sup>9</sup> Tradução nossa. No original: “conception mystique ou magique du monde(...) le paysage est senti et vécu comme le lieu d'exercice d'une pensée dans l'espace”.

Amadou Hampaté Bâ (1981, 2010) apresenta valiosas contribuições sobre as noções de pessoa, corpo e palavra em um sentido negro-africano. Trazendo conhecimentos a partir de povos da atual região do Mali (Fula e Bambara), entre outros temas, ele aborda a multiplicidade de pessoas que compõem um mesmo indivíduo, em seu corpo físico:

(...) segundo as tradições consideradas, o ser humano não é uma unidade monolítica, limitada a seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente. Ele não se trata, portanto, de um ser estático, ou concluído. A pessoa humana, como a semente, evolui a partir de um capital primeiro, que é seu próprio potencial e que vai se desenvolvendo ao longo da fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças liberadas por esta potencialidade estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos. (HAMPATÉ BÂ, 1981, p. 3)

De modo que a Pessoa em seu processo de existência terrena está em constante movimento de tornar-se, um existir contínuo sempre por aprimorar-se no sentido de encontrar a sua essência. E neste percurso a Pessoa está sempre se construindo a partir de uma perspectiva relacional, com outros sujeitos, com o espaço e mesmo com o divino.

Em primeiro lugar, a pessoa está ligada a seus semelhantes. Não a concebemos isolada, independente. Da mesma maneira que a vida é unidade, a comunidade humana é una e interdependente.

As relações humanas, codificadas, fizeram nascer um protocolo, um saber-viver, e geraram uma civilização social cujas regras são transmitidas de boca a boca e tomam corpo no teste da própria vida.

Sempre em virtude do profundo sentimento da unidade da vida, a pessoa humana não é cortada a partir do mundo natural que a rodeia e com o qual mantém relações de dependência e equilíbrio. (HAMPATÉ BÂ, 1981, p. 8)

Retomaremos agora o diálogo com Julvan Moreira de Oliveira (2019), que aborda a concepção de pessoa na perspectiva afrodiáspórica a partir dos povos banto e iorubá, dois dos principais povos africanos na diáspora brasileira. Oliveira apresenta as ideias de transcendência vertical e transcendência horizontal, no processo contínuo de tornar-se pessoa. De acordo com o autor

Podemos chamar de transcendência horizontal esse modo de relacionar-se com o outro, capaz de gerar o “nós”, real como o eu e o tu. A fenomenologia fala de um nós como de uma realidade que ultrapassa o eu e o tu, mas as africanidades chegam a falar de pessoas coletivas, aludindo à centralidade da aspiração à comunhão. Entre a simples vizinhança e a comunhão há toda uma gama de matizes que qualificam o compromisso de criar com os outros uma sociedade de pessoas cujas estruturas, costumes, sentimentos e instituições sejam marcados pela sua natureza de pessoas. (MOREIRA DE OLIVEIRA, 2019, p. 50)

Por este viés, em nossas experiências e vivências em diversos lugares-territórios – quilombos, terreiros, rodas de capoeira – encontramos esta construção de pessoa coletiva. A partir de uma afroperspectiva centrada na experiência com o Quilombo da Família Flores, pudemos perceber a dimensão da coletividade, que se manifestou no acolhimento que recebemos enquanto pessoa negra, em um sentido bastante atrelado a nossa condição corpórea e à necessidade de um aquilombamento em um contexto cotidiano de racismo e xenofobia. Esta percepção vinculada ao corpo aquilombado foi algo que, somado ao desenvolvimento da atenção por meio da escuta, foi se integrando ao aprendizado pela oralidade e às formas de apreensão de saberes na relação com espaço, entendido como lugar-território. De tal forma, os saberes do corpo iam se sedimentando, na medida em que íamos construindo os vínculos de afeto e pertencimento, enquanto pessoas coletivas.

O corpo em um sentido negro-africano, de acordo com Hampaté Bâ (1981), para além de sua dimensão física enquanto morada da multiplicidade de pessoas no indivíduo, abarca também uma dimensão sagrada, vinculada à terra, entendida como princípio cosmológico relacionada ao materno. Com isto, o corpo é, no ser humano, uma matriz fecundável, que recebe a água da vida, o sopro divino e o dom da fala como poder de criação (HAMPATÉ BÂ, 1981, 2010). Ao referir-se ao sentido sagrado de Palavra segundo a tradição Bambara, Hampaté Bâ apresenta como *Maa Ngala*, o ser supremo dotou o ser humano (*Maa*) com esta força:

Como provinham de *Maa Ngala* para o homem, as palavras eram divinas porque ainda não haviam entrado em contato com a materialidade. Após o contato com a corporeidade, perderam um pouco de sua divindade, mas se carregaram de sacralidade. Assim, sacralizada pela Palavra divina, por sua vez a corporeidade emitiu vibrações sagradas que estabeleceram a comunicação com *Maa Ngala*.

A tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 171-172)

A partir desta concepção, podemos entender as relações entre fala, corpo e sonoridades em uma perspectiva que contempla as dimensões material, simbólica e espiritual, onde o corpo enquanto totalidade tem o poder de projeção da palavra e criação de mundo a partir da reconfiguração de sua relação com o espaço. Ainda Hampaté Bâ:

*Maa Ngala*, como se ensina, depositou em *Maa* as três potencialidades do poder, do querer e do saber, contidas nos vinte elementos dos quais ele foi composto. Mas todas essas forças. das quais é herdeiro,

permanecem silenciadas dentro dele. Ficam em estado de repouso até o instante em que a fala venha colocá-las em movimento. Vivificadas pela Palavra divina, essas forças começam a vibrar. Numa primeira fase, tornam-se pensamento; numa segunda, som; e, numa terceira, fala. A fala é, portanto, considerada como a materialização, ou exteriorização, das vibrações das forças.

Assinalemos, entretanto, que, neste nível, os termos “falar” e “escutar” referem-se à realidades muito mais amplas do que as que normalmente lhes atribuímos. De fato, diz-se que: “Quando *Maa Ngala* fala, pode-se ver, ouvir, cheirar, saborear e tocar a sua fala”. Trata-se de uma percepção total, de um conhecimento no qual o ser se envolve na totalidade.

Do mesmo modo, sendo a fala a exteriorização da vibração das forças, toda manifestação de uma só força, seja qual for a forma que assuma, deve ser considerada como sua fala. É por isso que no Universo tudo fala: tudo é fala que ganhou corpo e forma. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 172)

Neste sentido, podemos compreender – de outra forma, por meio de um texto escrito – aquilo que alguns mestres de capoeira, como Mestre Jaburu e o Mestre Joab Jó, nos ensinaram sobre o falar e o dizer do corpo. Tudo é corpo. É o corpo, revestido de poder de criação, quem fala. A partir da oralidade, pela palavra sonora, gestualizada, corporificada, podemos perceber por meio da sensibilidade, pela escuta do corpo. Através do corpo as escrevivências e as afrografias das memórias da experiência negra na diáspora podem ser lidas ou escutadas. Em uma relação direta com o Espaço, podemos escutar estas palavras de força ancestral a partir de como são projetadas ou evocadas na Paisagem. Podemos, então, compreender como elas constituem as especificidades culturais de um lugar-território, a polissemia de suas vozes enquanto presenças atuais e ancestrais negro-africanas, enquanto marcas na Paisagem.

Pensar as conexões entre fala, corpo e sonoridades a partir de uma afroperspectiva nos leva a compreender que há uma coerência, uma maior adequação das cosmopercepções africanas e afrodiáspóricas em relação à noção de Paisagem Sonora, tal como estamos considerando. Ao partir da sensibilidade africana como um modo de acesso ao sentido das coisas, a essência para além das aparências, encontramos uma possibilidade de concepção de paisagem – em sua amplitude de abordagens – não apenas como fisionomia, materialidade; mas também como signo (simbologia – marcas e sinais) e como espiritualidade (ancestralidade, força vital). Esta maneira de compreensão/concepção de mundo se sintoniza com a dimensão do Encantamento, sobre a qual falamos no tópico sobre metodologia, no capítulo 1. Afirmando o caráter da racionalidade que estamos considerando, que traz com base as filosofias africanas, compreendemos que contemplar paisagens é também assumir a forma como elas se manifestam enquanto emoção. Uma cosmopercepção que

implica uma relação com o espaço (enquanto Meio), tanto de maneira lógica, como de forma afetiva. Um estado de mente, que é também estado de corpo e estado de espírito.

Por este viés, a Paisagem Sonora se sintoniza – como matriz – com o observador que assume uma perspectiva desde dentro. Esta localização diz respeito diretamente à corporeidade negro-africana na diáspora, no momento de conexão com lugares-territórios negros. É um lugar de escuta de não-neutralidade, de não isolamento do mundo, uma comunhão. O corpo individual no encontro com outros corpos (humanos, animais, minerais, objetos) e com o espaço cria uma integração intersubjetiva para reconfiguração do espaço como lugar, que no contexto da diáspora é, também, território. A pessoa torna-se coletiva e integra-se a um conjunto unitário, em constante movimento. Esse movimento de criação de mundo, ritualização de práticas e semeadura simbólica sobre a terra, sobre o chão, é a cultura, que age enquanto movimento da ancestralidade (OLIVEIRA, 2005). É a integração cosmológica do ser no Espaço, enquanto instância objetiva/material (Ambiente), que se manifesta como Meio, percebido como Paisagem (ou outra cosmofania), vivenciado como Lugar, projetado enquanto território.

Ensaíamos a elaboração deste ciclo de interação como um conjunto unitário, da seguinte maneira: o corpo projeta-se por meio da palavra, que, por sua vez, se expande para o meio. O meio, então, agrega em si esta palavra e, na medida em que ela tem sua projeção emanada, ela é passível de ser lida pela experiência ou inscrita na vivência do corpo que a escuta, como Paisagem. Esta seria a perspectiva de Paisagem Sonora tal como percebida pela experiência e identificação com o meio, ou pela vivência e pertencimento ao Lugar. Uma relação construída a partir das sensibilidades quando em contato com o meio; e que aponta para um processo de configuração gradual desta relação com o espaço enquanto lugar. Por esta perspectiva, nossa elaboração traz grande afinidade com a concepção de Paisagem enquanto Marca e Matriz (BERQUE, 1998). Entretanto, estamos considerando até agora a paisagem enquanto percepção, quando sua leitura é realizada na observação direta do corpo no espaço.

Entendemos também a paisagem sonora enquanto representação. Em nossa experiência com audiovisual e arte sonora, ensaiamos a elaboração de paisagens sonoras por meio de descrições, onde consideramos as narrativas da oralidade, bem como as narrativas escritas, transcritas e performadas; e as paisagens sonoras

enquanto composição, seja a partir de excertos de som captado diretamente, seja por meio de composições sonoras e/ou musicais. No caso da produção audiovisual, pudemos ter também uma noção da dimensão gestual do corpo, enquanto Palavra. Estas experiências artísticas com foco em paisagens sonoras, bem como as composições criadas para ressaltar as presenças dos corpos e suas memórias, nos fazem refletir sobre cosmopercepções africanas que compreendem as manifestações espaciais a partir da multiplicidade de sentidos, ancorados na audição (OYĒWÙMÍ, 2021). Articulando esta compreensão com a ideia de cosmofania trazida por Berque, nos parece razoável entender as Paisagens Sonoras como possibilidades de cosmofania adequadas às ontologias africanas e afrodiaspóricas.

As noções de paisagem, tal como ocorridas na China e na Europa, tinham uma vinculação direta com representações através da imagem visual, fossem elas pictóricas ou abstrações do imaginário sugeridas poeticamente (BERQUE, 2019). No caso de povos africanos e afrodiaspóricos, refletimos sobre as possibilidades de expressões culturais, tais como as realizadas pelos griot/djeli. Suas atividades envolvem o registro, manutenção e partilha das memórias e fatos históricos de povos, pessoas notáveis e grupos sociais por meio de narrativas orais, onde a fala, a escuta e o movimento corporal são performados enquanto técnicas narrativas. Esta tradição oral nos faz refletir sobre a ideia de performance do corpo, ainda presente em expressões culturais de origem africana no Brasil, que estamos considerando chamar de afrografias, adotando o termo cunhado por Leda Maria Martins (2021). E também, nos incita a pensar em possíveis paralelos técnicos/tecnológicos entre a apreensão da memória oral, suas sonoridades e gestualidades por meio de técnicas do corpo enquanto receptáculo de memória; e os registros sonoros e audiovisuais destas memórias enquanto paisagens, por meio de gravações com aparatos tecnológicos.

Neste sentido, algumas possibilidades de representação podem ser articuladas. Em uma perspectiva de concepção de paisagens sonoras geográficas, ou geofonográficas, a composição sonora a partir de técnicas de edição e mixagem podem propor uma multiplicidade de pontos de escuta, buscando, assim uma perspectiva sintética de representação, ou seja, uma observação vertical das paisagens. Por outro lado, pode-se também pensar na relação de Paisagem com as dimensões estética e política de forma articulada, tal como já ocorreu em momentos diversos das concepções de paisagem. Historicamente, muitas elaborações de paisagem tinham o sentido estético/político de afirmação do poder das elites, tanto no

contexto do continente europeu, quanto na exportação deste modelo para o continente americano, enquanto imposição colonial. A abordagem de paisagem sonora que tratamos aqui também busca uma proposição estética/política. No entanto, a lógica é bem outra: para nós, as Paisagens Sonoras são sentidas, pensadas e construídas como expressão artística/política de afirmação contracolonial, a partir das experiências e vivências em lugares-territórios negros. Como poderá ser compreendido com a abordagem que apresentaremos no próximo capítulo, por meio do trabalho científico-artístico-militante realizado junto ao Quilombo da Família Flores.



### 3 QUILOMBO DA FAMÍLIA FLORES



Figura 1 – Rosalina da Costa Vasconcelos

Fonte: Ilustração de Gabriel Muniz de Souza Queiroz (PIRES; BITENCOURT (org., 2022)

A comunidade quilombola da Família Flores representa o ponto de partida para este estudo, muito antes de sua configuração enquanto pesquisa científica. Foi através do acolhimento manifestado pelo quilombo e da expressão cultural de sua ancestralidade, bem como de sua história e de sua luta cotidiana, que muitas das motivações, incentivos e indagações sobre a percepção de paisagens sonoras relacionadas a lugares-territórios negros foram surgindo e vêm sendo aprofundadas progressivamente, enquanto trabalho artístico, militante e acadêmico. A compreensão do movimento da ancestralidade que pudemos acompanhar por meio das experiências, vivências e atividades militantes junto a esta comunidade se estendeu na relação com outras comunidades quilombolas, casas de tradições de matrizes africanas, rodas de capoeira, de samba e de diversas outras expressões da ancestralidade negra em Porto Alegre, por meio do contato com suas manifestações culturais e políticas.

Conforme já comentado anteriormente, nossa construção epistemológica e metodológica teve como princípio o reconhecimento, o pertencimento e a valorização dos saberes tradicionais de herança africana que pudemos vivenciar junto ao trabalho de fortalecimento mútuo e coletivo com as comunidades. Este contato representou, também, um processo de autoconhecimento e de construção de novos aprendizados, principalmente aqueles advindos das nossas experiências de corporeidade e trânsito, enquanto pessoas negras na diáspora. Por este viés, ressaltamos em nosso trabalho, e neste capítulo em especial, uma abordagem contracolonial, cuja orientação parte da relação de aprendizado e de percepção de mundo a partir da escuta dos saberes orgânicos, das histórias de luta, resiliência e resistência das comunidades afro-pindorâmicas, representadas aqui neste aprofundamento sobre o Quilombo Flores.

Para esta proposta de cruzamento entre saberes e caminhos metodológicos nos referenciamos mais diretamente à oralidade dos moradores da comunidade, a partir da memória de nossas experiências de imersão e das vivências diretas durante as atividades militantes; a partir da escuta e leitura dos registros das paisagens sonoras coletadas para nossa produção documental, bem como do arquivo fotográfico e audiovisual cedido pelos moradores; e também por meio das referências em mestras e mestres das tradições culturais e da resistência política com quem tanto aprendemos, como a Mãe Paty de Oxum (Yalorixá), o Mestre Cica de Òyó (Babalorixá) e o Mestre Jaburu (Mestre de Capoeira). Também nos ancoramos em escritos de autores que tratam de temáticas sobre corpo e ancestralidade para pensarmos na

ideia de Lugar-Território. E sobre a noção de contracolonialidade, mais especificamente, nos pautamos no estudo por meio da escuta em palestras e da leitura dos escritos de Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, que é mestre de saberes tradicionais, poeta e liderança quilombola piauiense.

A partir deste cruzo epistemológico contracolonial, pudemos iniciar uma compreensão sobre a ancestralidade negra presente na comunidade, refletindo sobre as perspectivas dos moradores na relação com o lugar-território a partir de suas origens, seus modos de vida, suas expressões culturais e suas relações com a terra e com o território. Desta forma, buscamos pensar nesta espacialidade, suas trajetórias e de suas cosmopercepções sobre o que é visível e palpável, materialmente, e audível e sentida, imaterialmente. Assim, trazendo como embasamento a obra do Mestre Nêgo Bispo (SANTOS, A. B., 2015), trataremos das formas de organização circular, do equilíbrio entre lideranças matriarcais e patriarcais; das relações de pertencimento dos indivíduos na integração com o coletivo; dos aprendizados a partir da oralidade perante o acesso dificultado aos saberes escritos; de algumas características rurais mesmo no contexto urbano; das conexões entre o quilombo no passado e no presente; e da colonização como uma guerra territorial, que traz uma profunda relação com os interesses sobre os usos da terra.

### 3.1 DIÁSPORA QUILOMBOLA DA FAMÍLIA FLORES

O Quilombo da Família Flores é uma comunidade localizada na Rua Manduca Rodrigues, 283, bairro Glória, zona sul do município de Porto Alegre, capital do estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Vinculada a esse território há mais de 40 anos, desde 15 de agosto de 2017 a comunidade, que conta com 45 famílias – 5 delas ainda presentes no território –, tem reconhecida pela Fundação Cultural Palmares sua autodeclaração quilombola. Próximo à área hoje ocupada pelo Quilombo Flores, no começo do século XX, houve a ocupação do Quilombo dos Alpes, território próximo a 2,5km, com o qual inclusive uma parte da família possui vínculo. E atualmente o bairro Glória conta com a terceira comunidade autodeclarada, em processo de certificação,



o Quilombo Santa Luzia, que fica a 1,5km do Quilombo Flores. Dentro deste contexto, o Quilombo da Família Flores é um dos 11 quilombos urbanos autodeclarados da cidade de Porto Alegre, até a presente data.

