



Patrick Almeida Soares

**TERRITÓRIO QUILOMBOLA: Formas de
re-existência territorial da comunidade de
remanescentes do quilombo de Baía Formosa**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa
de Pós-Graduação em Serviço Social do
Departamento de Serviço Social da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Rafael Soares Gonçalves

Rio de Janeiro
Setembro de 2021



Patrick Almeida Soares

**TERRITÓRIO QUILOMBOLA: Formas de
r-existência territorial da comunidade de
remanescentes do quilombo de Baía Formosa**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre pelo Programa
de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC-
Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora
abaixo.

Prof. Rafael Soares Gonçalves

Orientador

Departamento de Serviço Social – PUC-Rio

Prof^a. Nilza Rogéria de Andrade Nunes

Departamento de Serviço Social – PUC-Rio

Prof. Celso Sánchez Pereira

Unirio

Rio de Janeiro, 10 de setembro de 2021

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Patrick Almeida Soares

Graduou-se em Gestão Ambiental pela Universidade Veiga de Almeida em 2015. Especializou-se em Engenharia Ambiental e Saneamento Básico pela Universidade Estácio de Sá em 2017 e em Ciências Ambientais em Áreas Costeiras pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro, vinculado à linha de pesquisa sobre “Educação para Populações Costeiras”, em 2018. Atuou profissionalmente de 2015 a 2021 em projetos de educação ambiental exigidos como medidas de mitigação de impactos nos processos de licenciamento ambiental conduzidos pelo Ibama, onde realizou diversas atividades junto a povos e comunidades tradicionais do município de Cabo Frio.

Ficha Catalográfica

Soares, Patrick Almeida

Território Quilombola: Formas de r-existência territorial da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa / Patrick Almeida Soares; orientador: Rafael Soares Gonçalves. – 2021.

122 f.: il. color.; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Serviço Social, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Serviço Social – Teses. 2. Quilombo de Baía Formosa. 3. R-existência territorial. 4. Teoria decolonial. I. Gonçalves, Rafael Soares. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Serviço Social. III. Título.

CDD: 361

A minha avó Maria e avôs (*in memoriam*)

Orlando e Sebastião,

Levo-os na mente e no coração.

Às minhas origens,

Anderson e Geralcinda,

Lembrança de filho.

Agradecimentos

À Transcendência, espelho de mil faces e dono de mil nomes. Agradeço pela força vital que me move e me permitiu levar essa empreitada à cabo.

Aos meus pais, Anderson e Geralcinda. Vocês são as raízes que nutrem meu crescimento!

À Bia, por pacientemente me acompanhar nessa longa jornada.

Ao meu orientador, Rafael Soares, pela confiança em minha condução do trabalho, pelo entusiasmo em cada etapa concluída e o trato, sempre humano e cuidadoso. Gratidão!

À Tio Washington, Tio Henrique, Tia Leir, Carol, Yuri e Vivi pelo imenso carinho e hospitalidade nas idas à Capital. Sem vocês, não haveria condições de levar essa epopeia à frente. Serei eternamente grato!

Aos amigos do peito, que levo para a vida: Alvinho, pelas longas conversas que me ajudaram a circunscrever essa pesquisa; Breno, pelo suporte e incentivo nessa caminhada; e Joyce, pelo companheirismo sempre presente e atento. Contem comigo sempre!

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da PUC-Rio. Gratidão pelos ensinamentos!

A cada colega que compartilhou essa estrada, caminhando ombro a ombro, em especial Felipe, Léo, Luana, Silvia e Su. Mesmo de longe, o apoio de vocês foi inestimável!

E principalmente, a comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa, sobretudo aos queridos Beth, Joil, Renan, Natielen, Ninil, Dininha e Zé Ricardo. A hospitalidade, o carinho e a receptividade me fizeram sentir parte dessa comunidade. Essa pesquisa é fruto de vocês!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Resumo

Soares, Patrick Almeida. Gonçalves, Rafael Soares. **Território Quilombola: Formas de r-existênciaterritorial da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa.** Rio de Janeiro, 2021, 122p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Essa dissertação tem como sujeitos coletivos de pesquisa os quilombolas da comunidade de Baía Formosa, localizada em Armação dos Búzios, Rio de Janeiro. O enfoque se dá na análise das formas de r-existência territorial dessa comunidade, conceito que abarca elementos ontológicos, epistemológicos, coletivos, ancestrais, sociais e econômicos, em suma, formas próprias de existência desse grupo, como estratégia de resistência, organização e articulação política em prol da efetivação dos direitos territoriais constitucionalmente garantidos às comunidades de remanescentes dos quilombos. Após a expulsão de parte das famílias da região por fazendeiros na década de 1970, a comunidade tem pautado, sobretudo, o retorno dessas famílias às suas terras, acionando um repertório vasto de estratégias para tanto. Tendo como pressuposto teórico-epistemológico o entendimento de que a colonialidade em suas múltiplas dimensões é a lógica (des)organizadora do sistema-mundo capitalista moderno/colonial e que o Brasil inscreve-se nessa teia de relações heterárquicas de dominação enquanto país subalternizado, reproduzindo internamente essa lógica como herança de seu passado colonial através do racismo estrutural e estruturante da sociedade brasileira, entende-se que a comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa, ao empregar suas táticas de r-existência territorial, está empreendendo uma frente de luta contra a colonialidade e suas múltiplas expressões, noutros termos, é uma forma decolonial de vivência, resistência e existência. Os percursos metodológicos adotados consistiram em observações participantes de campo, espaço onde foi possível tecer diálogo tanto com as lideranças quanto demais quilombolas, além de possibilitar a vivência das práticas coletivas e formas de organização do grupo. Nesse ínterim, foram realizadas duas entrevistas semi-estruturadas aos moldes da história oral, uma com a presidente da Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa, e outra com uma das anciãs da comunidade.

Palavras-chave

Quilombo de Baía Formosa; Território; R-existência; Teoria Decolonial.

Abstract

Soares, Patrick Almeida. Gonçalves, Rafael Soares (Advisor). **Quilombola Territory: Forms of territorial r- existence of the remnants of Baía Formosa Quilombola Community**. Rio de Janeiro, 2021, 122p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Serviço Social, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation has as collective research subjects the quilombolas from the community of Baía Formosa, located in Armação dos Búzios, Rio de Janeiro. The focus is on the analysis of the forms of territorial r-existence of this community, a concept that encompasses ontological, epistemological, collective, ancestral, social and economic elements, in short, the specific forms of existence of this group, as a strategy of resistance, organization and political articulation aiming the realization of territorial rights constitutionally guaranteed to the communities of remnants of the quilombos. After the expulsion of part of the families from the region by farmers in the 1970s, the community has mainly guided the return of these families to their lands, triggering a vast repertoire of strategies to do so. Having as a theoretical-epistemological assumption the understanding that coloniality in its multiple dimensions is the (dis)organizing logic of the modern/colonial capitalist world-system and that Brazil is part of this web of heterarchical relations of domination as a subordinate country, reproducing internally this logic as a legacy of its colonial past through the structural and structural racism of Brazilian society, it is understood that the community of remnants of the Baía Formosa quilombo, by employing its territorial r-existence tactics, is undertaking a front to fight against coloniality and its multiple expressions, in other words, is a decolonial form of experience, resistance and existence. The methodological paths adopted consisted of participant observations in the field, a space where it was possible to engage in dialogue with both the leaders and other quilombolas, in addition to enabling the experience of collective practices and forms of group organization. In the meantime, two semi-structured interviews were carried out along the lines of oral history, one with the president of the Baía Formosa Quilombo Remnants Association, and the other with one of the community elders.

Keywords

Baía Formosa Quilombo; Territory; R-existence; Decolonial Theory.

Sumário

1.Introdução	12
2.Quilombos e decolonialidade: Caminhos teórico-metodológicos.....	17
2.1.Vivência, universidade e quilombo: Trajetória de vida e de pesquisa	19
2.2.Sobre o fio que une essa trama: A opção-ação decolonial.....	24
2.3.Percursos Metodológicos: A Estrada Para Baía Formosa.....	33
3.“Balança pra lá, balança pra cá, a origem dos quilombos sempre vai continuar”: Histórias, memórias e vivências da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa	41
3.1.O que jaz além da Calunga Grande: 300 anos de resistência contra o escravismo racial.....	43
3.2.“Lá atrás o povo já vinha numa preocupação de permanecer na terra”: Histórias, memórias e vivências do campesinato negro na Baía Formosa e narrativas da expulsão (1970)	51
3.2.1.Campos Novos e formas velhas: O papel da Fazenda Campos Novos no tráfico negreiro no Antigo Cabo Frio	53
3.2.2. O Alemão, o Marquês e o Cunha Bueno: Conflitos, expulsões e resistências no século XX.....	61
3.3.“É olhando para o passado que eu vou enxergar meu futuro”: Memórias e práticas coletivas como formas de resistência.....	67
3.3.1. Entrando na roda da ciranda: Coletividade, memórias e práticas da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa	71
4.“Filhos da terra, sem terra”: Formas de r-existência territorial	82
4.1.Breves comentários histórico-espaciais sobre a Ponta dos Búzios....	83
4.2.Reflexões sobre espaço e outros conceitos geográficos.....	89
4.3.Território e territorialidades: R-existência espacializada	93
5.Considerações Finais	107
6.Referências Bibliográficas	112
7.Anexos	121

Lista de Ilustrações

Figura 1 - Zumbi da Rasa	37
Figura 2 - Trecho da estrada de Baía Formosa	38
Figura 3 - "Carta <i>corographica</i> da Província do Rio de Janeiro" (1839) - Em destaque, Cabo Frio	53
Figura 4 - Igreja de Santo Inácio e antiga sede da Fazenda Campos Novos	55
Figura 5 - Região costeira que compreendia a chamada "Baía Formosa"	58
Figura 6 - Pontos de desembarque de escravos utilizados durante o século XIX	59
Figura 7 – O polígono em vermelho representa a área ocupada pelas famílias antes da expulsão em 1970	63
Figura 8 – Regiões ocupadas pelas famílias após a expulsão na década de 1970	65
Figura 9 – Núcleos da Comunidade de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa	73
Figura 10 – Exterior da sede da Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa	74
Figura 11 – Exterior da cozinha da Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa	75
Figura 12 – Placa da sede	76
Figura 13 – Locais onde são realizadas as atividades do turismo étnico-ecológico	78
Figura 14 – Localização dos núcleos habitacionais das famílias expulsas	79
Figura 15 – Localização do núcleo José	80
Figura 16 - "Carta <i>Corographica</i> da Província do Rio de Janeiro" (1839) – Em destaque, Ponta dos Búzios	83
Figura 17 – Traçado da Av. Bento José Ribeiro Dantas. E localização do Pórtico e Estátua de Brigitte Bardot	86
Figura 18 – Pórtico de Armação dos Búzios	88

Figura 19 – Núcleos Zebina e Sezarina. APA do Pau-Brasil; e um dos fragmentos do PECS 97

Figura 20 - Localização da Sede do Quilombo. Área aproximada do empreendimento Aretê Búzios 99

Figura 21 - Em vermelho, área devolvida para a comunidade quilombola de Baía Formosa, com cerca de 1,8km² 102

Tabela 1 - Datas de registros de quilombos no Antigo Cabo Frio e regiões próximas 52

Tabela 2 – Dotação inicial e limite autorizado no orçamento para indenização de territórios quilombolas de 2010 a 2018 70

Tabela 3 – Dotação inicial e limite autorizado no orçamento para ações de reconhecimento de territórios quilombolas de 2010 a 2018 71

A lua quando brilha lá no céu

O quintal fica claro, todo mundo quer brincar

Roda ciranda, cirandinha, ciranda

A roda da ciranda nunca pode se acabar

Roda ciranda, cirandinha, ciranda

A roda da ciranda nunca pode se acabar

Balança pra lá, balança pra cá,

A roda da ciranda nunca pode se acabar

Balança pra lá, balança pra cá

A origem dos quilombos sempre vai continuar

Ciranda

Cássia do Nascimento, Quilombola de Baía Formosa

1 Introdução

Esse trabalho, vinculado à linha de pesquisa sobre Questões Socioambientais, Urbanas e Formas de Resistência Social do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), busca investigar as formas de r-existência territorial da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa, localizada no município de Armação dos Búzios, Região dos Lagos do estado do Rio de Janeiro. Inscreve-se nessa linha de pesquisa na medida em que busca esmiuçar a espacialização das relações políticas com um olhar a partir e sobre o quilombo, noutros termos, encarar a territorialização a partir a ótica das existências e resistências próprias desse grupo.

Há um leque vastíssimo de possibilidades de enfoque investigativo no que se refere às discussões sobre os quilombos, tanto pela singularidade de cada comunidade quanto pela diversidade interna de aspectos que transpassam suas respectivas realidades. Nessa pesquisa, dá-se relevância ao elemento territorial, visto ser a principal pauta evocada pela própria comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa, visto que parcela significativa das famílias que compõem as redes de parentesco do quilombo foram expulsas violentamente de suas terras na década de 1970 mediante ação de fazendeiros, buscando, atualmente, retornar aos seus locais de direito, conforme garantido pelo artigo 68 dos Atos de Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), acionando um vasto repertório de estratégias de organização e afirmação com esse objetivo.

Soma-se a isso, as tensões engendradas pelo Estado na figura do Instituto Estadual do Ambiente (Inea) contra parte das famílias que permaneceram nas terras; terras que atualmente correspondem às áreas da Área de Proteção Ambiental do Pau-Brasil e Parque Estadual da Costa do Sol, ambas unidades de conservação sobrepostas e pertencente à categoria de Proteção Integral, classificação definida

sem considerar a presença dos núcleos do quilombo de Baía Formosa no interior das unidades.

Isso nos leva ao fio que une essa complexa trama de relações: a chamada teoria decolonial. Partindo do entendimento que a matriz de poder colonial opera em pleno vigor no assim chamado sistema-mundo capitalista moderno/colonial, promovendo a (des)organização das estruturas sociais desde aspectos em sentido macro, a exemplo das relações econômicas mundiais mediante a produção e reprodução de posições de subalternidade e comando, até os recônditos da vida social, a exemplo das hierarquias raciais e as violências no plano epistemológico e ontológico a que as populações do Sul Global estão submetidas, urge identificar as formas com que essa lógica opera no município de Armação dos Búzios, imprimindo territorialidades lastreadas pela colonialidade em sua tríplice dimensão (colonialidade do poder, do ser e do saber), em especial sobre aquelas populações historicamente subalternizadas dentro das estruturas coloniais.

Ao traçar essas relações, cabe circunscrever as formas com que a comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa resiste mediante essas tensões, lançando mão de elementos ligados às suas formas próprias de existência, em muito ancoradas na identidade e memória coletiva da comunidade; ganha relevância o conceito de r-existência nessa discussão pois amalgama as diferentes formas de resistência dos grupos sociais subalternizado nas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial ancoradas em suas formas próprias de existência.

Diante do exposto, cabe ainda afirmar que essa pesquisa tem cunho político bem claro e definido: pretende-se, mesmo que de maneira singela, contribuir com a luta dessa comunidade para a efetivação de seus direitos territoriais, étnicos e culturais, além de consubstanciar outras pesquisas acerca desta mesma comunidade ou outras circundantes, caso das comunidades quilombolas de Rasa e Maria Joaquina. No atual contexto em que o Brasil está inserido, observa-se o recrudescimento da violência contra o povo negro, com a violência material, configurando-se como um genocídio sistemático e calculado com as violações e pressões ao negro no campo e na cidade (não somente na favela, onde o corpo negro é o alvo, mas mesmo fora dela, nos locais onde, historicamente, o negro não tem

representatividade). Soma-se a isso a violência simbólica contra as religiões de matriz afro e os saberes subalternizados historicamente. Tudo isso com anuência do Estado e seus agentes. Nesse quadro, urge agir em prol de visibilizar a luta do povo negro, uma miríade de vozes silenciadas.

Ao mesmo tempo, busca-se robustecer a produção acadêmica sobre quilombos na Região dos Lagos. Há um corpus considerável de trabalhos sobre as comunidades negras na região, todavia ainda existem muitas lacunas e empasses ainda persistentes. Há cerca de dez quilombos na Região dos Lagos, dos quais somente um possui a titulação definitiva de suas terras e, mesmo assim, ainda enfrenta problemas no que se refere a disputas territoriais. Existe uma demanda vívida por produção acadêmica sobre essas comunidades, pesquisas que explicitem as múltiplas realidades que se desenrolam nesses territórios. Nesse sentido, esse trabalho inscreve-se no sentido de contribuir ao corpus investigativo sobre quilombos na região.

Em termos de estrutura, o trabalho desenvolve-se em 3 seções distintas, onde há o esforço em delimitar, caracterizar e analisar, não o “objeto de pesquisa”, mas o “grupo da pesquisa”, as ferramentas investigativas utilizadas e suas resultantes. Alguns dos títulos foram retirados das próprias entrevistas realizadas e materiais audiovisuais da comunidade disponíveis, pois sintetizam a ideia central a que cada um se propõe esmiuçar. O primeiro capítulo busca circunscrever o percurso teórico e metodológico adotado, resgatando a vinculação entre o pesquisador enquanto agente social munido de vivências próprias, com o conhecimento produzido nesta pesquisa, fruto do encontro entre as experiências e corporeidades do pesquisador e da comunidade. Não se perde de vista o papel exercido historicamente pela Universidade e seus respectivos agentes ao definir quais saberes são ou não legítimos, disso decorre a importância em trazer para o debate as vivências, memórias e experiências dos envolvidos como fontes legítimas de conhecimento. Além de aprofundar a discussão na teoria decolonial e sua preponderância na concepção e execução deste trabalho, neste capítulo também são esmiuçadas as ferramentas metodológicas utilizadas e alguns percursos durante a pesquisa.

Postulados os fundamentos da pesquisa, faz-se um mergulho no passado a fim de compreender o presente. O segundo capítulo se pauta nessa perspectiva, focalizando um resgate historiográfico da luta do povo negro contra a escravidão racial durante o período colonial, tendo nos quilombos a principal unidade de organização e resistência, sendo, inclusive, uma das principais causas de desgaste do regime servil. Nessa discussão, dá-se enfoque à ocupação quilombola na região do Antigo Cabo Frio (que compreendia, entre outros, o que atualmente é o município de Armação dos Búzios), tendo na sede da Fazenda Campos Novos o principal núcleo de articulação para recebimento, venda e distribuição dos negros e negras escravizados, sendo a principal unidade rural até o último quartel do século XIX, mesmo diante do paulatino declínio da propriedade. No que se refere a esse aspecto, considerando a região que hoje compreende os limites municipais de Armação dos Búzios, observa-se que o vetor de desenvolvimento predominante estava ligado às atividades rurais da região continental do balneário, tendo na região peninsular uma tímida ocupação e a predominância de atividades de subsistência; a inversão dessa polaridade é esmiuçada no capítulo seguinte.

Adentrando no século XX, discute-se a trajetória, os modos de vida e socialização das populações negras descendentes daqueles escravizados e a luta pela permanência nas terras frente aos conflitos que ali se desenrolaram, sendo a expulsão da década de 1970 o evento mais traumático para a comunidade de Baía Formosa, cujos desdobramentos estendem-se até os dias de hoje. Importa ressaltar que as populações negras do campo não tinham consolidada a identidade étnica quilombola nesse período, sendo essa construída posteriormente mediante a organização social em prol da efetivação de seus direitos territoriais. Esse resgate histórico lança mão de dados historiográficos e principalmente das narrativas e memórias dos quilombolas de Baía Formosa e de outros quilombos na zona rural, visto que as tensões se espalhavam de forma virulenta entre as comunidades da região. Ao adentrar numa discussão conceitual sobre a ressemantização dos chamados remanescentes das comunidades dos quilombos e o papel da memória coletiva como elemento fortalecedor dessa identidade e recurso de organização e ação política, faz-se a caracterização atual dessa comunidade, esmiuçando sua configuração social, política, econômica e territorial.

O terceiro e último capítulo se debruça sobre uma discussão essencialmente geográfica. Dado o enfoque no elemento territorial da comunidade quilombola e a própria natureza dos conflitos enfrentados pelo coletivo, fez-se necessário precisar o que exatamente compõe essas territorialidades. Assim, faz-se uma breve digressão histórica até meados do século XX na região de Búzios, com o objetivo de circunscrever a mudança nos vetores de desenvolvimento do local e nas lógicas de uso e ocupação do solo, passando a ter como eixo central de expansão a região peninsular. Esse processo de “modernização” de Búzios redundou na elitização do espaço urbano e na opulência de uma minoria demográfica com altíssimo poder econômico, formatando um projeto ideológico de cidade mercadoria, legando cada vez menos participação às comunidades tradicionais nesse processo. Esse padrão de desenvolvimento, uma vez saturada a região peninsular, migra em direção ao continente, gerando uma complexa teia de conflitos entre agentes privados e o quilombo.

Em seguida, pretendendo tecer uma compreensão mais afinada do “território” enquanto categoria analítica, aprofunda-se uma precisão teórica do “espaço geográfico” e do “espaço social” enquanto conceitos basilares para compreender os demais conceitos geográficos, incluindo o de território, que privilegia a espacialização das relações de poder que se desenrolam no bojo do tecido social, exemplificando as territorialidades de agentes privados e estatais em conflito com as territorialidades dos quilombolas. Diante disso, propõe-se refletir não sobre o território como espacialização das relações de poder, mas também como espacialização das resistências. Nesse enfoque, privilegia-se os modos de vida, socialização e produção dos quilombolas de Baía Formosa, em suas formas de existência, como estratégias de resistência frente aos conflitos territoriais, lançando mão, desta feita, do conceito de r-existência territorial como chave analítica capaz de amalgamar a complexidade de fatores elencados na organização e luta dessa comunidade.

2

Quilombos e decolonialidade: Caminhos teórico-metodológicos

As lutas anticolonialistas e anti-imperialistas do século XX deram liga a formulações teóricas importantíssimas radicadas no Sul Global, das quais as Teorias Pós-Coloniais, os Estudos Subalternos e as Teorias Decoloniais¹ representam movimentos intelectuais de envergadura notável e imbuídas de um viés crítico ousado frente às opressões da colonialidade e neocolonianismo. Nascidas no berço das resistências empreendidas pelos movimentos revolucionários na Ásia e África, posteriormente acrescidas pelas formulações de intelectuais latino-americanos, têm em seu cerne um projeto de transformação radical da realidade social, não somente no que se refere a estrutura, mas também de transformação dos referenciais ontológicos e epistemológicos eurocentrados.

A Modernidade enquanto projeto civilizatório uni-versalizante, ou seja, um projeto de homogeneização e normatização, que buscou e busca tornar uni-versal a experiência, vivência, saber e ser europeu, subalternizando todas as formas outras de ser, agir e pensar o mundo. Nesse sentido, sobretudo no processo de construção de saber, cujo ápice é a ciência moderna, o Sul (não somente os lugares, mas os sujeitos desses lugares) sempre foi objeto em relação a ao sujeito pensante europeu, a *res extensa* cartesiana à mercê da *res cogita*, nunca agente produtor de saberes, muito menos saberes sobre si mesmos.

A própria América Latina, já entre os séculos XVIII e XIX, vislumbrou o levante de diversas frentes de luta em prol da libertação contra o julgo colonial imposto pelas potências europeias e as frentes de abolição contra a escravidão racial empreendidas pelos negros de norte a sul do continente. Frentes compostas por

¹ Importante notar que, apesar de se tratarem de movimentos intelectuais distintos, todos possuem algum nível de correlação. À grosso modo, pode-se dizer que em termos de gênese de um *corpus* teórico anticolonialista com viés crítico frente à Modernidade enquanto projeto civilizatório eurocêntrico – cujo principal complexo psicoexistencial (Fanon, 2008) é o racismo – destacam-se as obras “Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador” (1947), de Albert Memmi; “Discurso sobre o colonialismo” (1950), de Aimé Césaire; e “Pele negra, máscaras brancas” (1952), de Frantz Fanon. No que se refere à obra deste último, por exemplo, é notável a influência de Memmi e Césaire em seus escritos, sendo recorrentemente citados em suas formulações. Outros grupos de pesquisa destacam-se como pioneiros nessas construções teóricas, a exemplo do Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos e do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, posteriormente dissolvido, tendo alguns de seus membros composto o Grupo Modernidade/Colonialidade, com viés crítico radical, conclamando à necessidade de descolonizar as próprias teorias pós-coloniais e estudos subalternos, rompendo com o cânone intelectual eurocêntrico (Grosfoguel, 2008; Ballestrin, 2013).

homens e mulheres engajados no mais essencial dos direitos: o direito à vida, sendo representado por figuras centrais a exemplo de Luís Gama, que ao identificar brechas na legislação da época, tornava possível a alforria dos negros; e arquétipos que povoam nosso imaginário até hoje, dada a escala de seus feitos contra o regime escravista, a exemplo de Zumbi e Dandara de Palmares. Essas coletividades organizavam-se em instituições diversas, que tomavam as mais distintas formas e dimensões, sendo destes o quilombo a principal forma organizativa, tendo como base a construção de formas outras de vida e existência.

Por excelência, o quilombo representou o principal polo de oposição e desgaste do regime de servidão racial no Brasil. E isso não somente no período colonial, mas mesmo hoje, o quilombo é um poderoso símbolo ideológico, capaz de congrega e animar as lutas do povo negro em todo o Brasil em prol ao direito à vida.

Desde centros e terreiros, até as escolas de samba, todas encontram no quilombo o elemento de maior representatividade e potência nas diversas formas de organização. Nos termos de Abdias do Nascimento (1980), as formas organizativas empreendidas pelos negros, sejam as “autorizadas” ou “desautorizadas” pelos agentes detentores do poder

formam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino quilombismo [...] O modelo quilombista vem atuando como ideia-força, energia que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV. Nessa dinâmica quase sempre heroica, o quilombismo está em constante reatualização, atendendo exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico. (p. 255-256).

E sobretudo após o findar do regime servil e a flagrante constatação da cínica estrutura hierárquica racial brasileira, pintada com as cores da democracia racial, faz-se fundamental compreender a potência do quilombo como símbolo de resistência contemporânea:

É enquanto caracterização ideológica que o quilombo inaugura o século XX. Tendo findado o antigo regime, com ele foi-se o estabelecimento como resistência à escravidão. Mas justamente por ter sido durante três séculos concretamente uma instituição livre, paralela ao sistema dominante, sua mística vai alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional (Nascimento, 2006, p. 122-123).

Ainda nessa discussão, considerando as múltiplas formas de controle e sujeição oriundas da colonialidade (principalmente aquelas ligadas aos processos de subjetivação dos sujeitos), dentre as quais, a ciência moderna é uma das principais,

e seus respectivos impactos sobre a massa da população em situação de aguda vulnerabilidade, em especial as comunidades de remanescentes de quilombo, se fez pertinente, com vistas a orientar a concepção e desenvolvimento desta pesquisa, um profundo processo de reflexão teórica e conceitual aliado ao flexível ferramental metodológico como vistas a compreender as especificidades do campo em questão.

Assim sendo, este primeiro capítulo visa apresentar os percursos enveredados pelo pesquisador junto à comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa, numa busca por circunscrever as territorialidades que lhes são próprias e o papel que a memória coletiva, enquanto fonte de saberes legítimos, alimenta a dinâmica territorial da comunidade. Neste percurso, procurou-se resgatar o papel

do pesquisador enquanto agente perpassado pelas mais diversas experiências sociais e como essas vivências demarcaram a forma com que a pesquisa foi traçada e conduzida, tanto na escolha do referencial teórico que dá base às discussões desenvolvidas, quanto o ferramental metodológico utilizado para construir, coletivamente, os dados da pesquisa.

2.1

Vivência, universidade e quilombo: Trajetória de vida e de pesquisa

O processo de formulação dessa pesquisa nasce da mistura de experiências pessoais, profissionais e acadêmicas, além do incômodo que me aproximou cada vez mais do campo de pesquisa, no sentido de compreender, ao menos em parte, a realidade social e os conflitos que marcam as trajetórias de tantos negros e negras, coerdeiros do fardo do colonialismo e da colonialidade. Proximidade que não se veste meramente da roupagem do pesquisador ou do intelectual; muito pelo contrário. Me foi necessário aproximar com o coração e imbuído de humanidade frente a cada quilombola a fim de compreender a teia de relações com que me deparei a cada visita e o pluriverso que se descortinou diante de meus olhos a cada conversa e troca de experiências.