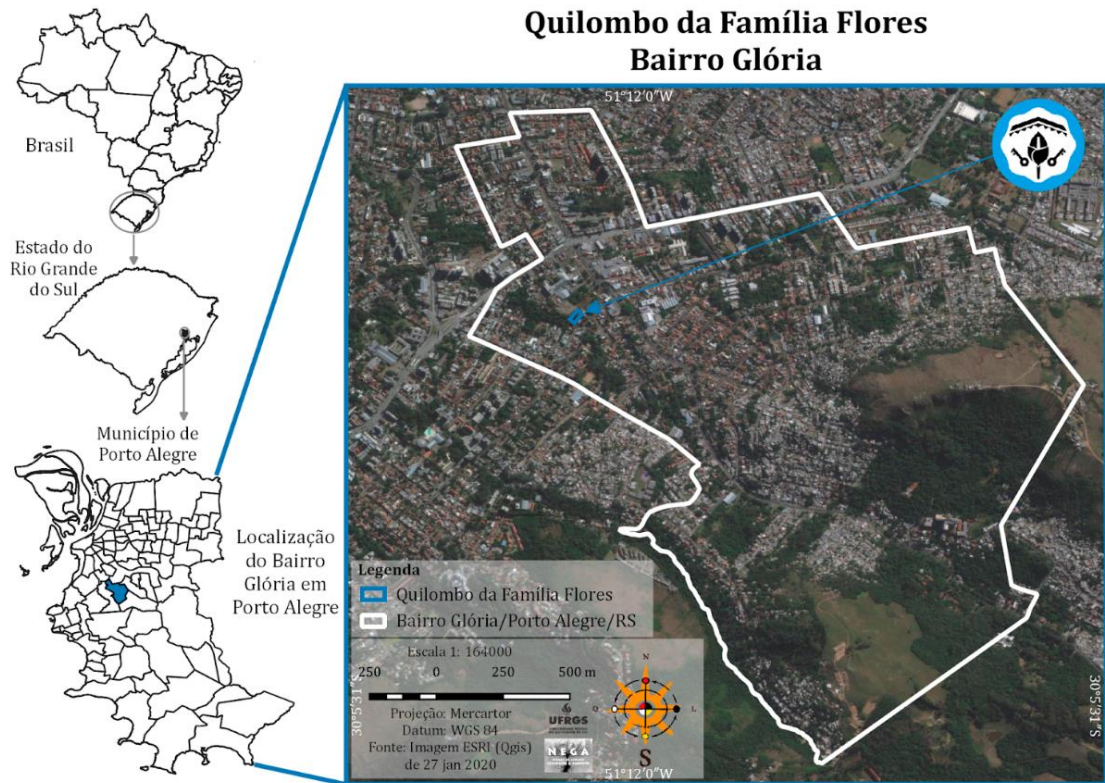


Figura 2 - Mapa de Localização do Quilombo da Família Flores

Fonte: NEGA (2020)

Os antecedentes da presença quilombola na região onde hoje fica a comunidade da Família Flores, dos quais se tem conhecimento, remetem ao século XIX. Segundo PIRES, C. e BITENCOURT, L. (2022)

Os primeiros registros sobre o território, em que está assentada a comunidade, datam de 1848, quando a área atual do quilombo fazia parte de uma sesmaria, de posse de Manuel da Silva Nunes. Nestas terras, viviam escravizados, que trabalhavam em diversos serviços domésticos de manutenção das propriedades do entorno, que, na época eram, em sua maioria, chácaras (PMPA, 1995). Assim, a força de trabalho dos povos negros sempre esteve presente no bairro Glória e, onde se hoje se encontra o Quilombo da Família Flores, no passado, encontrava-se um grande arraial, com muitos “refúgios”, em que os escravizados buscavam proteção e liberdade (PIRES; BITENCOURT, 2022, p. 254)

Em outra passagem, a mesma publicação ressalta a presença de pessoas negras, mulheres trabalhadoras, no território do atual quilombo, citando as lavadeiras no Arroio Cascata, localizado nos fundos do terreno da família:

No passado, as mulheres negras escravizadas e libertas lavavam roupas nesse arroio, até o começo do século XX. Nesta prática, as pedras do arroio Cascata foram sendo moldadas pela erosão mecânica, provocada pelas lavadeiras (PIRES; BITENCOURT, 2022, p. 264)

Estas informações apresentam consonância com os relatos que coletamos em entrevistas com moradores e vizinhos da comunidade, no contexto de produção audiovisual do documentário OuvidoChão - Identidades Quilombolas (QUEIROZ, 2019). Em suas narrativas, destacaram as antigas histórias orais sobre a parte do bairro Glória onde se localiza o Quilombo Flores. A partir daqui nosso estudo passará a citar diretamente algumas falas dos moradores, registradas como paisagens sonoras de suas memórias. Todos os áudios foram coletados para o projeto OuvidoChão, exceto onde indicado. Buscamos, assim, ressaltar o caráter intersubjetivo de nosso estudo, ao adicionar diretamente as vozes dos quilombolas.



Figura 3 - Nara, João da Costa, Geneci e Gerson.

Fonte: Fotografias de Douglas Oliveira - Acervo OuvidoChão (QUEIROZ, 2019)

Neste trabalho de campo, que será melhor apresentado mais adiante, colhemos os depoimentos de Nara Maria Vasconcelos de Mello (60 anos), João da Costa Vasconcelos (50 anos), Gerson Luís Flores da Silva (46 anos) e Geneci de Lourdes Flores da Silva (45 anos). Os dois últimos são filhos do casal formado por Adão Fausto Flores da Silva, patriarca da família, e por Rosalina da Costa Vasconcelos, a matriarca. O senhor Adão faleceu em 1983, aos 64 anos. Já a senhora Rosalina faleceu em 2021, aos 75 anos. Nara e João da Costa são filhos da senhora Rosalina, de um casamento anterior. Além deles, a família conta com mais dois outros irmãos, João Batista da Costa Vasconcelos (55 anos) e o já falecido Paulo Ricardo da Costa Vasconcelos. O senhor Adão, teve também a filha Rosângela, fruto do primeiro casamento.

Áudio 2 - [Nara - Chegada e Modo de Vida](#)

Áudio 3 - [João da Costa - Chegada e Modo de Vida](#)

Áudio 4 - [Gerson - Apresentação Pai e Origem Quilombola](#)

Áudio 5 - [Geneci - Origem Mãe Pai e Apagamentos](#)

Através destes pequenos trechos dos depoimentos, destacamos um ponto em comum, que é a narrativa sobre a formação do Quilombo Flores. Podemos compreender que a origem da comunidade se fundamenta com a chegada do Sr. Adão no território. Cruzando estas informações coletadas em nossa atividade de campo com os dados de outras fontes orais e escritas – os outrora mencionados arquivos da família e os relatórios que compuseram o Atlas da Presença Quilombola em Porto Alegre (PIRES; BITENCOURT, 2022) – chegamos ao conhecimento das origens do patriarca no município de Bom Retiro do Sul. Nos anos 1930 Adão muda-se para Porto Alegre, estabelecendo-se na região da antiga Ilhota. Por volta de 1955 transfere-se para o terreno na Glória, após casar-se com a senhora Nadiva, sua primeira esposa. Ela, por sua vez, trabalhava para a família Azambuja, suposta donatária do terreno, que concedeu ao casal a permissão para estabelecer moradia, documentada por escritura. Adão viveu com Nadiva até o falecimento dela nos anos 1960.

Adão e Rosalina se conheceram em um terreiro próximo à Grutinha da Glória, casa de tradição regida por Dona Manuela, irmã de Adão. Depois de algum tempo, Rosalina, que morava no Quilombo dos Alpes, casou-se com Adão, passando a morar no atual Quilombo Flores em 1975. Ela veio junto com seu pai, o Sr. Eurico Lopes da

Costa, e os filhos Nara (então com 12 anos), João Batista (7 anos) e João da Costa (2 anos). Nos depoimentos acima Nara fala de maneira saudosa do padrasto, sobre como ele cuidava da saúde física e espiritual da família e sobre seus ensinamentos. João da Costa destaca como o conhecimento do Sr. Adão sobre as ervas, banhos e chás proporcionou a cura de suas doenças, além de uma boa criação e educação. Os dois irmãos mais velhos destacam também os momentos de lazer e a relação com a terra, onde plantavam ervas, árvores frutíferas, criavam animais de pequeno porte para alimentação e para trabalhos espirituais, além das oferendas que eram despachadas na mata ao redor.

Os dois filhos mais novos, Gerson e Geneci, nasceram e foram criados no Quilombo Flores, e atualmente assumem as lideranças políticas e culturais. No entanto têm poucas lembranças de convivência com o pai, preservando, porém, as referências de afeto, partilha de cuidado e de sabedoria ancestral. Nos trechos abaixo, Geneci comenta sobre a forma como o pai acolheu a esposa, o sogro e os filhos da esposa, além de sua importância para os irmãos mais velhos. Gerson, herdeiro da tradição da espiritualidade no quilombo, evoca lembranças do altar, dos rituais do pai e do trabalho comunitário exercido pelo mesmo, mas também recorda os momentos difíceis pelos quais a família passou:

Áudio 6 - [Geneci e Ângelo - Memórias do Pai e Mãe, Origens](#)

Áudio 7 - [Gerson - Memórias do Pai e Luta da Mãe](#)

No ano de 1981, um incêndio de grande proporção destruiu a casa da família Flores, fazendo com que objetos pessoais e os registros mais antigos da presença no território fossem perdidos (PIRES; BITENCOURT, 2022). Foi um momento de grande dor para a família, que agravou o estado de saúde do Sr. Adão. Por outro lado, o incidente causou grande comoção e despertou a solidariedade da vizinhança. Nos depoimentos abaixo, Nara comenta sobre o caso, sendo complementada em sua fala por Ângelo Curcio, amigo de infância, vizinho e, hoje, advogado da família:

Áudio 8 - [Nara - Incêndio \(Acervo Quilombo / Frente Quilombola RS\)](#)

Áudio 9 - [Ângelo - Incêndio e Morte Sr. Adão](#)





Figura 4 - Ângelo Marcelo Curcio

Fonte: Fotografia de Douglas Oliveira - Acervo OuvidoChão (QUEIROZ, 2019)

Com a saúde já fragilizada, em meio às celebrações da véspera de ano novo, Adão Fausto Flores da Silva sofre um ataque cardíaco, vindo a falecer no dia 02 de janeiro de 1983. Após o fatídico momento para a Família Flores, a Sra. Rosalina passou a enfrentar grandes dificuldades, sendo ajudada pela Sra. Serenita, irmã do Sr. Adão, que além de assumir a tutela das crianças (Gerson e Geneci), as encaminha para uma instituição de assistência social do bairro Glória, o Lar Fabiano de Cristo. No entanto, antes de falecer, o patriarca buscou assegurar a posse do território da família Flores ao encaminhar um inventário, aberto em 1983, que delimitou a área do terreno em 9.000 m<sup>2</sup>. Além disso, mais uma vez a Sra. Serenita foi de grande importância ao impetrar, ainda em 1983, a primeira ação de usucapião em prol da família por seu território. Em 2014 Geneci reativa a ação de usucapião. No trecho de áudio a seguir, Geneci comenta esta movimentação em conversa com o advogado Ângelo. No diálogo, eles citam o também advogado Onir Araújo, liderança da Frente Quilombola RS:

Áudio 10 - [Geneci e Ângelo - Usucapião 83 e Entendimento Quilombo](#)



Apesar do histórico da presença negra na região, documentado através de memórias orais e escritas, ratificado pelas marcas deixadas no espaço por pessoas escravizadas e libertas; e além da comprovada permanência ininterrupta da família em seu território, desde os anos de 1950, o Quilombo Flores em 2014 passa a sofrer uma série de intimidações, que culminaram, no dia 24 de março de 2015, em uma tentativa de esbulho por parte da União Sul Brasileira de Educação e Ensino (USBEE), fundação mantenedora do Colégio Marista - Unidade Assunção. Esta investida, que ocorreu de forma violenta, deu início ao principal conflito por disputa de terras enfrentado pela comunidade. Nos trechos abaixo, os integrantes do quilombo relatam suas impressões sobre o ocorrido:

Áudio 11 - [João da Costa - Origem do Território](#)

Áudio 12 - [Nara - Muro, Bloqueio, Vizinhança](#)

Áudio 13 - [Gerson - Início Conflito Marista](#)

Áudio 14 - [Geneci - Esbulho \(Acervo Quilombo / Frente Quilombola RS\)](#)

Áudio 15 - [Ângelo - Esbulho](#)

Áudio 16 - [Geneci e Ângelo - Falta de Apoio Vizinhos, Herança Território](#)

Desta forma, a comunidade resistiu com o apoio do advogado e dos militantes da Frente Quilombola RS. A USBEE alegou de forma enganosa que existiam pessoas invadindo o terreno, mas entrou em contradição por não saber da existência dos processos de usucapião de 1983 e 2014, impetrados pela família Flores. Mesmo assim, a ação da fundação responsável pelo Colégio Marista derrubou cercas, destruiu árvores, bloqueou um dos dois acessos dos quais a comunidade dispunha, levantou um muro isolando o campo Caveirinha das casas e, no local, construiu um estacionamento, do qual vem se beneficiando desde então, através de um terreno que não lhe pertence. A partir do acesso ao arquivo audiovisual da comunidade, encontramos as informações sobre o acordo de compra pela USBEE de um terreno de 9.000 m<sup>2</sup> – área exata à que foi inventariada pelos Flores em 1983 –, vendida por uma herdeira da família Azambuja. Segundo o relatório do advogado do quilombo, Ângelo Marcelo,

A USBEE havia pago pelo terreno à sedizente proprietária o valor de aproximadamente R\$ 1,5 milhão. Esta decisão havia sido proferida por uma Juíza incompetente para julgar o caso. Em sua petição, litigando com má-fé,

a USBEE ocultou, deliberadamente, a verdade sobre o histórico do terreno, além de omitir os graves ilícitos de esbulho possessório que cometeu, invertendo completamente os fatos, numa atitude que mancha a imagem de uma instituição cristã diante da comunidade porto-alegrense, pois foi a própria instituição, mantenedora do Colégio Marista Assunção, que cometeu o crime de invasão da área em 24/03/2015.

Ainda, a USBEE omitiu do Poder Judiciário a informação de que havia uma ação de usucapião contra a sedizente proprietária do terreno, Marila Fay De Azambuja. Além desta, há também duas outras ações de manutenção de posse em nome da Família. Tais processos foram necessários, pois os Flores da Silva foram violentamente e covardemente esbulhados pela USBEE e seus comparsas. Todos os atos violentos cometidos pela USBEE sobre a posse dos Flores foram devidamente registrados pelos órgãos policiais, conforme demonstraram os boletins de ocorrência existentes nos autos, desde o primeiro dia em que a instituição violou os direitos daquela família. (SANTOS, A. M, 2019)

Diante deste contexto, e a partir do contato com a Frente Quilombola RS, com os movimentos sociais e com os demais quilombos de Porto Alegre, ocorreu entre os Flores o processo de autorreconhecimento quilombola, necessário após o apagamento progressivo dos referenciais da ancestralidade da comunidade, bastante influenciado pelo isolamento vivido pela família perante o contexto de racismo ambiental no âmbito da vizinhança. A percepção de infância de Geneci e Gerson nos parece bastante diferente da percepção relatada pelos irmãos mais velhos entrevistados, Nara e João da Costa. Na conversa com Ângelo, Geneci aponta os preconceitos de raça, de classe e até mesmo espaciais, por ela sentidos:

Áudio 17 - [Geneci - Negros do Mato](#)

Áudio 18 - [Gerson - Perda Pai, Modo de Vida e Discriminação](#)

Após o autorreconhecimento, a Fundação Cultural Palmares (FCP) emitiu no dia 15 de agosto de 2017, o certificado que reconhecia a área em disputa como comunidade quilombola. Ainda naquele ano, em 12 de dezembro, o INCRA foi acionado pela requisição de abertura imediata do processo para reconhecimento como território quilombola e para o estudo da área, visando à confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), importante passo para a almejada titulação da comunidade quilombola. (SANTOS, A. M, 2019)



Figura 5 - Certificado de Autodefinição Quilombo Família Flores

Fonte: Fotografia de Gabriel Muniz de Souza Queiroz - Acervo Frente Quilombola RS

### 3.1.1 Identidades Quilombolas

Este tão necessário autorreconhecimento e certificação sobre a identidade quilombola da Família Flores surge em um grave momento de violência não apenas territorial e física, mas também moral e simbólica. A partir da escuta atenta à oralidade e da relação de colaboração com a luta do quilombo, compreendemos este momento como a culminância – de impacto ainda vigente – de uma série de opressões sofridas ao longo da história de permanência da família em seu território, aqui compreendido como uma relação de poder projetada espacialmente. Por isso, a importância da

afirmação territorial enquanto luta histórica, pensada desde a presença secular de pessoas negras que usavam o território como “refúgio” e como local de trabalho. A permanência dos Flores vem cumprindo a função social da terra como moradia, lugar de luta, cultura e subsistência, corroborando com a manutenção do direito que foi negado aos povos negros desterritorializados em África, ao se reterritorializarem no solo da diáspora.

No entanto, para além da questão territorial, podemos pensar nesta comunidade quilombola a partir das questões que o caracterizam enquanto lugar, entendido aqui como a dimensão espacial onde os afetos, sociabilidades, comunicação, modos de vida, expressões culturais e relações de cuidado com a terra podem ser evidenciados. É neste sentido que temos destacado e afirmado as territorialidades negras – quilombos, terreiros, rodas, favelas – enquanto lugares-território, pois uma dimensão está diretamente vinculada e equiparada à outra. Quando o Mestre Nego Bispo aponta as formas de resistência e auto-organização comunitárias contracoloniais de maneira relacionada aos modos de vida, expressões culturais e relação com a terra e território (SANTOS, A. B., 2015), esta experiência nos conduz a uma associação entre lugar e território no processo de construção histórica e geográfica das identidades quilombolas a partir das formas de projeção de suas culturas, associadas aqui ao movimento da ancestralidade negro-africana. Mas de que maneiras o Quilombo dos Flores, mesmo antes do seu processo de autorreconhecimento, já manifestava sua identidade quilombola? Buscamos encontrar as respostas a partir dos saberes da oralidade dos próprios moradores. Vamos novamente ouvir Geneci Flores:

Áudio 19 - [Apresentação, Liderança, Pertencimento](#)

A partir desta escuta podemos refletir sobre os aprendizados adquiridos pela vivência, pela experiência de vida das pessoas negras em sua corporeidade e luta cotidiana. A fala da filha mais nova do casal Adão e Rosalina, que hoje é a principal liderança do quilombo, ressalta os processos de apagamento histórico dos referenciais da cultura negro-africana do continente e da diáspora, substituída gradualmente por uma série de estigmas sobre o corpo e pela desvalorização de seus símbolos de afirmação. Um processo de violência física e simbólica que se projeta em termos espaciais a partir de um projeto de nação que institucionaliza a criminalização

dos espaços ocupados por pessoas negras, criando, assim, segregações de ordens racial, social e espacial. O isolamento sentido por Geneci e Gerson na infância são consequências desta lógica, que estrutura a sociedade colonial. O racismo ambiental direcionado aos “negros do mato”, vem gerando inseguranças, medos e limitações trânsito que visam enfraquecer a circulação e a auto-estima das pessoas negras, para que estas não percebam o potencial carregado por sua ancestralidade e se tornem mais vulneráveis aos ataques das instituições coloniais.

Interessante atentar para os termos utilizados por Geneci para se referir a diferentes espaços: Asfalto (referindo-se à parte mais urbanizada do bairro Glória) e Comunidades (periferias, morros, favelas). E importante, também, destacar como os estigmas por ela ouvidos na infância associava-os a um espaço discriminado, ao referi-los como “negros do mato”. Neste sentido, ensaiamos uma reflexão sobre os laços de pertencimento que conectavam moradores das comunidades (favelas) àqueles negros que viviam em um ambiente pouco afetado pela urbanização, inclusive em termos de infra-estrutura (água encanada e energia elétrica). O geógrafo negro Andreilino Campos (2005) já propunha a ligação entre quilombos e favelas, sugerindo-a como uma transmutação entre espaços de luta e moradia. Este vínculo ancestral, perceptível na produção do espaço, pode ser facilmente identificável na trajetória do Quilombo Flores. De tal maneira, os sentimentos de segurança, tranquilidade e acolhimento sobre os quais Geneci comenta, estamos compreendemos como um processo de autorreconhecimento entre quilombo e favela a partir de práticas de ancestralidade relacionadas a modos de vida, expressões culturais e relações com a terra e o território (SANTOS, A. B., 2015).

Áudio 20 - [Nara - Memórias do Lugar e Família](#)

Áudio 21 - [João da Costa - Memórias do Lugar e Família](#)

Áudio 22 - [Geneci e Ângelo - Memórias Afetivas do Arroio](#)

Escutando os depoimentos de Nara, João da Costa, Ângelo e Geneci sobre as memórias dos modos de vida tradicionais, podemos destacar as organizações de atividades coletivas, colheita de ervas para banhos ritualísticos, defumações, colheitas de frutos alimentícios, atividades de lazer. Eles comentam sobre as brincadeiras da infância (trabuco, pandorga, balanço de cipó); sobre o usufruto de um ambiente de mata em plena cidade, de maneira compartilhada entre pessoas da vizinhança e de

outras comunidades (banhos de riacho, piqueniques). Um ponto citado por João da Costa em outros depoimentos aborda a autonomia de uso da terra para soberania alimentar, por meio do plantio de gêneros alimentícios e da criação de animais de pequeno porte para uso ritual e para alimentação. Esta representa uma das maneiras dos quilombolas relacionarem-se com a terra e o território, relação marcada, também, pelas pedras do Arroio Cascata que, moldadas pela erosão causada pelas atividades das lavadeiras do século XIX, tornaram-se um importante marcador territorial da presença negra no lugar-território da comunidade quilombola da Família Flores.

Áudio 23 - [João da Costa - Campo Caveirinha](#)

Outro marco importante desta relação com o território foi o campo Caveirinha, um espaço de lazer que fez parte da memória afetiva do bairro Glória e também de pessoas de outras comunidades. Infelizmente, conforme já relatamos, o terreno do antigo Caveirinha foi alvo do ataque da USBEE/Colégio Marista, e teve seu terreno tomado para construção de um estacionamento. Esta segregação nos leva a refletir sobre as diferentes formas de construção de poder sobre um território. Se, por um lado, a dimensão do exercício de poder e transposição de limites territoriais do antigo campo Caveirinha era feita a partir do respeito, do acolhimento, da partilha e do entendimento de um território como bem coletivo, por outro lado, temos na atualidade uma dimensão territorial exclusivista, privatizada, em que o limite se torna uma barreira para circulação das comunidades, obstáculo concretamente representado por um muro e por um estacionamento – um uso do espaço destinado às máquinas, não para os seres humanos.





Figura 6 - Antigo campo Caveirinha, hoje um estacionamento

Fonte: Fotografia de Douglas Oliveira - Acervo OuvidoChão (QUEIROZ, 2019)

### 3.1.2 Expressões Culturais

Começamos este tópico ouvindo as vozes de Nara e Gerson:

Áudio 24 - [Nara - Incêndio e Padrasto Curandeiro](#)

Áudio 25 - [Gerson - Ancestralidade e Religião](#)

No que se refere às expressões culturais que caracterizam o Quilombo dos Flores como um lugar podemos destacar as atividades do Sr. Adão como curandeiro não apenas para sua família, mas também para aqueles que mais necessitassem, sendo o patriarca dos Flores uma referência espiritual na região. Um dos pontos fortes dos tempos do pai, e que é mantido ainda hoje, é a cultura de ervas (Costela de Adão, Arruda, Alecrim, Guiné, Comigo-Ninguém-Pode) usadas para chás, banhos, defumações, passes e outros rituais; outra cultura importante em tempos passados era a da criação de animais de pequeno porte para fins litúrgicos e de alimentação, tais como a antiga horta e galinheiro; O espaço era também utilizado para fazer as

oferendas entregues à natureza, uma forma de conexão como outros planos da existência, quando pensamos no espaço em sua perspectiva cosmológica. No trecho de áudio que selecionamos abaixo, Gerson fala das ervas cultivadas atualmente na frente de sua casa.

Áudio 26 - [Gerson - Ervas para Banho](#)

Atualmente, outra das expressões culturais do Quilombo Flores tem relação forte com a afirmação da história e da luta. A oralidade, tradição ancestral presente na contemporaneidade através da linguagem poética e musical RAP, é representada pelo grupo SNC - Sistema Negro no Comando –, formado por Geneci e por sua amiga e ex-cunhada Rosana Meireles. A dupla foi formada há mais de 25 anos e, em suas músicas, trabalha temáticas relacionadas às problemáticas sociais, questões de saúde comunitária, conscientização sobre o abuso de drogas, construção da auto-estima da mulher negra e periférica, além do destaque que o grupo dá para as expressões de afirmação da luta territorial do Quilombo Flores e demais lugares-territórios negros, indígenas e periféricos. Nos trechos a seguir, gravados em 2018, a dupla comenta a iniciativa de formação do grupo, seus objetivos políticos e o processo de composição da música sobre a história de luta e ancestralidade da comunidade quilombola da Família Flores:

Áudio 27 - [Apresenta Música e Tema Ancestralidade](#)

Áudio 28 - [Música Tema do Quilombo Flores](#)

Em termos bastante resumidos, a composição é bastante significativa por retratar todo um processo que vai desde a desterritorialização e escravização de africanos, às lutas e resistências contracoloniais quilombolas do passado; discorre sobre os progressivos apagamentos coloniais da história e das culturas negras e a negação de direitos por parte da branquitude; até a afirmação da potência do povo negro e, de forma mais específica, do autorreconhecimento quilombola da Família Flores. É interessante observar esta narrativa de afirmação de negritude e ancestralidade de maneira vinculada à própria retomada da consciência sobre a identidade e à valorização da humanidade e dos saberes adquiridos ao longo da vivência, a partir de ensinamentos de pessoas humildes, porém determinadas à



resistir e viver com dignidade, como foram o casal Adão e Rosalina. Refletir sobre a canção ouvindo o depoimento de Geneci que dispomos em seguida, é pensar todo um processo de não identificação com o asfalto, compreender a identificação com a periferia a partir de sua resistência e reconhecer a importância de ouvir a história de luta e ancestralidade da própria família como impulso para uma autodescoberta enquanto quilombola, enquanto indivíduo-coletivo:

Áudio 29 - [Geneci - Identidade Quilombola](#)



Figura 7 – SNC: Geneci Flores e Rosana Meireles

Fonte: Fotografia de Douglas Oliveira - Acervo OuvidoChão (QUEIROZ, 2019)

### 3.1.3 Comunidade e Articulação

O autorreconhecimento quilombola nos conduz a refletir sobre a construção de vínculos de identidade, pertencimento, partilha, sociabilidade e articulação social/política existentes entre os indivíduos-coletivos, o espaço comunitário, seu

entorno direto, outras comunidades periféricas, instituições educativas e movimentos sociais como uma grande rede de solidariedade, uma construção de horizontalidades que abarcam a articulação do Quilombo Flores em uma lugaridade-territorialidade muito mais ampla, construída antes, durante e depois do conflito que desencadeou o reconhecimento e a certificação, oficializados por documentos. Alguns depoimentos dos moradores atestam esta construção de forma relacionada a um modo de ser e bem viver quilombola, a partir de suas origens ancestrais negro-africanas. Nara e João da Costa, que atualmente habitam em outras localidades – respectivamente no bairro de Itapuã (Porto Alegre) e no município de Viamão –, comentam estes vínculos de pertencimento que os conectam ao quilombo e às amizades da infância ainda presentes, como a de Ângelo Marcelo. Já Geneci fala sobre a aproximação de pessoas de outras comunidades que vinham ao encontro do quilombo:

Áudio 30 - [Nara - Morada Atual e Lugar Quilombo Flores](#)

Áudio 31 - [João da Costa - Ângelo Marcelo e Amizades de Infância](#)

Áudio 32 - [Geneci - Racismo Ambiental, Modo de Vida, Pertencimento](#)

Em meio ao contexto de racismo ambiental relatado por Geneci, a mesma desenvolve um trabalho de educação popular, compartilhando seus saberes e experiências não só para orientação de seus filhos, mas ampliando sua atuação política e educativa para crianças e adolescentes de outros espaços no próprio bairro. O projeto Geração Tigres, que trabalha educação por meio do esporte, é um exemplo das ações que ela vem desenvolvendo desde 2006, antes mesmo do autorreconhecimento quilombola, junto ao Centro Comunitário da Glória, contemplando crianças e adolescentes de outras comunidade periféricas:

Áudio 33 - [Geneci - Atuação Comunitária](#)

De tal maneira a atuação política do Quilombo Flores, principalmente a partir de Geneci e Gerson, se amplia territorialmente para a escala dos bairros Glória e Alpes, mas também para a escala do município de Porto Alegre, de forma articulada com outras comunidades e movimentos, por meio da integração com a Frente Quilombola RS, a partir de atividades de parceria e colaboração coletiva com os outros 10 quilombos urbanos (11 no total) e as 13 retomadas indígenas da capital gaúcha. E

em momentos diversos os filhos mais novos de Rosalina e Adão vêm promovendo eventos de empoderamento, articulação e educação em sua comunidade, participam das atividades de outros territórios no município e no estado do Rio Grande do Sul, construindo, também, articulações e proposições em eventos em outros estados do Brasil.

Áudio 34 - [SNC no Quilombo Lemos - Chamada e Tema Quilombo](#)

Um dos momentos que tivemos a oportunidade de registrar foi o fortalecimento oferecido pelo Quilombo Flores no momento de defesa do Quilombo Lemos – bairro Santa Tereza, Zona Sul de Porto Alegre – contra a tentativa de reintegração de posse, por parte do Asilo Padre Cacique, no final do ano de 2018. A Frente Quilombola RS, as demais comunidades quilombolas e diversos outros movimentos sociais e grupos culturais se aquilombaram por algumas semanas como forma de organização para defesa dos Lemos. Houve uma programação de atividades políticas e culturais, e o grupo SNC participou cantando e manifestando sua solidariedade a partir da experiência de luta contra a tentativa de esbulho da USBEE. Desta forma, o Quilombo Flores dissemina sua história de resistência, seu modo de vida, suas expressões culturais e sua relação com a terra e o território como exemplo para o fortalecimento de outras comunidades que se autorreconheceram e ainda estão por se autorreconhecer.

### 3.2 ANCESTRALIDADE E CORPO NO QUILOMBO DA FAMÍLIA FLORES

A noção de Ancestralidade é um dos conceitos-chave para o presente estudo, sendo trabalhada em nossa elaboração teórica enquanto especificidade do lugar-território quilombola da Família Flores e interpretada junto à experiência prática no trabalho de campo junto à comunidade. Falamos de especificidade quando nos referimos à dimensão cultural presente no espaço produzido por uma comunidade quilombola, que em seu processo de reterritorialização imprime em solo – físico e

simbólico – a bagagem de signos, conceitos e referenciais de ancestralidade, ressignificados no contexto da diáspora. Eduardo Oliveira nos ajuda a compreender este processo quando, ao refletir sobre epistemologias plurais e universalismo, afirma que “cada cultura produz seu próprio regime de signo, e que eles podem ser mais ou menos desterritorializados de acordo com o contexto em que surgiram e multiplicaram-se (OLIVEIRA, 2009, p. 1). De tal maneira, esta reterritorialização da tradição cultural africana nos espaços de diáspora – territórios pindorâmicos africanizados – acontece por meio do vínculo dos seres humanos negros à sua ancestralidade. Oliveira nos apresenta, então, a ideia de ancestralidade conforme sua acepção relacionada ao candomblé:

A ancestralidade, inicialmente, é o princípio que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo. Devido a isso afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do candomblé. (OLIVEIRA, 2009, p. 3)

A esta compreensão inicial, o autor acrescenta que, no decorrer do tempo, a noção de ancestralidade, tributária da experiência tradicional africana, converte-se em categoria analítica para interpretar as várias esferas da vida do negro brasileiro. Como um signo retro-alimentado pela tradição, perpassa as manifestações culturais dos negros no Brasil, numa dinâmica de disseminação tal, que na atualidade é evocada por qualquer grupo que queira assumir os valores africanos (OLIVEIRA, 2009). Aldibênia Freire Machado (MACHADO, 2014), em diálogo com o pensamento de Oliveira, acrescenta que a ancestralidade também funciona como “bandeira de luta” para as identidades negras no país e “dessa maneira, ganha potência e passa a explicar um maior número de atividades ritualísticas, além de políticas e culturais” (OLIVEIRA, 2007 apud MACHADO, 2014, p. 54) como um princípio organizador de uma cosmovisão africana, saindo da dimensão apenas religiosa para agir, também, na militância (MACHADO, 2014).

Ambos os autores, no desenvolvimento de suas reflexões, apontam para o entendimento de ancestralidade que buscamos aprofundar em nosso estudo no campo geográfico: A relação entre ancestralidade e corpo na experiência do ser humano negro-africano com o espaço. Machado afirma que a ancestralidade tem o

corpo como produtor de sentidos e como destinatário, pois é definido pelo contexto, por sua vez advindo da experiência experimentada. A autora cita Oliveira:

...na tradição de matriz africana pode-se afirmar que a inscrição do universo está no corpo. As marcas de identidade do parentesco religioso e social, étnico e político, são escorificadas no território corporal. Como solo sagrado ele receberá os sinais daquilo que lhe possibilita a origem e o destino. Será no corpo que os símbolos serão inscritos. [...] O corpo não é uma identidade segregada do mundo, do outro, de deus. O Corpo é equivalente à natureza e ao espírito. [...] O corpo é o emblema daquilo que eu sou, e o que eu sou é um construto da comunidade. [...] O corpo é um texto aberto para a leitura de quem o vê. O escritor é a comunidade. Portanto, meu corpo não é meu, mas um texto coletivo. [...] será sempre cheio de sinais, símbolos e marcas. O corpo é um vestígio dos valores civilizatórios do grupo que nele escreve e nele se reconhece. O corpo social é a extensão do corpo individual. (OLIVEIRA, 2007 apud MACHADO, 2014, p. 56)

Nesta perspectiva, concordamos com a proposta dos autores sobre a necessidade de “pensar desde o corpo, filosofar desde o corpo, reconhecê-lo como filosofia viva, pensamento vivo, movimento da cultura, extinguindo a separação entre a razão e a emoção” (MACHADO, 2014, p. 56). Sendo o corpo o fio que tece a cultura, ele é, por sua vez, tecido pela ancestralidade, em um processo de reconhecimento do indivíduo em si e na relação com outros indivíduos, com a comunidade e com o mundo, para além de passado, presente e futuro. Neste sentido, o corpo apresenta-se como movimento contínuo, definido a partir da memória de sua ancestralidade. Esta memória, calcada na tradição oral, é ritualizada a partir do corpo como elemento propulsor da produção do espaço, em nosso caso, de um lugar-território quilombola. De tal maneira, o corpo em movimento, trajetória em diáspora, apresenta-se como produtor de cultura, sendo esta o movimento da ancestralidade:

a cultura encontra-se carregada de ancestralidade, pois aonde o homem vai leva parte do seu tecido cultural, das suas teias de sentidos, não apenas para refazer-se, mas para continuar existindo, reexistindo. Assim, quando os africanos chegaram ao Brasil, o primeiro exercício de sobrevivência foi tentar recompor o tecido cultural africano. Recolheram seus vestígios, seus traços, seus fragmentos e tentaram reelaborar, recompor a cultura do seu lugar de origem, o lugar mãe. Fora a ancestralidade que permeou e sustentou essa tentativa, pois o sentimento materno nos acompanha em todos os lugares. Essa busca da re-territorialização encontra-se no culto à tradição, assim como na possibilidade de continuidade do seu espaço e seu tempo histórico, tempo esse que é o dos ancestrais, seja no passado, seja no presente e até mesmo no futuro, pois o tempo da ancestralidade é o tempo do passado, do presente e de um futuro próximo. (MACHADO, 2014, p. 57)

Esta compreensão de tempo ancestral, diferente da perspectiva ocidental de temporalidade linear, apresenta, então, uma fluidez de movimento, que é cíclico, espiralar. É um viés temporal que aponta a necessidade de aprender e apreender a

sabedoria dos antigos, num processo contínuo de atualizar o conhecimento, sempre referenciando a tradição.