No âmbito da cientificidade eurocêntrica e dos marcos hegemônicos da produção de saberes, mormente assentado sobre um paradigma da colonialidade do saber, a vinculação do pesquisador ao conhecimento que produz é, à grosso modo, uma heresia frente a objetividade e esterilidade do modo de saber cartesiano. Nesse sentido, faz-se imperativo resgatar o sujeito, o pesquisador, o indivíduo que sente,

vive e pensa a realidade a partir de sua corporeidade em contato com as corporeidades dos sujeitos sociais que compõem o campo de pesquisa: o quilombo de Baía Formosa.

Não se pode circunscrever essa problemática ao plano teórico ou metodológico meramente, visto que é o próprio sujeito o agente de produção de saberes, sujeito cujo pensar deriva a partir do terreno social onde seus pés pisam (Boff, 1997). Faz-se ainda mais relevante incorporar o sujeito no processo de produção de saberes dado o atual contexto em que ainda vigoram formas investigativas técnico-instrumentais que esvaziam não somente o pesquisador enquanto agente de produção de conhecimento, mas também aqueles e aquelas sobre os quais o conhecimento é *produzido*. Como pontua Zemelman (2004), o resgate do sujeito apresenta-se como desafio epistêmico-metodológico que torne possível abranger o indivíduo e a vasta constelação de experiências e possibilidades proporcionado pelas vivências, ao invés de reduzir o processo de pesquisa a uma inerte constelação de objetos particulares. Essas opções revelam o lugar de onde se fala e a intencionalidade do que se fala, trazendo à tona, antes dos problemas de natureza metodológica, a realidade do sujeito e sua vontade (potência) em conhecer.

A cada história de vida contada, diante das trajetórias que me foram narradas e as memórias comigo compartilhadas, lembrava-me das narrativas e memórias que transpassam minha própria trajetória. Dentre a que mais me marcou, cito as narrativas da minha avó materna durante minha infância, e entre elas, a que narra a trajetória da minha tataravó. Segundo o relato, em uma noite de lua cheia, aquela mulher negra apareceu em uma região de Cabo Frio chamada antigamente de Mato Grosso, devido à mata fechada – designação incomum atualmente. Nua, grávida, com um grilhão em um dos pés e pronunciando um idioma desconhecido. Ao ser acolhida, deu à luz a minha bisavó e pouco tempo depois, faleceu.

A lua estava cheia? A mulher, de fato falava um idioma estrangeiro? Tinha um grilhão no pé? Não há como saber. Porém, essa história sempre despertou curiosidade. Quem foi minha tataravó? Talvez o grilhão jamais tenha existido em seus pés, mas existiram em pés alheios. Sou negro, filho de negros. Qual a história do meu povo em Cabo Frio? Como os africanos aqui chegaram? Quando? As razões pelas quais foram trazidos sempre me foram claras, porém, e quanto às opressões sofridas posteriormente por seus descendentes?

Dessa inquietação e do encontro com os quilombolas, me foi exigido, a fim de tecer uma compreensão exitosa da realidade com que me deparei, a necessidade de me localizar no tempo e no espaço junto desses sujeitos. Compreendi a importância de me abrir à “articulação de relações que caracterizam um dado momento histórico, perante o qual o sujeito se situa a partir de exigências definidas por um âmbito de sentido, com o qual se encontra comprometido do ponto de vista dos valores ou da ideologia” (Zemelman, 2004, p. 459), conferindo sentido à pesquisa, não somente como rito do meio acadêmico, mas como produto coletivo do encontro entre experiências históricas afins.

Se minha vivência me aproximou dos quilombos, a universidade me deu os meios e ferramentas necessárias para mediar esse encontro, lançando mão de autores que me possibilitaram traçar um referencial teórico e metodológico capaz de embasar a concepção, realização e reflexão da pesquisa. E no âmbito do meio acadêmico, deparei-me com o totalitarismo científico nascido no bojo da Modernidade enquanto projeto civilizatório eurocêntrico, cujo êxito seria inviável sem a Colonialidade (Mignolo, 2016), face oculta desse mesmo projeto e recurso epistemológico que justificou a desumanização e escravização dos corpos considerados inferiores, entre estes, os corpos dos povos africanos.

A racionalidade científica é totalitária na justa medida em que “nega o caráter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos mesmos princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (Santos, 2008, p. 21), taxando-as de “tradicionais”, “folclóricos” e “locais”, por exemplo. É interessante notar que, na perspectiva da geopolítica do conhecimento da racionalidade científica eurocêntrica, ao considerar um saber como “local”, atribuiu-se a esse saber uma fragilidade em seus critérios de elaboração do conhecimento, que sofrem influência e interferência do “local”, não sendo, portanto, objetivos. Por outro lado, a ciência, pretensamente neutra e objetiva a partir de uma racionalidade não contaminada pelo mundo exterior, seria a única forma válida de elaboração de um conhecimento verídico sobre o mundo. Essa ciência (colonialidade do saber), criação de homens brancos, europeus, cristãos e heterossexuais, demonstraria sua superioridade frente aos povos primitivos do mundo (colonialidade do ser), legitimando a expansão colonial empreendida pela Europa e a formação de hierarquias globais (colonialidade do poder).

Em que se fiavam os pensadores dos séculos XVII e XVIII ao afirmarem a objetividade que reivindicavam mediante o saber produzido pela racionalidade científica? Santos (op cit.) propõe a lógica instrumental matemática como resposta. Segundo o autor, os instrumentos analíticos (a quantificação), a lógica investigativa (assentada na redução da complexidade, ou seja, a decomposição do problema em fórmulas matemáticas mensuráveis e quantificáveis) e o modelo de representação da natureza (a separação definitiva entre o homem e a natureza, que passa a ser encarada a partir de critérios de funcionamento mecanicistas, cujo funcionamento é regido por leis que, uma vez entendidas pelo ser humano, faria deste seu “senhor e possuidor”, segundo palavras de Francis Bacon) da ciência moderna têm como referência as ideias matemáticas².

Santiago Castro-Gómez (2007) chama esse modelo epistêmico de *hybris* do ponto zero. Utilizando a metáfora teológica do Deus Oculto, o lugar inobservado de observação, fora do mundo, de onde Deus tudo vê, sem por ninguém ser visto, estabelece o que seria o “ponto zero” que a ciência moderna ocidental reivindica. Porém, ao contrário do Deus da metáfora, a ciência moderna não possui um olhar orgânico sobre o mundo, pois, como citado anteriormente, está assentada sobre a decomposição da realidade em partes menores e quantificáveis. Por conta disso o autor fala de uma *hybris*, o pecado da desmesura que perpassa a tradição mitológica e filosófica grega. A ciência moderna, ao arrogar ocupar o lugar inobservado de observação e uma posição universal, ignora por completo que é um conhecimento local, eurocêntrico, historicamente, culturalmente e socialmente situável.

A partir dos argumentos levantados, pode-se chegar à conclusão que as diversas instituições inventadas e reinventadas a partir da Modernidade carregam em sua constituição, princípios e práticas, os lastros da colonialidade, sobretudo a colonialidade do saber e do ser. No escopo dessa pesquisa, fazendo eco a Mignolo (2018), a compreensão da universidade enquanto instituição moldada a partir dos referenciais epistêmicos da Modernidade/Colonialidade é chave central para a produção de formas decoloniais de conhecimento, sobretudo na discussão sobre quilombos.

² As contribuições de Newton, Galileu e Kepler são inegáveis em termos de avanço técnico. Não é essa a questão. A crítica é sobre a lógica totalitária a que a ciência se arrogou, considerando somente a validade dos saberes produzidos por seus critérios.

Um local dedicado ao ensino, aprendizagem e produção de conhecimento não é uma criação exclusiva da Europa. Toda grande civilização teve instituições dedicadas a isso³. Todavia, o estabelecimento de uma geopolítica do conhecimento postulou a universidade como instituição legítima de produção do saber, detentora da racionalidade científica e dos critérios e métodos científicos para a investigação e intervenção sobre a realidade. Castro-Gómez (2007), ao ressaltar a urgência de decolonizar as universidades latino-americanas, assevera que esses espaços reproduzem sistematicamente a geopolítica do conhecimento e o olhar colonial sobre o mundo “tanto em seu pensamento como em suas estruturas, a universidade se inscreve na chamada estrutura triangular da colonialidade: a colonialidade do ser, a colonialidade do poder e a colonialidade do saber” (p. 79-80 – tradução livre).

Assim sendo, essa pesquisa nasce também da necessidade de decolonizar a própria universidade, propondo epistemologias, teorias e métodos de investigação que descortinem a colonialidade que atravessa a realidade social de um grupo historicamente flagelado pelo julgo do colonialismo, reconhecendo as possibilidades e limites dessa opção teórica. A construção desse fragmento de saber construído de um esforço coletivo, compõe um quadro conflituoso muito maior e, por isso mesmo, propõe-se a contribuir junto ao quilombo nesse contexto de resistência frente às violências que nascem de uma estrutura social eminentemente racista e assentada sobre a colonialidade.

Ao produzir esse trabalho, tenho como lugar de enunciação enquanto pesquisador a universidade, o meio acadêmico, mundo de eruditos e doutos, campo de privilégios no que concerne a produção, sistematização e transmissão do saber e conhecimento. Depreende-se, entretanto, um esforço de, a partir desse lugar de enunciação, tomar a perspectiva da comunidade quilombola, grupo que ao longo da história esteve no lado oposto do espectro de meios como a universidade. Mignolo (2003) não apenas alega isso enquanto possibilidade, mas como necessidade para a realização efetiva da mudança social. Essa tomada de perspectiva implica o diálogo, a escuta atenta e a construção conjunta de saberes e experiências com a comunidade quilombola. Não posso tomar o lugar de enunciação de um quilombola de Baía Formosa, afinal, não sou quilombola. No entanto, posso falar de sua perspectiva enquanto pesquisador.

³ Para um maior detalhamento, vide Mignolo (2018, p. 198-199), onde o autor exemplifica lançando mão das grandes civilizações da Ásia, África e América (Abya Ayala).

2.2

Sobre o fio que une essa trama: A opção-ação decolonial

Faz-se imprescindível, a partir das opções teóricas e metodológicas defendidas, evocar a opção-ação decolonial como base epistemológica no pensar/fazer a pesquisa. Como já esboçado em linhas gerais anteriormente, a colonialidade é a lógica que subjaz a organização de diversos elementos da vida social, em especial nas sociedades cujas histórias são marcadas pelo colonialismo europeu. Nesse sentido, faz-se necessário aprofundar, teoricamente, a forma com que se estruturam e operam os mecanismos da colonialidade a fim de compreender seus impactos sobre as comunidades de remanescentes de quilombos.

O negro brasileiro está inserido numa estrutura fundamentalmente colonial. A superação da condição do Brasil enquanto colônia e a abolição da escravidão racial não desfizeram os laços coloniais, presentes hoje através da colonialidade. Colonialidade esta que impõe ao negro todo tipo de desigualdade de cunho material, vista nos corpos negros que cotidianamente engrossam as filas de desempregados, indigentes, chacinados e violados; além da barbárie material, explícita e gratuita, há ainda a violência de caráter imaterial, simbólico e de amplo modo, epistemológico.

A desumanização do povo negro foi a norma na sociedade escravista brasileira e de tantos outros locais. As correntes de saber que afirmavam e legitimavam isso compunham um emaranhado que ia desde a teologia – com algumas correntes ideológicas que afirmaram categoricamente que os negros não tinham alma – até a biologia, que afirmava, com base em argumentos pseudocientíficos, que o negro era um ser primitivo. Mesmo os discursos filosóficos afirmavam e reafirmavam a inferioridade do negro, a exemplo do próprio Immanuel Kant, que a despeito de suas inegáveis contribuições para o pensamento filosófico, afirmou que

Os negros de África não têm por natureza nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. Sir Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo de um Negro que demonstre algum talento, e afirma que entre as centenas ou milhares de negros que são transportados dos seus países para outros lugares, ainda que muitos deles tenham sido postos em liberdade, ainda não foi encontrado nenhum que tenha alcançado algo grandioso na arte ou na ciência ou qualquer outra qualidade digna de apreço, enquanto que entre os brancos sempre houveram alguns que se elevaram da mais baixa rale e que através de dotes superiores ganharam o respeito do mundo (Kant, p. 58-59, 2011 – tradução livre).

O próprio ato de delimitar a temática, o campo de pesquisa e os procedimentos teórico-metodológicos a serem adotados, já é um esforço de aproximação daqueles e daquelas que ocupam os espaços onde a colonialidade expressa seus mecanismos de dominação e suas contradições de maneira mais explícita, produzindo e reproduzindo condições estruturais e situações de violência e desumanização.

Feitas as considerações acima, cabe um esforço a fim de definir os conceitos de colonialismo e colonialidade, pois apesar das semelhanças, são elementos distintos. O colonialismo é um termo que tem sido trabalhado por diversos ramos do saber, em especial a história e ciência política. Bobbio et al. (1998, p. 181) define colonialismo como o “processo de expansão e conquista de colônias, e a submissão, por meio da força ou da superioridade econômica, de territórios habitados por povos diferentes dos da potência colonial”.

O colonialismo é um dado presente ao longo da história das civilizações humanas, tendo sido uma estratégia empregada pelos mais diversos impérios a fim de garantir sua supremacia política, econômica e militar, além de recursos de mão de obra escravizada enquanto estratégia de sujeição e adestramento dos povos dominados. Parte substancial da história da América e de seus povos é marcada pelas relações coloniais impostas pelas nações europeias, assim como as atuais condições aviltantes a que a maioria absoluta da população latino-americana é submetida é resultado direto das amarras coloniais. Conforme Eduardo Galeano (2019) aponta, já na introdução das *Veias Abertas da América Latina*, amalgamando linguagem literária e tenaz crítica ao imperialismo e colonialismo, declara:

Para os que concebem a História como uma contenda, o atraso e a miséria da América Latina não são outra coisa senão o resultado de seu fracasso. Perdemos; outros ganharam. Mas aqueles que ganharam só puderam ganhar porque perdemos: a história do subdesenvolvimento da América Latina integra, como já foi dito, a história do desenvolvimento do capitalismo mundial. Nossa derrota esteve implícita na vitória dos outros. Nossa riqueza sempre gerou nossa pobreza por nutrir a prosperidade alheia: os impérios e seus beaguins nativos. Na alquimia colonial e neocolonial o ouro se transfigura em sucata, os alimentos em veneno (p. 18-19).

O colonialismo enquanto estabelecimento de colônias formais, sujeitas a um Estado central é algo superado na história brasileira e da América Latina como um todo. Todavia, os laços de dominação e sujeição continuam pujantes no bojo das sociedades latino-americanas. Isso provém da colonialidade, que segundo Mignolo

(2016) é a lógica que subjaz a fundação e o desdobramento – leia-se expansão colonial – da civilização ocidental desde o período do Renascimento até os dias de hoje. Desse projeto derivam os colonialismos históricos supracitados, como expressões de uma lógica da colonialidade, e elementos indissociáveis da Modernidade, propondo a utilização do termo Modernidade/Colonialidade, dada a imbricação de ambos.

O processo de “gestação” da Modernidade, dentro desse escopo teórico, remonta à Idade Média e na própria filosofia teológica do período, que estabeleceu os alicerces a respeito da superioridade epistemológica e ontológica do europeu frente aos demais povos, além dos fundamentos do projeto civilizatório eurocêntrico como projeto de salvação global. O “nascimento” da Modernidade enquanto conceito, mito e projeto em curso, situa-se em 1492, com a chegada dos europeus às Américas e a possibilidade de

Confrontar com o seu “Outro” e controla-lo, vencê-lo, violenta-lo: quando pôde se definir como um “ego” descobridor, conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria modernidade [...] esse Outro não foi “descoberto” como Outro, mas foi “en-coberto” como o “si-mesmo” que a Europa já era desde sempre (Dussel, 1993, p. 8).

A violência e a barbárie perpetrados durante os processos de colonização não foram desvios ou excessos frente ao projeto da Modernidade. Muito pelo contrário: foram exigências histórico-estruturais para a imposição das formas eurocêntricas de ser, pensar e experienciar o mundo como únicas vias legítimas, discurso revestido de uma pretensa objetividade e neutralidade universalizante, levado à cabo por meio da força do ferro, do fogo e da Palavra.

Há de se questionar, no entanto, como foi possível conciliar a barbárie aos fundamentos de amor e entrega da religião judaico-cristã e os valores humanistas que foram gestados sobretudo durante o Iluminismo. Em termos gerais, o projeto colonial foi encarado como promotor do bem-estar dos povos colonizados, numa perspectiva de cuidado dessas populações selvagens, infantis e desprovidas do “progresso” da Modernidade. O “cuidado” presente no “fardo do homem branco” implicou a inserção forçada dos povos dominados nas infraestruturas socioeconômicas coloniais como meio de lhes proporcionar benefícios de ordem material e moral através de uma ética do trabalho, além de gozar do repertório cultural oriundo da ciência e tecnologia ocidentais. Noutros termos, mediante a

própria noção de cuidado, o projeto colonial, a violação e a escravidão tornaram-se moralmente palatáveis (Narayan, 1995).

A retórica moderna, baseada nas ideias de progresso, salvação (cristã) e desenvolvimento dá sentido à colonialidade: sentido enquanto razão, um projeto a ser levado a cabo, a modernização e salvação dos povos não europeus; ao mesmo tempo, sentido enquanto direção, a saber, em direção ao “Novo Mundo”, a entidade geosocial criada no século XVI, o *locus* de onde a matéria prima será retirada e a mão de obra escravizada em prol do progresso, aquilo cuja ausência impossibilitaria a estruturação de uma economia capitalista mundial: as Américas (Quijano & Wallerstein, 1992).

Seguindo a linha argumentativa proposta por Mignolo (2018), cria-se dessa forma um campo de representações sustentado por uma retórica em que as ideias e os símbolos representam a essência dos seres e dos objetos, retórica cujo arcabouço discursivo é formado unilateralmente pelo saber/ser europeu. Aquele que possui o privilégio de nomear e conferir significados, possui o poder de gerir saberes, visões de mundo e subjetividades. A convergência entre representação e discurso, dá luz

à projetos globais (de cunho capitalista moderno/colonial), cuja expressão contemporânea encontra seu maior expoente na promessa de bem-estar oriunda da neoliberalização da vida, objetificação das relações e mercantilização dos direitos.

É pertinente pontuar que Quijano & Wallerstein (op cit.), ao afirmarem que as Américas são uma criação datada do século XVI, estão colocando em pauta que essa criação é em si o ato fundador do sistema-mundo moderno, sobretudo ao estabelecer uma periferia em relação a uma metrópole – os países dominantes da Europa Ocidental. A criação dessa “americanidade” (*americanity*) no “Novo Mundo” legou ao projeto colonial três contribuições fundamentais: as noções de etnia e racismo, cuja formulação é distinta, como apontam Quijano & Wallerstein (1992), porém sempre caminharam lado a lado, a ideia do “novo”, e a própria colonialidade.

A maioria das categorias étnicas como conhecemos hoje passaram a existir mediante o estabelecimento da estrutura colonial/moderna, sendo o critério usado para classificar e enquadrar os sujeitos em posições sociais pré-determinadas, em geral, classificação que distinguia como superiores os colonizadores e inferiores os colonizados, formando e conformando a estrutura social a partir desses critérios.

É pertinente salientar que a ideia de raça produziu as identidades sociais do índio, do negro e do mestiço, mas também reconfigurou as identidades dos colonizadores. O espanhol e o português, por exemplo, categorias que indicavam a origem geográfica desses indivíduos, adquiriram também conotação racial, mas em sentido oposto às categorias criadas: esses sim, eram superiores (Quijano, 2005). Nessa lógica, o negro (categoria étnica), por ser negro, portanto, inferior em sentido intelectual e moral (expressão de racismo que, sobretudo no século XIX, era cientificamente respaldada), pertence às castas servis da sociedade escravista brasileira, submetido ao português (enquanto categoria racial, não procedência geográfica).

A segunda contribuição é a ideia de “novo”, ou seja, aquilo que está em oposição ao “antigo” e “tradicional”. Aqui se tem uma categoria fortemente ancorada na produção epistemológica da modernidade eurocêntrica: entre os séculos XVI e XVII, o predomínio da teologia e filosofia teológica – desbravar o “Novo Mundo”, levando as “boas novas” aos povos bárbaros e pagãos; dos séculos XVII e XVIII em diante com a deificação da ciência, técnica e filosofia secular – o progresso como paradigma a ser seguido, a modernização como via civilizacional aos mesmos povos bárbaros e pagão cristianizados e categorizados a partir da pretensa neutralidade epistêmica eurocêntrica, uma verdadeira *hybris* do ponto zero (Quijano & Wallerstein, 1992; Mignolo, 2004; Castro-Gómez, 2007).

Sobre a colonialidade, Ballestrin (2013) postula uma dupla pretensão a que o conceito se vale, primeiro ao denunciar a manutenção das formas coloniais de dominação mesmo após a quebra do colonialismo formal, propugnado pelos estados coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial⁴; em segundo lugar, propor um arcabouço explicativo que demonstra, no tempo presente, a vigência das lógicas/práticas coloniais que, em tese, teriam sido rompidas com a independência dos estados nacionais latino-americanos. A colonialidade, enquanto conceito, recebeu alguns desdobramentos a partir de seus principais interlocutores.

Ao “modelo hegemônico global de poder, instaurado desde a Conquista, que articula raça e trabalho, espaço e pessoas, de acordo com as necessidades do capital

⁴ Trata-se de um todo histórico-estrutural formado por múltiplas e heterogêneas hierarquias globais perpassadas pela matriz de poder colonial (colonialidade do poder, do ser e do saber) que domina todas as dimensões da vida social, política, sexual, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial. A formação dessa estrutura só foi possível mediante a “criação” das Américas (Grosfoguel, 2008; Quijano & Wallerstein, 1992).

e para benefício dos brancos europeus” (Escobar, 2003, p. 62 – tradução livre) chama-se colonialidade do poder. Ao racializar os sujeitos mediante a Alteridade entre o europeu e seu Outro, a colonialidade do poder não está meramente criando nomenclaturas para os corpos que compõem o tecido social, mas está, com efeito, classificando-os entre superiores e inferiores, com clara prevalência da racialização eurocentrada sobre todas as demais, conformando uma estrutura socioeconômica hierarquizada assentada sobre critérios raciais. Essa complexa teia de interrelações se retroalimenta mutuamente: o marcador da divisão do trabalho é racial, ao passo que a própria divisão do trabalho determina como os sujeitos racializados localizam-se na estrutura social. No curso da história, as tecnologias de controle do trabalho estiveram ligadas aos marcadores raciais, exemplo disso é a divisão entre o trabalho assalariado da população branca e a escravidão para os povos não-brancos e negros, conforme assinala Quijano (2005)

Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Consequentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido (p. 109).

Exemplos de expressões contemporâneas da colonialidade do poder podem ser mapeadas na política internacional dos Estados Unidos⁵, levada a cabo sobretudo por organismos unilaterais como o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Bando Mundial (BM) e Bando Interamericano de Desenvolvimento (BID) (Grosfoguel, 2008), cujas recomendações – leia-se exigências – aos países periféricos tão-somente promovem a manutenção das hierarquias coloniais.

A colonialidade do poder é expressa em diferentes vertentes da vida social, cultural e econômica. A lógica/prática colonial também se aplica à relação entre o ser humano e o meio ambiente, conceitualmente chamada de colonialidade na apropriação da natureza. Essa refere-se à hegemonia do paradigma eurocêntrico sobre a concepção dos recursos naturais enquanto mercadorias e a negação de

⁵ Ballestrin (2017, p. 506-507) propõe as seguintes questões no esforço de ampliar o debate para uma maior compreensão da correlação entre colonialismo/imperialismo e colonialidade/imperialidade: “é possível pensar em colonialidade, como o outro lado da moeda ou face constitutiva da modernidade, sem a noção de imperialidade? Basicamente, o colonialismo pode sobreviver e ser reproduzido sem o imperialismo? Se a colonialidade é a lógica do colonialismo, mesmo após o processo formal de descolonização, semelhante raciocínio não pode ser aplicado à imperialidade, como lógica transcendente do imperialismo?”

modos outros de convívio com a natureza, além da perpetuação e justificação de formas assimétricas de territorialidade (Assis, 2014). O autor (op cit.), ao discorrer sobre a colonialidade na apropriação da natureza, afirma que

Se, no colonialismo histórico, a rapina dos recursos naturais se legitimava pela força e supremacia político-militar do Estado colonizador, no contexto de colonialidade na apropriação da natureza, há outros mecanismos de poder que promovem a aceitabilidade da exploração territorial, dentre os quais se destacam: consideração, como vantagem comparativa no mercado mundial, a extração de riquezas naturais; discurso da disponibilidade de terras vazias, degradadas e inexploradas; necessidade de tornar o território economicamente produtivo; criação da ideia-força de que o progresso e o crescimento econômico se atrelam à extração de riquezas naturais; conciliação e harmonia entre exploração capitalista da natureza e preservação ambiental; e integração dos produtos primários à economia global como forma de pavimentar o caminho para era moderna (op. Cit., p. 614).

Ao processo de subjetivação do sujeito, a consolidação das identidades sociais e significação das experiências vividas a partir dos marcos da epistemologia e ontologia europeia dá-se o nome de colonialidade do ser, onde a “dimensão ontológica da colonialidade em ambos os lados do encontro” (Maldonado-Torres apud Escobar, 2003, p. 62 – tradução livre), do colonizador e do colonizado, é a regra nesse processo de mútua determinação identitária. Nessa perspectiva, a experiência vivida de ambos é reeditada mediante a relação colonial estabelecida, que além de articular os mecanismos da colonialidade do poder, também lança mão de elementos intersubjetivos no campo da linguagem e da experiência com o outro, privilegiando os símbolos, classificações e representações do colonizador, criando um “excesso ontológico” onde categorias particulares ganham contornos universais.

A discussão empreendida por Fanon (2008) já no primeiro capítulo de sua obra “Pela negra, máscaras brancas⁶”, faz uma radiografia perspicaz sobre a constituição da colonialidade do ser e seus efeitos, sobretudo por meio da linguagem, nos interstícios das experiências sociais das populações negras em sociedades marcadas pelo colonialismo. Como o próprio Fanon (op. cit.) declara mais adiante na obra, o negro teve “sua metafísica [...] seus costumes e instâncias

⁶ As análises de Fanon (2008) concentram-se sobretudo nas experiências dos negros nas ex-colônias francesas e no próprio território francês. Apesar do próprio Fanon afirmar que “por ser antilhano de origem, nossas observações e conclusões só são válidas para as Antilhas [...]” (op cit., p. 31), sua obra é perpassada por um potencial teórico-analítico extemporâneo, capaz de extrapolar algumas de suas contribuições para outras populações negras, inclusive a brasileira.

de referência abolidos pois estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta” (p. 104) através da violência inenarrável do escravismo racial e da retórica moderna.

E, por fim, a colonialidade do saber, que tem seu enfoque na crítica ao legado “epistemológico do eurocentrismo, que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias” (Porto-Gonçalves, 2005, p. 3). Na perspectiva da colonialidade do saber, a epistemologia eurocêntrica impôs-se como um saber pretensamente universal, neutro e objetivo; um “saber-de-lugar-nenhum” (op cit.), que se arroga em posição de definir outros saberes e conhecimentos como locais, regionais e tradicionais. Nessa relação, a cultura e formas de conhecimento europeia reprimiram os modos de produzir conhecimento, significados e significantes dos povos colonizados, impondo os padrões de expressão dominantes como únicas vias possíveis, solapando formas Outras de experienciar o mundo, garantindo, desta feita, meios de controle sociais e culturais, além da violência colonialista explícita (Quijano, 1992). Isso demonstra que o eurocentrismo, em verdade, não se trata de uma questão geográfica, essencialmente, mas uma questão epistêmica lastreada pelo paradigma intelectual gestado com a filosofia teológica e amadurecido com a ciência e filosofia secular:

O eurocentrismo é um fenômeno epistêmico que recebe seu nome a partir da localização territorial de atores, linguagens e instituições que conseguiram projetar como universais suas próprias visões e compreensões do mundo [...] O eurocentrismo se refere às formas de enunciação, os fluxos e domínios que compõem a matriz de poder colonial, como se esses domínios, em si, fossem espelhos do mundo e os enunciados/enunciadores o lugar onde a “verdadeira representação” do mundo toma espaço (Mignolo, 2018, p. 194 – tradução livre).