Desse modo, a ancestralidade aparece como nossa guia, a referência maior, a lógica que organiza o pensamento africano recriado em solo brasileiro, ou seja, é ela que permite se pensar, refletir, recriar, criar e vivenciar continuamente uma cosmovisão africana, é conceito e práxis, feita a partir do nosso próprio chão. Regendo a lógica da cultura tradicional africana que traz sempre novidade, posto que conhecer, aprender a sabedoria dos antigos é atualizar, continuamente, o conhecimento. Tal conhecimento tem na oralidade um importante instrumento metodológico para a reconstituição e a continuidade da história local, é fundante para a conservação da tradição, dos mitos, das lendas, das histórias e é por meio dessa oralidade que a palavra se faz elemento produtor da história, formadora do cerne da comunidade, do indivíduo e de tudo que existe. (MACHADO, 2014, p. 58)

A partir desta relação entre memória e oralidade, destacamos a importância da noção africana de Palavra, como uma projeção materializada do mundo interior, uma extensão multimodal do corpo, produtora de encantamento. Retomamos o diálogo com o filósofo malinês Amadou Hampaté Bâ (2010), que, referindo-se a concepções cosmológicas africanas sub-saarianas, nos diz que

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 169)

Neste ponto, achamos conveniente lembrar o que este autor nos apresentou no capítulo 2, quando falávamos sobre nossa interpretação de Paisagem Sonora: a noção de Palavra na tradição africana, como um elo de conexão entre o corpo e o divino. A fala, como um dom de Deus, é “ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 172).

Os escritos de Hampaté Bâ, pautados em referenciais da oralidade africana, contextualizam as instâncias da Palavra enquanto forças vibratórias, configuradas, em fases, como pensamento, como som e como fala. Esta última é considerada como uma materialização, ou exteriorização das vibrações das forças, podendo elas serem vistas, ouvidas, cheiradas, tocadas e saboreadas. Esta compreensão, portanto, apresenta a fala não apenas como uma potencialidade sonora e verbal, mas como

uma percepção total, que envolve a totalidade de um corpo, expandido. Podemos, então, entender a dimensão da fala como projeção no espaço de um corpo profundamente vinculado ao chão. Esta fala, multimodal, compreende a palavra como sonora, gestual, visual, tátil, aromática, entre outras possibilidades, numa perspectiva de conexão entre os mundos imanente e transcendente, um processo de (re)criação de mundo, e, em nosso contexto, de reterritorialização do espaço cosmológico africano em diáspora.

Este é o sentido de encantamento, uma recriação de mundo que envolve a dimensão da experiência singular, de percepção e compreensão a partir do corpo individual; bem como a dimensão da experiência coletiva, baseada na ancestralidade, também presente nesse corpo, aqui entendido como um corpo-coletivo, com sua bagagem cultural interiorizada, e que, através da fala projetada, produz, recria, ressignifica o espaço, sedimentando em seu solo uma cosmopercepção africana. Aldibênia Freire Machado complementa bem, quando diz que

Esse encantamento como inspiração formativa é sem começo e sem fim, é um movimento constante. E movimento é conhecimento, é vida, é da ordem do acontecimento, é papel/ação da ancestralidade, aliás, esta é a forma enquanto o encantamento é o seu conteúdo. É produtor de sentidos, criador de mundos. (MACHADO, 2014, p. 59)

Temos então, uma construção teórica que assinala o encantamento como forma cultural africana (OLIVEIRA, 2007), presente em um corpo que abarca sua ancestralidade, tendo a oralidade como metodologia para acesso aos tempos passado, presente e futuro. Este corpo, que é sagrado, se firma na relação com a Terra, com o solo, com o chão, como um elo entre os mundos transcendente, onde reside a ancestralidade, e o mundo imanente, sobre o qual o corpo, a partir de seu movimento, sua palavra projetada por meio da fala, produz cultura. A cultura como movimento da ancestralidade. Nosso estudo, pautado na sabedoria produzida pelo corpo ancestral, refere-se, então, a uma cosmopercepção africana. Desta forma, reafirmamos a adoção do termo cunhado pela nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2002), para contemplar esta noção de corporeidade vinculada à ancestralidade negro-africana.

Para o momento convém explicitar a relação que estamos propondo entre esta abordagem referenciada em filosofias africanas e afrodiáspóricas, e os conceitos geográficos de lugar e território, que, embora não sejam o foco desta pesquisa, estão imbricados à noção de Paisagem Sonora que temos aprofundado. Nesta revisão

teórica já foi posta e é perceptível a relação que o corpo estabelece com a terra. Pensando no processo colonial de desterritorialização e reterritorialização que o corpo humano negro-africano estabeleceu em diáspora no Brasil, e como ele abarcou sua ancestralidade, podemos compreender esta corporeidade, como uma primeira escala de territorialidade, tal como uma unidade territorial africana que ressignifica em solo brasileiro, material e imaterialmente, seu território de origem, bem como seus símbolos e sua cosmologia. Um corpo-território.

Neste sentido, retomamos o diálogo com Eduardo Oliveira (2007), que citou anteriormente o corpo coletivo como extensão do corpo individual, uma vez que, como já mencionado no capítulo 2 sobre a noção de pessoa, a corporeidade negra africana a partir da ancestralidade reconhece a si na relação com o outro, com a comunidade e com o mundo. Observada esta dimensão do indivíduo que se completa na interação em coletivo, a noção que estamos trazendo para refletir sobre o conceito geográfico de Lugar no contexto quilombola, refere-se diretamente a esta compreensão do Corpo-Território individual, criador de mundo, e que, estendido em sua integração com o coletivo e sua conexão com o espaço, configura a produção de um espaço africanizado enquanto um Lugar-Território negro quilombola. Se pensarmos a noção de lugar como a dimensão espacial onde os afetos, partilhas, sociabilidades, comunicação, modos de vida, expressões culturais e relações de cuidado com a terra podem ser evidenciados; podemos estabelecer um entendimento desta dimensão como projeção espacial de uma corporeidade coletiva.

É a partir desta linha de reflexão, ancorada em leituras e na experiência prática, que temos elaborado uma relação entre o corpo-território e o lugar-território. Ao longo deste estudo, o termo tem marcada presença, pois, além de referir-se a uma constituição equiparada destas categorias no espaço africanizado, quilombola, traz uma relação direta com as noções de pessoa, corpo e ancestralidade afrodiaspórica, sobre a qual temos argumentado para abordar paisagem sonora e quilombos. Uma compreensão que envolve as escalas do indivíduo e da comunidade em uma relação de horizontalidade contracolonial, dentro de um contexto em que a escala da sociedade dominante assume a herança colonial. Um maior aprofundamento sobre a ideia de corpo-lugar-território será realizado em estudo futuro. Voltemos, então, à abordagem sobre ancestralidade na experiência e na vivência da Família Flores.

O lugar-território em questão, o Quilombo da Família Flores, contribuiu com nosso aprofundamento teórico-prático participativo, a partir de trocas de saberes



sobre a ancestralidade, acessível, em sua essência, por meio da vivência no espaço, pelo contato cotidiano entre corpos geradores de palavras, o que tem sido possível por meio da interpretação dos moradores. Esta ancestralidade para nós é perceptível, em aparência, por meio da experiência de campo na observação direta e escuta das gravações de paisagens sonoras. Estas paisagens foram coletadas em registros sonoros/representações fonográficas, porém, temos a ciência de sua limitação como forma de apreensão do espaço em sua totalidade, pois não é o espaço produzido pela cultura, na acepção negro-africana – que, além de material e simbólica, abarca a dimensão cosmológica/espiritual –, mas representações de paisagens tomadas por perspectivas intersubjetivas do pesquisador proponente e da comunidade, mediada por instrumentos tecnológicos.

Esta nossa forma de trabalho junto à comunidade, partilhando saberes, coletando e elaborando registros e representações de paisagens sonoras se adequa à perspectiva de um fazer filosófico-científico baseado em referenciais africanos e afrodiaspóricos e pensado desde a ancestralidade e o encantamento. Trazemos novamente a sintonia com a compreensão de Aldibênia Freire Machado (2014), quando ela afirma que

Pensar uma filosofia africana desde a ancestralidade e o encantamento como inspirações formativas é produzir sentidos desde as experiências, desde a práxis, para a práxis, ou seja, um movimento constante de potencialização das ações cotidianas em função de “um mundo melhor”, onde o outro não é um conceito abstrato, mas uma extensão de mim mesmo, onde esse outro é desejado. (...) A filosofia africana pensa em torno do desejo de transformar a realidade, mas com inclusão e não exclusão, filosofia concreta que pensa em soluções e não se prende no “problematizar” e encontrar respostas metafísicas, é um discurso que se faz na e para a práxis. (MACHADO, 2014, p. 62)

Neste ponto, nossa proposta metodológica apresenta uma perspectiva que tem forte influência do método dialético, e é pautada em uma revisão dos processos históricos e geográficos, o que teve grande importância para o trabalho de campo, como fortalecimento teórico e prático para o cotidiano de luta quilombola da Família Flores. Neste sentido, não faria sentido assumir uma postura de alteridade em relação à comunidade. Atentar para o sentido intersubjetivo deste estudo é entender este “outro corporalizado” não como um objeto, e sim, como um sujeito que é extensão de mim, e somos nós na práxis de transformação. Este processo de entendimento se dá pelo encontro dos corpos como produtores do movimento da cultura, como vetores do movimento da ancestralidade. E na encruzilhada da diáspora, as ancestralidades

guiam e promovem os encontros e as identificações, um movimento que é cíclico, de uma temporalidade espiralar.

### 3.2.1 Ancestralidade da Família Flores



Figura 8 - Gerson Flores em frente à sua casa.

Fonte: Fotografia de Douglas Oliveira - Acervo OuvidoChão (QUEIROZ, 2019)

#### Áudio 35 - [Gerson - Apresenta Frente da Casa e Casa Bará da Rua](#)

Para este tópico do estudo pedimos a devida licença e saudamos a ancestralidade que nos guia e fortalece, e também pedimos licença e reverenciamos a ancestralidade que guia e fortalece o Quilombo da Família Flores. A partir da revisão bibliográfica apresentada no tópico anterior, pudemos estabelecer uma compreensão sobre a diversidade de conexões possíveis entre as noções de ancestralidade, corpo, palavra e cultura, essenciais para o desenvolvimento de nossa interpretação de paisagem sonora, que se relaciona diretamente aos lugares-territórios negro-africanos

na diáspora. A este apanhado de leituras, somamos a experiência direta de ancestralidade que vem nos guiando em nossa trajetória e corporeidade, fortalecendo e orientando nosso percurso por este caminho de construção epistemológica. Entendemos o próprio processo de chegada ao Rio Grande do Sul como um reflexo desta guiança, que se dá pelo corpo, produtor de cultura, movimento da ancestralidade.

Este movimento vem ao encontro da ancestralidade do Quilombo dos Flores através de uma sintonia manifestada pelo acolhimento, pela identificação, pela relação de fortalecimento mútuo e pela busca por compreensão dos índices de ancestralidade manifestos pelo espaço quilombola a partir de suas paisagens sonoras. Este processo de compreensão, gradual e contínuo, acompanha os já referidos aprendizados por meio das lutas cotidianas e da escuta das memórias orais dos moradores dos quilombos, além da oralidade de mestras e mestres que encontramos pelas encruzilhadas da diáspora. Um destes encontros proporcionados pela guiança foi com o Mestre Cica de Ọ̀yọ́, escritor, bàbálórìsà, mestre griô, olùkó (professor do idioma yorùbá), historiador e divulgador da Nação Ọ̀yọ́, da história africana e da cultura afro-brasileira. Muitos dos aprendizados sobre ancestralidade vieram da escuta direta das palavras do Mestre Cica, bem como das várias visitas a terreiros de Batuque da região metropolitana de Porto Alegre, que pudemos acompanhar – e fazer registros audiovisuais – como seus convidados.

A introdução do livro do Mestre Cica, *O Batuque de Nação Ọ̀yọ́ no Rio Grande do Sul* (Ọ̀YỌ́, 2020), traz como título a expressão “A Minha Oralidade para o Papel”. Ler esta obra foi como ouvir novamente a voz de seu autor, tal como uma evocação de sua presença e ancestralidade. O comentário que estamos fazendo sobre este mestre e grande amigo traz o intuito de reverenciar uma perspectiva de ancestralidade lançada a partir dos saberes orais, mesmo que registrados em papel. Em sua oralitura, abordando a ancestralidade na perspectiva cultural da nação Ọ̀yọ́, Mestre Cica afirma que

A nossa ancestralidade me dá duas vias, sendo uma biológica, que vai de meus tataravós paternos e maternos e seguindo nessa escala, avós, Pai e Mãe, e a outra via é a tradição, dos seguidores de Ọ̀rìsà, que começa nos originários africanos Yorùbás e passa pela iniciação. (Ọ̀YỌ́, 2020, p. 119)

De acordo com o mestre, a ancestralidade é presente na vivência cotidiana daqueles a quem cuidam e orientam, mantendo os vínculos de afeto e proteção:

A ancestralidade, para mim, ela tem que ser respeitada como se estivesse em convivência no dia a dia comigo. A ancestralidade é nosso curador, orientador e nosso protetor, principalmente aquela ancestralidade que viveu em sua comunidade de uma forma ou de outra em sua época.

Aquele que foi mais velho e teve muita experiência de vida torna-se uma ancestralidade muito importante para quem acredita no que eles podem ser de útil para nosso bem viver. (ÖYÖ, 2020, p. 118)

A partir destas referências, orais e escritas, iremos pensar a ancestralidade na relação com o contexto cultural da comunidade da família Flores a partir de uma via biológica, mas também pela via das tradições de espiritualidade de matrizes africanas. Poderíamos também refletir, a partir da já citada proposição de Oliveira (OLIVEIRA, 2007), sobre a associação entre ancestralidade e as lutas políticas do povo negro na diáspora; bem como propor uma possibilidade geográfica sobre esta noção a partir da presença corpórea de pessoas negras no vínculo com os espaços, como sugere, por exemplo, a presença de escravizados e libertos no século XIX, anterior à chegada do Sr. Adão e da Sra. Rosalina onde hoje é o Quilombo Flores. Mas isso necessitaria um maior aprofundamento, que pode ser feito em estudo posterior a esta presente pesquisa. Iremos, então, nos deter aos aspectos biológicos e de tradição cultural, apenas mencionando algumas heranças de luta política.

Nas descrições a seguir, buscamos fazer sínteses de informações contidas nos trechos de paisagens sonoras que temos apresentado ao longo desta pesquisa. Nos concentraremos em aspectos relacionados à ancestralidade, uma vez que outros detalhes já foram abordados em momentos anteriores deste estudo. Vamos agora ouvir algumas histórias sobre o casal de patriarcas e sua descendência direta:

Áudio 36 - [Nara - Sobre o padrao, Sr Adão](#)

Áudio 37 - [Relação com Flores e Memórias do Sr. Adão](#)

Áudio 38 - [Dona Rosa e sua luta contra o racismo ambiental](#)

### **3.2.2 Passado – Patriarca e Matriarca da Família Flores**

Adão Fausto Flores da Silva foi o patriarca da família Flores. Era pai de santo, curandeiro e benzedor bastante requisitado pela comunidade. Segundo a enteada Nara, ele tinha um congá (altar) na própria casa, despachava obrigações no terreno, porém fazia trabalhos espirituais na casa da irmã, a Sra. Manuela. Na década de 1950 casou-se com a Sra. Nadiva, falecida na década seguinte, registrando, em seguida, a neta da Sra. Nadiva; Depois de viúvo, convida a Sra. Rosalina para casar e morar no território. Acolheu e cuidou dos filhos da esposa, com ervas, passes, chás, rituais; usava muitas guias da tradição espiritual. Posteriormente, acolheu também o sogro, o Sr. Eurico, que também morou no Quilombo. Deixou lembranças boas para os filhos, todos eram tratados de forma igual, como irmãos. Os enteados relembram com gratidão do padrasto, afirmando que, se não fosse ele, nem estavam vivos.

Era bastante simpático, prestativo e querido por todos na comunidade. Trabalhava como engraxate na Praça XV, centro de Porto Alegre. Portava deficiência física, andava com muletas. Sofreu grande impacto na saúde, após o incêndio da casa, em 1981. Antes de morrer aos 64 anos, no dia 02 de janeiro de 1983, passou para a irmã, a Sra. Serenita, a missão de dar entrada no Usucapião. Seu exemplo deixou como herança a liderança espiritual, exercida atualmente pelo filho Gerson.

Rosalina da Costa Vasconcelos tem sua origem no Quilombo dos Alpes, mas, segundo a filha Geneci, não tinha a noção de sua identidade quilombola, devido à falta de acesso à educação formal, e como resultado dos apagamentos históricos; Em sua vida de luta, chegou a perder 3 filhos (um por afogamento no gasômetro, outros dois por doenças infecciosas), porém com muita batalha criou seus outros 5 filhos. Frequentava casas de tradições de matrizes africanas, onde era médium rodante. De acordo com o filho Gerson, a Sra. Rosalina era filha de Iemanjá. Após o falecimento do Sr. Adão, teve muitas dificuldades para subsistência e criação dos filhos. Trabalhou no Posto da Glória por 43 anos, como auxiliar de serviços gerais; analfabeta, era bastante enganada pelas pessoas, porém tinha grande sabedoria para resistência; sofre uma série de preconceitos de raça e de classe, além do racismo ambiental relatado pelos filhos mais novos. No depoimento do amigo e advogado da família, Ângelo Marcelo, em diversas ocasiões, a matriarca da família Flores, teve que enfrentar acusações e tentativas de prisão contra seus filhos, frequentemente alvos de suspeita de crimes.

Parou de trabalhar após sofrer um derrame cerebral. No entanto, sempre se mostrava ativa e resistente, na memória de Geneci. A filha afirma que Rosalina tinha uma personalidade agressiva, porém se manifestava desta maneira como uma forma de autodefesa, em relação às opressões que sofreu durante a vida, e como modo de se impor em um contexto de vida na maioria das vezes hostil. Infelizmente, a matriarca veio a falecer em 2021 aos 75 anos, vítima de COVID-19, em decorrência do descaso e irresponsabilidade do estado brasileiro, principalmente, para com as pessoas negras, indígenas e periféricas. No áudio abaixo, do arquivo da família Flores, a própria Sra, Rosalina fala um pouco de suas origens e história de luta.

Áudio 39 - [Sra. Rosalina - Memórias](#)

### **3.2.3 Atualidade – Lideranças Política/Cultural: Arte e Espiritualidade**

Geneci de Lourdes Flores da Silva, 45 anos, filha mais nova da Sra. Rosalina e do Sr. Adão, é a principal liderança política do Quilombo Flores. Preservou poucas lembranças do pai, que faleceu quando ela tinha 5 anos, mas guarda memórias de seu carinho e acolhimento, com a esposa e com os filhos e enteados; Relata que, em sua infância, sofria bastante com o racismo ambiental da parte da vizinhança, o que gerava nela sentimentos de timidez e medo, porém se identificava e mantinha relações de pertencimento em comunidades como Morro do Limite, Morro da Policia, Vila Graciliano e Quilombo dos Alpes. Em meio a um contexto de preconceito, por diversas vezes, Geneci presenciava a discriminação sofrida pela Sra. Rosalina. Embora a hostilidade com a qual lidava, a matriarca mantinha sempre uma postura de força e resistência, considerada por vezes como “ignorância”. Neste sentido, embora as fragilidades geradas pelo não letramento da mãe, a filha encontrava nela um exemplo de luta e proteção para os filhos. Em suas falas, Geneci sempre reconhece a importância da mãe, demonstrando para ela sua identidade quilombola, identidade sobre a qual a Sra. Rosalina não tinha noção.

A filha confirma também o aprendizado adquirido com este exemplo, relata o processo de reconhecimento da identidade quilombola da família, e se orgulha de, mesmo não tendo um grau de escolaridade elevado, ter herdado o saber da luta, resistência e proteção da mãe; e, do pai, o saber da oralidade, o cuidado e o interesse

pela garantia da terra para sua descendência. Além de trabalhar como diarista, Geneci atua como articuladora comunitária, professora em iniciativas de educação popular (Projeto Tigres), é integrante da dupla de rap Sistema Negro no Comando (SNC), onde afirma mensagens de fortalecimento do povo negro e periférico; e também desenvolve a orientação para seus filhos e alunos sobre questões raciais, questões de classe e sobre identidades quilombolas, o que nos parece ser uma forma de evitar situações de discriminação, tais como as enfrentadas pela mãe. Nos depoimentos abaixo, Geneci e Gerson falam da infância e da luta ancestral da Sra. Rosalina:

Áudio 40 - [Gerson - Sobre a Mãe](#)

Áudio 41 - [Luta Ancestral Dona Rosalinda](#)

Áudio 42 - [Origem da Liderança, Maternidade, Racismo na Infância](#)

Gerson Luís Flores da Silva (46 anos) é a Liderança Espiritual/religiosa do Quilombo Flores. Tinha apenas seis anos quando do falecimento de seu pai. No entanto, assume a herança paterna, embora também preserve poucas lembranças do Sr. Adão. Entre elas, comenta as memórias do congá (altar) e de como o curandeiro recebia pessoas para tratamento e limpeza energética de forma gratuita, a partir de rituais de passe. Confirma a fala de Geneci, relatando sobre o sofrimento causado pela discriminação por serem negros e pobres. Fala das dificuldades enfrentadas pela Sra. Rosalina para criar sozinha os filhos, da falta de estrutura de água e energia no quilombo, da educação que tiveram em instituições de assistência social, e dos esforços, dele e de Geneci, para completar o ensino secundário. Gerson traz um importante relato sobre como a tradição espiritual retorna para ele e, por extensão, para o quilombo. Além da memória do pai, ele e Geneci na infância acompanhavam a mãe nos rituais em casas de tradição de matrizes africanas, quando viam a mãe rodando em sua mediunidade, como filha da orixá Iemanjá. Tempos depois, a partir de uma doença, ele sente a necessidade de um fortalecimento espiritual e se aproxima de uma casa de tradição próxima ao quilombo, onde teve o acolhimento, orientação e cuidado de seu pai de santo, Jaime de Oxalá.

Gerson na nação (tradição africana do Batuque) é filho dos orixás Bará e Obá. Na umbanda (tradição afrodiáspórica), é filho da cabocla Jurema da Mata. É bem interessante notar que o processo de retorno da tradição espiritual na comunidade quilombola da família Flores tenha surgido a partir de uma doença que acometeu



Gerson. E relembrar os relatos de João da Costa, sobre como o Sr. Adão curou os filhos da Sra. Rosalina, décadas antes. Conectando estas ocorrências de contato com a tradição a partir da doença e a função de curandeiro exercida pelo patriarca do Quilombo dos Flores, podemos ter uma noção daquilo que o Mestre Cica de Òyó afirma na citação que dispomos anteriormente, sobre a ancestralidade como “curador, orientador e nosso protetor, principalmente aquela ancestralidade que viveu em sua comunidade de uma forma ou de outra em sua época.” (ÒYÓ, 2020, p. 118). Nos excertos de áudio que seguem, Gerson Flores apresenta o seu ilê (casa) e suas indumentárias de tradição:

Áudio 43 - [Gerson - Apresenta o Ilê, Ponto de Ogum](#)

Áudio 44 - [Gerson - Apresenta Roupas e Ponto de Ogum](#)

### **3.2.4 Expressões da Ancestralidade no Quilombo Flores**

Conforme dispomos no início deste capítulo, nos baseamos principalmente no pensamento oral e escrito de Antonio Bispo dos Santos (2015) para refletir sobre as características da ancestralidade presente no lugar-território da família Flores. Para fazer a leitura destes índices, lançamos mão de uma observação pela escuta atenta das paisagens, tanto as experienciadas diretamente, quanto os registros coletados, alguns dos quais temos aqui disponibilizado em trechos selecionados por tema. Entre as diversas noções e palavras germinantes contidas em seu livro, nos ancoramos nas ideias que versam sobre as trajetórias dos povos, perceptíveis no espaço, material e imaterial; as formas de organização circular; o equilíbrio entre lideranças matriarcais e patriarcais; o pertencimento do indivíduo na integração com o coletivo; as relações entre modos de vida de características rurais e urbanas; e a ideia de colonização como uma guerra territorial. (SANTOS, A. B., 2015)

Começando pela ideia da trajetória dos povos, pudemos compreender algumas das marcas materiais, visíveis e palpáveis; e imateriais, audíveis e sentidas, para utilizarmos os termos do Mestre Nêgo Bispo. No primeiro caso, temos a presença das pedras moldadas pelo trabalho das lavadeiras, as ervas de uso ritualístico ainda cultivadas no terreno; no segundo caso, a partir da palavra e corporeidade dos



moradores, pudemos acessar os referenciais de rezos, cânticos rituais, e até mesmo captar algumas paisagens sonoras que comportam estes elementos imateriais, como no momento de entrevista com Gerson. Estes traços espaciais da trajetória da família Flores e sua ancestralidade, podemos associar às afrografias de sua presença, percebidas através das paisagens. Sobre as formas de organização circular, a partir dos depoimentos de Nara, por exemplo, podemos ter uma noção das atividades coletivas em que toda a família participava, desde os rituais da tradição (rezas, banhos, defumações) até os momentos de lazer e reunião de família para partilha de memórias.

O equilíbrio entre lideranças matriarcais e patriarcais pode facilmente ser constatado, tanto em relação ao casal formador da família e do quilombo, quanto nos filhos mais novos, que herdaram mais diretamente o legado de luta, cuidado e espiritualidade. Sobre a perspectiva de pertencimento, em diversos momentos Geneci e Gerson falam de seus processos de identificação com comunidades, morros, favelas, terreiros, onde sentiram o acolhimento necessário para fortalecimento em redes de solidariedade e articulação, um pertencimento que é, também, vinculado à terra, a qual não põem à venda, por ser um lugar-território ancestral. Podemos citar a presença de algumas características dos modos de vida rural em contexto urbano, como a agricultura e a criação de animais no passado, em parte mantidas na atualidade, e em processo de revitalização. Entretanto, poderíamos, também, sugerir que boa parte destes traços foram utilizados como motivações para o racismo ambiental daqueles que eram muitas vezes discriminados a partir de termos como “negros do mato”, bem como para o atraso na chegada da infra-estrutura de água e energia.

E, finalmente, é também possível perceber na história recente de luta da comunidade, o peso da colonização/colonialidade a partir da guerra territorial travada desde 2015 (embora haja precedentes) com a USBEE/Fundação Marista, que, de forma ilegal e violenta, tentou expulsar os moradores do Quilombo Flores de sua própria terra. A partir destes pontos que relacionam o pensamento e experiência do Mestre Nêgo Bispo à realidade de luta e resistência da comunidade da família Flores, podemos destacar a presença ancestral no passado e no presente a partir das origens quilombolas, da manutenção das tradições espirituais do Sr. Adão a partir de Gerson, por meio de uma profunda relação com a terra e com a natureza do entorno, e pela interação da comunidade com seu espaço, que, neste sentido, assume uma

perspectiva cosmológica. Além disso, podemos compreender a herança ancestral a partir dos saberes da experiência de luta para defesa dos filhos e de sua terra, sabedoria de vida e resistência da Sra. Rosalina, herdada por Geneci, que hoje atua como liderança política, e expressa sua identidade quilombola a partir de sua oralidade. Logo abaixo, selecionamos alguns trechos onde Geneci fala de seu enfrentamento ao racismo, sua atuação como educadora e, em conversa com Ângelo, reconhece a força da ancestralidade no processo de afirmação de seu lugar-território:

Áudio 45 - [Geneci - Racismo Ambiental e Educação Quilombola](#)

Áudio 46 - [Geneci e Ângelo - Autorreconhecimento e Ancestralidade](#)

### 3.3 IMERSÃO NO LUGAR-TERRITÓRIO DO QUILOMBO FLORES

O tópico que aqui se inicia traz o intuito de apontar algumas de nossas experiências junto ao Quilombo dos Flores, enquanto colaborador da luta quilombola, enquanto artista e produtor audiovisual e, mais recentemente, enquanto pesquisador. Apresentaremos, então, um relato das experiências, das partilhas de vivências, do acolhimento e das parcerias que ajudaram a construir a relação; bem como dos trabalhos mais direcionados ao estudo das paisagens sonoras na relação com a ancestralidade quilombola, o projeto OuvidoChão e esta pesquisa científica, fruto do desdobramento das reflexões e práticas organizadas com a militância, com as atividades de extensão com a Geografia, com as parcerias de criação artística, com as comunidades quilombolas e com os demais lugares-territórios negros por onde transitamos.

Conforme já mencionamos no capítulo 1, o contato inicial com o Quilombo dos Flores foi marcado pelo acolhimento e uma incipiente sensação de pertencimento, o que nos ajudou a construir uma relação de identificação com a comunidade. No decorrer do tempo, das vivências e das atividades de colaboração com luta do povo negro e indígena a partir da Frente Quilombola RS (FQRS), desenvolvemos um trabalho de fortalecimento a partir da comunicação gráfica e audiovisual – elaboração

de faixas, cartazes, vídeos; de registros fotográficos e sonoros dos eventos; de suporte técnico em sonorização dos atos organizados; e de produção gráfica de camisetas e outros materiais, para sustentabilidade das ações. Neste contexto, em uma das reuniões da FQRS, Geneci Flores solicitou uma colaboração nossa para elaboração de um panfleto de divulgação de uma das ações organizadas pelo quilombo.

Prontamente nos dispomos a colaborar, em um planejamento marcado pela impecável organização de Geneci em relação às informações do evento e demais necessidades que havíamos solicitado para composição da peça gráfica. A ação ocorreu no dia 18 de agosto de 2017. Este foi o resultado:



Figura 9 - Cartaz para evento no Quilombo Flores

Fonte: Design e Ilustração de Gabriel Muniz de Souza Queiroz (QUEIROZ, 2017)

Em outra atividade da FQRS, uma ação para Escola de Formação Quilombola, realizada em 11 de agosto de 2018, pudemos entender um pouco mais da história e da geografia da comunidade. Houve uma programação com falas dos moradores, contextualização jurídica, exibição de vídeos e a construção de um mapa da cidade,

a partir dos desenhos das crianças quilombolas. Além de contribuir com a organização geral, fizemos o registro fotográfico:



Figura 10 - Escola de Formação Frente Quilombola RS

Fonte: Fotografias de Gabriel Muniz de Souza Queiroz - Acervo Frente Quilombola RS (2018)

Já em 2019, no dia 15 de junho, fizemos a mediação entre o Núcleo de Estudos Geografia e Ambiente (NEGA/UFRGS) e o Quilombo dos Flores. Apresentamos a liderança Geneci e seu irmão João Batista às colegas do NEGA, no encontro onde foi feito o primeiro levantamento de dados para elaboração da Cartografia Contracolônia do Quilombo da Família Flores, cartografia integrante do Atlas da Presença Quilombola em Porto Alegre (2022). Neste Atlas, participamos também, na produção de ícones e ilustrações sobre as comunidades:



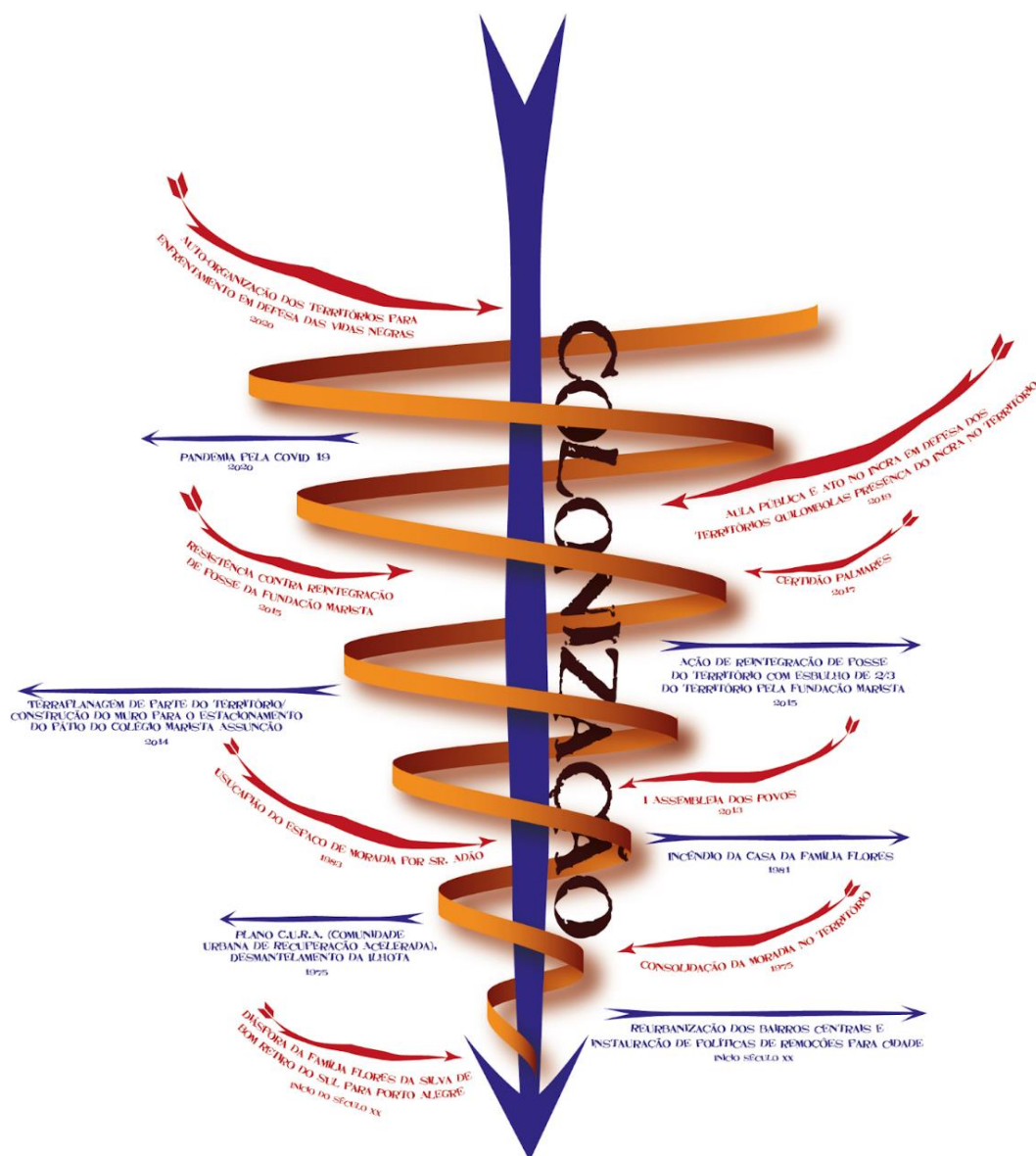


Figura 11 - Espiral da Resistência do Quilombo da Família Flores

Fonte: Ilustração de Gabriel Muniz de Souza Queiroz (PIRES; BITENCOURT (org.), 2022)

Entre 2018 e 2019 propomos a iniciativa de realizar em parceria com a comunidade da Família Flores algumas atividades do Cineclubes Bamako. No final de 2018, estávamos há algumas semanas participando da vigília de aquilombamento no Quilombo Lemos, em razão da tentativa de reintegração de posse por parte do Asilo Padre Cacique. Mesmo assim, nos dias 10 e 11 de novembro conseguimos realizar a ação cineclubista, que já havia sido marcada anteriormente ao ataque aos Lemos. No primeiro dia realizamos as gravações do segundo episódio do documentário

OuvidoChão - Identidades Quilombolas. E no segundo dia organizamos uma sessão cineclubista com exibição de filmes e debate propositivo sobre importantes questões para a luta do Quilombo Flores, de maneira contextualizada às ocorrências no Quilombo Lemos. Em 16 de junho de 2019 realizamos outra sessão cineclubista, desta vez como forma de partilha sobre o andamento da montagem do filme sobre o quilombo, de modo que pudemos, também, colher as impressões e sugestões da família Flores.