E mais adiante conclui que

A concepção e visão do mundo dos cristãos europeus são apenas suas próprias concepções e visões de mundo, e não representação da ontologia geohistórica do mundo. Isso é o que significa colonialidade do saber, e como isso orienta tanto projetos geopolíticos quanto subjetividades corpo-políticas [...] a forte crença de que seu conhecimento contemplava a totalidade do conhecimento possível trouxe a necessidade de desvalorizar, diminuir e silenciar qualquer outra totalidade que pudesse pôr em risco o totalitarismo epistêmico em formação (op. cit., p. 195 – tradução livre).

Mediante a isso, entende-se que o negro e as populações não-brancas, na sociedade brasileira, estão expostos à violência explícita e objetiva da colonialidade

do poder em suas expressões mais viscerais, ao passo que tem suas subjetividades sistematicamente atacadas pela colonialidade do saber e do ser que se expressam através do totalitarismo da ciência moderna⁷, que estabelece uma geopolítica do conhecimento.

As conceituações acima tratam-se, portanto, de trazer à lume a questão colonial para debate e questionamento, desvelando as máscaras da retórica moderna/colonial. O esforço intelectual de definir a colonialidade enquanto conceito já é, em si, um ato decolonial (Mignolo, 2016), pois implica colocar em xeque as estruturas já postas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial.

Contudo, essa não é uma análise terminal. Os mesmos autores que se debruçam sobre o diagnóstico da colonialidade em suas múltiplas facetas e as instituições que perpetuam sua lógica, também anunciam as crises de legitimidade a que essas instituições estão submetidas, uma vez que a face oculta da Modernidade, a colonialidade, é colocada em debate. Isso se expressa na irrupção dos mais diversos movimentos das populações subalternizadas, sobretudo aos povos ditos tradicionais, como indígenas, caiçaras, pescadores artesanais e quilombolas, engajados numa agenda de luta política que, além de reivindicar o direito mais fundamental, o direito à vida, também reivindicam formas outras de existir, pensar e agir sobre o mundo, desobedecendo a “ordem” colonial naturalizada ao longo dos séculos.

Paradigmas emergentes, transdisciplinaridade do conhecimento, pensamento de fronteira, giro decolonial e paradigma outro, são alguns dos conceitos que, além de denunciar as estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial, também anunciam os esforços de superação dessa estrutura (Santos, 2008; Castro-Gómez, 2007; Mignolo, 2018; Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2013). Não se trata somente de um esforço em âmbito meramente acadêmico, mas também no plano político, ideológico, social, econômico e institucional, de fato, uma práxis.

⁷ Cabe um parêntesis sobre o processo de constituição da epistemologia ocidental. Conforme Mignolo (2004), houveram sucessivas mudanças paradigmáticas na história do pensamento europeu, indo do totalitarismo filosófico teológico do século XVI para o totalitarismo científico e filosófico secular nos séculos XVII e XVIII. Todavia, ainda segundo o autor, essas mudanças paradigmáticas jamais romperam com a base epistemológica eurocêntrica sobre a qual foram estabelecidos. Nesse sentido, os referenciais epistêmicos a que a teologia se reportava no século XVI eram os mesmos a que a ciência moderna lançou mão.

Como propõe Walsh (2018), o pensamento/ação/opção decolonial é elemento extemporâneo, presente historicamente desde a irrupção dos violentos processos de colonialismo oriundos do projeto Moderno/colonial como forma de embate e resistência dos sujeitos colonizados e racializados, baseada em epistemes próprias e formas singulares de pensar/existir/agir no mundo, não apenas negando a estéril universalidade eurocêntrica e a matriz de poder colonial em suas múltiplas dimensões, mas afirmando formas outras de subjetivação e objetivação dos sujeitos individuais e coletivos. De forma ampla, a decolonialidade

[...] denota formas de pensar, saber, ser e fazer que se iniciam, ao mesmo tempo que precedem⁸, o projeto colonial de invasão. Implica reconhecer e desfazer as estruturas hierárquicas de raça, gênero, heteropatriarcado e classe que propagam o controle da vida, conhecimento, espiritualidade e pensamento, estruturas que estão claramente entrelaçadas com a constituição do capitalismo global e Modernidade Ocidental. Sobretudo, é indicativa da natureza das atuais lutas, construções e criações que continuam agindo dentro das margens e fissuras da colonialidade, afirmando o que a colonialidade tem tentado negar. Decolonialidade, nesse sentido, não é uma condição estática, um atributo individual ou um ponto linear de chegada ou entendimento. Ao contrário, a decolonialidade procura tornar visível, expandir e avançar perspectivas radicais distintas que questionam a racionalidade Ocidental como única estrutura e possibilidade de existência, análise e pensamento (Walsh, op cit., p. 17 – tradução livre).

Nesse sentido, o esforço em propor um diálogo com a comunidade quilombola, grupo étnico historicamente subalternizado pelos agentes estatais e privados alinhados às lógicas e práticas coloniais/modernas, munido de uma vigilância epistemológica no que concerne a própria prática da pesquisa como uma das ferramentas que, historicamente, tem sido baseada nessa colonialidade do saber, é, em si, uma opção decolonial.

2.3

Percursos Metodológicos: A Estrada Para Baía Formosa

Consideradas as discussões previamente empreendidas, entende-se que, conceitualmente, essa pesquisa nasça da confluência de fatores ligados intimamente às vivências e experiências do pesquisador enquanto agente social, imerso em uma estrutura sócio-histórica marcada pelo racismo e colonialismo, em contato com outros agentes sociais cujas vivências também são marcadas por essas mesmas

⁸ Entende-se que essas formas precedem o projeto colonial, visto referirem-se às singularidades dos povos posteriormente colonizados, no entanto, definem-se enquanto decoloniais no momento exato de encontro com a Alteridade eurocêntrica, afirmando-se nos interstícios das relações coloniais de dominação e sujeição.

relações, além de muitas outras formas de opressão e subalternização historicamente determinadas.

O encontro desses dois universos abriu um vastíssimo leque de possibilidades diante de mim: desde os primeiros esforços em traçar os referenciais teóricos e bibliografias pertinentes para a delimitação do campo de pesquisa e a abordagem para os enfoques de interesse até o contato com o campo, tudo isso ampliou e aprofundou, teórica e concretamente, a formulação dessa pesquisa.

Aqui fica evidente a importância do método como conjunto de ferramentas e estratégias empregadas pelo pesquisador no sentido de melhor compreender a realidade do campo que se apresenta, sistematizando e filtrando o conteúdo pertinente para os objetivos propostos como norte para o desenvolvimento do trabalho. Não se pode pressupor, no entanto, que os objetivos são monólitos estanques. Assumir essa posição implicaria sacrificar a realidade em sua multiplicidade, pela esterilidade cartesiana dos métodos e da técnica. Fez-se importante, desta feita, tecer um movimento dialógico entre objetivos da pesquisa e demandas do campo, movimento mediado pelo ferramental metodológico.

Ainda, não se pode perder de vista, mediante o referencial teórico aqui defendido, a importância do pesquisador em uma constante vigilância epistemológica no que se refere à operação das metodologias para construção de dados. Noutros termos, aqui reside o desafio em criar uma ponte entre a teoria e a prática, articulando-os e retroalimentando-os dialogicamente, tendo sempre em vista as bases plurais sobre as quais os saberes aqui dispostos estão sustentados e a coletivização dos esforços aqui contidos, com vistas a fortalecer as lutas em prol da terra e do território da comunidade de remanescentes do Quilombo de Baía Formosa, verdadeiros protagonistas desse trabalho.

Primeiramente, buscou-se compreender a complexidade que perpassa o campo da pesquisa. Para isso, foi fundamental um olhar para o passado, a fim de entender a historicidade da formação identitária e étnica desse grupo, além dos processos de disputa territorial que envolvem a comunidade e como os quilombolas, ao evocarem esse passado como um dos critérios de legitimação para a permanência no território, acionam essas memórias a fim de corroborar nas pautas políticas do tempo presente. Assim sendo, foi realizado um primeiro esforço em reunir o máximo de informações referentes ao quilombo de Baía Formosa e outros da região (visto que a dinâmica de determinados conflitos territoriais guarda certa

semelhança), história e memória de Cabo Frio, matérias de jornais e revistas impressos e digitais, busca por redes sociais ou *sites* da própria comunidade ou afins e o diálogo com outros pesquisadores da região, algo que facilitou minha entrada junto ao quilombo.

Uma vez reunido o material bruto, deu-se o esforço de filtragem do material mediante leitura e fichamento. Nesse percurso, foram encontradas algumas matérias referentes à “devolução” de parte das terras do quilombo pelos descendentes dos fazendeiros que expulsaram as famílias na década de 1970 e também sobre a construção do empreendimento de luxo Aretê, cuja área de influência abarca parte das terras pleiteadas pelos quilombolas e de propriedade desses mesmos fazendeiros. Esses elementos demonstraram, de antemão, como as tensões territoriais estão constituídas na região, sendo sobretudo desdobramentos de conflitos antigos, e o papel que os meios de comunicação exercem no sentido de escamotear esses tensionamentos. Ainda na discussão do papel ideológico das mídias, foram encontrados diversos vídeos da comunidade no canal do *YouTube* do PEA-Observação⁹, material que auxiliou imensamente no levantamento de dados secundários e no tracejar das primeiras hipóteses da pesquisa.

No que se refere ao resgate de elementos históricos a respeito da chegada e permanência dos negros na região durante a após o período da escravidão racial, parte substancial das reflexões partiram dos relatos a respeito do traficante José Gonçalves da Silva, em especial de seu libelo, cuja compilação reúne diversos documentos das tentativas de reaver os bens suplantados pelas forças da Lei, dada sua violação da proibição do tráfico negreiro transatlântico. A figura de José Gonçalves concentra tantas memórias que um dos bairros do município de Armação dos Búzios leva o nome do traficante, além deste ser um personagem recorrente nas memórias e narrativas das comunidades quilombolas da região. O resgate das memórias, nesse sentido, circunscreve-se não como uma tentativa de reconstituir o passado (muito embora as narrativas tangenciem diversos aspectos da documentação oficial), mas sobretudo como forma de compreender como as

⁹ Projeto de Educação Ambiental desenvolvido por exigência do Ibama no âmbito do licenciamento ambiental das atividades de exploração e produção de petróleo e gás na Bacia de Campos. O projeto tem uma vasta área de abrangência, abarcando diversos municípios do estado do Rio de Janeiro e tendo como público prioritário as comunidades tradicionais afetadas direta e indiretamente pelas atividades petrolíferas. Dentre o rol de ferramentas utilizadas pelo projeto, encontra-se a utilização de curtas documentais como meio de denúncia, reflexão e formulação de estratégias de intervenção mediante os impactos vivenciados pelas comunidades.

identidades coletivas se formam e como essas memórias podem ser utilizadas como elemento político.

Como acionar essas memórias coletivas da comunidade quilombola? Como resgatar essas experiências passadas e analisar a forma com que elas são acionadas enquanto ferramentas políticas no tempo presente? Como captar esses discursos que, ao longo do tempo, têm sido silenciados e invisibilizados, por serem de pessoas marcadas pela colonialidade do ser e do saber, que impõe sobre esse grupo e seus conhecimentos práticos sobre a vivência naquele território, a subalternização? Para esses fins, fez-se uso dos métodos oriundos da história oral. Portelli (2010) advoga a importância da oralidade por ser um meio democrático de comunicação e principal forma com que os subalternizados se expressam. Não se trata, portanto, de dar voz a essas pessoas, afinal, elas já têm. O esforço é fazer com que essas vozes sejam ouvidas enquanto discursos legítimos e de que forma corroboram com a luta pela territorialização empreendida pela comunidade.

Feitos os primeiros levantamentos de dados secundários e traçado o panorama geral da comunidade de Baía Formosa, era preciso seguir para o próximo passo: a primeira visita de campo. Feito o contato inicial com Elizabeth Fernandes (à época, presidente da Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa), agendei minha primeira visita para o dia 29 de setembro de 2019, um domingo. Considerando a localização da sede do quilombo, imaginava que seria difícil chegar até o local, mas não contava que teria chovido tanto na véspera. Nesse momento me deparei com uma das dificuldades enfrentadas pelos quilombolas das famílias expulsas da terra: o acesso pleno ao transporte público, piorado em dias de chuva, onde o único ônibus da linha (B500 – Cabo Frio x Rasa – Via Baía Formosa), não faz o trajeto na estrada de terra batida da Baía Formosa, onde se localiza a sede. Mediante a isso, desembarquei do transporte coletivo no Cruzeiro, em frente à estátua do Zumbi da Rasa (Imagem 1), onde fiz diversas tentativas frustradas de acionar um *Uber* até a sede do quilombo. Diante disso, precisei embarcar no mesmo ônibus, agora no sentido Cabo Frio. Após desembarcar do ônibus na pista da Br-102 (Estrada dos Búzios) fiz uma nova tentativa, agora exitosa, de tentar conseguir um *Uber* até a sede. Esforço louvável, frustrado pelo pouco acesso à sinal de celular, o que me rendeu encerrar a viagem a cerca de 2km do local marcado, e uma caminhada de alguns minutos até a sede do quilombo.



Figura 1 – Zumbi da Rasa (Fonte: Google Imagens)

Chegando no local, munido de meu caderno de campo e a ansiedade do primeiro contato, fui calorosamente recebido pela presidente e demais comunitários, sendo introduzido à cozinha da sede e a rotina de convivência do grupo. Havia muita movimentação no local, visto que professores e alunos do departamento de geografia da Universidade Federal Fluminense estavam realizando o levantamento cartográfico do quilombo, o que me foi extremamente conveniente para melhor entender as especificidades do campo. Nessa mesma visita, me foram desveladas as múltiplas interpretações referentes à construção do empreendimento Aretê: alguns quilombolas consideram um impacto negativo pois coloca em jogo os interesses da comunidade em titular a terra de quilombo, outros acham positiva a instalação, pois há de trazer maior infraestrutura e investimento para a região, criando possibilidade para desenvolvimento do turismo étnico ecológico da comunidade.



Figura 2 – Trecho da estrada de Baía Formosa (Registro do autor – Novembro de 2019)

Desde então, procurei realizar visitas constantes a sede no quilombo a fim de vivenciar o cotidiano com a comunidade, suas dinâmicas sociais próprias, suas memórias e consolidação da identidade coletiva. Ao longo do período de observação participante, teci relações de confiança com os comunitários e me tornei, cada vez menos, um elemento estranho às suas atividades.

Com a chegada do novo coronavírus na região e o crescente número de casos, suspendi durante meses as visitas à comunidade. A pandemia impactou de maneira brutal não somente o andamento da pesquisa, mas as dinâmicas de organização e sociabilidade da comunidade quilombola. Isso gerou uma situação única e desafiadora, que demandou a adoção de protocolos de segurança e a busca por outros espaços de ocupação – caso do acompanhamento das redes sociais, onde a presidente e outros quilombolas participaram de *lives* no sentido de discutir a magnitude dos impactos da pandemia de Covid-19 na vida comunitária.

Durante todo o período de visita e acompanhamento da comunidade, tive a oportunidade de me sentar à roda para ouvir as histórias, dançar o jongo, colocar literalmente a mão na massa e auxiliar na preparação dos alimentos, me sentar à mesa e sorrir. Experimentar é fundamental no pesquisar, pois envolve refletir e sentir o campo, as pessoas e suas particularidades, de modo que, mediante essas vivências,

pude compreender as dinâmicas internas próprias da comunidade, as correlações de força externas que a perpassam e suas respectivas formas de resistência e existência, suas esperanças e medos.

A partir do material bibliográfico e impressões oriundas das visitas de campo, elaborou-se o roteiro para condução das entrevistas. Orientado sobretudo para o papel da memória no processo de consolidação da identidade coletiva e como meio para a intervenção na arena política, procura esmiuçar a complexidade e pluralidade dos mecanismos que formam os processos de territorialização da comunidade. Nesse sentido, através das duas entrevistas realizadas, uma com a então presidente da Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa, Elizabeth Fernandes, e com uma das principais matriarcas da comunidade, Dona Cássia. Ao abordá-las, procurei cotejar tanto a perspectiva da atuação político-institucional da associação e suas formas de organização da comunidade para reivindicação das pautas defendidas, quanto o relato da história de vida, as experiências vivenciadas antes do período da expulsão e o quanto essa violência impactou e impacta os quilombolas.

Optar por entrevistar duas mulheres negras, protagonistas nas resistências empreendidas pela comunidade e propagadoras de saberes e memórias coletivas, significa ampliar e robustecer o campo de legitimidade das práticas discursivas e subverter as relações estabelecidas entre lugares sociais prescritos historicamente e os sujeitos subalternizados, agentes e criadores das próprias narrativas:

Da mesma forma, nós mulheres não-brancas, fomos “faladas”, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza. Ao nos impor um lugar inferior no interior de sua hierarquia (apoiadas nas nossas condições biológicas de sexo e raça), suprime nossa humanidade justamente porque nega o direito de ser sujeitos não só do nosso próprio discurso, senão da nossa própria história (Gonzales, 2011, p. 14).

No âmbito do sistema-mundo europeu/euro-norte americano capitalista/patriarcal moderno/colonial e nos sucessivos processos de colonização que marcam seu estabelecimento, as mulheres negras passaram por um duplo processo de subordinação e subalternização: ao mesmo tempo que a classificação enquanto “mulheres negras” lhes impõe uma carga ontológica desumanizante¹⁰ no

¹⁰ Não se pode perder de vista que, em termos de determinações histórico-estruturais das relações sociais, há uma hierarquização mesmo entre mulheres brancas e não-brancas, como provoca Lugones (2008, p. 94): “Também é parte de sua história, que no Ocidente, somente as mulheres burguesas e brancas foram contadas como mulheres [...] As fêmeas [*sic*] não-brancas eram

campo das representações sociais (o estatuto do “não Ser”, em oposição ao “Ser” moderno/colonial/universal legítimo, isto é, o homem branco, heterossexual, europeu, cristão e capitalista) também lhes outorga um lugar “legítimo e autorizado” dentro das estruturas sociais historicamente determinadas, ou seja, o lugar da subalternidade e da servidão (Lugones, 2008).

consideradas animais, em um sentido profundo de ser seres ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem características da feminilidade” – tradução livre.

3

“Balança pra lá, balança pra cá, a origem dos quilombos sempre vai continuar”: Histórias, memórias e vivências da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa

Dado o enfoque de nossa reflexão, a saber, a comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa e suas formas de r-existência territorial, é imperativo desenvolver um capítulo dedicado à sua caracterização atual, sem olvidar o olhar atento para o passado, tamanha sua importância para as lutas presentes desse grupo e circunscrição das identidades coletivas e individuais enquanto quilombo e quilombolas. O uso do termo “passado” é proposital. Qual razão para isso? Por que não usar simplesmente o termo “história”, visto ser a ciência que se debruça sobre o estudo do passado? Ora, ciência alguma é neutra, tampouco a história.

Assim sendo, toda história é escrita por determinados agentes sociais, que ocupam determinadas posições no tecido social, com interesses específicos e, via de regra, têm na história – ou historiografia, a história oficial, etc. – um elemento ímpar no que tange a manutenção das estruturas sociais em questão, engendradas sobre relações de poder e que negam àqueles indivíduos em posição subalterna o direito à história própria: não se trata da ausência do negro na historiografia oficial brasileira, mas de sua onipresença reduzida à figura única e desumanizada do escravo, objeto à mercê das marés da história social, como provoca Moura (1981, p. 11), uma “abstração que funcionava de acordo com aqueles mecanismos que asseguravam a normalidade da estrutura” da sociedade escravista. Durante muito tempo a quilombagem foi um elemento completamente apagado da nossa história e sua importância enquanto agente dinamizador das relações sociais da época ignorada.

Parte expressiva das reflexões nessa pesquisa seriam completamente inviáveis sem o esforço de historiadores e antropólogos engajados em desvelar as nuances da participação dos africanos e seus descendentes na constituição do Brasil. Não estamos aqui negando ou diminuindo os horrores do escravismo racial e as agruras do trabalho forçado e violações imposto aos negros e negras durante tantos séculos. Trata-se, ao contrário, de ressaltar seu papel histórico enquanto força ativa contra a desumanização imposta pelo julgo da escravidão, resistência traduzida num

vasto amálgama de formas de resistência, organização, luta e existência, que ao mesmo tempo afirmavam suas vidas e negavam o sistema escravista.

E nesse esforço de resgatar o papel ativo do povo negro ao longo da história brasileira, não só em suas variadas formas de resistência contra o escravismo racial, mas também sua luta cotidiana contra as estruturas sócio-históricas que, operadas pela lógica racista e colonialista ainda vigente em nossos dias, continuam criando e recriando formas mais e mais violentas de submissão e subjugação dos afrodescendentes, é que ganha centralidade a discussão sobre memória coletiva e oralidade enquanto elementos políticos e identitários. Ao passo que fortalecem as identidades coletivas do povo negro, reeditando sua percepção sobre si mesmo e seus antepassados, evocando um apanágio simbólico que valoriza a negritude em sua potência, principalmente através da releitura do “quilombo” como recurso cultural e utópico, também promove a organização sociopolítica dos negros e negras nas mais variadas searas, principalmente nos quilombos contemporâneos.

Este capítulo realiza um mergulho na complexidade e profundidade da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa e suas formas de resistência e existência próprias na luta pela efetivação do acesso pleno ao território historicamente ocupado por seus descendentes e que, constitucionalmente, lhes é de direito. Para tanto, as seções iniciais serão dedicadas a um mergulho no passado, procurando resgatar as histórias e sobretudo as memórias da luta e resistência contra o escravismo racial, que se estendem muito além de 1888. O material recolhido nas entrevistas com os comunitários também será utilizado como fonte primária de dados no desenvolvimento das seções.

Isso é de especial relevância na reconstituição dos eventos que se desenrolaram no século XX, em especial até a década de 1970, quando parte substancial das famílias da região de Baía Formosa foram expulsas violentamente pelo Cunha Bueno em exercício pleno e visceral da especulação imobiliária em sua vertente mais rude. A retomada desses eventos visa ressaltar a ocupação de longa data dos africanos na região, as violências a que têm sido sistematicamente submetidos e, acima de tudo, o papel que essas memórias tem hoje como combustível para a organização sociopolítica da comunidade.

Nesse sentido, é imperativo um aprofundamento nos instrumentos legais que garantem o direito das comunidades quilombolas às suas terras e a ampliação teórico-conceitual necessária para abarcar um espectro rico e heterogêneo de

expressões dos quilombos sob a égide da Constituição. Nessa discussão, cabe ainda uma crítica às visões essencialistas impressas sobre os quilombos ao longo de muito tempo, expressão da colonialidade do saber imposta pela pretensa objetividade cientificista, rechaçadas sumariamente por pensadores e pensadoras negras cujas contribuições foram e são essenciais para o amadurecimento do pensar/agir do povo negro.

Como fechamento para este capítulo, será realizada uma caracterização geral da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa em tempos recentes, realizando desde um apanhado sobre sua reorganização após a expulsão em 1970, até o período mais recente, com a criação da Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa. Essa seção será em grande parte fruto das observações de campo realizadas ao longo de quase dois anos, e da troca de experiências com os quilombolas.

3.1

O que jaz além da Calunga Grande: 300 anos deresistência contra o escravismo racial

Nos termos e limites propostos para esta pesquisa e, sobretudo, dado o objeto de nossa reflexão, parece-nos adequado uma discussão sobre a história do negro no Brasil. Conforme sinalizado anteriormente, essa história é registrada e contada em meio à trama das relações de poder historicamente determinadas e, nesse caso, relações de poder assentadas sobre a questão racial e que, durante séculos, foram relações de senhorio e escravidão. Assim sendo, grande parte da historiografia sobre o negro no Brasil tem ênfase em seu papel enquanto mão de obra escravizada, sujeita ao trabalho forçado e destituída de humanidade, “testemunhos mudos de uma história para a qual não existem senão como uma espécie de instrumento passivo”, diria Clóvis Moura (1981, p. 11), citando infame frase de Fernando Henrique Cardoso ao referir-se ao papel de meros expectadores das classes historicamente subalternizadas na tecitura da história brasileira. Negava-se ostensivamente a resistência empreendida pelo negro ao longo dos séculos de escravismo racial, elemento central no processo de esgotamento do trabalho escravo, criando condições para sua posterior abolição e inserção do trabalho assalariado.

Dessa resistência surgiu a figura que mais terror despertou em meio à classe senhorial, a ponto de justificar expedições militares com os mais diversos contingentes empenhados em sua erradicação: os quilombos¹¹. As primeiras menções surgem em documentos oficiais em 1559, porém, somente dois séculos depois, com a multiplicação dos núcleos de quilombolas e sobretudo com o crescimento da República de Palmares é que a questão ganhou maior atenção por parte das autoridades da época. A definição dada ao quilombo pelo Conselho Ultramarino, em 1740, foi o seguinte: “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Nascimento, 2006, p. 119). É importante notar que, mesmo ao longo do tempo e com a diversidade de formas com que os quilombos se organizaram e se organizam, essa definição manteve-se em voga, inclusive até tempos recentes¹² nos círculos de discussão em geral.

Dito isto, parece-nos (im)pertinente um olhar mais demorado sobre a questão dos quilombos, entendendo-os como a principal expressão de resistência organizada adotada pelos negros e negras no Brasil, não somente durante o período de vigência da escravidão racial, mas ainda hoje enquanto formas coletivas de luta por direitos civis, políticos, sociais, epistemológicos e ontológicos, sendo elemento simbólico importantíssimo no fortalecimento de referenciais utópicos e ideológicos para a consolidação das identidades negras, sejam individualmente ou coletivamente.

Ao longo de séculos, milhares de africanos e africanas foram vítimas do tráfico negreiro e outros milhares nasceram em terras americanas (das quais, o Brasil foi o principal importador de africanos escravizados), como mão de obra que tornou possível não somente o enriquecimento de uma minoria senhorial opulenta, mas o próprio estabelecimento do capitalismo enquanto sistema de produção e relações sociais mundializado. A travessia da Calunga Grande, O Grande Oceano, vitimou milhares; a chegada em terra, com a brutalidade e desumanidade do

¹¹ Note-se que o quilombo no Brasil não significava o mesmo que o quilombo na África. Assemelham-se enquanto instituições organizadas com o fim de resistir à violência colonial, entretanto, as formas com que se organizavam e atuavam eram muito distintos. Recomenda-se a leitura de Nascimento (2006) para maior detalhamento e especificidade sobre as características do quilombo como instituição africana, no período colonial e Imperial brasileiro e, mais recentemente, como referencial ideológico.

¹² Clóvis Moura, Abdias do Nascimento e Beatriz Nascimento denunciaram em suas épocas a tendência da elite (branca) intelectual em fazer eco às perspectivas colonialistas em sua produção acadêmica.

escravismo racial, vitimou outros milhares. Todavia, a Calunga Pequena, A Terra que traga os corpos, tornou-os semente. Em meio às agruras da escravidão, os negros organizaram-se no sentido de garantir, primeiramente, a própria sobrevivência, e em seguida, formas outras de convívio social, distintas das opressões estruturais presentes na sociedade escravista. Desta feita, o que jaz além da Calunga Grande são histórias e memórias da quilombagem e do quilombismo, séculos de resistência ativa e criativa, vivências de luta que, ainda hoje, se fazem necessárias diante da permanência de uma estrutura social, econômica e política assentada sobre o racismo e colonialidade.

Fazendo eco a Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992), essa pesquisa tem como um de seus pilares fundamentais o entendimento de que o ato fundador que possibilitou a estruturação e desenvolvimento do sistema-mundo capitalista moderno/colonial foi a “criação” da entidade geossocial chamada “América” e toda a estrutura produtiva colonial, fornecendo a matéria-prima necessária para o processo de acumulação primitiva de capitais e uma série de mecanismos de controle e domesticação dos corpos, expressa sobretudo nas categorias de hierarquização étnica e no racismo enquanto critério de elegibilidade e distinção entre superiores e inferiores. Assim sendo, a criação de uma sociedade escravocrata e rigorosamente estamental pôde lançar mão de uma série de estratégias de sujeição, que iam desde as brutalidades cometidas diuturnamente contra os corpos negros, até um aparato epistemológico que dava sentido àquelas atrocidades, já que o negro era visto como um objeto, um não-ser (Maldonado-Torres, 2016).