Figura 12 - Sessão do Cineclube Bamako (2018)

Fonte: Fotografia de Douglas Oliveira - Acervo Cineclube Bamako (2018)





Figura 13 - Sessão do Cineclube Bamako (2019)

Fonte: Fotografia de Gabriel Muniz de Souza Queiroz - Acervo Cineclube Bamako (2019).

### 3.3.1 OuvidoChão – Identidades Quilombolas

O projeto OuvidoChão nasce a partir de um interesse por maior aprofundamento no estudo das paisagens sonoras, na teoria e nas práticas de captação de som direto e design de som. Conforme já relatado, o encontro com a ancestralidade presente nos lugares-territórios de Porto Alegre e com o campo de estudos científicos da Geografia representaram o centramento na encruzilhada de nossa pesquisa. Elaborado inicialmente como projeto audiovisual, a proposta busca trabalhar paisagens sonoras e a especificidade do som enquanto elemento poético para narrativas orais. O primeiro episódio de OuvidoChão - Identidades Quilombolas (QUEIROZ, 2019) foi realizado em 2017 de forma totalmente independente e colaborativa, junto a alguns moradores do Quilombo da Família Fidélis. Também foi realizada uma sessão do Cineclube Bamako como lançamento oficial, dentro do próprio Quilombo Fidélis. O segundo episódio, gravado no final de 2018, teve como tema o protagonismo da família Flores, que narrou sua história de luta e

ancestralidade. Estas narrativas, tomadas enquanto paisagens sonoras da memória oral do quilombo, formaram a base para a presente pesquisa.

[Vídeo 01: OuvidoChão – Identidades Quilombolas | Ep.1](#)

[Vídeo 02: OuvidoChão – Identidades Quilombolas | Ep.2](#)

O episódio 2 foi lançado oficialmente em 2021 e até hoje é exibido em mostras, festivais e sessões cineclubistas, eventos em que temos convidado representantes do Quilombo Flores para debates, quando possível. Os filmes documentais iniciaram na prática a nossa elaboração conceitual de paisagem sonora, que traz um forte vínculo com os lugares-territórios a partir das experiências de imersão, entre as pessoas e dentro dos espaços. As percepções pela escuta das paisagens projetadas pelos corpos e pela dinâmica dos espaços relacionam-se diretamente com os reconhecimentos das marcas da presença africana, afrografias que permitem o reconhecimento e a identificação dos índices de ancestralidade nestes espaços, que, então, podem ser compreendidos como lugares-territórios. Para chegar a esta compreensão de paisagem sonora pensada a partir da corporeidade e do trânsito de pessoas negras na diáspora, houve um aprofundamento que se desenvolveu com a residência artística OuvidoChão - Cartas Quilombolas (2019). O intuito da residência foi fazer imersões em três lugares-territórios negros no estado do Rio de Janeiro. Visitamos zonas urbanas (Cais do Valongo), periurbanas (Comunidade do Camorim) e Rurais (Quilombo Quilombá), na capital e baixada fluminense.

Esta imersão, que gerou uma instalação de arte tecnológica, representou uma mudança de perspectiva no projeto OuvidoChão, quando passamos a atentar mais à dimensão do sentir, que, de maneira atrelada ao pensar, nos permitiu fazer sonoridades a partir de uma cosmopercepção afrodiaspórica que contemplava a percepção da espiritualidade presente nas paisagens sonoras, além das dimensões material e simbólica. Desta maneira, ao considerar a intuição através do corpo em nossa perspectiva de racionalidade afrocentrada, experimentamos paisagens sonoras diretamente nos lugares-territórios negro-africanos que passamos a visitar por meio da multiplicidade de sentidos do corpo ancorada na escuta; e temos buscado elaborar representações de paisagens sonoras, atentando para os índices de ancestralidade nos espaços marcados pela corporeidade negra e pelas suas afrografias. De tal maneira, a proposta artística e militante de OuvidoChão se tornou a base de produção



de saber a partir da qual, neste estudo, interpretamos as paisagens sonoras e a ancestralidade nelas presentes, por meio da memória oral do Quilombo da Família Flores. Logo abaixo, selecionamos uma das composições de paisagem sonora de OuvidoChão - Cartas Quilombolas, sobre o Cais do Valongo:

Áudio 47 - [Bamako Produção: OuvidoChão - Cais do Valongo](#)



Figura 14 - Painel da Instalação OuvidoChão - Cartas Quilombolas (2019)

Fonte: Acervo Bamako Produção (QUEIROZ; FRANCO, 2019)

- Abordagem das Gravações

Sobre o documentário realizado junto ao Quilombo dos Flores, buscamos estabelecer um método de abordagem audiovisual pautado na observação pela escuta. E esta escuta, como temos mencionado ao longo desta dissertação, tem uma relação direta com uma cosmopercepção afrodiaspórica. A partir dela, atentamos para a dimensão da palavra enquanto força de evocação de ancestralidade, em busca dos índices de corporeidade e trânsitos na diáspora quilombola, e estamos trabalhando o que temos chamado de agricultura dos sons, uma poética do encontro de ancestralidades, projetadas no espaço e sedimentada no chão de um lugar-território afrodiaspórico. Neste sentido, nos diálogos, buscamos evocar as corporeidades dos

atuais moradores, mas também as memórias do passado, as presenças ancestrais e suas afrografias presentes nas paisagens.

Por este viés, nossa forma de acessar as paisagens sonoras do passado se pautava na escuta das vivências dos quilombolas, para uma concepção de paisagens sonoras elaboradas de forma intersubjetiva. A partir desta perspectiva buscamos ressaltar as vozes e corporeidades coletivas, em composições de paisagens sonoras que se conectam à noção de pessoa integrada ao coletivo. Para o segundo documentário, protagonizado pelo Quilombo Flores, contamos também com uma fotografia sensível e primorosa em termos de linguagem e composição visual, realizada por nosso amigo e companheiro de luta Douglas Oliveira/Alass Derivas, que desenvolve um trabalho jornalístico e fotográfico em prol das lutas populares, antifascistas e antirracistas. A escuta e o diálogo com Douglas para sintonizar som e imagem foram essenciais para uma conexão entre as dinâmicas de pausa e movimento, bastante exploradas na montagem do documentário.

- Personagens

Em acordo com Geneci Flores, definimos as pessoas entrevistadas. Enfatizamos os irmãos mais velhos, Nara e João da Costa, por guardarem memórias mais nítidas da origem da Sra. Rosalina no Quilombo dos Alpes, da sua chegada ao atual Quilombo Flores, além das lembranças que ainda mantinham do Sr. Adão, de suas atividades como curandeiro e de seus ensinamentos da tradição espiritual. Gerson e Geneci, nascidos na própria comunidade, trazem outras perspectivas da vivência quilombola, ressaltando o racismo ambiental, os medos, inseguranças e discriminação da vizinhança, a luta da Sra. Rosalina, que mesmo com as dificuldades causadas pelo analfabetismo, conseguiu transferir um legado de saberes da experiência de vida e luta. Os irmãos mais novos destacam também os seus processos de autorreconhecimento enquanto lideranças políticas, culturais e espirituais, assim como todo o processo de luta territorial, afirmação da identidade quilombola e a certificação do Quilombo.

Rosana Meireles, enquanto co-integrante do grupo SNC, juntamente com Geneci, abordou a história de formação do grupo, suas temáticas de composição, trabalhadas como forma de elevar a auto-estima e de sensibilizar as pessoas negras

e periféricas; falou também de sua relação de parentesco e pertencimento junto à comunidade quilombola, e da necessidade de se trabalhar a afirmação dos saberes e da luta do povo negro, no contexto brasileiro de apagamentos históricos e identitários. Já Ângelo Marcelo, além de trazer a perspectiva de um amigo e vizinho que convivia com a família Flores, manter valiosas memórias da conexão com a terra, dos modos de vida, das relações comunitárias e das tradições de ancestralidade do casal de patriarcas, teve importante papel como advogado do quilombo, relatando em detalhes o processo de luta contracolonial dos Flores, na perspectiva jurídica.

- Narrativa e Produto Final

De tal maneira, buscamos uma narrativa baseada nas memórias orais, na experiência, na vivência e na elaboração de paisagens sonoras intersubjetivas, da afirmação do Quilombo Flores enquanto lugar-território a partir de sua história de luta e resistência ancestral. Ressaltamos bastante as sonoridades do ambiente, a musicalidade das tradições a partir dos toques para orixás e ancestrais e afirmação política por meio do discurso poético-musical da oralidade contemporânea, simbolizado pelo rap do grupo SNC. Apesar das dificuldades de realizar uma produção totalmente independente, da necessidade de sustentabilidade financeira e de nossos diversos trânsitos entre alguns estados brasileiros, principalmente no contexto da pandemia de COVID-19, conseguimos finalizar o documentário em 2021. O filme teve lançamento em uma mostra de cinemas africanos – Mostra Med Hondo – onde houve uma sessão com curadoria do Cineclubes Bamako, que juntou outra produção quilombola, havendo assim a participação de Geneci e de realizadoras do Quilombo de Conceição das Crioulas, de Pernambuco.

Ainda em meio ao contexto mais grave da pandemia, organizamos enquanto Cineclubes Bamako em parceria com o Quilombo Flores, um lançamento virtual de forma oficial, dedicada ao acesso da comunidade e demais parceiros, por meio da plataforma YouTube. Houve um debate em que participamos, junto com Geneci Flores, Rosana Meireles, Ângelo Curcio e a liderança da Frente Quilombola RS Onir Araújo. Desde então a narrativa audiovisual sobre a história de luta ancestral do Quilombo Flores, baseada em suas paisagens sonoras, vem circulando em formato presencial em diversas mostras, festivais, sessões cineclubistas, quilombos e

comunidades periféricas em cidades como Piracicaba-SP, São Paulo-SP, Olinda-PE, Fernando de Noronha-PE, Serra Talhada-PE, além da própria Porto Alegre-RS, nas atividades do Quilombo da Família Flores.

### 3.4 LEITURA, INTERPRETAÇÃO E REPRESENTAÇÃO DA ANCESTRALIDADE

Conforme já mencionado no capítulo 1 em relação ao método de abordagem utilizado, nossa perspectiva dialoga bastante com os caminhos fenomenológico e dialético, que forneceram importantes fundamentos para a elaboração. No entanto, nosso percurso buscou se aproximar de uma racionalidade baseada nas filosofias africanas e afrodiáspóricas. Uma forma de abordagem que percorre os aprendizados da escuta nos lugares-territórios visitados e também se alimenta das experiências práticas, principalmente as do projeto OuvidoChão. A Geografia como centramento nesta encruzilhada epistemológica e metodológica proporcionou uma perspectiva de observação, reflexão e movimentação no espaço, um caminho para leitura e interpretação que estamos chamando de Encantamento, nos orientando pela Filosofia da Ancestralidade (OLIVEIRA, 2007). Nossa compreensão sobre a percepção pela escuta está vinculada a uma perspectiva que não hierarquiza os sentidos e não reproduz a dualidade ocidental entre mente e corpo, razão e emoção. De tal, maneira, a audição como sentido definido como foco perceptivo para este estudo relaciona-se a uma cosmopercepção de referencial afrodiáspórico, sobre o qual o ser, em sua corporeidade, integra-se ao espaço como um de seus componentes e também é o próprio espaço em sua totalidade.

Por este viés, o corpo exerce um importante papel em nossa abordagem, enquanto produtor e receptáculo de saberes (OLIVEIRA, 2007); (MACHADO, 2014) e a escuta ampliada que estamos propondo, além de trabalhar o sentido da audição em uma primeira instância, tem sido um caminho perceptivo que integra o corpo como totalidade perceptiva. Tal como anteriormente detalhado sobre a noção africana de palavra, nossa compreensão sobre escuta ultrapassa a dimensão do sentido físico,

abarcando também a dimensão simbólica e a dimensão cosmológica/espiritual negro-africana, em uma relação de integração entre ser humano, natureza e espaço. Neste sentido, entendemos o ser como um contínuo tornar-se, este ser não apenas em sua existência física, mas também em sua imaterialidade, simbólica e espiritual (HAMPATÉ BÂ, 2010). Sendo assim, o corpo apresenta-se como receptáculo para fenômenos não apenas de natureza física, mas também de natureza extra-física. Um corpo que incorpora e excorpara memórias, identidades, subjetividades e coletividades relacionadas à sua ancestralidade. A partir do corpo em sua conexão com o sagrado, a potência do encanto na comunicação entre-mundos, o ser se define e se redefine como um contínuo, como um ancestral em seu movimento na contemporaneidade.

Esta discussão sobre escuta e corpo em uma perspectiva negro-africana no contexto da diáspora brasileira, especificamente na comunidade quilombola da Família Flores, é aqui relacionada, enquanto procedimento metodológico, ao nosso processo de experiência direta e de observação das paisagens sonoras deste lugar-território, pensada e sentida enquanto corporeidades negras, tanto do pesquisador proponente – em sua subjetividade como pessoa negra, no vínculo com outros territórios negros experienciados –; quanto dos moradores do quilombo – com suas subjetividades e na vivência cotidiana na comunidade. Desta maneira, as atividades de campo – captação de paisagens sonoras, partilha de memórias e saberes, mapeamento de sonoridades – foram essenciais no processo de leitura, interpretação e criação de paisagens sonoras enquanto representação das intersubjetividades dos corpos-território, entendidos como individualidades formadoras de um lugar-território, uma comunidade quilombola.

Desta forma, buscamos uma compreensão sobre o papel da modernidade-colonialidade nos conflitos por território e na constante imposição de um modelo cultural hegemônico sobre os modos de vida tradicionais, que resistem nos lugares-territórios negros, especificando em nosso recorte o autorreconhecimento quilombola da Família Flores e suas lutas contracoloniais pela manutenção de sua terra e território, suas tradições, sociabilidades e pelo seu modo de vida. E também destacamos as ações de solidariedade e fortalecimento junto a outros territórios, quilombolas, indígenas, periféricos; as parcerias entre coletivos e instituições, bem como as ações de manutenção para defesa e autonomia coletiva das comunidades

em meio aos constantes ataques sofridos por parte de outros atores, detentores de privilégio social e de poderes, político-institucional e econômico-financeiro.



Figura 15 - Geneci Flores e Gabriel Muniz

Fonte: Fotografia de Douglas Oliveira - Acervo OuvidoChão (QUEIROZ, 2021)

### 3.4.1 Técnicas, Procedimentos e Instrumentos de Pesquisa

Uma das limitações deste estudo foi a impossibilidade de realizar um dos últimos trabalhos de campo conforme planejado e apresentado no exame de qualificação. Nosso propósito inicial era, em 2022, propor e organizar com a comunidade algumas atividades de partilha de saberes envolvendo memória, oralidade e territorialidade quilombola, somadas a oficinas de captação de paisagens sonoras e design de som para representações relacionadas à ancestralidade presente no lugar-território do Quilombo Flores. A ideia seria criar momentos com rodas de conversa para evocação de memórias; gravação de cantos de rap, de rezas, de receitas para banho de limpeza energética; fazer caminhadas sonoras dentro da comunidade, para identificação de aspectos simbólicos e espirituais do lugar; caminhadas sonoras no entorno, trabalhando as paisagens sonoras dos percursos

dos moradores e os marcadores territoriais de suas articulações. No entanto, ainda em um contexto dificultado pela pandemia de COVID-19, foi necessária uma limitação de circulação para conter os surtos que aconteceram nas comunidades quilombolas de Porto Alegre.

Além disso, em dado momento, de menor impacto da doença por conta do já avançado grau de vacinação, a comunicação com as lideranças do quilombo não aconteceu como previsto para essa etapa da pesquisa, apesar de nossas variadas tentativas, pois devido a pandemia pela COVID-19, a família teve que se adaptar às adversidades através do trabalho para complementação da renda familiar. Embora passados alguns meses, ainda era recente o luto pelo falecimento da Sra. Rosalina, e o impacto sobre a comunidade foi muito grande. Outras questões envolvendo a sustentabilidade da família também se apresentaram como prioridades. Após a compreensão do momento difícil para o Quilombo Flores, resolvemos respeitar o tempo da comunidade, trabalhar com o material que já havíamos coletado para o documentário e com o arquivo disponibilizado. Como já apresentado no decorrer deste capítulo, o material forneceu dados suficientes para elaboração da pesquisa. Assinalamos, porém, o potencial para ampliação de nosso estudo de campo, que pode ser feito em momento posterior, uma vez que já temos retomado o vínculo e a relação com a comunidade.

Utilizamos uma abordagem qualitativa, de viés histórico/etnográfico, através da qual dialogamos com os moradores da comunidade, por meio de uma proposição de participação coletiva nos rumos da captação das sonoridades. Seguimos o roteiro elaborado, mas em diversos momentos, fazíamos pausas para escuta e planejamento das cenas. Buscamos, assim, valorizar em nossa observação a construção coletiva do conhecimento, aliando os saberes do cotidiano aos saberes formais; o universo de significados, crenças, práticas sociais e espirituais; e as atividades de autonomia política, para melhor entender os fenômenos, as relações e os processos de ressignificação da ancestralidade, por meio das paisagens sonoras como potência do lugar para defesa do território quilombola.

Após a elaboração do argumento e do roteiro audiovisual, utilizamos equipamentos de produção audiovisual, como câmera fotográfica e um aparato para captação de som direto: headphones, mixer de campo, gravador de campo, microfones de lapela, microfones direcionais e vara de boom. Captamos depoimentos dos moradores, ambiências, silêncios, registros musicais e algumas sonoridades

utilizadas como efeitos sonoros. Para o processo de leitura, interpretação, montagem e finalização, utilizamos uma ilha de edição de áudio. Nesta etapa realizamos a técnica de decupagem audiovisual, a partir da qual separamos os conteúdos de entrevista por temas, que subsidiaram a construção da narrativa. Enfatizamos também os conteúdos de paisagens sonoras do ambiente e os momentos onde existia a presença musical, seja como parte do ambiente (casa de Gerson), ou mesmo como apresentação (concerto da dupla SNC).