Assim sendo, o escravismo racial foi uma necessidade objetiva e subjetiva na estruturação de um sistema econômico universal de base capitalista. Lembremos que, como pontua Moura (1981), a escravidão no Brasil surgiu a partir de dois movimentos distintos, mas convergentes. No início da colonização do território brasileiro, diversas formas de trabalho foram empregadas, indo desde o escambo até a escravização da mão de obra indígena. Porém, à medida que a base produtiva da colônia se modificou, tornando-se exportadora massiva para a metrópole, pautada sobre um “sistema de estratificação social fechado em estrutura praticamente feudal” (p. 23), demandando uma mão de obra massiva e melhor

adaptada ao trabalho agrícola¹³, demandava um novo tipo de trabalhador a fim de viabilizar esse novo estágio do sistema econômico. Combinado a isso, a expansão comercial e mercantil interatlântica tornou-se um fator chave no estabelecimento dos elos de uma economia universal.

Nesse sentido, não somente as matérias primas e produtos deveriam circular, mas também a mão de obra. O tráfico tornou-se uma atividade mercantil capaz de englobar um montante considerável de capitais a fim de mobilizar tanto a mão de obra quanto os equipamentos necessários para a comercialização dos escravos.

As grandes companhias navegadoras, das quais as empresas de traficantes de escravos são das mais importantes, com sede nas metrópoles, as grandes plantações nas áreas colonizadas e o monopólio comercial são o tripé no qual se apoiam a economia e a política das metrópoles da época (Moura, 1981, p. 28).

Desse modo, a sociedade colonial passou por um forte processo de transformação em âmbito econômico, pautando uma produção de base agrícola em latifúndios de monocultura e engenhos, além das mudanças sociais, com uma estrutura interna estamental dividida em classes: senhores, que concentravam o domínio socioeconômico e usufruíam da riqueza socialmente produzida, e os escravos, o “esqueleto que sustentava os músculos e a carne da sociedade escravista, porque era o produtor da riqueza geral” (Moura, 1981, p. 14), alienados da possibilidade de gozar do fruto do próprio trabalho.

A produção de uma economia colonial, e por isto destinada ao mercado externo cada vez maior, era fruto desse trabalho negro-escravo [...] No entanto, esse fato não contribui em nada para que ele consiga um mínimo dessa renda em proveito próprio. Pelo contrário. Toda essa produção é enviada para o exterior, e os senhores de escravos ficam com todo o lucro da exportação e comercialização (Moura, 1992, p. 12).

É neste cenário que se desenrolaram as formas múltiplas de protesto e resistência dos negros e negras escravizados, das quais, o quilombo foi, sem dúvida, a principal e mais expressiva forma adotada. Entre as formas passivas de protesto empregadas pelos negros, incluem-se os suicídios, assassinatos dos filhos e de outros escravos, morosidade na realização das tarefas, fugas individuais e coletivas, além da formação de quilombos e mocambos longe das cidades. As formas ativas

¹³ Segundo o autor, as populações ameríndias mostraram-se inadequadas ao trabalho agrícola por serem grupos de caçadores e coletores, de modo que a atividade de plantio lhes era estranha. Além disso, a assimilação cultural a que os indígenas foram submetidos redundou na marginalização destes do processo produtivo. Por fim, a mão de obra indígena era barata, elemento desinteressante para uma economia universal em crescimento pautada no transporte interatlântico. O tráfico de escravos africanos era um negócio lucrativo.

de protesto enquadram-se em revoltas pela tomada de poder, guerrilhas nas matas, participação em movimentos políticos e abolicionistas, violência aberta contra senhores e feitores e resistência armada dos quilombos (Moura, 1981). Importante notar que a organização dos quilombos se enquadra em ambas categorias, no primeiro momento, pautada numa resistência passiva por meio da organização de quilombos paralela à sociedade escravista, ao mesmo tempo que, a perpetuação dessa forma de organização demandava dos negros estratégias de luta armada contra as constantes investidas de forças invasoras.

Conforme assevera o autor, o quilombo foi a unidade fundamental de resistência do escravo; indo além, onde quer que houvesse a escravidão, ali mesmo se manifestavam as organizações quilombolas como elemento do desgaste do regime servil. Ou seja, o quilombo era fato normal na sociedade escravocrata, pois sua dinâmica própria exprimia a contradição estrutural e estruturante mais latente da época, isto é, aquela entre senhores e escravos. Flávio dos Santos Gomes (1997), em sua tese de doutorado, fez uso da metáfora da Hidra de Lerna para exemplificar a onipresença dos quilombos na sociedade escravista, com vias a realizar uma reconstituição da história social dos quilombos nas diversas regiões do Brasil.

No mito grego, a Hidra é uma criatura fantástica, habitante de pântanos nocivos e possuidora de diversas cabeças, às quais, uma vez cortadas, outras duas novas nasciam em seu lugar. Somente o herói Hércules foi capaz de findar com a vida da criatura após incendiar o pântano que lhe servia de lar, impedindo que se regenerasse. Segundo Gomes (op cit.), os quilombos comportavam-se do mesmo modo que as cabeças da Hidra: uma vez “cortados”, logo outros nasciam em seu lugar, adotando formas outras de organização e atuação, multiplicando sua presença à medida que se multiplicavam as incursões militares e a própria brutalidade do regime servil. Nesse sentido, a formação de quilombos representava uma clara negação da escravidão e um tipo de subversão que contribuiu ativamente para a superação do escravismo e adoção do trabalho livre no Brasil¹⁴.

¹⁴ Diversos outros fatores (internos e externos ao Brasil) contribuíram para a Abolição, a exemplo da pressão política e militar da Inglaterra, que alçava um status superior às demais metrópoles europeias devido ao desenvolvimento das forças produtivas inglesas, demandando não somente um forte controle do tráfego marítimo, mas também demandando a criação de um mercado consumidor externo, impossível diante de uma estrutura escravista. Para maiores detalhes, recomenda-se a leitura de Clóvis Moura (1981).

Não se pode perder de vista que a sociedade escravista passou por diversas mudanças ao longo do tempo – sobretudo quando se tem em mente a passagem do Brasil Colônia para o Brasil Império – e que essas mudanças impuseram condições muito distintas nos lugares ao longo do tempo. Desta feita, importa frisar que os negros aquilombados adotavam as formas de resistência, que, ao longo do tempo, modificavam-se em resposta às alterações históricas da sociedade englobante a fim de promover a manutenção dos próprios quilombos. Pode-se dizer que os negros buscavam autonomia frente à sociedade colonial, formas outras de ser e viver no mundo. Uma das mais importantes estratégias adotadas pelos negros foi a criação de uma verdadeira rede de economia, distinta da lógica mercantil exportadora, típica das colônias latino americanas. Gomes (1997) delinea magistralmente a complexidade das atividades econômicas desenvolvidas pelos negros, baseada principalmente no cultivo de pequenas roças e comércio informal que abarcava inclusive negros ainda cativos, taberneiros, lavradores e vendeiros. Quanto mais bem sucedido um quilombo era em estabelecer uma rede de relações, tanto melhor criava condições para sua própria autonomia econômica, social e cultural.

Todas essas formas de rebeldia contra a escravidão racial e a multiplicidade de movimentos e estratégias de resistência organizados pelos negros ao longo de todo o período escravista é chamada quilombagem, sendo um

Movimento de mudança social provocado, ele foi uma força de desgaste significativa ao sistema escravista, solapou as suas bases em diversos níveis – econômico, social e militar – e influiu poderosamente para que esse tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre. [...] A quilombagem é um movimento emancipacionista que antecede, em muito, o movimento liberal abolicionista; ela tem caráter mais radical, sem nenhum elemento de mediação entre o seu comportamento dinâmico e os interesses da classe senhorial. [...] De um lado os escravos rebeldes; de outros os senhores e o aparelho de repressão a essa rebeldia (Moura, 1992, p. 22).

É fundamental perceber que o quilombo é a unidade fundamental e de maior representatividade para o negro, no entanto, a quilombagem de que fala Clóvis Moura engloba um conjunto vastíssimo de movimentos e manifestações de rebeldia, que convergiam do quilombo e para o quilombo, tendo nessas unidades agentes de apoio fundamental em suas trajetórias próprias de luta e resistência. Desse modo, pode-se falar da quilombagem tanto como “potência” ou “qualidade” à revolta, quanto a resistência e organização coletiva, com diferentes finalidades e escalas em ação e seus respectivos impactos sobre a sociedade escravista: alguns,

empenhados em garantir a continuidade da vida dos negros, outros, em diminuir o rigor dos castigos e, ainda, aqueles dedicados ao fim da escravidão.

Muito embora os quilombos tenham sido onipresentes ao longo de todo o período escravista, foi somente nas primeiras décadas do século XIX que se deflagraram revoltas e levantes negros, em suma, movimentos de caráter mais radical contra a violência senhorial, tendo como via de regra relações próximas com os negros aquilombados nas regiões circundantes, engendrando teias complexas de organização e intervenção. É pertinente notar que esse foi o período em que o Brasil recebeu maior aporte de negros escravizados, mesmo diante de um esforço legal em desestimular e boicotar essa atividade, a exemplo do Tratado Anglo-Lusitano de 1815, a Lei Feijó de 1831 e, finalmente, a Lei Eusébio de Queiroz em 1850 (Reis, 2018).

Parcela considerável dessas revoltas tomou corpo na região do Nordeste¹⁵, com escalas, matizes e ações das mais variadas naturezas, tendo como horizonte comum a organização e coletivização das lutas do povo negro escravizado (Reis, op cit.). Entre essas, destacam-se a Revolta da Balaiada (1838-1841), no Maranhão, com claros contornos Republicanos e aquele que é considerado o maior levante negro, a Revolta dos Malês¹⁶ (1835), na Bahia.

Ainda segundo argumentação empreendida por Reis (op cit.), alguns desses movimentos reivindicatórios foram influenciados pelas mudanças políticas em escala nacional e mesmo internacional. Exemplo disso se deu no processo de descolonização do Brasil, onde as ideias de “liberdade” e “quebra de grilhões” inflamaram movimentos dos negros reivindicando essas ideias em causa própria. O mesmo se deu com a proclamação da Lei Feijó em 1831, onde a perspectiva pelo fim da escravidão motivou conspirações e levantes em regiões do Espírito Santo e em regiões cafeeiras de São Paulo. Em 1850, com a Lei Eusébio de Queiroz, os negros organizaram-se na região de Campos dos Goytacazes, no Rio de Janeiro, interpretando a edição dessa lei como indício do fim do regime servil. Em geral,

¹⁵ É interessante notar que um grande contingente de africanos da etnia yorubá (conhecidos no Brasil como nagôs) e haussá foram traficados para a região Nordeste. Ambas etnias eram experimentadas na arte da guerra, em decorrência dos conflitos engendrados no continente africano no período. Talvez em decorrência disso, o foco dos levantes negros tenha sido no Nordeste do Brasil (Reis, op cit.).

¹⁶ A palavra malê, em yorubá, significa muçulmano. Isso demonstra o forte elemento religioso acionado por esses coletivos durante suas revoltas.

todas as revoltas foram abafadas com extrema violência por parte das classes senhoriais.

Considerando as agitações em nível internacional, não se pode perder de vista a influência que a revolução dos negros na Ilha de Saint-Domingue (1791-1804), mais tarde batizada de Haiti, teria em inflamar movimentos de negros ao longo de toda a América, sobretudo na região do Caribe. Em território brasileiro, motivou ações tímidas, sendo as mais notáveis na fronteira com a Guiana Francesa e um levante na Bahia, em 1814, onde os negros propuseram-se a seguir o exemplo haitiano. Embora tenha tido um impacto muito menor do que o sentido na América Caribenha, a Revolução Haitiana¹⁷ foi suficiente para preocupar setores da classe senhorial brasileira contra o que chamavam de “haitianismo” e a iminência de um levante massivo dos negros escravizados (Reis, op cit.).

Esses exemplos reafirmam a importância da quilombagem como agente fomentador da resistência e rebeldia dos negros e negras contra a barbárie do escravismo racial. A capilaridade e abrangência dos movimentos – dos quais, o quilombo é, por excelência, o principal – demonstra sua importância em solapar as bases da contradição fundamental da sociedade escravista, a saber, aquela entre senhores e escravos. Nesse sentido, o que jaz além da Calunga Grande são histórias e memórias de luta e resistência de um povo em prol de sua afirmação enquanto sujeitos individuais e coletivos dotados de identidade, corporeidades, epistemologias e ontologias próprias e que mesmo diante dos horrores do colonialismo e da colonialidade, permaneceram vivos, valendo-se das mais diferentes formas de resistência.

¹⁷ Fazendo um paralelo entre Revolução Americana (1776) e Revolução Francesa (1789-1799), percebe-se a promessa e propostas mais drásticas desta se comparada com aquela. Se, por um lado, a Revolução Americana pretendeu criar um novo arranjo político e institucional, a Revolução Francesa buscou reorganizar a própria estrutura social, promessa que se cumpriu, mas à custa da ascensão da burguesia como classe dominante (Dardot & Laval, 2017). Em comparação com ambas, a Revolução Haitiana logrou maior êxito em sua proposta de transformação social, política e epistêmica. No âmbito do paradigma decolonial, representou uma guinada no projeto de superação da tripartite incidência da colonialidade. Ou seja, pode-se falar do “haitianismo” enquanto atitude decolonial (Maldonado-Torres, 2015).

3.2

“Lá atrás o povo já vinha numa preocupação de permanecer na terra”: Histórias, memórias e vivências do campesinato negro na Baía Formosa e narrativas da expulsão (1970)

Uma vez estabelecido o entendimento que os quilombos e outras formas organizativas (amalgamadas no conceito de quilombagem) adotadas pelos negros no sentido de garantir sua sobrevivência e, em última instância, formas próprias de organização social e econômica, eram fato comum na sociedade escravista e que tiveram papel ativo no esgotamento da escravidão, cabe um esforço de aproximação histórica e geográfica ao objeto central destas reflexões: o quilombo de Baía Formosa.

Apesar de grande parte dos levantes orquestrados pelos negros (principalmente durante o Império) terem centralidade no Nordeste, tem-se vastos relatos da presença e ação de quilombos na região do Rio de Janeiro – então chamada Capitania do Rio de Janeiro. O aporte de escravos na Capitania era considerável, tanto nas áreas próximas à Corte quanto no interior (a exemplo da Freguesia de Cabo Frio), sendo terreno fértil para o surgimento de diversos quilombos e mocambos¹⁸. Pode-se falar, nos termos de Gomes (1997), sobre uma verdadeira tradição de mocambos e quilombos desde o primeiro quartel do século XVII. Organizados em estruturas complexas, os negros aquilombados empreendiam movimentos que iam desde roubos, furtos e assassinatos nas cidades, estradas e fazendas, até a formação de alianças e redes de economia camponesa. Já nessa época, os quilombos se apresentavam como um problema grande o suficiente para motivar as autoridades a diversas incursões a fim de reprimi-los, além do pagamento pela captura de escravos fugidos, arregimentação de capitães do mato, operações de soldados da Coroa e ações locais dos proprietários das terras a fim de coibir as ações dos quilombolas.

Várias regiões da Capitania eram consideradas focos do surgimento dos quilombos: a Capital, Campos dos Goytacazes, Parati, Macacu, Santo Antônio de Sá, Itaboraí, Magé, Iguaçu, Saquarema e Cabo Frio (Tabela 1). Em geral, eram regiões assentadas sobre a produção de açúcar, aguardente e, sobretudo, gêneros

¹⁸ Mocambos eram uma espécie de aldeamento, muita das vezes com uma população heterogênea composta por negros e indígenas. Um quilombo grande poderia abarcar diversos mocambos.

diversos para o abastecimento da capital, além disso, a base produtiva vigente em território brasileiro gerava uma demanda crescente por mão de obra escrava para as atividades, gerando uma importação massiva de negros escravizados e, por consequência, a multiplicação dos focos de resistência e rebelião (Gomes, 1997; 2015).

Um caso particularmente importante que mostra o nível da resistência dos negros mesmo no interior da Capitania foi o caso do Quilombo de Saquarema, estabelecido às margens do rio Bacaxá, localidade próxima a Cabo Frio. Diz-se que a organização adotada pelos quilombolas se estendeu durante um período considerável, compreendendo conjuntos de casas e roças que configuravam um assentamento antigo, o “quilombo velho”, e construções mais novas compreendendo um “quilombo novo”. Já em 1730 as autoridades empreenderam expedições com vistas a solapar o povoado em questão (Gomes, 2015).

Quilombos no Rio de Janeiro (Capitania e Província) – Sécs. XVII, XVIII e XIX	
Nome/Denominação	Data dos registros
Bacaxá	1729
Barra de São João	1847
Cabo Frio	1805, 1809
Campos dos Goitacazes	1751, 1769, 1792, 1807
Macaé	1870, 1876
Saquarema	1729

Tabela 1 - Datas de registros de quilombos no Antigo Cabo Frio e regiões próximas. Adaptado de Gomes (2015).

Aprimorando o foco para a ação dos negros aquilombados na região de Cabo Frio e o resgate da história do povo negro na região, é fundamental recorrer às contribuições de José Francisco de Moura e Luiz Guilherme Moreira (2020), historiadores que, num esforço muito recente, propuseram-se a realizar uma profunda e exaustiva revisão da história da região. Adotando um largo recorte temporal, cuja extensão abarca desde os sambaquieiros do período pré-colonial até as atuais condições da cidade, os autores elencam uma série de elementos e aspectos fundamentais que em muito auxiliam em uma melhor compreensão dos quilombos na região e as dinâmicas próprias a que estiveram submetidos, em especial as

múltiplas espacialidades, em geral conflitantes, que demarcaram as tendências de permanência e, mais recentemente, de expulsão das populações negras na região.

Ainda sobre espacialidades e temporalidades do Antigo Cabo Frio (Figura 3), importa um parêntesis: durante muito tempo, a Freguesia reunia o que hoje são os municípios de Armação dos Búzios, Araruama, Arraial do Cabo, Cabo Frio, Iguaba Grande, Macaé, Maricá, Rio Bonito, Rio das Ostras, São Pedro da Aldeia, Silvia Jardim e demais localidades (Accioli, 2010). Os desmembramentos iniciaram-se já no início do século XIX, com a criação da vila de São João de Macaé (1813) e se estenderam até o final do século XX, com a emancipação de Arraial do Cabo (1985, antigo 4º Distrito de Cabo Frio) e Armação dos Búzios (1995, antigo 3º Distrito de Cabo Frio). Por certo, os fatores que levaram às separações têm origem em circunstâncias específicas das correlações de forças vigentes em cada momento histórico, elementos que serão debatidos ao longo da argumentação.



Figura 3 – “Carta Corographica da Província do Rio de Janeiro” (1839) – Em destaque, Cabo Frio.

3.2.1

Campos Novos e formas velhas: O papel da Fazenda Campos Novos no tráfico negro no Antigo Cabo Frio

A historiografia aponta que os primeiros portugueses tiveram contato com a região de Cabo Frio por volta de 1503-1504 com a expedição de Américo

Vespúcio, cuja incumbência principal era fazer o reconhecimento da região, afastar expedições espanholas e francesas e assegurar o controle do local a fim de garantir o acesso aos recursos naturais da região (Moura & Moreira, 2020). Pouco mais de um século depois, em 1615, seria fundada a cidade de Cabo Frio, através de Auto de Fundação¹⁹ próprio.

O que se chama de “história de Cabo Frio” é uma trama complexa, vasta e com nuances que fogem dos interesses próprios dessa seção, o que demandaria um trabalho à parte dedicado a isso²⁰. Nesse sentido, a fim de tecer, em linhas gerais, uma breve história dos quilombos em Cabo Frio, faz-se importante uma delimitação geográfica mais precisa, coerente com as dinâmicas econômicas e demográficas desta população na época: a maioria absoluta do contingente de africanos transportados pelo tráfico marítimo estava concentrada nas regiões rurais, tendo sua força de trabalho sobre explorada como pré-condição essencial para a sustentação e perpetuação do regime servil e a movimentação de um mercado interno e externo pautado sob a extração de matérias primas básicas.

Tendo como ponto de partida analítico esse recorte específico, o elemento que de pronto salta aos olhos devido a sua centralidade na organização do tráfico negreiro – não somente o tráfico atlântico, mas a recepção, “engorda”, venda e distribuição dos africanos escravizados, além de sua função administrativa da produção agrícola na região do Antigo Cabo Frio – é a Fazenda Campos Novos. De sua criação, Moura e Moreira (2020, p. 149) demarcam que já

Em 1630, os padres jesuítas receberam uma sesmaria para a construção de uma fazenda. Todavia, seria somente em 1690 que a Fazenda e a Igreja de Santo Inácio seriam erguidas. Para isso, os jesuítas queimavam a mata nativa do local para que nascesse grama, que serviria de pastagens ao gado que se deslocava da fazenda de Campos dos Goytacazes ao Rio de Janeiro. Começava a surgir um novo campo: a Fazenda de Campos Novos. A propriedade produzia alimentos, madeira e gado.

¹⁹ Há, ao menos, quatro versões distintas do chamado “Auto de Fundação” de Cabo Frio, cuja autoria é de difícil precisão. Algumas versões diferem muito entre si, suprimindo linhas inteiras do documento. Todavia, todas são unânimes ao estabelecer a data de fundação da Povoação de Santa Helena de Cabo Frio no dia 13 de novembro de 1615 (Moura & Moreira, 2020).

²⁰ Especialmente no que se refere à geografia histórica do que hoje é o Centro de Cabo Frio, Moura & Moreira (2020) tecem uma linha cronológica deveras interessante, traçando a proximidade entre as atividades econômicas empreendidas no município e as dinâmicas urbanas próprias de cada “período”.



Figura 4 – Igreja de Santo Inácio e antiga sede da Fazenda Campos Novos

Note-se que, segundo estimativas dos próprios jesuítas em meados do século XVIII, Campos Novos tinha potencial para abarcar mais de vinte mil cabeças de gado, fato que demonstra as dimensões da área disponível para o crescimento das atividades agrícolas na região. Neste mesmo período, em seu “apogeu²¹” a propriedade abarcou pouco mais de 1500 cabeças de gado. Parte expressiva de sua produção centrava-se na extração e transporte de toras para a Capital (parte do percurso era realizado por lanchas no Rio Una), além de gêneros alimentícios diversos.

Após a expulsão da *Societas Iesu* do Brasil em 1759, o patrimônio da fazenda era calculado em cerca de 1300 cabeças de gado e 188 negros escravizados abrigados em 50 senzalas. Pouco menos de 20 anos depois, o contingente de negros quase havia dobrado, chegando à marca de 323 pessoas, das quais, diz-se que apenas um era africano, sendo os demais brasileiros, todos organizados em núcleos familiares centrados na sede da Fazenda (Moura & Moreira, op cit.). Isso demonstra tanto a perenidade dos núcleos familiares do povo negro na região, fato que atesta o estímulo dos jesuítas às uniões interracialis e também a circulação dos negros na

²¹ O “apogeu” da Fazenda Campos Novos ficou muito aquém de seu potencial produtivo, característica que, ao longo dos anos, piorou paulatinamente. Entretanto, mesmo com seu inequívoco declínio, a Fazenda continuou sendo o mais importante empreendimento rural de Cabo Frio durante séculos. Essa relevância fica clara quando se coloca em perspectiva a visita de figuras ilustres no local, tais como Charles Darwin (1832), D. Pedro II (1847) e, já no século XX, o Presidente Getúlio Vargas (1940), após a inauguração da Rodovia Amaral Peixoto (Moura & Moreira, 2020).

região para o trabalho rural, mesmo diante da decadência da Fazenda Campos Novos.

A saída dos jesuítas criou um cenário de grande instabilidade e incerteza sobre a posse da propriedade fundiária da Fazenda, tensão que se arrasta até hoje, visto que a escritura da mesma se encontra desaparecida, o que abriu precedentes para as mais diversas iniciativas de grilagem, desde aquele período. Há narrativas que alegam que a escritura da Fazenda foi escondida no interior da imagem de Santo Inácio, artefato cujo paradeiro é desconhecido até hoje. Algumas versões apontam que nem sequer havia algum documento legal que atestasse posse ou um registro definitivo da Fazenda e suas propriedades à Companhia de Jesus. Inclusive, algumas narrativas das comunidades quilombolas da região apontam que os jesuítas, em sua partida, haviam dado a posse da propriedade “aos filhos do lugar” (Maia & Teló, 2015).

Ainda segundo Maia e Teló (op cit.), a inexistência de uma documentação comprobatória a respeito da propriedade da Fazenda, ao mesmo tempo que abriu margem para o processo de grilagem, também alimentou a compreensão de uma propriedade coletiva da região por parte dos posseiros, dada sua ocupação de longa data na região e as narrativas com relação à transmissão da propriedade das terras aos trabalhadores da Fazenda. Essa compreensão foi um dos motes para futuras organizações de trabalhadores rurais da região em meados do século XX.

Tem pessoa com 80 anos que conta que a Fazenda Campos Novos nunca teve documento. A escritura que Campos Novos tinha era uma escritura em uma imagem de Santo Inácio, gravada na pedra. O Padre Joaquim sumiu com esse santo e aí que começou a negociata da Fazenda Campos Novos – Sebastião Lan²², entrevista concedida a Leonilde Medeiros em 1983 (Maia & Teló, op cit., pag. 400)

A confluência entre mudanças administrativas na propriedade de Campos Novos, a reconfiguração das dinâmicas produtivas e econômicas no Brasil e a intensificação do tráfico negreiro gerou um cenário de constantes movimentações por parte do povo negro desde meados do século XVIII até o início do século XIX (Moura & Moreira, 2020). Diversos quilombos surgiram na região neste período

²² Sebastião Lan é, provavelmente, o mais conhecido líder sindical de Cabo Frio. Em sua chegada no município, em 1968, reestruturou o Sindicato dos Trabalhadores Rurais, fechado pelos Militares após o Golpe de 1964. Foi brutalmente assassinado em 1988, a mando de grileiros da região, às vésperas de sua viagem à Brasília para entrega ao Ministro da Reforma Agrária um importante dossiê sobre as violações contra as populações do campo cometidas por militares e fazendeiros.

em decorrência das fugas organizadas pelos negros escravizados. É deste período que data a primeira menção ao “perigo” dos quilombos na região de Cabo Frio:

Ainda em 1805, do distrito de Cabo Frio chegaram denúncias de mortes e roubos levados à cabo pelos quilombolas [...]. O estado de pânico dos senhores era tanto que alguns julgavam existir “algum levante dos escravos pelos distúrbios que diariamente” faziam os negros fugidos na região de Cabo Frio (Gomes, 1997, p. 570).

O trecho acima revela o relato mais antigos da presença de quilombos na região de Cabo Frio. Durante o século XIX a região recebeu um número considerável de escravos, atividade empreendida sobretudo por uma nova safra de traficantes em busca de lucros, indivíduos que, através da articulação do tráfico marítimo, posse de latifúndios extensos no norte fluminense e uma região costeira vasta e isolada (a chamada Baía Formosa, trecho do litoral que ia da Praia do Perú, em Cabo Frio, até Rio das Ostras), viabilizaram a entrada de diversos africanos na região.

Estima-se que a região litorânea entre Cabo Frio e Campos dos Goytacazes tenha recebido cerca de dezoito mil africanos escravizados no período de 1844 a 1845, fato que demonstra a escala da Região Norte do Rio de Janeiro no comércio do tráfico negreiro, mesmo diante dos crescentes indícios de esgotamento da atividade. De fato, o norte fluminense tornou-se o ponto de desembarque principal do Rio de Janeiro durante o período de ilegalidade do tráfico atlântico de escravos (Accioli, 2010).

A Lei Feijó²³ representou pouco poder de inibição ao tráfico negreiro; na verdade, tornou a atividade mais lucrativa: trazer novos escravos era mais perigoso, mediante a vigilante patrulha marítima inglesa e portuguesa, portanto, mais bem remunerada.

²³ Lei de 7 de novembro de 1831, sendo a primeira proibição legal à entrada de escravos no Brasil. Não possuía o mesmo peso da Lei Eusébio de Queirós (1850), tendo pouco poder de coibir o tráfico negreiro.



Figura 5 - Região costeira que compreendia a chamada "Baía Formosa", com a localização da sede da Fazenda Campos Novos. O traçado em vermelho corresponde a delimitação atual de Cabo Frio; em amarelo, de Armação dos Búzios.

Se, por um lado, ao longo das décadas a capacidade e variedade produtiva de Campos Novos tornou-se cada vez mais precária, por outro, a propriedade jamais perdeu a centralidade no que se refere às dinâmicas próprias de perpetuação da escravidão racial na região. Diante disso, é fundamental localizar a figura de José Gonçalves da Silva, traficante de escravos que desempenhou papel central na organização da região de Cabo Frio como um polo extremamente relevante no tráfico negreiro no Norte do Rio de Janeiro no século XIX. O estudo de Nilma Accioli (2010) sobre o documento chamado *José Gonçalves da Silva à Nação Brasileira*, escrito pelo próprio José Gonçalves²⁴, detalha aspectos de grande valia nessa analítica.

O documento em questão revela elementos importantíssimos para compreender a chegada e estabelecimento das populações africanas em Cabo Frio,

²⁴ Libelo cuja autoria é do próprio José Gonçalves da Silva, utilizado como instrumento jurídico a fim de apresentar a defesa contra aquilo que considerava uma "injustiça": a invasão e confisco de seus bens em 1851, a mando do próprio ministro de justiça, Eusébio de Queirós, sob a acusação de tráfico negreiro ilegal. O fim do processo redundou na absolvição de José Gonçalves contra as acusações. Ao longo de 13 anos, o traficante lutou para reaver seus bens, publicando artigos em jornais e apelando para autoridades e a opinião pública da época. O compilado desse material, publicado pela Tipografia da Universidade de Coimbra, forma o dito libelo em seu inteiro teor (Accioli, 2010).

além de detalhar a estrutura que tornava a região propícia ao tráfico negreiro. Segundo a autora, na região da Rasa, em Armação dos Búzios, as comunidades negras mantêm viva a memória do traficante de escravos, atribuindo a ele muitas das dificuldades enfrentadas por ser um “bairro de pretos trazidos pelo Zé Gonçalves” (p. 6).

A Baía Formosa era uma antiga rota de desembarque de africanos, devido, principalmente, à proximidade da Fazenda Campos Novos. O desembarque mais usado no período da legalidade era a Ponta da Armação. Quando o tráfico ilegal ganhou força na região, foram usados como pontos de desembarque o Arpoador da Rasa e a Barra do Una, mas, com a intensa perseguição dos ingleses, a Ponta das Emerências, local muito isolado onde ficava o “Desembarque de José Gonçalves”, tornou-se o principal ponto de desembarque clandestino até [...] o processo contra José Gonçalves, em 1851. Através da documentação, pudemos comprovar o que a tradição das comunidades afrodescendentes na região preservou: a localização das terras de José Gonçalves e o seu último desembarque, na Ponta das Emerências (Accioli, 2010, p. 44-45).

As terras adquiridas por José Gonçalves originalmente pertenciam ao complexo de Campos Novos, sendo um dos incontáveis desmembramentos da antiga propriedade dos jesuítas. A ininterrupta fragmentação deu origem a diversas fazendas menores que dão nome a bairros, ruas ou localidades atualmente, a exemplo de Angelim, Araçá e Fazendinha. O próprio José Gonçalves dá nome a um dos bairros de Armação dos Búzios, tamanha sua influência e persistência na memória coletiva dos habitantes da região.



Figura 6 - Pontos de desembarque de escravos utilizados durante o século XIX. Adaptado de Accioli (2010).

Conforme reflexão de Gomes (2015), a assinatura de Lei Áurea em 1888, decretando o fim da escravidão, não significou o fim dos quilombos

Com sua extinção (a escravidão) não havia mais escravos e, portanto, fugitivos. Mas os quilombos e mocambos continuaram a se reproduzir mesmo com o fim da escravidão. Eles nunca desapareceram, porém, não os encontramos mais na documentação de polícia e nas denúncias dos jornais. Os vários quilombos – que já eram verdadeiras micro comunidades camponesas – continuaram se reproduzindo, migrando, desaparecendo, emergindo e se dissolvendo no emaranhado das formas camponesas do Brasil de norte a sul (p. 97).

Isso significa que o povo negro aquilombado continuou morando e reproduzindo suas formas de existência na zona rural de Cabo Frio. Com o declínio da produção agrícola, a principal atividade empreendida pelos negros era a semeadura de grama para pastagem. A permanência dos negros na região se deu mediante acordos entre esses e seus antigos senhores, de modo que, em troca de valores irrisórios e um pedaço de terra onde pudessem morar e fazer sua roça, continuaram seu trabalho no campo, em termos locais, viviam “pagando dia para morar” (Accioli, 2018), narrativa que encontra eco ainda hoje junto às narrativas da comunidade quilombola de Baía Formosa. Conforme uma das entrevistadas relata: “O povo pagava renda! Pagava um dia de trabalho na fazenda para ter o direito à terra, em terra nossa! Não *tava* morando de favor, era nossa! Meu pai pagou, o pessoal pagava” (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em janeiro de 2021).

Mesmo com o abandono de diversas propriedades por parte dos antigos senhores, os antigos escravizados permaneceram ocupando as terras, plantando suas roças e desenvolvendo atividades econômicas diversas, tornando aquele seu território de existência econômica, social e cultural:

Aqui o pessoal vivia uma vida difícil, mas era uma vida tranquila, né. Morava todo mundo perto do outro, vivia da roça, pegavam sal, alguns trabalhavam na salina lá em Cabo Frio [...] O pessoal fazia a cesta ou trabalhava na roça [...] As mulheres ficavam na roça com os filhos e os maridos iam pra salina [...] O povo era unido, tinha festa. Vivia da agricultura, plantava. Era mais para abastecer as feiras de Cabo Frio com a agricultura de Baía Formosa [...] Então eles iam, levavam toda a agricultura para lá. Tanto os cestos de produtos quanto o que era plantado na Baía Formosa (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em maio de 2021).

Como pontuam Moura e Moreira (2020), predominam duas versões sobre as condições da região no final do século XIX: uma fala sobre uma produção agrícola bem desenvolvida no Araçá, direcionada para o consumo na Baixada Fluminense; outra versão, predominante na oralidade das comunidades, detalha a

pobreza a que as populações negras estavam submetidas, considerando o cenário de completo descaso das autoridades na ocasião da Abolição e a queda na capacidade produtiva das fazendas.

Hoje, há um consenso entre as comunidades de remanescentes quilombolas dos municípios de Cabo Frio, São Pedro da Aldeia de Armação dos Búzios sobre essa origem comum, em que seus ancestrais, antigos escravos, continuaram ocupando as terras da região.

Tem família da parte do meu avô que sempre contou que na época que trouxeram o pessoal lá da África à força e chegava ali em José Gonçalves pra descer o pessoal que vinha tirado de lá [...] Aí tem lá a princesa Izabel que acabou com a escravidão. Aí cada um ficava nas terras, daí foi construindo, casando e tudo... Aí quando os filhos crescem, aqueles que vieram, contavam as histórias de como eles vieram parar aqui (Cássia do Nascimento – entrevista realizada em maio de 2021).

Essas narrativas são centrais na organização atual dos quilombos, sendo um mecanismo importantíssimo na constituição e consolidação das identidades próprias de cada quilombo, mas também uma identidade coletiva comum a todos os quilombos da região.

3.2.2

O Alemão, o Marquês e o Cunha Bueno: Conflitos, expulsões e resistências no século XX

Durante todo o século XX, a Fazenda Campos Novos e a região agrícola circundante passaram por intensa disputa a respeito da legalidade pela posse da terra. De um lado, as populações negras, descendentes de africanos levados para a região como escravos, de outro, grileiros e pretensos proprietários que reivindicavam as terras como propriedade. Além disso, a implantação de obras de infraestrutura e o crescimento da atividade turística ao longo das décadas tornaria a região propícia à especulação imobiliária, criando o estopim para novas e violentas disputas pelo acesso, uso e permanência na terra.

Neste cenário de grilagem e novos conflitos, alguns nomes se destacam na região, seja pela influência exercida na região, ou, como é mais comum, a violência desmedida contra a população negra. Dentre esses, três nomes são sempre lembrados pelas comunidades de remanescentes quilombolas: Eugénne Honold, Antonio Paterno e, sobretudo na região de Baía Formosa, Henrique Cunha Bueno, que adquiriu as terras na década de 1970 e protagonizou a expulsão das famílias da região.

Na década de 1920, o alemão Eugénne Honold adquiriu parte das terras da Fazenda Campos Novos, fundando a Companhia Odeon, empresa dedicada a produção agrícola e pecuária. Segundo Tosta (apud Maia & Teló, 2015), Honold criou um movimento importante de produção, comércio e habitação na região, inclusive, com a implantação de energia elétrica em alguns locais. As narrativas geralmente não associam a figura de Eugénne Honold como um grileiro, pois tendem a ressaltar a relação pacífica entre este e os lavradores da região, além do estímulo a criação de roças e uma maior flexibilidade para o trabalho dos lavradores. Ainda segundo os autores, Honold tinha relação direta com a Alemanha nazista e que, ao adquirir as terras em Cabo Frio, pretendia transformá-las em fornecedora de alimentos para seu país de origem. Na década de 1940 a produção da Companhia Odeon foi embargada pelo governo Vargas, fato que demandou a venda da propriedade por parte de Honold. As narrativas locais associam a saída de Honold com o início de um período de escassez e, sobretudo, violência.

Na virada da década de 1940 para 1950, o italiano Antônio Paterno, conhecido como Marquês, adquiriu a Fazenda. Se a época de Honold é lembrada como um período de “cordialidade”, a chegada do Marquês marca o início da perseguição sistemática contra os posseiros, com despejos, ameaças à mão armada, incêndio a lavouras e residências, além da implementação de um sistema de arrendamento abusivo contra os agricultores locais, que “era uma escravatura disfarçada. Marquês foi quem fez novamente a escravatura do povo. Vocês sabem o que é pagar renda? As pessoas viviam pagando renda num regime escravo” (Maia & Teló, 2015, p. 404).

O Marquês criou a Companhia Agrícola Campos Novos, como uma empresa de fachada com o objetivo de garantir o controle da terra para loteamento e especulação. A perseguição aos posseiros também compunha táticas de cunho jurídico, como a assinatura de documentos em branco por parte destes, sendo posteriormente preenchidos com termos de desistência das terras ou venda por quantias irrisórias. As expulsões e prisões arbitrárias tinham suporte da polícia militar, situação que se agravou ao longo das décadas, sobretudo após o Golpe Civil-Militar de 1964²⁵ (Moura & Moreira, 2020).

²⁵ Importa mencionar que, na zona rural dos municípios de Cabo Frio e São Pedro da Aldeia havia um forte movimento sindical de trabalhadores do campo, que buscava a permanência das famílias na região, empregando as mais diversas formas de resistência, indo desde a organização política

Mas lá atrás o povo já vinha numa preocupação de permanecer na terra, né? Porque a terra foi dos nossos antepassados. Meu pai nasceu aqui em Baía Formosa, eu nasci [...] Meu pai já vem com essa luta, desde lá de trás. Acho que nos anos 60, por aí, minha mãe quem falava que eles perderam, né. Eles ganharam a posse da terra e perderam (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em janeiro de 2021).



Figura 7 – O polígono em vermelho representa a área ocupada pelas famílias antes da expulsão em 1970.

Todavia, o nome que marca a memória coletiva dos quilombolas de Baía Formosa de maneira mais profunda é o de Henrique da Cunha Bueno e o que ele representou – e ainda representa – para a comunidade. “Igual muita gente aqui fala: ‘ah, mas Henrique não expulsou’. Não tem noção da forma da expulsão [...] coloca o boi pra dentro da cerca, ara sua terra e depois avisa que se você não sair, vai derrubar sua casa” (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em maio de 2021).

Entre as décadas de 1960 e 1970, a Companhia Agrícola Campos Novos, sob direção do fazendeiro Jamil Mizziara²⁶, vendeu cerca de 25% de sua área à

propriamente dita até a organização de mutirões para o trabalho nas lavouras, a fim de coibir ações violentas contra os posseiros por parte dos fazendeiros. O Golpe de 1964 provocou uma forte desarticulação desses movimentos políticos do campo, recrudescendo a violência e arbitrariedade dos grileiros, em ações dos militares voltadas a “combater comunistas e agitadores” (Maia & Teló, 2015). O assassinato de Sebastião Lan, em 1988, é provavelmente o episódio mais conhecido da violência na época contra os trabalhadores do campo.

²⁶ Nome conhecido da população rural nas regiões de Armação dos Búzios, Cabo Frio e São Pedro da Aldeia. Mizziara foi mandante do atentado contra Sebastião Lan em 1988 e também protagonizou outros crimes e atentados contra trabalhadores rurais nesse período. Os executores de Lan foram condenados, ao passo que Mizziara foi inocentado das acusações em 1990.

Destilaria Medellín S.A., de propriedade de Henrique da Cunha Bueno. A Área corresponde às regiões de Baía Formosa, Fazendinha e Emerências (Moura & Moreira, 2020; Cunha apud Maia & Teló, 2015). Já por volta da década de 1950, inicia-se um processo gradual de “turistificação” da Região dos Lagos, movimento que se iniciou em Cabo Frio e estendeu-se até a península buziana, atraindo investimentos de infraestrutura. Nesse sentido, entende-se que Cunha Bueno pretendeu assegurar seu domínio na região para especulação imobiliária.

Foi nesse período que a maior parte das famílias que hoje compõem o quilombo de Baía Formosa foram expulsas. Segundo relatos dos quilombolas, o fazendeiro se utilizou dos mais variados métodos para assegurar seu controle sobre as terras, indo desde ofertas para compra dos terrenos (em valores abaixo do mercado), até atitudes mais enérgicas, como destruição das cercas das roças, introdução de gado nas plantações, aragem arbitrária da terra de plantio e incêndios.

Eu cheguei a ver, eu tinha uma idade que na época não me lembro bem, mas eu cheguei a ver eles passarem uma carreta de boi brabo que eles trouxeram pra colocar dentro da terra, pro povo ficar com medo e sair (Cássia do Nascimento – entrevista realizada em maio de 2021).

Na formação da identidade coletiva dessa comunidade, assim como de outras comunidades quilombolas da região que passaram por processos semelhantes de expulsão e conflitos territoriais, concretizaram-se, em decorrência destes fatos, narrativas como as seguintes:

E hoje, eu pertencço às famílias expulsas. Nós demos esse nome por conta que quando fizemos o pedido no Incra, nós colocamos dessa forma “famílias expulsas que foram morar em São Cristóvão, Jardim Però e Jardim Esperança”. E somos 115 famílias, só dos expulsos... (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em janeiro de 2021).

[...] 1970 foi uma época que reviveu tudo o que teve em 1964. Muitos lavradores foram embora. Antes era uma coisa maravilhosa. Tudo que você procurava de lavoura tinha aqui. O Cunha Bueno jogou todo mundo da Baía Formosa na rua, todos os lavradores. Mas ficaram 14 famílias que resolveram resistir e fizeram ali uma lavoura grande. O Cunha Bueno, acobertado pela polícia de Cabo Frio, pelo comandante Bianchinni, passou o trator ali, destruiu tudo. Ele é um homem terrível. Tem seus capangas, seus jagunços – Rosa Geralda da Silveira e posseiros não identificados por nome, entrevista concedida a Leonilde Medeiros e Sônia Lacerda em 1983 (Maia & Teló, 2015, p. 414).



Figura 8 – Regiões ocupadas pelas famílias após a expulsão na década de 1970.

A principal instância de organização e enfrentamento da população do campo à época, o Sindicato de Trabalhadores Rurais de Cabo Frio, passava por forte desmobilização e arrefecimento de suas atividades em decorrência dos desmandos e perseguições levados a cabo pelos militares durante o período ditatorial. É pertinente perceber que, nesse período, as populações negras locais não acionavam a identidade étnica quilombola como plano de organização. Na verdade, isso nem ao menos era de conhecimento dos grupos:

Mas ninguém sabia que era um quilombo. Ninguém tinha essa noção. Fomos ter essa noção depois, quando Rasa, acho que em oitenta ou noventa e pouco, conseguiu saber que era [...] nós também fomos junto com Rasa e depois que nós nosseparamos. Aí Baía Formosa e Maria Joaquina ficaram juntos no quilombo de Rasa. Depois que descobrimos que cada um tinha seu quilombo separado. Mas naquela época a gente não tinha noção que era quilombo (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em maio de 2021).

Se a razão de ser dos quilombos, enquanto instituição historicamente determinada pelos processos de resistência do povo negro contra a escravidão (a quilombagem em sentido amplo), era a própria escravidão, após sua abolição, outras dinâmicas de vivência e resistência, além de outros elementos simbólicos foram paulatinamente sendo readaptados e não desapareceram após a abolição. Muito ao contrário: sua multiplicação tornou possível a emergência de incontáveis comunidades negras rurais no Brasil contemporâneo.

Lançando mão das formulações de Ana Rios, Gomes (2015) categoriza elementos gerais na formação dessas comunidades, como aqueles representados pelo campesinato itinerante, noutros termos, famílias de libertos, unidos por laços de parentesco, em processo de imigração contínuo, tecendo novas relações em busca de construir novos territórios. Outras duas configurações adotadas pelo povo preto após a abolição aproximam-se mais da realidade de Baía Formosa. Uma primeira fala sobre as “terras de preto”, parcelas de terra doadas para ex-escravizados ainda antes da abolição, estopim para conflitos posteriores entre descendentes dos antigos senhores de escravos (ou grileiros) e as populações negras estabelecidas. Isso ganha eco junto às narrativas a respeito da doação das terras da Fazenda Campos Novos aos “filhos do lugar” – o povo negro – e as posteriores implicações que esse fato acarretou, dada a inexistência de documentação oficial que atestasse essa doação. E diga-se de passagem: mesmo casos em que essa documentação era atestada, ainda assim, diversos conflitos foram engendrados.

A outra diz respeito ao “pacto paternalista”, ou nos termos próprios dos quilombos da Região dos Lagos, “pagar dia pra morar”: as famílias de libertos negociam sua permanência nas terras junto aos antigos senhores mediante arrendamento, reforçando a perspectiva de estadia e perenidade num dado território, remetendo-se a ocupação histórica e geracional, agora, porém, libertos do julgo da escravidão. Nisso tem-se as comunidades negras rurais, que são

parte dos remanescentes dos quilombos da época da escravidão e também de várias comunidades negras transformadas a partir delas e nas décadas seguintes da pós-emancipação. Trata-se de uma secular história de luta pela terra articulada às experiências da escravidão e da pós-abolição (Gomes, 2015, p. 106).

A partir do final da década de 1980 e início de 1990, os remanescentes do quilombo da Rasa iniciaram, junto com os quilombos de Baía Formosa e Maria Joaquina, um processo de luta organizada em prol de seus direitos territoriais, sobretudo em vista do rápido avanço da especulação imobiliária e das tensões concernentes ao território. Entretanto, com a abertura democrática e a promulgação da Constituição de 1988, um novo marco legal abriu precedentes para uma reivindicação contumaz das terras ocupadas pelos remanescentes do quilombo, além de possibilitar a construção de uma identidade política, coletiva e ancestral quilombola, elementos que vêm se fortalecendo paulatinamente até os dias de hoje.

3.3

“É olhando para o passado que eu vou enxergar meu futuro”: Memórias e práticas coletivas como formas de resistência

Importa tecer alguns comentários sobre a relevância do referencial constitucional supracitado para a pauta do direito territorial adquirido pelas comunidades quilombolas, conforme expresso pelo artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, que garante aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras o reconhecimento de propriedade definitiva, cabendo ao Estado a emissão dos títulos respectivos (Brasil, 1988).

Ao mesmo tempo, a Constituição assegura em seu artigo 216, §5, o tombamento de documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos, configurando-os como patrimônio cultural, de natureza material e imaterial, que se remetem à construção identitária, ações e memórias do povo negro como agente formador da sociedade brasileira. A criação desses instrumentos legais, em um momento tão delicado como a reabertura democrática pós ditadura militar, representou um avanço importante para o movimento negro brasileiro²⁷.

Entretanto, o assegurado pelo artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias deflagrou um problema conceitual: o que exatamente são esses remanescentes de comunidades quilombolas? Como demonstra Leite (2000), o texto constitucional, pensado a fim de suprir uma demanda social das populações afrodescendentes, teve pouco êxito em sua efetivação, pois tornou-se um instrumento restritivo ao postular “a noção de ‘remanescente’, como algo que já não existe ou em processo de desaparecimento, e também a de ‘quilombo’, como unidade fechada, igualitária e coesa” (p. 341). Impunha-se aos grupos a necessidade de serem blocos coesos, monolíticos, intocados – noutros termos, frigorificados no tempo e no espaço.

²⁷ Gomes (1997), sinaliza a dificuldade em datar como se deu a reapropriação do quilombo pelo movimento negro enquanto símbolo de luta e resistência. Sobretudo, a década de 1970 foi uma época central tanto para militantes do movimento negro quanto para intelectuais (que muitas das vezes eram as mesmas pessoas) pois o quilombo passou a representar resistência cultural e contra a Ditadura. Interessante notar que muitos intelectuais que discutiram teoricamente o quilombo participavam de movimentos antiautoritários, estando vinculados ou simpatizando com o Partido Comunista Brasileiro (PCB).

Isso impôs a intelectuais e ao movimento negro a necessidade de criar uma definição clara a respeito dessas comunidades, que superasse a visão estática e essencialista, “evidenciando o aspecto contemporâneo, organizacional, relacional e dinâmico, bem como a variedade de experiências capazes de serem amplamente abarcadas pela ressemantização do quilombo na atualidade” (Leite, 2000, p. 342). A nova leitura – ou ressemantização - a respeito do que são remanescentes de comunidades quilombolas abriu um novo leque de possibilidades, onde a questão central deslocou-se de um essencialismo “a-histórico” e culturalismo patrimonialista para a construção de uma identidade política quilombola, grupos que em momentos passados de sua trajetória enfrentaram os desmandos do escravismo racial e que no tempo presente vivenciam os desmandos do preconceito e racismo estrutural.

O fato de o pressuposto legal referir-se a um conjunto possível de indivíduos ou atores sociais organizados em conformidade com sua situação atual permite conceituá-los, numa perspectiva antropológica mais recente, como grupos étnicos que existem ou persistem ao longo da história como um “tipo organizacional”, segundo processos de exclusão e inclusão que possibilitam definir os limites entre os considerados de dentro ou de fora. Isso sem qualquer referência necessária à preservação de diferenças culturais herdadas que sejam facilmente identificáveis por qualquer observador externo, supostamente produzidas pela manutenção de um pretenso isolamento geográfico e/ou social ao longo do tempo (O’Dwyer, 2002, p. 14).

Desse modo, o que configura a definição enquanto quilombo sai do campo do contraste do conteúdo cultural pretensamente “objetivo” atribuído pelo observador externo, como se o pretenso “isolamento geográfico e social” da comunidade quilombola lhe permitisse uma construção cultural “pura” ou manter as características de uma “africanidade”. A partir dessa perspectiva, o que cabe são os sinais diacríticos, ou seja, as diferenças consideradas significativas pelos próprios atores sociais em relação aos agentes externos ao grupo. Desse modo, compõe a comunidade de remanescentes quilombolas de Baía Formosa aqueles que se identificam como tais, e para além disso, são reconhecidos pelo grupo enquanto tais. Nesse caso, um dos elementos mais fortes a que os sinais diacríticos recorrem para uma limitação entre “nós” e “eles” é a identidade étnica coletiva.

A principal diferença entre etnia e outras formas de identidade coletiva reside no fato da identidade étnica ser orientada para o passado, para a origem comum do grupo – em Baía Formosa, a reivindicação enquanto descendentes de negros escravizados oriundos do tráfico clandestino propugnado sobretudo pelo “Zé

Gonçalves”. Como O’Dwyer (2002) assinala, essa referência ao passado não está necessariamente ancorada sobre uma historiografia oficial, mas recorre às representações da memória coletiva do grupo.

Assim, o debate tem foco privilegiado nas demandas contemporâneas dessas comunidades, evocando elementos do passado comum de escravidão e resistência contra a estrutura opressora. A partir dessa nova leitura, a garantia às terras configura-se enquanto direito coletivo, dada a qualidade comunitária dos remanescentes de quilombos, incidindo sobre a necessidade de concluir um processo histórico inacabado, diga-se de passagem, a reparação da dívida histórica do escravismo racial existente com o povo negro; desse modo, o proposto no artigo 68 dos ADCT prefigura como um direito fundamental de segunda geração, pois diz respeito à igualdade e justiça social (Figueiredo, 2006).

Ainda nos termos do referencial legal no que tange à titulação de terras quilombolas, o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, regulamenta os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas estabelecidos no artigo 68 dos ADCT.

Esse instrumento legal amplia a perspectiva sobre a definição de remanescentes das comunidades de quilombos presente no instrumento constitucional, abarcando um maior aprofundamento antropológico, histórico e territorial sobre a definição de quilombos e, sobretudo, o critério de auto definição das comunidades, enquanto identidades políticas coletivas, entendendo-os como

grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Brasil, 2003).

No processo de titulação de terras aberto pelas comunidades quilombolas, compete ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) identificar, reconhecer, delimitar, demarcar e, por fim, titular as terras ocupadas pelos remanescentes quilombolas. À Fundação Cultural Palmares, representação do Ministério da Cultura, cabe assistir os procedimentos administrativos adotados pelo INCRA no processo de regularização fundiária, com vistas a preservar a identidade cultural dos quilombos. Aos quilombos é assegurada a participação direta ou por meio de representação (por exemplo, associações) em todas as etapas do procedimento de titulação das terras (Brasil 2003).

Foi quando Lula sancionou a Lei (Decreto 4.887/03). A Lei já existia, mas nenhum presidente sancionou [...] Os quilombos já existiam, mas começou a brotar foi aí. Hoje tem a CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação dos Quilombos), que é um movimento nacional dos quilombolas, que ajuda todos os quilombos do Brasil. E são muitos quilombos, muitos mesmo! [...] A minoria é titulada... Aqui na Região dos Lagos, só tem Preto Forro [...] E a maioria dos quilombos não são. Mas a gente nem tem esperança nesse governo de ser titulado... (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em maio de 2021).

O recrudescimento da violência e violações de direitos a que a população negra tem sido alvo nos últimos anos, em especial as populações quilombolas, expressam a perenidade das formas coloniais de opressão e manutenção da subalternização de sujeitos históricos vítimas dos processos de escravismo racial: em suma, o racismo estrutural e estruturante da sociedade brasileira continua vitimando corpos negros das mais diversas formas, em pleno século XXI (Almeida, 2018). À medida que os anos passam, cada vez mais comunidades quilombolas têm reivindicado seus direitos à vida, ao território e à existências próprios, organizando-se coletivamente em diversas instâncias de intervenção política. Entretanto, as forças neoliberais que têm solapado as bases do direito social brasileiro não tardam em retaliar essas frentes de luta, seja através do atentado sistemático às vidas quilombolas, ou da negação de suas identidades enquanto sujeitos históricos detentores de direitos coletivos. Os quadros abaixo demonstram as drásticas reduções orçamentárias das verbas indenizatórias para desapropriação de terrenos e às atividades meio do INCRA, inviabilizando o avanço na titulação de terras de quilombo.

Orçamento: Indenização de Territórios Quilombolas		
2010-2018		
Exercício	Dotação Inicial (R\$)	Limite Autorizado (R\$)
2010	54.200.000,00	25.879.611,00
2011	24.221.628,00	24.221.628,00
2012	50.000.000,00	46.956.432,00
2013	25.000.000,00	42.600.000,00
2014	25.000.000,00	24.860.340,00
2015	25.000.000,00	14.382.238,00
2016	5.000.000,00	5.000.000,00
2017	3.531.065,00	3.531.065,00
2018	956.304,00	

Tabela 2 – Dotação inicial e limite autorizado no orçamento para indenização de territórios quilombolas de 2010 a 2018 (CONAQ, 2018).

Orçamento: Reconhecimento de Territórios Quilombolas		
2010-2018		
Exercício	Dotação Inicial (R\$)	Limite Autorizado (R\$)
2010	10.000.000,00	6.238.754,20
2011	6.000.000,00	5.995.072,00
2012	6.000.000,00	4.735.641,90
2013	5.500.000,00	5.071.550,00
2014	5.500.000,00	5.389.649,48
2015	4.500.000,00	4.270.482,06
2016	3.003.248,00	3.003.248,00
2017	568.935,00	1.388.935,00
2018	1.388.935,00	

Tabela 3 – Dotação inicial e limite autorizado no orçamento para ações de reconhecimento de territórios quilombolas de 2010 a 2018 (CONAQ, 2018).

Diante deste cenário, os quilombolas de Baía Formosa têm engrossado as linhas de comunidades tradicionais comprometidas com as lutas históricas de garantia pelos direitos adquiridos, ousando viver e ser de forma outra numa sociedade cuja influência da colonialidade do poder se faz sentir em cada detalhe da vida social. Assim sendo, cabe cirandar com Baía Formosa.