Desta forma, a decupagem apontou os caminhos narrativos pelas seguintes temáticas: apresentações e identidade com o lugar; Origens ancestrais (Sr. Adão e Sra. Rosalina) e espiritualidade; Memórias afetivas do território, memórias familiares e comunitárias; racismo ambiental, opressões e conflitos coloniais; identidade e resistência quilombola. Também selecionamos para esta narrativa os destaques para as sonoridades, como, por exemplo, o ponto de umbanda na casa de Gerson e as apresentações do grupo SNC no Quilombo Flores e no Quilombo Lemos; gravamos ambiências, com destaque para o Arroio Cascata, para o quintal e para o portão frontal da comunidade. A decupagem fez também bastante uso do material de arquivo dos Flores, captado pela Frente Quilombola RS (Entrevistas de Sérgio Valentim e Consuelo Machado) à época da tentativa de esbulho da USBEE, o que trouxe muitos complementos sobre os processos de luta sobre o território, no sentido jurídico. Com o procedimento de decupagem, pudemos organizar a primeira representação que vinculamos a esta pesquisa, o documentário OuvidoChão, sobre o qual falamos anteriormente.

O material previamente organizado por esta técnica gerou um banco de sons, que, por sua vez, trouxe o subsídio para a construção da dissertação – neste capítulo 3, em especial – em um exercício metodológico em que priorizamos os recursos da oralidade. Por este viés, as representações aqui apresentadas buscam possibilidades de escrita da oralidade a partir da construção de paisagens sonoras, tal como elaboradas pela afroperspectiva de paisagem sonora que trouxemos no capítulo 2. A partir dela, além de abordarmos os índices de ancestralidade no lugar-território do Quilombo Flores, buscamos representações de paisagem que dialogam com uma expressão artística-política de afirmação das identidades quilombolas, no intuito de contemplar as intersubjetividades que compõem estas identidades. A construção organizada a partir de recursos de montagem das paisagens tem como intuito apontar



uma multiplicidade de pontos de escuta de uma paisagem de observação vertical, tal como referida por Claval (2004), em relação à paisagem dos geógrafos.

Desta maneira, utilizamos recursos de design de som para pensar estas trilhas sonoras, de maneira aproximada aos experimentos da instalação de OuvidoChão - Cartas Quilombolas (QUEIROZ; FRANCO, 2019), realizadas junto a lugares-territórios do Rio de Janeiro. Sendo assim, as técnicas de decupagem audiovisual e design de som foram aplicadas para o documentário já apresentado, bem como para as trilhas sonoras e para o mapa sonoro que apresentaremos a seguir.

### **3.4.2 Representações de Paisagens Sonoras do Quilombo Flores**

- Banco de Som

Para o desenvolvimento das representações utilizamos o banco de som criado como resultado da decupagem para o documentário, separando os arquivos de áudio originais por diálogo (DX), ambientes (AMB) e música (MUS), usando as abreviações comumente utilizadas no processo de pós-produção de som para audiovisual. Também definimos uma pasta separada para os trechos de áudio retirados do arquivo, a qual denominamos como Arquivo Flores. No processo de organização de conteúdos, e como forma de facilitar o acesso da comunidade ao material, criamos um formulário de catalogação, que por sua vez, gerou uma planilha de catálogo com maior detalhamento sobre as temáticas, os conteúdos dos arquivos e os procedimentos técnicos da coleta dos sons. Esta forma de catalogação permite ampliar o banco de áudio, para possíveis captações futuras. O Banco de som, o formulário e a planilha podem ser acessados nos seguintes links:

[Banco de Som Quilombo Flores](#)

[Formulário de Catalogação](#)

[Planilha de Catálogo](#)

- Mapa Sonoro

Os áudios do banco de som, muitos deles já disponibilizados nesta pesquisa, também foram inseridos no mapa sonoro que criamos como representação cartográfica da oralidade e ancestralidade do Quilombo da Família Flores. Utilizamos a ferramenta Padlet para distribuir os arquivos de modo a localizar geograficamente os conteúdos abordados. O [Mapa Sonoro da Oralidade e Ancestralidade do Quilombo da Família Flores](#) está disponível para livre acesso e compartilhamento de forma online, com possibilidade de ampliação de conteúdos, na medida em que haja novas atualizações do banco de som:

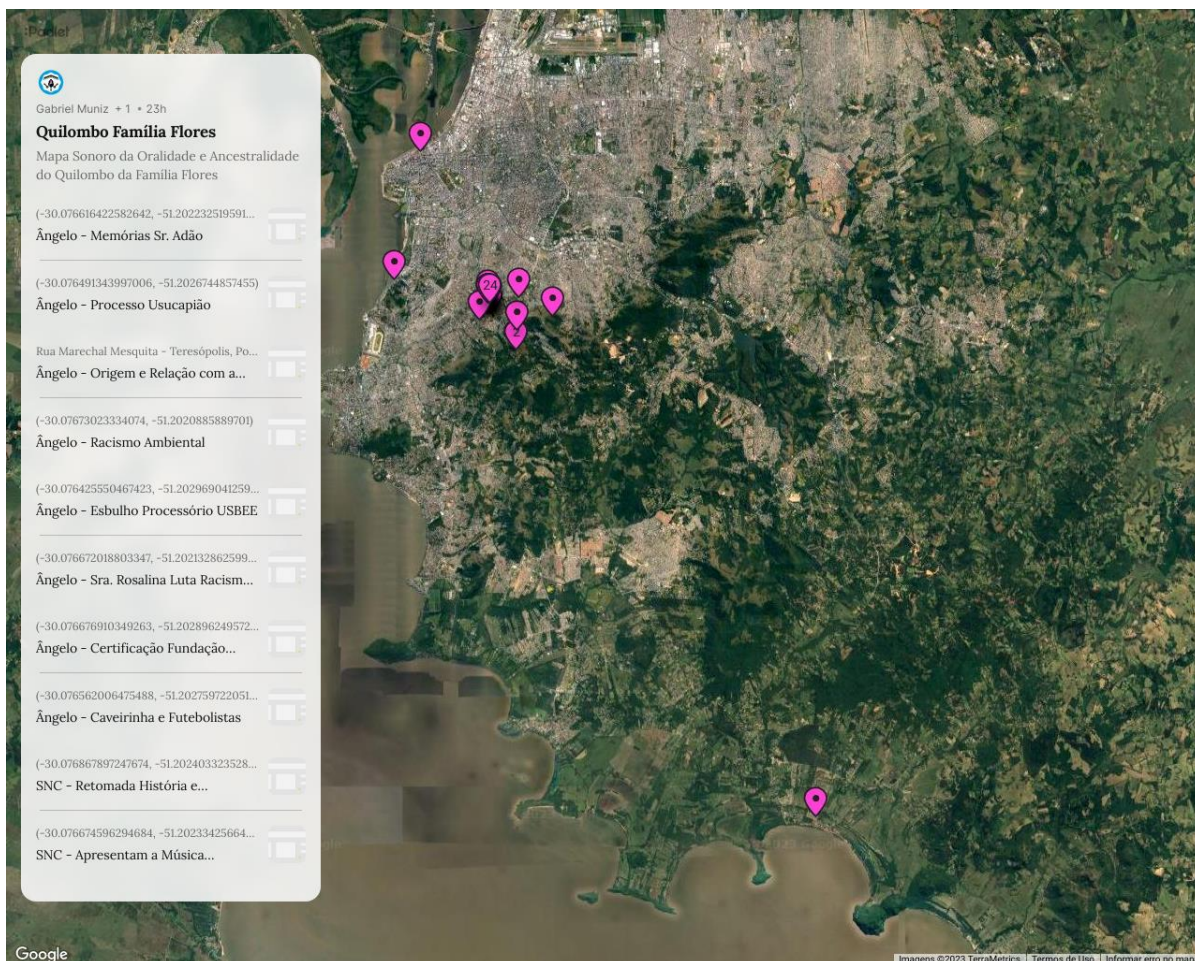


Figura 16 - Mapa Sonoro Quilombo Flores.

Fonte: QUEIROZ (2023)

- Audionarrativas

As audionarrativas que apresentamos a seguir são composições de paisagens sonoras elaboradas a partir das memórias orais e da luta ancestral do Quilombo Flores. São 3 peças sonoras que ressaltam as origens ancestrais, os vínculos com a terra e o lugar-território, o pertencimento e os modos de vida quilombolas e a luta territorial contra o racismo da sociedade e contra as tentativas de expropriação do Quilombo Flores por parte da USBEE.

*Trilha Ancestralidade* - A primeira composição trata da chegada do patriarca e da matriarca da família no terreno e a formação da comunidade quilombola atual. Marca as origens do Sr. Adão e suas práticas espirituais, assim como a origem da Sra. Rosalina no Quilombo dos Alpes. As memórias dos filhos ressaltam os antecedentes de presença negra demarcados nas pedras do Arroio Cascata, o modo de vida comunitário, a relação de uso da terra e território. Os descendentes recordam também o acolhimento e cuidados com a família, a importância do patriarca como referência espiritual na vizinhança, as formas de lazer e partilha do lugar-território com as comunidades do entorno. A composição destaca bastante a luta da matriarca para criar os filhos, e conta com um depoimento da própria Sra. Rosalina. Como ambiência principal da narrativa foram trabalhadas as sonoridades do Arroio Cascata:

Áudio 48 - [Paisagens Sonoras Quilombo Flores - Trilha Ancestralidade](#)

*Trilha Identidade* - A segunda trilha sonora percorre as memórias de pertencimento e autorreconhecimento quilombola, trazendo uma maior abordagem sobre as formas de lazer e modo de vida comunitário, como a vinda de pessoas de outras comunidades para usufruir da natureza do quilombo e do antigo campo Caveirinha. Ressalta as relações de respeito e acolhimento, e a participação e a integração da Família Flores em outras periferias. As memórias dos moradores apresentam vivências de infância, os usos rituais das ervas e a herança da espiritualidade como uma necessidade de cura e fortalecimento. No entanto, não

deixam de comentar sobre o racismo ambiental: o preconceito da vizinhança e as situações de discriminação e isolamento sofrida pela família que morava no mato. Relembra também a falta de infra-estrutura de energia e água que dificultava o cotidiano. Porém, destacam o acolhimento e segurança encontrado em outras comunidades (morros, favelas), como um entendimento sobre a força e resistência periférica, essencial para o autorreconhecimento da comunidade. As ambiências trabalhadas ressaltam o cotidiano no quilombo, destaca também um ponto de Ogum sugerido por Gerson.

Áudio 49 - [Paisagens Sonoras Quilombo Flores - Trilha Identidade](#)

*Trilha Luta Quilombola* - A terceira representação de paisagem sonora amplia a abordagem sobre as opressões do racismo ambiental contra os “negros do mato” e a luta da Sra. Rosalina contra as frequentes acusações de crime direcionadas a seus filhos. Apresenta algumas narrativas dos quilombolas sobre as primeiras especulações sobre o território, até o fatídico crime de esbulho territorial promovido da USBEE: a construção do muro, o fechamento de um dos acessos ao quilombo. Traz memórias da violência contra a família e da destruição de parte do território. Embora a falta de apoio da vizinhança, os depoimentos destacam o apoio da Frente Quilombola RS, as ações de usucapião e as argumentações em defesa da comunidade nas audiências perante a justiça. O grupo SNC se apresenta e fala bastante da falta de informação sobre as questões quilombolas e do apagamento dos referenciais do povo negro, e a consequente discriminação histórica e geográfica. Entoam cantos de afirmação da retomada destes referenciais culturais e a importância do autorreconhecimento quilombola. As falas recordam também o reconhecimento da comunidade pela Fundação Palmares e a importância do histórico de pertencimento e ancestralidade para esta conquista. Para as ambiências, foi dado destaque para ambiência dos quilombos e para música tema do Quilombo Flores, interpretada pela dupla SNC.

Áudio 50 - [Paisagens Sonoras Quilombo Flores - Trilha Luta Quilombola](#)

### 3.4.3 Afrografias nas Paisagens Sonoras do Quilombo Flores

A oralidade do Quilombo Flores, presente nos corpos que projetam no espaço a palavra em seu sentido ancestral africano, compõe a multiplicidade material, simbólica e cosmológica da paisagem sonora desta comunidade quilombola. A leitura dos índices da ancestralidade que pudemos apresentar neste capítulo vem permitindo interpretar as marcas na paisagem enquanto afrografias da presença negra, seu trânsito e corporeidade na diáspora. Desta forma, é possível compreender o espaço quilombola como um espaço africanizado, onde o movimento de sua ancestralidade produz cultura a partir das memórias trazidas pelos corpos-territórios. Esta corporeidade, fragmentada e dispersa pela colonização, a partir dos saberes e das práticas de resiliência e resistência contracoloniais, se reconfigura de forma coletiva no chão da diáspora. O fortalecimento se dá a partir do pertencimento, do reconhecimento de si entre aqueles que partilham heranças comuns: Comunidade.

A comunidade da família Flores apresenta características de identidade, que é quilombola e africana. Uma identidade projetada no espaço. Este, por sua vez, é produzido de acordo com o modo de vida, expressão cultural e relação com a terra. Este modo de ser africano caracteriza o espaço enquanto lugar, produzindo-o, também, a partir de uma forma de organização que o prepara para luta, proteção, defesa, abrigo, soberania; uma dimensão territorial preexistente em África e permanente em Diáspora até os dias atuais, marcados pela colonialidade. Sentir, Pensar e Produzir paisagens sonoras enquanto representação de lugares-territórios pode ser uma outra possibilidade de afirmação das marcas da ancestralidade trazidas por corpos e impressas nos espaços. Tal como fazem o samba, a capoeira, o jongo, os pontos, o coco de embolada, o rap, o slam, entre outras diversas práticas da oralidade a partir das performances do corpo em sua projeção espacial; o ato de experienciar, vivenciar, coletar e representar paisagens sonoras traz o potencial de manutenção das memórias da ancestralidade, por meio de registros, composições, acervos, que podem ser compartilhados, acessados, difundidos para posteridade. Em meio ao processo histórico e geográfico de apagamentos dos referenciais negro-africanos pela colonialidade, inventemos outros modos de contracolonizar, a partir das marcas deixadas pelos corpos na paisagem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho representa um esforço pelo estabelecimento de uma perspectiva que busca contemplar uma diversidade de saberes. Não apenas aqueles oriundos do aprofundamento bibliográfico e dos métodos tradicionais de produção científica, mas, sobretudo, aqueles advindos da experiência e das vivências que caracterizam a corporeidade e o trânsito de pessoas negras na diáspora africana na modernidade/colonialidade. Foi necessário, no decorrer do processo, avaliar o sentido do modelo acadêmico hegemônico, quando aplicado ao nosso modo de ser no mundo. Nesse sentido, sentimos como imprescindível para nossa elaboração assumir um viés ontológico negro-africano. Uma prática essencial para o longo e tortuoso desafio que se apresentou: um processo de descolonização dos modelos de produção de conhecimento hegemônicos. Embora reconheçamos uma série de conhecimentos que se mostraram valiosos para o presente estudo, em dado momento percebemos que o caminho epistemológico e metodológico que aprendemos como correto não contemplava uma gama de potencialidades apresentadas pelos aprendizados que vínhamos absorvendo no contato direto com lugares-territórios, com as experiências de vida e de luta das pessoas que neles habitam e com o próprio percurso que vínhamos percorrendo. As encruzilhadas propunham outros caminhos.

De tal maneira, atentar para a potência de contracolonizar através da produção científica, marcou uma maior compreensão da legitimidade dos saberes da vivência cotidiana, da oralidade e da percepção de mundo que nos tem sido apresentado pelo movimento da ancestralidade. Embora a velocidade exigida pelo ritmo de vida moderno/colonial fosse um fator limitante, os encontros diversos, as partilhas, as escutas atentas e sensíveis, a compreensão de outras temporalidades, o respeito aos nossos próprios limites e às condições que eram impostas à nossa relação com o Quilombo da Família Flores, foram, aos poucos apontando respostas à questões que, em muitos momentos nos paralisava. Desenvolver a paciência para os momentos de espera foi um grande aprendizado para nosso entendimento sobre os movimentos da ancestralidade, uma guia que vêm ajudando a nos conectar, nos fortalecer e nos incentiva a ousar proposições epistemológicas, metodológicas e conceituais que façam sentido para nossa pessoa-coletiva, para a comunidade quilombola e para a luta contracolonial dos povos afro-pindorâmicos.



Muitos foram os avanços nesta empreitada. Assumirmos como base as filosofias africanas do continente e da diáspora nos conduziu a sentir, pensar e praticar a relação entre a noção de paisagem e algumas cosmopercepções histórica e geograficamente subalternizadas. Esta construção foi nos conduzindo cada vez mais a uma conexão com tudo aquilo que vínhamos experimentando e vivenciando enquanto práticas artísticas e militantes. Os cruzamentos entre várias formas de produzir saberes ia conectando nosso próprio movimento aos movimentos que vêm gerando outros saberes, estes localmente perceptíveis pela escuta ancorada na multiplicidade de sentidos do corpo. O corpo que movimenta o espaço, produz cultura, ritualiza as práticas culturais e sedimenta a ancestralidade. Um corpo que produz ciência, uma ciência de encantamento, criadora de mundo, potencializadora de novos movimentos. Uma ciência viva, em constante expansão. Encontrar esta possibilidade de produção contínua, que acompanha o movimento do e no espaço-tempo, que não se pretende fixa ou universal, talvez tenha sido a maior descoberta que este trabalho nos apresentou. O encantamento da vida como possibilidade de caminho epistemológico e metodológico.

Em determinado momento, as dificuldades para realização do trabalho de campo geraram uma série de inseguranças sobre os rumos da pesquisa. Porém, nos trouxe também muitas reflexões, principalmente sobre os objetivos desta produção acadêmica. Para quem ela estava sendo elaborada? Neste momento nos pesou bastante o exercício da autocrítica. No entanto, refletir sobre nossa prática ajudou a aprofundar ainda mais algumas noções presentes no estudo. O caminho da encruzilhada que nos conduziu a um programa de pós-graduação foi a militância através das artes, em prol da luta coletiva das comunidades quilombolas. Nossos objetivos individuais estavam totalmente atrelados a um objetivo coletivo, a uma luta coletiva. Foi necessária a volta ao começo, tal como sugere a simbologia Adinkra da Sankofa, que diz que "Não é tabu voltar para trás e recuperar o que você esqueceu". Este retorno nos ajudou a refletir sobre a noção de pessoa africana, onde a individualidade não se encerra em si mesma, mas se amplia e ganha sentido através da relação. De tal forma, insistir no trabalho de campo em meio a dificuldades pelas quais a comunidade passava, gerou um conflito. Principalmente quando pensávamos nos prazos e planejamentos já elaborados e no tempo que ficava cada vez mais limitado.

No entanto, escutar e reescutar as próprias histórias orais da comunidade foi apresentando as respostas. Lembrar do acolhimento que o Quilombo Flores nos proporcionou. Lembrar das relações de respeito entre as comunidades. Pensar em um lugar-território que sempre nos abriu as portas. Ouvir, lembrar, respeitar. Aprender a esperar. Foi um momento em que revisamos nossa definição sobre para quem era este trabalho. Embora inicialmente não soubéssemos as razões das dificuldades, a partir de companheiras de militância, algumas respostas foram chegando. E longe de reproduzir uma prática colonial e invasiva muito comum na academia, buscamos nos ancorar na trajetória anterior ao mestrado. E as respostas chegaram e redefiniram, não apenas nosso cronograma e planejamento, mas, principalmente, o intuito desta pesquisa em fortalecer a comunidade a partir de suas histórias de vida e dos índices da ancestralidade que a caracterizam como um lugar-território africano em diáspora. Neste sentido, a temporalidade do movimento ancestral vem se apresentando e nos guiando para tomar as decisões mais coerentes. Mudar os caminhos, voltar à encruzilhada e retomar o percurso de maneira que contemple a nós, enquanto pessoa-coletiva e comunidade.

A partir de então, a pesquisa ganhou os contornos que foram aqui apresentados. Uma das nossas principais preocupações era a de, diante da interdisciplinaridade de nossa experiência, estabelecer este trabalho como um estudo geográfico. E neste sentido, encontrar o campo das Geografias Negras foi uma grande descoberta, que preenche de sentido o nosso estudo. Reconhecemos o valor das diversas leituras de cânones desta ciência para encontrarmos a noção de paisagem geográfica que mais dialogava com as nossas aspirações. Todavia, nos amparar categoricamente em autores do ocidente branco-europeu era algo que nos gerava certo incômodo. Alguns geógrafos negros mencionados no transcorrer do trabalho foram de grande importância ao apontar a criticidade necessária à colonialidade existente no pensamento geográfico hegemônico, o que nos inspirou bastante a seguir nossa abordagem afrocentrada e contracolonial. Outros representaram o incentivo que precisávamos para estabelecer uma epistemologia e metodologia próprias, o que nos ajudou a atentar sobre nosso modo de sentir, pensar e agir na relação com o espaço geográfico, a partir do nosso ser no mundo, nossas cosmo percepções.

Desta forma, desenvolvemos um sentimento de pertencimento que nos conduziu a propor, questionar e adicionar nossos próprios referenciais, e não nos ancoramos excessivamente aos cânones. Por meio desta compreensão, adicionamos



como bases epistemológicas os saberes contracoloniais e da oralidade, advindos da experiência de vida e de luta e da sabedoria ancestral de mestres como Mestre Nêgo Bispo e o Mestre Cica de Òyó. Estas referências orais e escritas foram grandes incentivos para inserção direta e para produção de narrativas da oralidade, que se tornaram marcas deste exercício contracolonial de produção científica, mesmo no âmbito acadêmico. Amparado nos saberes da tradição, buscamos lançar as próprias vozes daqueles que vivem as lutas cotidianas no Quilombo Flores, de maneira a apontar algumas possibilidades de não reprodução de alteridades conforme a lógica colonial, ensaiando caminhos de leitura, interpretação e representação intersubjetivas, sentidas, pensadas e praticadas desde dentro.

Com isso, pudemos oferecer, principalmente como contribuição para o povo negro, uma afroperspectiva de paisagem para experiência no/do espaço-tempo a partir de uma cosmopercepção afrodiaspórica, pautada no corpo e na ancestralidade negro-africana; e para o Quilombo Flores, especificamente, como forma de retribuição a todo o acolhimento, aprendizado e fortalecimento que nos foram destinados, oferecemos aqui uma narrativa política sobre a oralidade, a ancestralidade e as história de luta, resiliência e resistência desta comunidade, que tanto nos inspira e motiva. E como causa e consequência desta pesquisa científica-artística-militante, finalizamos e entregamos um filme documental, um banco de sons catalogado, um mapa sonoro e três composições de paisagens sonoras, como afirmação da luta contracolonial da comunidade. Um acervo com potencial de utilização como instrumento de luta na composição do relatório técnico do INCRA, importante passo para a demarcação e titulação do território quilombola. Todo o material está disponível online de forma gratuita e com livre permissão para compartilhamento.

A partir deste material, pudemos experimentar na prática os pressupostos conceituais elaborados teoricamente, mas que têm sua origem em outras práticas, anteriores. Nesta perspectiva de unicidade entre sentir, pensar e fazer, ensaiamos o desenvolvimento da noção de paisagem sonora enquanto possibilidade estratégica para leituras, interpretações e representações de lugares-territórios negro-africanos. Esta afroperspectiva poderia ser aplicada também a outras comunidades afro-pindorâmicas, para refletir sobre as conexões culturais entre negros e indígenas, observando suas especificidades espaciais, gerando assim, a continuidade teórico-prática a partir da experiência direta no mundo, e sua constante reinvenção. Nossa imaginação geográfica almeja, assim, um processo gerador de encantamento, que

busque evidenciar as marcas deixadas nas paisagens do espaço e nos corpos, em um processo contínuo de projeção, expansão, incorporação e excorporação da ancestralidade.

Enfim, para conclusão desta etapa, de uma pesquisa de ciência viva, contínua e em constante aprimoramento, apresentamos nossas perspectivas de continuidade. Foram muitas as possibilidades de desdobramento que não pudemos desenvolver aqui. No entanto, pretendemos dar continuidade em estudos posteriores a maiores aprofundamentos sobre a afroperspectiva de Paisagem Sonora, refletindo sobre suas possibilidades enquanto categoria de análise; bem como na relação com o tempo, a partir da noção de tempo-espiral. Outra possibilidade de abordagem seria a ampliação da reflexão sobre Corpo-Território e Lugar-Território; e aprofundar as compreensões sobre Ancestralidade na produção do Espaço Cosmológico negro-africano, a partir de cosmofanias mais relacionadas com as ontologias africanas, não necessariamente a noção de Paisagem. E, no sentido das práticas de campo, quando possível, buscaremos trabalhar as atividades de campo no Quilombo Flores, aquelas que não foram realizadas no período desta pesquisa. Mas caminhemos sem pressa, tudo tem seu tempo. O tempo ancestral é espiralar, então voltemos com as voltas que o mundo dá.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Teresa. Paisagem - em busca do lugar perdido. **Finisterra**, [S. l.], v. 36, n. 72, 2001. DOI: 10.18055/Finis1622. Disponível em: <https://revistas.rcaap.pt/finisterra/article/view/1622>. Acesso em: 2 abr. 2023.

ARAGÃO, Thaís A. Paisagem sonora como conceito: tudo ou nada?. **Revista Música Hodie**, Goiânia, v. 19, 2019. DOI: 10.5216/mh.v19.53417. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/musica/article/view/53417>. Acesso em: 2 abr. 2023.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. **Ensaaios Filosóficos**, v. XIV, p. 9–18, 2016. Disponível em: [http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02\\_ASANTE\\_Ensaaios\\_Filosoficos\\_Volume\\_XIV.pdf](http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02_ASANTE_Ensaaios_Filosoficos_Volume_XIV.pdf). Acesso em: 18 dez. 2021

BERQUE, Augustin. Paisagem-Marca, Paisagem-Matriz: Elementos da Problemática par uma Geografia Cultural. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998. p. 84–91.

BERQUE, Augustin. Onto/logique du paysage et dépassement de la modernité. **Colloque AQAPA “À Qui Appartiennent les Paysages en Asie?”**. Tours, Jan, 2019. Disponível em: <https://aqapa.hypotheses.org/files/2019/01/Berque-Onto.logique-du-paysage.pdf>. Acesso em 2 abr. 2023.

CAMPOS, Andreilino. **Do Quilombo à Favela: A Produção do “Espaço Criminalizado”** no Rio de Janeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 2005.

CARVALHO, José L. DE. Denis Cosgrove e o desenvolvimento da perspectiva simbólica e iconográfica da paisagem / Denis Cosgrove and the development of symbolic and iconographic perspective of the landscape. **Geograficidade**, v. 7, n. 2, p. 87-97, 13 fev. 2018.

CLAVAL, Paul. A Paisagem dos Geógrafos. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Paisagens, Texto e Identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. p. 13–74.

COLLOT, Michel. Le paysage africain: ancestral ou colonial? **Études littéraires africaines**, n. 39, p. 11–24, 23 set. 2015. DOI <https://doi.org/10.7202/1033128ar>. Disponível em: <https://www.erudit.org/en/journals/ela/2015-n39-ela02076/1033128ar/>. Acesso em: 2 abr. 2023.

DIOP, C. A. **A Unidade Cultural da África Negra**. 2. ed. Luanda: Edições Mulemba, 2014.

ENTREVISTA com Conceição Evaristo | Cultura. [S. l.: s. n.], 2017, 1 Vídeo (17 min). Publicado pelo canal El País. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=wnB4YsSj1nA&ab\\_channel=EIPa%C3%ADs](https://www.youtube.com/watch?v=wnB4YsSj1nA&ab_channel=EIPa%C3%ADs). Acesso em 2. abr. 2023

FERRAROTTI, Franco. Sobre a autonomia do método biográfico. (Dossier «Biografia e Património»). **Repositório Iscte**, 1991. DOI <http://hdl.handle.net/10071/1239>. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/handle/10071/1239>. Acesso em: 2 abr. 2023.

GUIMARÃES, Geny. F. Geo-Grafias Negras & Geografias Negras. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 12, n. Ed. Especi, p. 292–311, 13 abr. 2020.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). **La notion de personne en Afrique Noire**. Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192. Disponível em: [https://www.palathena.org.br/downloads/amadou\\_hampat%C3%A9\\_b%C3%A2\\_a\\_no%C3%A7%C3%A3odepessoana%C3%A1fricanegra.pdf](https://www.palathena.org.br/downloads/amadou_hampat%C3%A9_b%C3%A2_a_no%C3%A7%C3%A3odepessoana%C3%A1fricanegra.pdf). Acesso em: 2 abr. 2023.

HAMPATÉ BÂ, A. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, J. (Ed.). **História geral da África, I: metodologia e pré-história da África**. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. v. 1p. 166–205.

HOLZER, Werther. Memórias de Viajantes: Paisagens e Lugares de Um Mundo Novo. **GEOgraphia**, v. 2, n. 3, p. 111-122, 16 set. 2009. DOI <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2000.v2i3.a13377>. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13377>. Acesso em: 2 abr. 2023.

MACHADO, Aldibênia. F. Ancestralidade e Encantamento como Inspirações Formativas: Filosofia Africana e Práxis de Libertação. **Páginas de Filosofia**, v. 6, n. 2, p. 51–64, 2014. DOI 10.15603/2175-7747/pf.v6n2p51-64. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/309468395\\_Ancestralidade\\_e\\_Encantamento\\_como\\_Inspiracoes\\_Formativas\\_Filosofia\\_Africana\\_e\\_Praxis\\_de\\_Libertacao](https://www.researchgate.net/publication/309468395_Ancestralidade_e_Encantamento_como_Inspiracoes_Formativas_Filosofia_Africana_e_Praxis_de_Libertacao). Acesso em: 2 abr. 2023.

MALANSKI, Lawrence. M. O INTERESSE DOS GEÓGRAFOS PELOS SONS: ALINHAMENTO TEÓRICO E METODOLÓGICO PARA ESTUDOS DAS PAISAGENS SONORAS. **Raega - O Espaço Geográfico em Análise**, v. 40, n. 0, p. 145–162, 23 ago. 2017. DOI <http://dx.doi.org/10.5380/raega.v40i0.46154>. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/46154>. Acesso em: 2 abr. 2023.

MARCELINO, Jonathan. As Marcas Da Colonialidade: Raça E Racismo Na Produção Do Pensamento Geográfico. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 12, n. Ed. Especi, p. 435–457, 13 abr. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/index.php/site/article/view/871>. Acesso em: 02 abr. 2023.

MARTINS, L. M. **Afrografias da Memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. 2. ed. Belo Horizonte: São Paulo: Mazza Edições; Editora Perspectiva, 2021.

MOREIRA DE OLIVEIRA, Julvan. A Concepção de Pessoa na Perspectiva Afrodiaspórica. **Problemata**, v. 10, n. 2, p. 43–55, nov. 2019. DOI <https://doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49117>. Disponível em:

<https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/view/49117>. Acesso em: 2 abr. 2023.

SCHAFER, R. M. **A Afinação do Mundo**: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora. São Paulo: Ed. UNESP, 2001

NASCIMENTO, T. F. do; COSTA, B. P. da. FENOMENOLOGIA E GEOGRAFIA: TEORIAS E REFLEXÕES. **Geografia Ensino & Pesquisa**, [S. l.], v. 20, n. 3, p. 43–50, 2016. DOI: 10.5902/2236499420152. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/geografia/article/view/20152>. Acesso em: 2 abr. 2023.

NOGUERA, R. Denegrindo a Educação: Um Ensaio Filosófico para uma Pedagogia da Pluriversalidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)**, [S. l.], n. 18, p. 62–73, 2012. DOI: 10.26512/resafe.v0i18.4523. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4523>. Acesso em: 2 abr. 2023.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da Educação Brasileira**. Orientador: Orientador: Henrique Antunes Cunha Jr. - 2005. 353f. - Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Fortaleza (CE), 2005.

OLIVEIRA, Eduardo David de. FILOSOFIA DA ANCESTRALIDADE COMO FILOSOFIA AFRICANA: EDUCAÇÃO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)**, [S. l.], n. 18, p. 28–47, 2012. DOI: 10.26512/resafe.v0i18.4456. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4456>. Acesso em: 2 abr. 2023.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da Ancestralidade. In: **Filosofia Africana**. 2009. Disponível em: [https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo\\_oliveira\\_-\\_epistemologia\\_da\\_ancestralidade.pdf](https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf). Acesso em: 2 abr. 2023

ORO, A. P. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos afro-asiáticos**, v. 24, n. 2, p. 345–384, 2002. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/79339>; Acesso em 16 jul. 2023.

OYĒWÙMÍ, O. Visualizando o Corpo: Teorias Ocidentais E Sujeitos Africanos. **Revista do PPGCS-UFRB-Novos Olhares Sociais**, v. 1, n. 2, p. 294–317, 2018. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/ojs/index.php/novosolharessociais/article/view/452>. Acesso em 2 abr. 2023.

OYĒWÙMÍ, O. **A Invenção das Mulheres**: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.  
 OYÓ, M. C. DE. **O Batuque de Nação Oyo no Rio Grande do Sul**. 1. ed. São Paulo: Hucitec, 2020.

PIRES, C.; BITENCOURT, L (Org.). **Atlas da Presença Quilombola em Porto Alegre/RS**. Porto Alegre: Ed. Letra1, 2022. v. 1

QUEIROZ, G.; FRANCO, I. **OuvindoChão - Cartas Quilombolas**. 2019. Instalação de Arte Sonora, Bamako Produção.

QUEIROZ, Gabriel M. **OuvindoChão - Identidades Quilombolas** | Ep. 1: Quilombo Fidélis. Brasil. Cineclube Bamako, 2019. Disponível em: [https://youtu.be/shoqG\\_BYCol](https://youtu.be/shoqG_BYCol). Acesso em: 2 abr. 2023

QUEIROZ, Gabriel M. **OuvindoChão - Identidades Quilombolas** | Ep. 2: Quilombo Flores. Brasil. Cineclube Bamako, 2021. Disponível em: <https://youtu.be/iKrfUNqALQQ>. Acesso em: 2 abr. 2023

RAMOSE, Mogobe. B. et al. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana On the legitimacy and study of African Philosophy. **Revista Ensaios Filosóficos**, v. IV, p. 6–23, 2011. Disponível em: [https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE\\_MB.pdf](https://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf). Acesso em: 2 abr. 2023.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica** -sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

SANTOS, Antônio B. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações**. [s.l.: s.n.] Brasília, 2015.

SANTOS, Â. M. C. DOS. **Relatório Quilombo Flores**. [s.l.: s.n.] Porto Alegre, 2019.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. **Fogo no Mato: A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. Disponível em: <https://www.amazon.com.br/Fogo-Mato-Ci%C3%A2ncia-Encantada-Macumbas/dp/8565679764>; Acesso em 2 abr. 2023.

SOUZA, Marcelo L. **Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Sócio-Espacial**. 2. Ed, Rio de Janeiro, Ed. Bertrand Brasil, 2015.

SUESS, Rodrigo. Geografia Humanista e a Geografia Cultural: encontros e desencontros! a insurgência de um novo horizonte? **Élisée - Revista De Geografia Da UEG**, v. 6, n. 2, p. 94–115, 12. Jan. 2018. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/6999>. Acesso em: 2 abr. 2023.

TORRES, M. A. **A Paisagem Sonora da Ilha dos Valadares: Percepção e Memória na Construção Do Espaço**. Orientadora: Profª Drª Salete Kozel; 2009,152 f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná. [s.l.] Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

TORRES, M. A.; KOZEL, S. Paisagens sonoras: Possíveis caminhos aos estudos culturais em geografia. **RA'E GA - O Espaço Geografico em Analise**, n. 20, p. 123–

132, 2010. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/20616>; Acesso em: 2 abr. 2023.