3.3.1

Entrando na roda da ciranda: Coletividade, memórias e práticas da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa

Após a abertura democrática no final da década de 1980 e os avanços em termos de direitos adquiridos pelas populações historicamente subalternizadas no conjunto da sociedade brasileira no início da década de 2000, as comunidades de remanescentes de quilombos da Região dos Lagos passaram por um processo de intensa organização, mobilização, articulação e intervenção em busca da efetivação de seus direitos territoriais e existenciais.

Conforme discussão anterior, durante alguns anos as comunidades quilombolas de Baía Formosa, Rasa e Maria Joaquina empreenderam conjuntamente esse processo de resistência coletiva, visto que, em sentindo amplo, todas enfrentavam conflitos com certa similitude e evocavam uma mesma ancestralidade enquanto descendentes dos ex-escravizados que permaneceram habitando a região “pagando dia para morar”.

Todavia, o que antes compunha um único grupo, sofreu, ao longo dos anos, o paulatino desmembramento dessas comunidades específicas. De forma alguma isso significa o arrefecimento do engajamento desses grupos ou a desarticulação dos movimentos de resistência do povo negro na zona rural de Armação dos Búzios e Cabo Frio. Esse processo de separação, na verdade, sinaliza a consolidação das identidades próprias desses grupos, pois, mesmo compartilhando uma mesma ancestralidade e de problemas regionais comuns, as formas com que esses conflitos se materializam são muito particulares em cada lugar e em cada comunidade, a exemplo do violento processo de expulsão sofrido pelos quilombolas de Baía Formosa. Portanto, a criação de associações próprias é uma resposta à agudização dos conflitos vivenciados por esses grupos.

Entre os anos de 2010 e 2011, representantes das famílias expulsas de Baía Formosa na década de 1970, propuseram-se a criar a Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa, composta por presidência e vice-presidência, conselho de diretores (12 ao todo) e quilombolas associados.

E a gente vem nesse período que eu montei a associação no resgate pra gente retornar às terras. Porque tem família que já mora aqui, já que são 4 núcleos: a Zebina que entrou em 2015 foi o último núcleo que entrou. E da família Sezarina, e a família que mora perto da sede entrou junto. Primeiro tudo quem organizou foram as famílias expulsas, já que a gente mora fora do território, então pra gente é uma luta maior ainda, né, da gente poder retornar pra terra e então a gente vem nessa luta. Quem já está em suas terras, a gente lutando pra que eles possam permanecer no local... (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em janeiro de 2021).

Nesse mesmo período, a Associação realizou, junto à Fundação Cultural Palmares, o processo de reconhecimento enquanto comunidade de remanescentes quilombolas. A abertura do processo ocorreu no ano de 2010 e seu encerramento em 2011, demarcando o reconhecimento do quilombo de Baía Formosa. Uma vez reconhecida pela Fundação Palmares, rapidamente deu-se a abertura, ainda em 2011, no processo administrativo de demarcação e titulação das terras junto ao Incra. Processo que vem se estendendo, morosamente, desde então.



Figura 9 – Núcleos da Comunidade de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa.

No ano de 2012, os quilombolas expulsos deram um passo importante no que se refere à demarcação de sua presença no território de Baía Formosa: o início da construção da sede da Associação nesse mesmo ano se tornou um marco na resistência empreendida pela comunidade, além de abrir um leque de possibilidades de organização comunitária enquanto um local próprio para reuniões deliberativas e fortalecimento da identidade coletiva quilombola. O terreno da sede foi doado por um dos quilombolas da comunidade, através do desmembramento de parte de seu terreno principal.

O processo de construção da sede da Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa tem sido um mote central no que concerne aos processos de organização coletiva e construção identitária da comunidade. Tanto o processo de consolidação da alvenaria que dá forma à sede – as paredes de pau à pique, o fogão de lenha, o chão de terra batida – quanto as dinâmicas sociais que se desenrolam em seu interior fazem do local um espaço vital de propagação e potencialização das experiências coletivas dos quilombolas e de organização sociopolítica pela luta de seus direitos.

Além dos usos costumeiros para reuniões ordinárias e extraordinárias da Associação, o espaço da sede também é utilizado para a realização de eventos como mostras, desfiles, rodas de conversa e rodas de ciranda, sobretudo voltadas para a

valorização da cultura negra e quilombola, tematizadas a partir da memória da ocupação histórica da comunidade na região.



Figura 10 – Exterior da sede da Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa (Registro do autor – Novembro de 2019).

Durante as visitas de campo, diversos quilombolas, principalmente das famílias expulsas, relataram a importância e o simbolismo do passo a passo da consolidação da sede, pois demarcava um novo estágio e um novo raio de esperança para o retorno das famílias, além de evocar diversas memórias e narrativas do povo na região, conforme relato de Elizabeth Fernandes: “A gente não tinha nada pra se reunir. Então como somos das famílias expulsas que trouxe a associação, a luta maior é nossa, né? Então a gente montou uma sede pra mostrar que estamos aqui”. Assim sendo, memórias da expulsão que outrora estavam “soterradas” sob narrativas a respeito da pretensa legitimidade dos fazendeiros sobre a região em questão, o que teria, entre muitas aspás, justificado a expulsão das famílias, puderam vir à tona e potencializar-se enquanto discursos sociopolíticos em protesto e reivindicação graças ao processo coletivo e contínuo de construção da sede.

Uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa da memória [...] O longo silêncio sobre o passado, longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas (Pollack, 1989, p. 3).

Como evocado por Pollack, não se trata do caso em que as lembranças da expulsão tenham sido esquecidas dentro da própria comunidade. As falas de diversos quilombolas demonstram a violência e o trauma a que foram submetidos diante da brutalidade de serem lançados fora das próprias terras. Essas memórias, antes de tudo, permaneceram restritas às redes familiares, sendo passadas de geração para geração e, uma vez a conjuntura social estando favorável (como no caso da redemocratização), essas memórias e discursos se revestiram do elemento político, tornando-se força motriz para a comunidade.



Figura 11 – Exterior da cozinha da Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa (Registro do autor – Agosto de 2020).

Hoje, o terreno da sede é composto por um salão onde a comunidade realizava reuniões e assembleias antes do período de pandemia de Covid-19, um banheiro social, um cômodo onde ficam guardados os maquinários de costura e a área da cozinha.

Os preparos no fogão a lenha na cozinha quilombola são um atrativo importantíssimo para a mobilização dos comunitários pois, além de viabilizar logisticamente a circulação dos quilombolas ao garantir a alimentação no local, também utiliza de ingredientes e preparos típicos da região, alguns dos quais passados por gerações. Há uma predominância feminina na organização e preparação das refeições, ao passo que, no que se refere à manutenção e reparos da infraestrutura da sede, existe uma maior participação masculina.

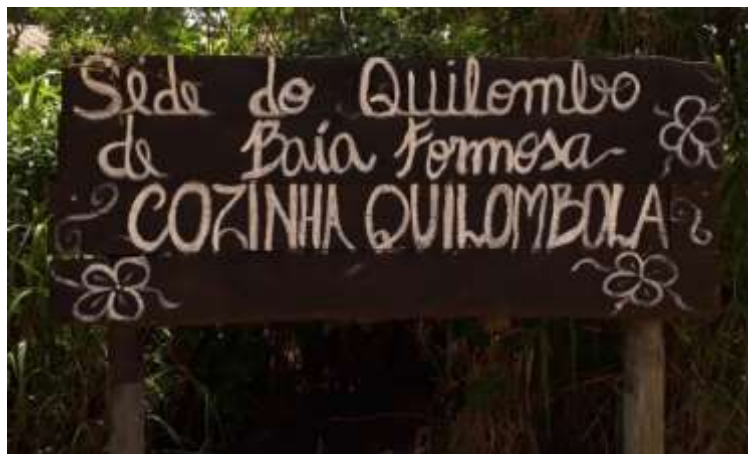


Figura 12 – Placa da sede (Registro do autor – Setembro de 2019).

Além do uso da cozinha como meio de viabilizar as reuniões dos quilombolas na área, seu uso também é articulado ao turismo étnico-ecológico, estratégia de reapropriação territorial marcada por singular originalidade.

O município de Armação dos Búzios é um dos principais polos turísticos do Brasil, graças à visita da atriz francesa Brigitte Bardot na década de 1960. Búzios, a pequena vila de pescadores e terceiro distrito de Cabo Frio foi “descoberta” pelo mundo como um cenário de praias paradisíacas. Todavia, o afã turístico concentra-se sobretudo na região peninsular do município, o que, ao longo das décadas, gerou um fortíssimo movimento de especulação imobiliária, atraindo um público cada vez mais elitizado para o município. Mansões, hotéis e condomínios de luxo fazem parte do cenário atual de Armação dos Búzios.

Nesse sentido, a modalidade turística criada pela comunidade inscreve-se no cenário buziano como alternativa às formas turísticas hegemônicas e que, em geral, invisibilizam as comunidades tradicionais do município.

[...] Búzios tem a história da Brigitte Bardot, né? Uma francesa que chegou na cidade, então eles acharam que Búzios começava ali. Mas eles esqueceram que nós estávamos aqui, já éramos uma semente que estava nascendo. Então nós vimos que precisávamos dizer pro município: “olha, tem comunidade quilombola e nós estamos aqui” [...] então lá atrás nós começamos a desenhar o que a gente queria pro futuro. Então falamos, nós queríamos um turismo²⁸ diferenciado do turismo que já existe, porém um turismo que vá levar nossa voz onde nós não podemos ir... – Fala de Elizabeth Fernandes, presidente da Associação de Remanescentes Quilombolas de Baía Formosa em *live* do dia 12 de maio de 2020 (Griot, 2020).

²⁸ Por meio do Quipea (Quilombos no Projeto de Educação Ambiental), projeto realizado como medida de mitigação de impactos socioambientais a comunidades quilombolas, exigido pelo Ibama, os quilombolas de Baía Formosa solicitaram a realização de cursos de guia de turismo para os comunitários, a fim de capacitá-los para conduzir atividades turísticas o que, somado aos saberes locais e memórias coletivas, configura uma base étnica e ecológica à atividade.

Então daí eu comecei a pensar uma forma de dar visibilidade a nossa comunidade. A mostrar e chamar as pessoas pra olhar e nos apoiar na luta pela terra. Então eu pensei em montar um turismo, já que Búzios tem uma rota escravocrata, mas eu queria falar da luta nossa e que nossos antepassados passaram, encima dessa rota escravocrata criar um turismo étnico-ecológico. Porque através do turismo a gente tem o artesanato, a gente tem a ciranda. Criamos um grupo de ciranda também! Que conta e dança a história da comunidade, a música feita por nós é com a nossa história, música, letra e tudo. Então criamos o grupo de ciranda para dar visibilidade através da música e resgatar a história, e assim a gente tem feito (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em janeiro de 2021).

Atualmente, a comunidade conta com três roteiros turísticos principais: uma voltada para o centro histórico de Búzios, passando pelas Praias dos Ossos e da Armação, além da Igreja de Sant’Ana, local onde eram realizados os registros dos negros trazidos pelos navios negreiros durante o século XVII para o trabalho na armação de pesca de baleias. Outra rota muito frequentada é a da Ponta do Pai Vitório, local conhecido pelas comunidades da região como área de refúgio para os negros fugitivos das fazendas ou os que conseguiam se esquivar no momento do desembarque dos navios; essa rota também engloba o Mangue de Pedra, fenômeno geológico raríssimo onde, em plena praia, existe um afloramento de água doce, possibilitando a formação de um manguezal na área sem a foz de um corpo hídrico em ambiente marinho. A terceira e última rota é focada na Praia do Kalunga (trecho final da Praia do Però) e na Praia de José Gonçalves, último ponto de desembarque de negros cativos utilizado pelo traficante que dá nome à praia. A rigor, todos os percursos turísticos são concluídos na sede do quilombo, onde é servido um almoço típico aos visitantes e apresentações de ciranda e rodas de conversa sobre a memória e história da comunidade, além de seus processos de resistência para o retorno das famílias à região e permanência das famílias que permaneceram.



Figura 13 – Locais onde são realizadas as atividades do turismo étnico-ecológico.

No que se refere à distribuição espacial, a comunidade organiza-se em 4 núcleos distintos. Essa distribuição fragmentária deve-se, entre muitos fatores, aos processos de especulação imobiliária e grilagem de terras ao longo da segunda metade do século XX, o que gerou a chegada de levas populacionais heterogêneas que adquiriram terras e imóveis em meio a esses processos. Não se pode perder de vista, entretanto, que uma parcela das pessoas que se instalaram na região rural no período de 1960 também foi convidada pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais, com o tino de engrossar as filas de resistência contra a violência no campo (Maia & Teló, 2015).

O Núcleo dos Expulsos, composto por cerca de 115 famílias que deixaram a região na década de 1970, trata-se da concentração de famílias quilombolas alocadas nos bairros do Jardim Esperança e Jardim Però, regiões periféricas de Cabo Frio.

E a gente foi pro Jardim Però. Lá era mato, igual Baía Formosa, né... Hoje mudou lá. E aí tivemos que viver uma vida que a gente não conhecia, né... Moramos pela primeira vez numa casa de tijolo [...] Aí a gente foi morar num quintal de 15 metros por 45, enquanto aqui na Baía Formosa era vasto! Aí meu pai foi arrumar, como era um lugar de mato e roçou, começou a fazer a roça [...] A gente ia pra um lugar que não sabia como era... E tivemos que nos acostumar com uma outra forma. Mas continuamos fazendo cestos... O que fazíamos aqui, fizemos lá. Roça em volta da nossa casa, porque tinha terra. Todo mundo da nossa família começou a plantar. As mesmas coisas que fazíamos aqui, fizemos lá. Mas depois foi povoando, e já não deu mais pra gente plantar, porque a terra não era nossa... A gente só plantava encima... Mas mesmo assim, no nosso quintal hoje tem pé de cajá, tem pé de acerola, tem pé de banana, pé de manga enorme! Tem pé de várias frutas, remédios e plantas medicinais... A gente continua fazendo o mesmo xarope e melhoramos mais ainda!

Então a maioria das práticas que a gente utilizava aqui a gente continua usando lá. (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em maio de 2021).

Conforme o relato, os quilombolas buscaram dar continuidade às práticas tradicionais de uso e ocupação do solo e os saberes tradicionais referentes às técnicas de plantio, tratamentos de saúde e afins. Nas últimas décadas, o município de Cabo Frio sofreu um processo severo de gentrificação, sobretudo devido aos migrantes de outras regiões do país em busca de empregos diante do *boom* econômico oriundo da aplicação dos *royalties* das atividades petrolíferas e a promessa de uma Cabo Frio com oportunidades.



Figura 14 – Localização dos núcleos habitacionais das famílias expulsas.

O Núcleo José, que recebe esse nome devido a um dos membros de uma das famílias mais conhecidas da região, localiza-se em área central dentro do território pleiteado pela comunidade, próximo à sede da associação. Um dos principais pontos de memória próximos a esse núcleo é o Poço de Pedra, local que, segundo as narrativas da comunidade, tem sido utilizado pelos negros da região desde o período da escravidão durante as fugas das fazendas até tempos mais recentes, antes da expulsão das famílias na década de 1970. Esse núcleo possui característica fragmentária e descontínua, dada a instalação de migrantes na região e os processos de especulação imobiliária e grilagem de terras. Em termos de infraestrutura, a estrada é de terra batida e região possui acesso à energia elétrica. No que se refere

a acesso a água e esgoto, aquela é obtida através de poços artesianos e o esgotamento é realizado por meio de fossas sépticas. O acesso a transporte público é extremamente dificultoso, sobretudo durante a noite e finais de semana; em dias de chuva, o ônibus da linha não circula no local devido às más condições da estrada.

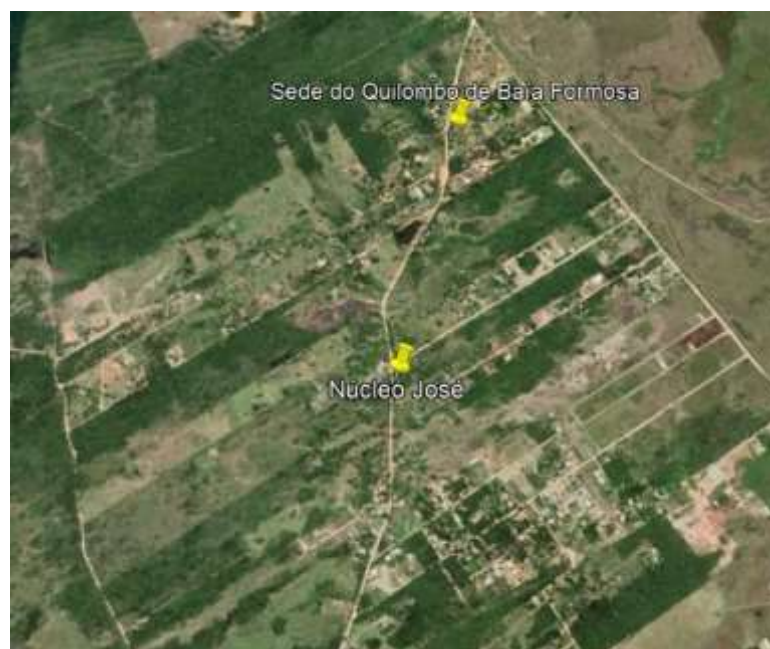


Figura 15 – Localização do núcleo José.

Do lado oposto da Estrada dos Búzios, localizam-se os núcleos Sezarina, composto por três famílias, e Zebina; ambos estão na fronteira com um dos fragmentos do Parque Estadual da Costa do Sol (PECS) e no interior da Área de Proteção Ambiental do Pau-Brasil, fato que já gerou conflitos entre a comunidade e o Instituto Estadual do Ambiente (Inea), devido às tentativas de remoção das famílias pelo órgão ambiental.

[...] hoje eu estou aqui e sem esperar acontece isso também com a gente lá. Agora foi o negócio da Lei (Inea) pra botar a gente pra fora. Aí eles foram expulsos do nada, e nós, depois de já criar filho, neto, bisneto e tataraneto... A tataraneta da minha avó tá com 25 anos, foi nascida ali, criada ali... E a gente ficou surpreso quando eles chegaram pra fazer essa cena com a gente lá... Não era pra gente ter que estar lutando pra poder ficar com um pedacinho pra ficar. Porque quando eles foram em 2011 remarcaram aquilo lá, tinha os moradores, os filhos da minha avó, netos, mais velhos [...] Quando a gente começou a mexer, fomos chamados de invasores de terra, que a gente tava apanhando a terra pra marcar e vender. Falaram que a gente veio do lixão [...] E com isso, nós estamos agora em 2021, ainda lutando pra ter o que é da gente, desde o tempo de 1912 minha avó morando aqui. Ela morou aqui, casou com meu avô, construiu várias casas. A gente tinha até depósito de farinha, engenho de farinha aqui. Até essas músicas que eu fiz aí falando do engenho de farinha, que fala de Dona

Zebina, é a minha avó! (Cássia do Nascimento – entrevista realizada em maio de 2021).

O núcleo Zebina, que recebe esse nome em homenagem à uma das principais ancestrais e anciãs da comunidade, foi o último a integrar oficialmente a associação de remanescentes do quilombo de Baía Formosa, devendo sua aproximação aos episódios de tensionamento com o Inea no processo de demarcação do PECS, disputa que quase resultou na expulsão das 50 famílias que habitam a área. Esse tensionamento com o órgão ambiental imprimiu uma série de alterações nas dinâmicas socioespaciais da comunidade, a exemplo do acesso à terra para plantio e a circulação em espaços de socialização, demandando a criação de estratégias de articulação com vistas a garantir a permanência das famílias quilombolas na região.

Então a gente tinha necessidade de ocupar uma cadeira do Inea (conselhos gestores das unidades de conservação) [...] Então nós fomos e hoje a gente tem uma cadeira lá. Tanto no Parque Estadual da Costa do Sol quanto na APA (do Pau-Brasil) nós ocupamos uma cadeira. E daí a gente começou a ver como que funciona tudo porque a gente não sabia como que era o zoneamento das coisas, né, então a gente tá lá! [...] Então através do conflito nós vimos que tinha uma possibilidade de garantir uma cadeira para gente conseguir garantir também de estar lá falando! Quanto eu estou falando das plantas, eu tô também falando da preservação ambiental, do cuidado com as nascentes, cuidado com a mata, os animais e também estou falando da proteção da comunidade quilombola. Então eu vi nisso uma oportunidade da gente, através da nossa luta, permanecer o núcleo Zebina. Eles são dali. A terra é de Zebina, eles não são invasores! (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em janeiro de 2021).

Delineada a atual configuração dos remanescentes do quilombo de Baía Formosa no que se refere às formas organizativas adotadas pela comunidade, importa realizar uma discussão mais aprofundada sobre as dinâmicas e tensionamentos socioespaciais que imprimem sobre esta a necessidade de resistir e existir enquanto coletividade, noutros termos, importa discutir sobre as dinâmicas de territorialização.

4

“Filhos da terra, sem terra”: Formas de r-existência territorial

Considerando as discussões empreendidas até este ponto, faz-se mister, tendo em conta os objetivos propostos para este trabalho – a saber, investigar as formas de r-existência territorial da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa – dedicar um capítulo a esmiuçar os aspectos socioespaciais em voga no caso em questão. Se no capítulo anterior delineou-se a atual conformação espacial da comunidade, importa, nesta seção, circunscrever essa conformação espacial enquanto território, dado o enfoque aqui proposto e, por conseguinte, as territorialidades que lhes são conflitantes.

De início, é pertinente relembrar que, no capítulo anterior, foi realizada uma breve digressão histórico-espacial sobre a região continental do que hoje é o município de Armação dos Búzios. Nessa seção, entretanto, é fundamental compreender também as dinâmicas socioespaciais da região peninsular do município: se, até o final do século XIX, o vetor de desenvolvimento esteve ancorado na região continental, a partir da segunda metade do século XX, esse vetor gradualmente se instala a partir da região peninsular, dadas as transformações engendradas na região durante este período, sobretudo com a criação de um “Estilo Búzios”, motor de (des)envolvimento urbano que permanece vigente até o período atual.

Em seguida, cabe discutir, em nível teórico-conceitual, as categorias analíticas que compõem o arcabouço de conceitos geográficos que aqui se utilizam e a justificativa por privilegiar uso de território, sem perder de vista que, mediante objetivos e métodos distintos, outras categorias analíticas poderiam ser igualmente utilizadas. Propõe-se, inclusive, entender territórios e territorialidades a partir da ótica da colonialidade do poder e a forma com que os agentes sociais e estatais em tensionamento com os quilombolas expressam essa colonialidade em seus processos de territorialização. Essa discussão abre margem à formulação de territórios e territorialidades decoloniais, expressas mediante formas de resistência ancoradas sobre formas próprias de existência da comunidade, em suma, suas formas de r-existência territorial.

4.1

Breves comentários histórico-espaciais sobre a Ponta dos Búzios

Tendo em vista que o Quilombo de Baía Formosa, atualmente, encontra-se dentro dos limites do município de Armação dos Búzios e está sob influência direta desta municipalidade e das dinâmicas próprias desta localidade, importa traçar, mesmo que em linhas gerais, alguns aspectos históricos mais específicos da região que, até 1995, era distrito de Cabo Frio.

Os primeiros registros históricos da chamada Ponta dos Búzios datam do primeiro quartel do século XVIII, a respeito de tensionamentos entre a Câmara de Cabo Frio e populações indígenas que pescavam na região, devido a instalação de uma armação de pesca de baleia, empreendimento só concluído em 1740. Entende-se que já nesse período havia mão de obra africana em regime de trabalho forçado na armação. Apesar de um desenvolvimento modesto da atividade de pesca de baleias no local, o movimento foi suficiente para marcar diversos locais na península devido suas funções nessa atividade econômica, elementos que se perpetuam até hoje na história e memória buziana, a exemplo das Praias dos Ossos e da Armação e da Ponta da Matadeira (Moura & Moreira, 2020).



Figura 16 - “Carta *Corographica* da Província do Rio de Janeiro” (1839) – Em destaque, Ponta dos Búzios (o Norte do mapa está invertido no documento original). Pode-se notar a Igreja de Sant’Ana entre as Praias dos Ossos e da Armação, além de um pequeno aldeamento, que hoje compõe o centro histórico de Búzios.

Contudo, não se pretende ir tão a fundo no percurso histórico do município, exercício exaustivamente realizado no capítulo anterior no que se refere a

caracterização geral dos processos socioespaciais e os conflitos que envolvem a região continental a séculos. Nesse sentido, pretende-se aqui um recorte focalizado a partir do século XX, período em que, gradualmente, os principais vetores de desenvolvimento socioespacial e urbano passaram a ser norteados desde a região peninsular. Essa “inversão” de polaridades impôs novos ritmos às populações da península, num primeiro momento e, mais adiante, aos moradores da região continental e rural.

De forma estrita, até a década de 1950, Armação dos Búzios (formalizado como 3º Distrito de Cabo Frio em 1924) não sofreu grandes alterações em sua composição demográfica e nas formas com que o espaço foi apropriado e utilizado pelos moradores. A principal atividade de subsistência adotada era a pesca artesanal e atividades correlatas, a exemplo da salga do pescado, e também agricultura em pequena escala. Basicamente, a localidade manteve a mesma configuração socioespacial observada em meados do século XIX.

A partir da década de 1950 iniciou-se um lento e gradual processo de transformação de Búzios, não somente no que tange às formas com que o espaço passou a ser apropriado e os conflitos daí resultantes, mas também às transformações no próprio aparato simbólico que compunha as identidades ali reunidas. Parte substancial dessas mudanças tem origem em movimentos mesorregionais, sobretudo com a implantação e instalação de grandes obras de infraestrutura.

É tarefa difícil estabelecer um “marco zero” para o início do processo de modernização²⁹ de Búzios, nesse sentido, com vistas a traçar um evento representativo para tal, conforme proposto por Xavier (2006) em sua cronologia sobre esse processo, utilizaremos como marco a abertura e pavimentação da rodovia litorânea para ligar Niterói a Campos dos Goytacazes, entre 1950 e 1951. Isso facilitou sobremaneira o acesso da população metropolitana do estado até a Região dos Lagos, fato que iniciou o fluxo turístico na região de Cabo Frio e,

²⁹ Ao discutir sobre o processo de modernização de Búzios, Xavier (op cit.) adota uma linha argumentativa crítica à modernização e desenvolvimento econômico, ressaltando as facetas da desigualdade socioeconômica e espacial oriundas desse processo. Note-se, contudo, que ao referir-me à modernidade neste trabalho, faço-o a partir do entendimento referente à dupla polaridade desse conceito, conforme proposto por Mignolo (2016), onde modernidade e colonialidade são elementos intrínsecos. O processo de modernização de Armação dos Búzios, desta feita, é um processo não de instalação das formas coloniais de poder, mas a consolidação dessas relações no ato de modernizar/colonizar os espaços e os corpos.

consequentemente, de Armação dos Búzios. Concomitante à abertura da rodovia litorânea, foi criada a Avenida José Bento Ribeiro Dantas, que liga a Rasa ao Centro de Búzios, além da criação dos primeiros loteamentos e venda de terrenos no local, muitos mediados pela empresa Odeon, visto serem terras “registradas” sob propriedade da empresa, gerenciada pelos herdeiros de Eugénne Honold.

Como apontam Peres & Nazário (2016) diz-se que José Bento Ribeiro Dantas foi o primeiro veranista a adquirir lotes na localidade, fato que, mediante as primeiras intervenções urbanísticas organizadas por ele mesmo (a exemplo da avenida que leva seu nome e outras obras de infraestrutura e saneamento na região peninsular), motivou cada vez mais pessoas, muitas das quais, estrangeiras, a adquirirem lotes em Búzios. O próprio Ribeiro Dantas era um grande entusiasta do local, tornando sua casa uma espécie de *point* onde reunia amigos e conhecidos da alta sociedade brasileira e europeia, atraindo cada vez mais atenção para o lugarejo. Assim, deu-se início à modernização de Búzios, processo potencializado pela instalação de uma jovem elite opulenta que levou a cabo essa modernização enquanto projeto tanto em termos ideológicos quanto em (con)formação do espaço urbano e que, ao final do século XX, redundou na emancipação do município.

Esses processos foram paulatinamente se sobrepondo às comunidades tradicionais na região: tanto os pescadores artesanais que habitavam historicamente o centro histórico do lugar quanto as comunidades quilombolas na região continental passaram a sofrer pressões cada vez maiores para que se retirassem do local, algumas, sendo de fato expulsas de suas terras (op cit.).

Na década de 1960 se deu a chegada de um elemento simbólico que marca até hoje de maneira visceral as imagens, representações e percepções do município: a visita da atriz francesa Brigitte Bardot, nos anos 1962 e 1964. A chegada de Bardot lançou Búzios no cenário nacional e internacional como um tipo de paraíso escondido, uma espécie de Éden particular para as elites do Brasil e do mundo. Desse modo, tanto o espaço buziano quanto a complexa teia simbólica e identitária tornaram-se cada vez mais hostis aos ocupantes tradicionais. Enquanto recurso ideológico, Brigitte Bardot possui tamanha proeminência que, mesmo no ambiente das escolas de nível fundamental, grande parte da história do município gira em torno da chegada da atriz, invisibilizando as histórias e memórias dos povos e comunidades que tradicionalmente habitam na região.



Figura 17 – Em vermelho, traçado da Av. Bento José Ribeiro Dantas. Na península, localização do Pórtico e Estátua de Brigitte Bardot.

Entre o final da década de 1960 e início de 1970, o processo de consolidação ideológica sofreu uma guinada mediante a demarcação de espaços físicos através da inauguração da “Rua das Pedras”, um dos pontos mais cobiçados do município, sobretudo em termos de acesso a bens e lazer e também o início da consolidação do “Estilo Búzios”, movimento protagonizado pelo arquiteto Otávio Gabaglia, marcado por preservar a fachada das antigas casas dos pescadores, realizando mudanças sutis no sentido de “valorizar” a vista da cidade. No que se refere ao interior das residências, no entanto, em muito foram reformadas para maior comodidade para fins turísticos. Sobre essa contradição entre a manutenção de fachadas coloniais e a modificação dos usos desses espaços para atender às novas demandas econômicas em voga, elemento que reflete a própria tensão entre o moderno e o tradicional no território, Xavier (2006) comenta:

Trata-se, na nossa perspectiva, de um tipo de modernização que parte de um dilema inscrito, por um lado, na busca da identidade local como mecanismo estratégico para a formação de uma imagem peculiar da cidade e, por outro lado, na ruptura de certas práticas sociais e econômicas estruturantes da identidade historicamente construída. Essa visão do moderno, como percebemos, não rompe completamente com as raízes do local, mas prepara a reinvenção seletiva e excludente da história do lugar (p. 47).

Ainda na década de 1970, outros dois eventos deram ainda mais impulso à modernização de Búzios. A construção da Ponte Rio-Niterói, conferiu ainda mais acesso e agilidade entre capital e interior, criando um verdadeiro *boom* de especulação imobiliária e crescimento urbano, não somente em Búzios, mas em toda a Região dos Lagos. Outro elemento crucial no que se refere a aspectos

demográficos foi a massiva chegada de argentinos provocada pela instalação da Ditadura Militar no país, em 1976. Até hoje, Búzios é amplamente visitada por turistas latino-americanos, sobretudo argentinos.

No período entre meados da década de 1990 e início dos anos 2000, ocorre a culminância dessa modernização com a emancipação do antigo Terceiro Distrito de Cabo Frio, sendo criado, no dia 12 de novembro de 1995, o município de Armação dos Búzios. Importa um parêntese nesse processo pois, em grande parte, foi angariado pelas elites opulentas da península, cujo domínio é praticamente absoluto no processo de urbanização buziana e na formação do espaço da cidade enquanto uma mercadoria, não um espaço de efetivação de direitos e construção coletiva de um projeto inclusivo de cidade. Tanto é que, conforme apontam Peres & Nazário (2016), os bairros da região continental só foram incluídos no novo recorte municipal para garantir um número mínimo de eleitorado necessário para a emancipação, além, é claro, da necessidade de manter uma força de trabalho barata para as elites locais.

A divisão península/continente conforma a unidade territorial do município de Armação dos Búzios, tendo na figura do Pórtico a principal fronteira entre os dois locais. Cabe ressaltar, todavia, que essa cisão não se limita somente ao aspecto geográfico, mas demarca também quais lugares os diferentes extratos sociais podem/devem ocupar. Nessa divisão, o aspecto racial é predominante pois, conforme citado em passagens anteriores, os bairros da Rasa, Baía Formosa e Maria Joaquina são de maioria negra, compostos pelas comunidades de remanescentes dos quilombos que reivindicam como memória comum a descendência dos negros cativos traficados por José Gonçalves da Silva.



Figura 18 – Pórtico de Armação dos Búzios.

Cabe ressaltar que, no plano corpo-político, desde a chegada de Bardot nos anos 1960, tem-se delineado o perfil dos sujeitos desejados e autorizados a compor o novo cenário moderno de Búzios: os sujeitos de perfil eurocentrado, afeitos às exigências da sociedade de mercado, pactuantes das lógicas e procedimentos da colonialidade em suas múltiplas manifestações. Ainda no início dos anos 2000, foi inaugurada a estátua da atriz na chamada Orla Bardot, tornando o local, desta feita, um espaço que consolida um tipo de memória ligado a um projeto de cidade mercadoria, onde o direito é condicionado à capacidade de consumo dos sujeitos.

No entanto, nas últimas décadas, o ímpeto modernizador saturou a península buziana; a isso soma-se a criação de unidades de conservação de proteção integral, o que impede novas construções nas áreas protegidas. Esses fatores têm engendrado novas dinâmicas de ocupação do solo, de tal maneira que o movimento de “modernização” tem se alastrado em direção à região continental.

Essa nova dinâmica tem, junto com outras tensões socioespaciais, criado novas e complexas situações de conflito junto às comunidades quilombolas da região, principais afetadas pela expansão da fronteira imobiliária e privatização da terra; nesse sentido, cabe esmiuçar as formas com que esses conflitos tem se instalado, entendendo as territorialidades concorrentes na região. Para tanto, faz-se imprescindível discutir, teoricamente, os conceitos geográficos aqui utilizados, para uma compreensão mais afinada do objeto em análise e a abordagem adotada.

4.2

Reflexões sobre espaço e outros conceitos geográficos

Conforme anteriormente discutido, a colonialidade em suas múltiplas facetas é a lógica (des)organizadora das relações sociais no mundo moderno/capitalista, indo desde o plano ontológico até a forma com que o espaço é apropriado pelos diferentes grupos sociais, incluso o próprio Estado. Uma vez tecidos comentários gerais sobre o processo de modernização/colonização de Armação dos Búzios, compete agora discorrer sobre as atuais dinâmicas territoriais vigentes na região, entendendo-as como desdobramentos de processos de longa data gestados no local, tanto no que se refere às estruturas de violência racial contra o povo quilombola no campo, quanto os atuais processos de elitização do solo.

Ao longo das páginas anteriores fica evidente que a questão do espaço e suas diferentes leituras é elemento de especial relevância na pesquisa. E isso não é elemento do acaso: as matérias, vídeos, visitas de campo e entrevistas realizadas no quilombo demonstram bem o quanto a espacialidade é um fator crucial para a comunidade.

Mas lá atrás o povo já vinha numa preocupação de permanecer na terra, né? Porque a terra foi dos nossos antepassados. Meu pai nasceu aqui em Baía Formosa, eu nasci, meu pai nasceu aqui [...] meu pai já vem com essa luta, né? De lá de trás. Acho que nos anos 60, por aí, minha mãe quem falava, que eles perderam, né... Eles ganharam a posse da terra e perderam [...] Primeiro tudo quem organizou foram as famílias expulsas, já que a gente mora fora do território, então pra gente é uma luta maior ainda, né, da gente poder retornar pra terra e então a gente vem nessa luta. (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em janeiro de 2021).

Porque os outros sofreram, mas eles voltaram pra trás, para as origens deles. Eles vão pegar o que eles merecem. Pegar de volta a terra deles. É muita terra! [...] A gente inocente sem saber de nada que tinha acontecido isso com as terras da gente. Quando a gente começou a mexer, fomos chamados de invasores de terra, que a gente tava panhando a terra pra marcar e vender. Falaram que a gente veio do lixão... (Cássia do Nascimento – Entrevista realizada em maio de 2021).

Os trechos acima e diversas frases tais como “queremos voltar ao nosso lugar”, “aqui são as nossas terras”, “a comunidade quilombola precisa do seu território”, ouvidas de maneira recorrente durante as visitas de campo, revelam a centralidade do acesso ao território como pré-condição para a organização social, política, econômica e identitária desse grupo, em suma, para a efetivação de seus direitos.

No entanto, cabe a pergunta: o que, exatamente, é o território? Quais suas características e singularidades? O que diferencia o território do espaço e dos

demais conceitos geográficos? Qual razão para privilegiar o uso de território em detrimento a lugar, espaço social, paisagem ou outros conceitos?

Embora esses e outros conceitos pareçam, à primeira vista, meros sinônimos utilizados para referenciar um mesmo objeto, isto é, o espaço, todos carregam em si diferenças cruciais. Com efeito, tanto o conceito de território quanto o conceito de lugar referem-se ao espaço, contudo, privilegiam determinados aspectos nessa mirada. Como pontua Haesbaert (2014) a escolha conceitual depende do tipo de abordagem, enfoque e problemática que se pretende dar ao espaço. No caso do quilombo de Baía Formosa, por exemplo, pode-se privilegiar uma análise a partir do conceito de “paisagem”, visto que, ao realizar o turismo étnico ecológico, o elemento paisagístico é utilizado como atrativo a visitantes e turistas. Ou talvez, o foco pode se dar sobre o conceito de lugar, ancorado nas experiências e vivências da comunidade naquele local, sua afetividade e pertencimento desenvolvidos a partir da convivência coletiva naquele espaço.

Esse trabalho, entretanto, pretende-se debruçar sobre o conceito de território, intimamente ligado ao conceito de poder (Raffestin, 1993) – e tem-se inclusive, a proposta de privilegiar o olhar sobre o papel da resistência nessa construção territorial, visto a predominância do olhar sobre o poder nessas dinâmicas. Opta-se pelo uso de território pois, dado seu caráter eminentemente político, expressa as disputas entre os quilombolas e demais agentes sociais e estatais, sendo o *locus* privilegiado de tensionamento entre projetos societários e lógicas não apenas distintas, mas eminentemente antagônicas.

Considerando que o território e outros conceitos geográficos referem-se ao espaço, cabe, de início, delimitar a natureza do espaço. Para fins explicativos, entende-se que cada disciplina possui, por excelência, uma categoria central sobre a qual se debruça; categoria onde todos os demais conceitos de domínio da disciplina se derivam. Haesbaert (op cit.) propõe, didaticamente, a figura de uma constelação, onde, para a geografia, o espaço é o conceito mais geral, que possui centralidade frente todos os demais, formando, desta sorte, uma espécie de “constelação”.

Não se pode perder de vista, com a aparente simplicidade dessa analogia, que tanto os conceitos em si quanto o *corpus* teórico-conceitual que formam no bojo das diferentes disciplinas sejam algo simples e dado. Cada conceito é semprefruto do tempo, do lugar e dos agentes – envolvidos em teias ontoepistemológicas

próprias - engajados em sua delimitação e criação, além de sempre referirem-se a outros conceitos e noções anteriores. Assim sendo, ao lançar mão de um conceito ou categoria analítica, faz-se necessário compreender o conjunto teórico que compõe. Isso confere ainda mais complexidade à metáfora da constelação conceitual pois, além do conceito geral (espaço) e os conceitos que o orbitam (território, por exemplo), cabe ainda compreender os conceitos “satélites” derivados deste (a resistência territorial, por exemplo).

Para fins de delimitação, há duas grandes abordagens sobre o espaço, que refletem a própria bipolaridade epistemológica da geografia enquanto disciplina e que, à luz das discussões teóricas aqui empreendidas, conforma uma falsa dicotomia: de um lado, aqueles que privilegiam o espaço *geográfico*, entendido como o conjunto da “natureza”, composto pelos fenômenos e relações biogeoquímicos do meio natural, as espécies que o compõem, o relevo, temperatura, em suma, o desenho “natural” da superfície terrestre. De outro lado, o espaço *social*, compreendido como aquele que é apropriado e transformado pelos humanos em relações sociais, de tal modo que, esse mesmo espaço social reflete as feições da sociedade que o criou, tanto em termos de formas de organização, quanto as desigualdades socio-espaciais que são impressas em sua conformação (Souza, 2020).

Advogar por um ou outro lado seria, à rigor, podar a pluralidade inerente da discussão geográfica, visto que, mediante cada objeto de estudo e os respectivos marcos teóricos que embasam sua construção e as ferramentas metodológicas que permitem sua investigação, uma ou outra perspectiva será mais ou menos adequada. Nos estudos que privilegiam o espaço geográfico, importa lançar mão de conceitos como o de ecossistema, bioma, nicho ecológico etc; ao passo que em pesquisas cujo enfoque se dá sobre a geografia social, implica a utilização de conceitos tais como território, lugar ou paisagem. E problematizando ainda mais, uma mesma palavra pode possuir cargas conceituais muito distintas dependendo do enfoque: o território ao se referir ao espaço de uma alcateia de lobos não é o mesmo quando se refere ao território de uma comunidade tradicional.

As distinções e delimitações acima, entretanto, agem muito mais como um recurso explicativo, ao invés de distinções rigorosas dos elementos da realidade empírica. Inclusive, as próprias fronteiras entre o “natural” e o “social” não são exatamente bem delimitadas, apesar dos esforços positivistas em afirmá-las. Ambas

características coexistem e, mesmo que a investigação científica privilegie um desses olhares sobre o espaço em seus objetivos de pesquisa, não se pode, contudo, perder de vista a complexidade e heterogeneidade da realidade defrontada. Assim sendo, Souza (2020), lançando mão das expressões “natureza primeira³⁰” e “natureza segunda³¹”, presentes tanto na obra de Karl Marx quanto na do geógrafo Élisée Reclus, num esforço por arrematar essa discussão, propõe considerar o seguinte:

Da perspectiva da pesquisa sócio-espacial, é como se tivéssemos duas “camadas” ou dois níveis de conceitos primordiais, sendo o conceito de espaço geográfico um pouco mais amplo, e o de espaço social (que equivale a uma qualificação do de espaço geográfico) podendo ser compreendido como mais específico e, a rigor, mais central. Das interfaces do espaço social com as diferentes dimensões das relações sociais emergem os conceitos de território, lugar e muitos outros, que podem ser vistos como *conceitos derivados* (p. 31-32).

Encerrando a delimitação sobre o conceito de espaço social, cabe um último adendo: seria extremamente limitador conceber que o espaço social se resume à materialidade e às estruturas socioespaciais instaladas pelas atividades humanas sobre o meio. Ao passo que o espaço social não pode prescindir da materialidade do substrato físico, ao mesmo tempo, não se limita a ele.

Se disséssemos que o espaço social (e, por tabela, o espaço geográfico, em geral) corresponde, sem maiores discussões, à superfície terrestre, haveria sempre a possibilidade de se reduzir o espaço à sua expressão material (crosta terrestre e matéria bruta, além das matérias-primas transformadas pelo trabalho em bens móveis ou imóveis) [...] a materialidade não esgota o espaço social, e as próprias relações sociais são, em determinadas circunstâncias ou a partir de uma determinada perspectiva, espaço (Souza, op cit., 35-36).

Uma vez postulado o espaço (e sua complexidade e ambivalência inerentes) como chave para o entendimento do conceito de território, há condições para discuti-lo de maneira adequada, estabelecendo maior precisão teórico-conceitual e a razão para sua utilização nessa pesquisa.

³⁰ “Pragmaticamente, porém, é possível entender a ‘natureza primeira’ como correspondendo aos processos e ambientes do ‘estrato natural’: bacia hidrográfica, ecótopo, ecótono.....que podem ser e são, muito frequentemente, estudados sem a preocupação primária de se levar em conta, ao menos aprofundadamente a sua relação com a sociedade (impactos, apropriações), sendo o estudo conduzido com base em métodos e técnicas inerentes às ciências naturais” (Souza, op cit., p. 31).

³¹ “Já o espaço da ‘natureza segunda’ abrange desde a materialidade transformada pela sociedade (campos de cultivo, infraestrutura, cidades, etc.) até os espaços simbólicos e as projeções espaciais do poder, que representam o entrelaçamento dos aspectos imaterial e material da espacialidade social” (Souza, op cit., p. 31).

4.3

Território e territorialidades: R-existência espacializada

Sobre o conceito de “território”, existe um largo escopo teórico a respeito de sua discussão, definição e delimitação. Para o geógrafo Claude Raffestin (1993), “espaço e território não são termos equivalentes” (p. 143), sendo o espaço como o dado à priori, que antecede a ação humana sobre um local específico. Essa, uma vez efetivada, cria um território. A ação humana, é sempre munida de intencionalidades, que se expressam enquanto territorialidade na apropriação concreta e/ou abstrata do espaço. Território é produção social, expressão de diferentes intenções e práticas dos diferentes grupos sociais sobre o espaço. Por conseguinte, o processo de territorialização expressa as tensões e relações de poder que se dão no bojo da sociedade.

Corrêa (1998, p. 251) compartilha essa perspectiva, ao afirmar que o “território é o espaço revestido da dimensão política, afetiva ou ambas”. Segundo o autor (op cit.), a palavra “território” vem do latim *terra* e *torium*, ou seja, terra pertencente a alguém. Esse pertencente, porém, não está necessariamente vinculado à propriedade privada da terra, mas sim à sua apropriação, que está permeada por um duplo significado. Primeiro, “o controle de fato, efetivo, por vezes legitimado, por parte de instituições e grupos sobre um dado segmento do espaço” (op cit.); outra dimensão a que essa apropriação pode estar vinculada é afetiva, deriva das práticas espacializadas dos diferentes grupos sociais, ou seja, a apropriação está associada à identidade dos sujeitos sociais e aos afetos que atribuem àquele segmento do espaço territorializado.

Debatendo sobre territórios e territorialidades, Haesbaert (2007) acrescenta outro valor etimológico ao conceito, o de *terreo-territor* (terror, aterrorizar), ligado à “dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo – especialmente para aqueles que, com esta dominação, ficam alijados da terra, ou no ‘territorium’ são impedidos de entrar” (p. 20). Por outro lado, os grupos sociais que dispõem do uso do território, com ele criam uma identificação e efetivamente sua apropriação (op cit.).

Certamente há correntes teóricas com concepções distintas das apresentadas sobre espaço e território. Lefebvre, por exemplo, refere-se sempre a espaço, não a território. A concepção lefebvrea entende o espaço como processo socialmente construído, mediatizado enquanto espaço concebido (as representações do espaço),

percebido (campo das práticas espaciais) e vivido (espaço de representações). Ao contrário de Raffestin, que compreende o espaço como dado “à priori”, um tipo de matéria prima sobre a qual as territorialidades são engendradas nas relações sócio-históricas, Lefebvre concebe o próprio espaço como o resultado das relações sócio-históricas (Haesbaert, 2007).

Diante disso entende-se, ao menos numa primeira aproximação, que o elemento central que define o território é o poder, noutros termos, o território é “um espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder” (Souza, 2020, p. 78), de modo que, ao se utilizar esse conceito, está-se dando ênfase à dimensão política das relações sociais. Como o próprio Souza (2008; 2020) insistentemente propõe em seus textos, essa primeira aproximação é necessária, entretanto, insuficiente para abarcar a totalidade do conceito, sendo necessário expandi-la. Contudo, o fato de o enfoque territorial privilegiar as relações de poder, isso não significa que as dimensões culturais, simbólicas, identitárias e econômicas não estejam abarcadas dentro de sua conceituação pois, os diferentes agentes sociais, ao empreenderem processos de territorialização, fazem-no movidos por interesses difusos. A abordagem territorial privilegia o elemento político, sem, contudo, perder de vista os demais fatores que transpassam e compõem a teia de relações sociais. Em se tratando das territorialidades da comunidade de remanescentes de Baía Formosa, por exemplo, os fatores ligados à questão habitacional e a preservação da memória e identidade coletiva mostram-se fatores preponderantes nesse processo.

Faz-se necessário uma segunda aproximação com vistas a apurar a compreensão do conceito de território e, sobretudo, não correr o risco de reificá-lo. Assim como o conceito de espaço social, o território não pode prescindir do substrato material usado como referência, porém, a ele não está limitado. Assim como o poder e a política são elementos intangíveis, dado que são manifestações das relações sociais, do mesmo modo o território é igualmente intangível, visto ser, conforme Sousa (2020, p. 96), antes de tudo “relações sociais projetadas no espaço do que espaços concretos [...] fruto das relações de poder espacialmente delimitadas e operando, destarte, sobre um substrato referencial”, e mais adiante aprofunda, ao afirmar que

Se o poder é uma das dimensões das relações sociais, o território é a expressão espacial disso: uma relação social tornada espaço – mesmo que não de modo

diretamente material, como ocorre com o substrato, ainda que o território dependa, de várias maneiras, deste último (op cit., p. 97-98).

Diante disso fica clara a opção em privilegiar a questão territorial de Baía Formosa como uma forma de delinear e compreender as dinâmicas territoriais em curso na região e empreendidas por diferentes agentes sociais, empresariais, estatais e principalmente a colocada em prática pela comunidade quilombola. Considera-se importante trazer ao debate a dinâmica que torna possível essas diferentes apropriações do espaço, noutros termos, a territorialidade que possibilita a criação de novos territórios e sua manutenção. Nessa perspectiva, entende-se que as lógicas, que subjazem as territorialidades dos agentes estatais e empresariais envolvidos nessa problemática, estão profundamente assentadas sobre uma concepção colonial a respeito dos territórios, dos recursos naturais – a própria definição de “recurso” já atribui à natureza um valor de troca – e dos sujeitos subalternizado que concorrem nessa dinâmica territorial.

De acordo com os argumentos supracitados, tanto o Estado Nacional quanto as forças produtivas do capital possuem preeminência nesse processo, conseguindo realizar suas dinâmicas de territorialização/desterritorialização/reterritorialização com muita fluidez, segundo suas necessidades em dado momento. Entretanto, isso não se aplica a agentes sociais como comunidades quilombolas e outros grupos subalternizados.

Com base nos conceitos já trabalhados no que se refere à colonialidade, entende-se que, de forma ampla, há uma preeminência das acepções eurocêntricas sobre a leitura do território, que privilegia o olhar político-jurídico em macro escala. Essa perspectiva apreende o território enquanto unidade contínua e coesa, com fronteiras bem definidas e sob administração de um poder soberano: o Estado-Nação moderno. Essa mesma leitura vê na população – o uso no singular é proposital – características histórico-culturais semelhantes, noutros termos, uma “nacionalidade”, que coincide com uma experiência única de territorialidade (Corrêa, 2016). Porto-Gonçalves (2006), realizando uma breve digressão teórica sobre a formação territorial no que diz respeito à soberania do Estado, cita as contribuições de Gramsci em “A Questão Meridional”, esclarecendo que a própria territorialidade do Estado Nacional não se limita às fronteiras externas com outros Estados Nacionais, porém é formada e conformada também a partir de relações

internas entre os blocos históricos-regionais de poder, blocos que, ao longo da história, estão assentados sobre relações de poder e expropriação. Desse modo, as alianças e articulações desses blocos na criação de um Estado Nacional leva a escalas maiores as assimetrias em que se assentam.

A perspectiva de um território nacional uno e coeso privilegia a dinâmica de acumulação capitalista do sistema-mundo moderno/colonial em detrimento de outras experiências e territorialidades, que se expressam em seu interior. Essa é a colonialidade do poder em sua expressão territorial, a colonialidade na apropriação da natureza, criando um paradigma único de territorialização, ao mesmo tempo em que se articula com a colonialidade do saber e do ser, ao negar outras lógicas e experiências territoriais, conferindo-lhes o caráter de ilegítimas, pois ferem a primazia e soberania da territorialidade nacional, de cunho fundamentalmente colonial.

Observou-se vividamente essa questão durante os tensionamentos vividos entre os comunitários dos núcleos Zebina e Sezarina e o Inea entre os anos de 2015 e 2016. Ambos os núcleos estão em regiões confrontantes com o Parque Estadual da Costa do Sol e com a Área de Proteção Ambiental do Pau Brasil; curiosamente, ambas as unidades de conservação também estão justapostas. Justificando suas ações mediante o preconizado no Sistema Nacional de Unidades de Conservação no que tange às unidades de proteção integral, o órgão estadual pretendeu expulsar as famílias dos núcleos sob alegação de invasão da área.

Então a Lei tinha que olhar aquilo ali. Quando eles foram marcar, eles tinham que primeiro ir na casa das famílias onde tem os mais velhos que vão explicar [...] “Aí, oh! O episódio que aconteceu lá atrás com o pessoal da família expulsa no passado, agora tá acontecendo com a gente novamente. E com a Lei!”. A Lei que é pra proteger, tá querendo maltratar a gente, até em palavra (Cássia do Nascimento – Entrevista realizada em maio de 2021).

A perspectiva dicotômica entre sociedade e natureza, imprimindo uma pretensa incompatibilidade entre preservação ambiental e atividades tradicionais reflete-se nas formas coloniais de apropriação do território onde, os agentes do Estado movidos pela prerrogativa da “proteção ambiental”, exercitam a violência colonial contra comunidades historicamente subalternizadas.



Figura 19 – Núcleos Zebina e Sezarina. O polígono em vermelho representa a área da APA do Pau-Brasil; o polígono verde, um dos fragmentos do PECS.

O conceito de territorialidade exprime o “conjunto de práticas e suas expressões materiais e simbólicas capazes de garantirem a apropriação e permanência de um dado território por determinado agente social, o Estado, os diferentes grupos sociais e as empresas” (Corrêa, 1998, p. 251-252). Por se tratar de uma dinâmica, essa é apenas uma das partes constituintes, seguida pelos processos de desterritorialização, que significa a perda do território apropriado e vivido, e por fim, a reterritorialização, “a criação de novos territórios, seja através da reconstrução espacial, *in situ*, de velhos territórios, seja por meio da recriação parcial, em outros lugares, de um território novo que contém, entretanto, parcela das características do velho território” (op cit.). Assim, se tem o processo territorialização-desterritorialização-reterritorialização.

Importa ressaltar que o conceito de desterritorialização é polissêmico. Haesbaert (2007) elenca diversas apreensões a que o conceito é submetido, destacando duas posições antagônicas, situadas em lados opostos do espectro social. Uma primeira, a desterritorialização para as classes abastadas, privilegiadas pela estrutura capitalista, é marcada pela flexibilidade e multiplicidade de experiências de outras territorialidades, com efeito, um mundo sem fronteiras e sem espaços limitados. No outro lado do espectro, sobretudo para grupos sociais expropriados, aqueles “privados do acesso ao território no seu sentido mais elementar, o de ‘terra’, ‘terreno’, como base material primeira da reprodução social” (p. 62), resta uma “a-territorialidade insegura, onde a mobilidade é

compulsória, resultado da total falta de opção, de alternativas, de ‘flexibilização’, em ‘experiências múltiplas’ imprevisíveis em busca da simples sobrevivência física cotidiana” (Haesbert apud Haesbaert, 2007, p. 62).

A partir das observações de campo e dos relatos dos próprios quilombolas, entende-se a desterritorialização compulsória da comunidade quilombola de Baía Formosa como um processo arbitrário de imposição de uma nova territorialidade sobre aquele espaço. Como anteriormente citado, a dinâmica territorial compreende um processo em que os sujeitos criam novos territórios (reterritorialização) após a desterritorialização. Porém, as famílias quilombolas, além de terem tido um processo de desterritorialização forçada, também foram impedidas de criar uma nova territorialidade sobre aquele espaço, nos moldes a que historicamente vinham empreendendo na região; essa quebra na dinâmica territorial implica uma exclusão do processo social (Corrêa, 1998).

Analizando a discussão empreendida sobre a comunidade de remanescentes quilombolas de Baía Formosa a partir desse prisma, entende-se que, até a década de 1970, a comunidade havia construído uma determinada territorialidade no espaço onde seus antepassados haviam sido escravizados.

Tinha vez que ele (o avô) pagava um primo da gente, que era da família da mãe do meu avô, pra ajudar a roçar e plantar [...] Era muita abóbora, melancia, milho, muito artigo bonito que a gente plantava. A gente vivia comendo das coisas da roça. Criava porco, galinha... Tá entendendo? Tudo ali a gente tinha. A única coisa que não comia era arroz. Só que aos domingos eles compravam arroz pra fazer o almoço de domingo. De resto eram os legumes, as verduras da roça, couve, abóbora, feijão... Tinha fartura! Então meu avô foi e minha avó ficou. E tinha o engenho de farinha. Ela cavava as mandiocas. Nós tudo ajudava a raspar, aí botava na serrilha pra serrar e depois botava na prensa. Hoje em dia é tudo diferente... A ideia dela, desde nova, era no lugar sempre trabalhar. Sempre fazia pro futuro da gente (Cássia do Nascimento – Entrevista realizada em maio de 2021).

Aqui o pessoal vivia uma vida difícil, mas era uma vida tranquila, né. Morava todo mundo perto do outro, vivia da roça, pegavam sal, alguns trabalhavam na salina lá em Cabo Frio. [...] O pessoal fazia a cesta ou trabalhava na roça... As mulheres ficavam na roça com os filhos e o marido ia para salinas, né. [...] Mas a vida era tranquila, o povo era um povo unido. Tinha festa... Vivia da agricultura, plantava... Era mais para abastecer as feiras de Cabo Frio com a agricultura de Baía Formosa. Eles levavam no cavalo, aí tinha cesto que eles colocam... Então eles iam, levavam toda a agricultura para lá. Tanto os cestos de produtos quanto o que era plantado na Baía Formosa (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em maio de 2021).

O acesso ao território tornava possível desenvolver um conjunto de atividades que garantiam a reprodução econômica e social da comunidade, além de todo o aparato simbólico daquele grupo, em termos de religião, cultura e

representações a respeito de si e do mundo. Isso demonstra a dupla violência do processo de desterritorialização a que as famílias foram submetidas no momento da expulsão, além de perder, em sentido material, a terra em que habitavam e de onde tiravam condições para sua sobrevivência, também perderam a terra enquanto valor simbólico, o local onde seus antepassados foram escravizados, libertos e suas histórias e memórias construídas. E ainda hoje vigoram lógicas e práticas territoriais de cunho colonial/moderno em tensionamento com a comunidade, dificultando o retorno das famílias expulsas e a consolidação de seus direitos territoriais, como é o caso é do empreendimento de imóveis de luxo chamado Aretê.

A concepção e instalação do condomínio corrobora uma agenda renovada de construção de grandes empreendimentos elitistas na Região dos Lagos e, sobretudo em Armação dos Búzios, uma agenda de modernização da cidade que, ao não encontrar mais áreas abertas à construção na região peninsular, migra seus interesses em direção ao continente. A opulência presente no município sempre foi notória e, à grosso modo, concentrou-se “do lado de lá do pórtyco”, sendo este uma fronteira simbólica entre “os de lá e os de cá”. Essa nova dinâmica rumo ao continente se apresenta como um novo desafio investigativo onde algumas de suas feições serão aqui discutidas.



Figura 20 - Localização da Sede do Quilombo. Área aproximada do empreendimento Aretê Búzios destacada em vermelho - imagem de sobreposição retirada do site do empreendimento.

O empreendimento abrange uma área com cerca de 6 km², atingindo parte da região reivindicada como território quilombola tanto em sua área de influência direta quanto indireta. Como relatado pelos quilombolas, o processo de licenciamento ambiental do empreendimento desconsiderou a presença da comunidade na área de influência do projeto. Organizando-se junto à Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Rio de Janeiro (CONAQ-RJ), os quilombolas moveram uma ação no Ministério Público Federal em 2018, resultando em uma audiência pública entre os responsáveis pelo empreendimento, o próprio Ministério Público e a comunidade. Disso resultou um termo de cooperação entre o empreendimento Aretê e a Associação de Remanescentes Quilombolas de Baía Formosa.

Em junho de 2019, um novo fator integrou essa problemática. Francisco da Cunha Bueno, filho de Henrique Bueno, devolveu parte das terras às famílias quilombolas, decisão considerada “pioneira no país”. Os canais de mídia em geral, em suas matérias, imprimiram um tom benfazejo à ação, de modo a parecer que a “doação” se deu de maneira caridosa por parte dos Cunha Bueno, reforçando um estereótipo paternalista e assistencialista no que tange ao trato com povos e comunidades tradicionais. O que não é divulgado, no entanto, é que parte expressiva das terras de interesse do empreendimento Aretê são de propriedade dos Cunha Bueno e, mediante o pleito da comunidade quilombola pela titulação das terras junto ao Incra, fica impossibilitada a venda dos terrenos para os donos do Aretê. Com vistas a fugir de um imbróglio jurídico que se estenderia indefinidamente, propôs-se entre as partes um acordo de Cooperação Técnica.

E aí quando o Aretê começou a fazer casa ali falando que ele ia expandir para o lado de cá, então nós falamos “epa! Pera aí! São as terras que nós vamos entrar! Como que é isso?”. Então nós fomos pedir uma ajuda ao ministério público para gente entender como que era isso, né [...] Porque eu levei um pedido para Brasília que a gente queria uma resposta. Como que podia ser isso? [...] Daí nós fomos seguindo e o município estava brigando “ah, porque vai acabar com as APP. Porque vai acabar...”. Porque ali tem o formigueiro-do-litoral (*Formicivora littoralis*), é o símbolo do Parque Estadual da Costa do Sol, e é um pássaro que está em extinção. E quando eles chegaram lá eu já sabia disso porque já tinha feito curso no Inea, e aí eu falei “aqui é uma APP e aqui tem água doce, tem nascente, que a gente viveu disso, e tem o passarinho formigueiro-do-litoral. Ele tá aqui e ele tá em extinção” [...] A gente provou que tinha peixe de água doce, porque a gente viveu disso! Então daí a gente começou, e chegamos a um acordo. Fizemos também um termo de compromisso. Juntos, hoje a gente conseguiu fazer um acordo dos impactos, para aí minimizar os impactos causados na comunidade. É a gente fez esse acordo com eles para reestruturar o turismo da nossa comunidade. Porque uma coisa: eles vão

comprar a terra, não tem como a gente evitar. Mas a gente tem como ir junto pra dizer, “olha isso aqui não tá legal”, e gritar. Então hoje a gente tá com essa... (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em janeiro de 2021).

Os termos desse acordo envolveram elementos delicados, a exemplo da extensão da área devolvida. Segundo relatos dos quilombolas, uma determinada metragem foi estabelecida em assembleia entre a presidência da associação e os Cunha Bueno, porém, na prática, uma parcela muito menor foi de fato devolvida. Ao pleitear esse fator, os quilombolas conseguiram uma área maior, entretanto, ainda aquém do que lhes é efetivamente de direito. As cláusulas do acordo, em sua maioria, beneficiam unilateralmente a gestão do empreendimento em troca da parcela de terra devolvida. Em diálogo com as lideranças do quilombo, relataram que os termos iam desde a proibição do pernoite de visitantes no local e do desenvolvimento de atividades econômicas, até a aprovação tácita por parte da comunidade em caso de qualquer outro empreendimento do grupo Aretê. Diante desses termos absurdos, a comunidade acionou uma série de agentes no sentido de mediar essa discussão: desde projetos de educação ambiental até o Ministério Público e pesquisadores auxiliaram a definir termos mais aceitáveis para os quilombolas. Entre esses termos, postulou-se a obrigatoriedade do empreendimento Aretê realizar reformas e melhorias na sede da comunidade, a construção de um Centro de Tradições Quilombolas e a estruturação do turismo étnico-ecológico, demarcando os trechos das trilhas, oferecendo cursos e capacitações aos quilombolas, atualizando o site da comunidade e etc.



Figura 21 - Em vermelho, área devolvida para a comunidade quilombola de Baía Formosa, com cerca de 1,8km².

Esses conjuntos de relações e tensões sociopolíticas espacializadas, noutros termos, essas dinâmicas territoriais, demonstram a forma com que as relações de poder socialmente estabelecidas se espacializam e como determinados agentes sociais possuem maior poder de intervir e impor suas próprias territorialidades mediante o exercício do poder em suas múltiplas facetas. Porém, cabe questionar: se o território é a espacialização das relações de poder, há, por ventura, espacialidades próprias das resistências frente a essas relações de poder?

Se os agentes privados e estatais criam suas próprias territorialidades mediante o exercício do poder, como se delineiam os contornos das territorialidades que se formam em resistência a essas? Entende-se que os remanescentes de comunidades quilombolas, assim como outros povos tradicionais são grupos sociais subalternizados nas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial; mas subalternizado e passivo não são sinônimos. A comunidade de Baía Formosa expressa resistência e insistência em reterritorializar-se.

A presença da resistência se faz insistente onde quer que se exerça o poder. Não, porém, como um efeito reativo ao poder, uma reação a uma ação inicial, mas se dá no momento do exercício do poder, como propõe Foucault (1995, p. 248), “não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga [...] toda relação de poder implica, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor.” Essas formas de resistência não se traduzem sempre

como enfrentamentos diretos, rebeliões ou revoluções, mas adquirem contornos de formas cotidianas de resistência (Scott, 2011). Dessa maneira, o exercício da resistência cotidiana visa garantir as condições de existência dos indivíduos e grupos, sabotando as microrrelações de poder em que estão inseridos, ocupando, criando e implementando territorialidades alternativas àquelas que lhes são autorizadas pela situação subalternizada.

Entende-se que, diante da instalação do empreendimento Aretê e a escala das tensões ali presentes, os quilombolas de Baía Formosa tenham optado por seguir outra via de resistência, diferente do confronto direto. Não que o enfrentamento direto inexistia, visto que as altercações entre presidência da Associação e proprietários foram viscerais durante o processo de definição dos termos do acordo técnico, afora as diversas ameaças a que as lideranças já foram submetidas nesse ínterim. Assim sendo, ao garantir o acesso a uma parcela das terras, a comunidade ganha um espaço onde pode se organizar e reestabelecer as formas de convívio social que lhes são próprias, além de assegurar o retorno dos anciãos da comunidade às suas terras.

Através de uma coisa ruim, aparentemente, o Aretê que vinha um gigante, a gente conseguiu olhar e ver uma saída para gente ali. Porque nem tudo a gente pensa que tem que ir para justiça brigar, mas tem que sentar, conversar e Baía Formosa foi muito diplomática. Eu acho que tudo que a gente foi conseguindo foi na diplomacia. Seu Nelson fala isso, muito! Diplomacia. Eu acho que a nossa comunidade é uma comunidade diplomática, porque foi assim que fomos fazendo esses acordos e perguntando ao ministério público, INCRA e fomos assim... [...] A gente viu que tem os mais velhos... A gente não quer que os mais velhos morram sem voltar para a terra. Então eu vou perder um pouco? Vou. Mas eu vou ganhar de ver o mais velho aqui dentro da comunidade aonde ele foi expulso e ele retornar. Então a gente tem poucos mais velhos, então a gente decidiu ir por esse caminho (Elizabeth Fernandes – entrevista realizada em janeiro de 2021).

Desse modo, ao assegurar o retorno às terras através do acordo, criam-se novas condições de organização sociopolítica, econômica, identitária e cultural. Conforme os relatos apontam, há um conjunto importante de memórias coletivas vinculadas àquela região, de tal modo que se abre um leque de possibilidades de transmissão desses conhecimentos, criação de atividades econômicas ligadas ao campo e ao turismo de base étnica, o fortalecimento de laços de parentesco e convívio social, em suma, dá-se a promoção de formas próprias de existência que se traduzem, também, na expressão espacial dessas relações.

Importa discutir os territórios através do olhar da resistência pois, como Pile & Keith (1997) pontuam, há uma predominância analítica sobre as chamadas “geografias do poder” e as formas com que se organizam, e mesmo muitas análises sobre como se espacializa a resistência, compreendem-na como um tipo de movimento espelhado da espacialidade do poder. Não que poder e resistência não tenham ligação uma com a outra. Importa, porém, reconhecer que poder e resistência formam e conformam espacialidades distintas, próprias, com estratégias de controle espacial particulares. E cabe ainda ressaltar que a resistência não se limita aos grandes feitos de oposição como ocupações e atos em locais públicos, mas também abarcam os esforços cotidianos por sobrevivência, reconhecimento e demarcação de seus próprios espaços.

Como desenvolvido ao longo deste trabalho, desde o período do Brasil colonial, as populações negras escravizadas criavam táticas de resistência contra a estrutura opressora e, em larga medida, essas táticas tinham um forte elemento territorial envolvido. A criação dos quilombos, territorializações do povo negro que buscava autonomia em seus processos produtivos (Filho, 2006), as desterritorializações oriundas das perseguições, a formação de novos territórios. Hoje não é diferente, os quilombos continuam evocando territórios de resistência enquanto estratégia. Não significa fechar-se num determinado espaço, mas envolve acessar e acionar territórios múltiplos (Pereira, 2017).

Tendo como eixo de entendimento sobre as dinâmicas territoriais a predominância das formas eurocentradas de conceber e agir sobre o espaço, imprimindo a lógica da colonialidade do poder e do ser nas formas de (des)organização territorial do espaço e dos sujeitos subalternizados que compõem esses espaços, legitimando ou não a existência desses sujeitos em determinados lugares, através das lógicas da colonialidade do saber que negam a esses indivíduos a possibilidade de territorializar-se mediante seus próprios critérios ontológicos e epistemológicos.

Importa decolonizar as territorialidades, visto que, ao longo desta pesquisa, identificou-se que tanto o Estado quanto os agentes privados são agentes promulgadores da colonialidade em suas múltiplas facetas através das formas hierárquicas com que impõem, por um lado, o uso legítimo da terra (no caso do Inea, ao considerar a proteção integral sem presença humana a única via possível), e por outro, a imposição de formas desiguais de apropriação territorial. Conforme

provoca Haesbaert (2021), propondo ampliar o entendimento acerca do território enquanto conceito, sobretudo no contexto latino-americano:

A conceituação de território em nosso contexto vai muito além da clássica associação à escala e/ou lógica estatal e se expande, transitando por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência de grupos subalternos [...] desdobra-se, assim, desde os territórios do/no corpo, íntimo, até o que podemos denominar territórios-mundo, moldados por um grupo étnico, a Terra vista como pluriverso cultural-natural ou conjunto de mundos – e, conseqüentemente, de territorialidades – às quais estamos inexoravelmente ligados (p. 162).

Não se está defendendo deixar de lado a predominância do elemento político na concepção dos territórios, mas, propõe-se ampliar o entendimento do “político”. Longe de se limitar aos espaços de atuação das associações e movimentos sociais, está presente nos interstícios mais capilares da vida social, manifestando-se, inclusive na própria forma com que os sujeitos e os grupos sociais pensam/agem/vivem no mundo. Desse modo, não basta falarmos meramente de uma resistência territorial, mas, no âmbito das relações coloniais/modernas em que as tensões sociais se desenrolam, é imperativo pensar em termos de r-existência territorial, visto que, a soma da resistência com formas próprias de existência, conformam as r-existências com que quilombolas e outros grupos historicamente subalternizados têm se organizado diante dos conflitos (Porto-Gonçalves, 2006).

O próprio ato de delimitar conceitualmente formas coloniais de territorialização pressupõe a existência de racionalidades outras, soterradas e invisibilizadas sob cadeias heterogêneas de manifestação da matriz de poder colonial, mas nem por isso deixando de resistir, existir e r-existir, não somente agora no tempo e no lugar presentes, mas pulsante nos interstícios da história colonial da América Latina (op cit.). Indo além da tacanha compreensão da resistência enquanto ação espelhada ao exercício do “poder”, a r-existência do povo negro (de quilombolas a favelados) e dos povos originários, implica a existência de uma matriz de racionalidade apoiada em referenciais ontoepistemológicos e territoriais próprios.

Esse conceito implica trazer à baila um conjunto diverso de elementos, tornando o âmbito das relações políticas um espaço de maior heterogeneidade, incluindo outras formas de viver, produzir, agir, pensar e, inclusive, sentir. Se o território é a espacialização das relações políticas (poder, resistência e/ou r-

existência), é fundamental munir esse político de maior diversidade epistêmica e ontológica, visto que, no exercício da colonialidade e do eurocentrismo, não há espaço para racionalidades não-cartesianas e corporeidades muito menos corporeidades ancoradas em experiências dos povos negros.

Assim, a multiplicidade de elementos expostos no que se refere às memórias coletivas, práticas comunitárias, atividades econômicas, rodas de conversa, danças, festas, compõem o conjunto das r-existências de Baía Formosa em busca pela efetivação de seus direitos territoriais. Desse modo, criam-se caminhos e mecanismos de reivindicação frente às tensões instaladas na região, formando novas territorialidades e novas dinâmicas de apropriação e reapropriação do espaço a partir dessas vivências e experiências enquanto coletivo, em suma, a r-existência inaugura um conjunto dinâmico de territorialidades, um constante devir orientado em direção à efetivação do projeto político, epistêmico, ontológico e social da comunidade de remanescentes de Baía Formosa.

5

Considerações Finais

Essa pesquisa teve como mote investigar as formas de r-existência territorial da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa, localizado no município de Armação dos Búzios, interior do estado do Rio de Janeiro, tendo sido desenvolvida ao longo de quase dois anos de pesquisa de dados secundários, onde foram acionados documentos historiográficos, matérias em mídia e conteúdo audiovisual; observações participantes de campo para levantamento de dados primários, onde pude experienciar nuances importantes do dia a dia da comunidade, suas especificidades, planos de organização social e conflitos que tensionam os quilombolas; e, por fim, entrevistas com a presidência da associação e uma das principais anciãs da comunidade, com vistas a obter relatos tanto do plano político-organizacional, quanto da memória e vivência da comunidade.

Buscou-se privilegiar o olhar para o território pois, assim como a maioria absoluta das comunidades de remanescentes de quilombo no Brasil, a de Baía Formosa também se encontra no pleito para titular definitivamente suas terras, realizando o direito que lhes é garantido constitucionalmente através do artigo 68 dos Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). Há como agravante o fato de parcela significativa das famílias do quilombo encabeçarem frentes de luta no sentido de retornar às terras que lhes são de direito, devido à expulsão na década de 1970 por fazendeiros locais em busca de assegurar o domínio espacial para fins de especulação imobiliária.

Soma-se a isso as tensões socioespaciais dos quilombolas com agentes públicos na figura do Instituto Estadual do Ambiente (Inea), conflito gerado pela ação truculenta do órgão ao tentar expulsar as famílias sob alegação de invasão de uma unidade de conservação de proteção integral criada em uma área de ocupação centenária pelos quilombolas; e também com agentes privados, tendo no empreendimento Aretê e herdeiros dos mesmos fazendeiros que expulsaram as famílias, os principais agentes conflitantes devido à confluência de um processo especulativo de elitização do solo e as prerrogativas jurídicas do processo de titulação de terras do quilombo. A particularidade desses fatores, além dos elementos que compõem a identidade coletiva e as estratégias de r-existência

territorial dessa comunidade foram discutidos ao longo dessa pesquisa através da organização que se segue.

O primeiro capítulo buscou postular o pano de fundo epistemológico, o fio que une essa trama de incontáveis retalhos que compõe a realidade social dessa comunidade: a teoria decolonial. Ao compreender que a colonialidade e suas expressões são as lógicas que (des)organizam as estruturas sociais e como incidem de forma violenta sobre o quilombo, buscou-se estabelecer teoricamente as bases argumentativas para compreender a r-existência do quilombo e o próprio ato de pesquisa como esforços decoloniais. O papel do pesquisador como agente produtor de saber e, também, um dos elementos que compõe essa trama (jovem, negro, coerdeiro, junto dos quilombos, do fardo da escravidão e do colonialismo) e o encontro entre distintas experiências e vivências foi resgatado com vistas a trazer a compreensão do percurso teórico e metodológico que embasou a pesquisa.

O capítulo seguinte deteve-se em grande medida sobre o esforço de resgatar a história e memória do quilombo de Baía Formosa, acionando o repertório discursivo de representantes da comunidade com vistas a traçar os referenciais evocados na arena política; aspectos da história do Antigo Cabo Frio, sobretudo no que se refere à Fazenda Campos Novos, permitiram cotejar elementos historiográficos com as narrativas da comunidade onde constatou-se que em vários momentos ambas se cruzam. Nessa construção, delimitou-se conceitualmente o que são “remanescentes de comunidades de quilombo”, os instrumentos legais que regem o processo de titulação de terras e os órgãos responsáveis pela condução do processo e a atual configuração socioespacial da comunidade, traduzida em territórios. O quilombola de hoje, não é, por certo, o mesmo do passado colonial; entretanto, ambos estão ligados pelas mesmas questões referentes ao racismo enquanto estrutura desumanizante e o direito ao território e como pré-condição e afirmação em prol do direito à vida e existência.

O terceiro e último capítulo se debruçou sobre a tarefa de delimitar teoricamente o conceito de “território” a fim de tecer uma compreensão mais afinada do enfoque da pesquisa. De início foi feito um breve aprofundamento nas dinâmicas socioespaciais em voga através da “modernização” do município de Armação dos Búzios e como isso impulsiona formas territoriais coloniais que se

sobrepõem às territorialidades das comunidades tradicionais. Feita essa breve digressão, a discussão aprofundou-se em esmiuçar teoricamente o território, lançando mão das territorialidades conflitantes com a comunidade para conferir concretude ao debate e analisar criticamente os elementos observados em campo. Se o poder é o elemento central que determina o território, como as resistências se espacializam? Essa pergunta norteou a última subseção do capítulo, onde foram analisadas as territorialidades próprias da resistência, lastreadas em formas de existência características dessa comunidade quilombola, em suma, amalgamadas sob o conceito de r-existência territorial.

À guisa de conclusão, a partir das discussões empreendidas nessa pesquisa, pode-se inferir que a comunidade de remanescentes de Baía Formosa, ao acionar uma origem étnica comum enquanto descendentes dos negros libertos do julgo da servidão e as memórias das formas de vida e existência das famílias na região da Baía Formosa, a violência da expulsão em 1970 e as consequências desse episódio, está empreendendo um processo de resistência baseado em formas de existência próprias, ancoradas em uma identidade social própria, munida de singularidade. O vasto leque de ações empreendidas pela comunidade, das quais cito principalmente a construção da sede da Associação de Remanescentes do Quilombo de Baía Formosa, o turismo étnico-ecológico e a organização das famílias em núcleos, possui relevância ímpar pois evocam a centralidade do elemento territorial, sempre remetendo ao direito à terra.

Necessariamente, a delimitação desses territórios não obedece às fronteiras de uma “territorialidade do poder”, como forma espelhada e reativa a essa. Muito pelo contrário, as “r-existências territoriais” criam espacialidades próprias, ancoradas nas formas de organização e articulação específicas dessa comunidade, dotadas de uma lógica de funcionamento que nem sempre se vincula ao confronto direto frente aos agentes estatais e privados que concorrem pelo controle do espaço, estando, desse modo, alheias às compreensões dicotômicas e dualistas entre ação (territorialidade do poder) e reação (territorialidade da resistência). Dá-se ênfase aos elementos de resistência e existência próprios desse grupo: memórias, vivências, experiências e coletivização enquanto arcabouço social, político, epistêmico e ontológico em prol da territorialização, direito garantido constitucionalmente.

Exemplo disso é o caso do Inea onde, através da organização social, a comunidade pôde ocupar uma cadeira no conselho gestor das unidades de conservação, utilizando o próprio espaço da unidade para realizar as trilhas turísticas, aliando proteção ambiental junto à permanência das famílias quilombolas nas imediações do parque. O caso do Aretê também é emblemático, pois, mesmo diante dos reveses, a comunidade pôde utilizar dessa tensão para fortalecer suas atividades e conseguir desde melhorias para a sede, até uma parcela de terra para garantir o retorno dos anciãos às terras de origem.

Entretanto, finaliza-se essa pesquisa com novos questionamentos, oriundos dos elementos observados em campo, reflexões posteriores e limitações próprias da atual pesquisa. A principal delas é: uma vez que, através do acordo com os proprietários do empreendimento Aretê e herdeiros do Cunha Bueno, parcela das terras estão em processo de devolução às famílias, como estas se organizarão no processo de uso e ocupação do solo? Que formas de ocupação e construção serão adotadas no sentido de garantir a residência das famílias, viabilizar o desenvolvimento de atividades econômicas sustentáveis e, sobretudo, promover espaços de socialização e articulação para fortalecimento da identidade coletiva e resgate da memória?

Quais formas organizativas serão adotadas pela comunidade no que se refere ao uso e ocupação da área devolvida para as famílias expulsas a partir da ótica da r-existência territorial, ou seja, não somente as formas e propriedades físicas com que esse grupo irá organizar-se numa parcela delimitada do espaço, mas sobretudo as regras que serão utilizadas pelo grupo no sentido de regular o acesso e o uso do solo (Ostrom, 1990), e se esse acesso terá como mote a valorização dos aspectos coletivos e ancestrais evocados pela comunidade em suas práticas discursivas. Assim sendo, cabe questionar se, de fato, o processo de territorialização empreendido nesse caso específico promoverá a preservação e difusão das estruturas sociais e coletivas diferenciadas dessa comunidade.

O poder público irá criar condições de infraestrutura básica e acesso a serviços públicos no local, principalmente considerando as minguantes ações do Programa Brasil Quilombola, que possui como um de seus objetivos criar essa infraestrutura nos territórios quilombolas? Como será a continuidade do processo

de luta pela efetivação da titulação as terras dos demais núcleos da comunidade, tendo em vista o eminente retorno das famílias expulsas?

E, além disso, aqui procurou-se discutir as formas de r-existência territorial tendo como fundamento a concepção do espaço *geográfico* e *social* para refletir sobre essas dinâmicas. Entretanto, entendendo as manifestações culturais da comunidade através da dança, música, culinária e artesanatos, quais seriam as implicações em discutir as *corporeidades* como territórios de r-existência? Os mesmos corpos que sofrem a violência colonial também são os mesmos corpos que manifestam potências diversas ao expressar-se, dando lastro às ações coletivas na arena pública em busca pela efetivação de seus direitos. Dessa forma, caberia analisar o plano *corpo-político* dessa comunidade, elencando, sobretudo, elementos ontoepistemológicos nessa construção, além do corpo como uma escala geográfica dotada de significado e significantes, atravessada por múltiplas escalas geográficas e as tensões daí oriundas. Conforme pontua Haesbaert (2021), uma das grandes contribuições da produção intelectual latino-americana sobre o território implica justamente a discussão dos corpos e corporeidades como escala territorial, tanto enquanto unidade fundamental onde o poder é exercitado, quanto unidade do sujeito de r-existência; diante disso, cabe maior aprofundamento empírico e metodológico para maior compreensão de como esses elementos se expressam nesse caso em particular.

6

Referências Bibliográficas

ACCIOLI, Nilma Teixeira. **José Gonçalves da Silva à Nação Brasileira: O tráfico ilegal de escravos no antigo Cabo Frio**. Fundação Biblioteca Nacional – Ministério da Cultura, Programa Nacional de Apoio à Pesquisa. 2010.

ACCIOLI, Nilma Teixeira. Pagando dia para morar - Considerações sobre a ocupação quilombola na Região dos Lagos - Rio de Janeiro, Brasil. In: **Revista Diálogos En Mercosur**, número 5, pp. 22-37. 2018.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

ASSIS, Wendell Ficher Teixeira. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. In: **Caderno CRH**. Vol. 27, nº 72. Salvador. 2014. P. 613-627.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o Giro Decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 11, pp. 89-117, 2013.

BALLESTRIN, Luciana. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial. In: **Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, vol. 60, nº 2, 2017, p. 505-540.

BOFF, Leonardo. **A Águia e a Galinha: Uma metáfora da condição humana**. Editora Vozes, 43ª Ed. Petrópolis, RJ. 1997.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 11 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 05 de out. de 1988. Seção 1, p. 1.

BRASIL. Decreto Federal nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21 de novembro de 2003.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Ed.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. P. 79-92.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. Prólogo – Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Ed.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. P. 9-24.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS (CONAQ); TERRA DE DIREITOS. **Racismo e violência contra quilombos no Brasil**. Curitiba: Terra de Direitos. 2018.

CORRÊA, Roberto Lobato. Territorialidade e corporação: um exemplo. In: SANTOS, Milton; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (Orgs.). **Território, globalização e fragmentação**. Editora Hucitec, 4ª Ed., São Paulo, 1998, p. 251-256.

CORRÊA, Gabriel Siqueira. Território e estudos de matriz descolonial: caminhos e possibilidades de pesquisa sobre comunidades quilombolas. In: **XVIII Encontro Nacional de Geógrafos**. São Luís / MA. 2016.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI**. 1ª Ed. Boitempo Editorial. 2018

DUSSEL, Enrique. **1492 – O encobrimento do Outro (a origem do mito da “Modernidade”)**. Petrópolis, RJ. Ed. Vozes. 1993.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/racionalidad latino-americano. In: **Revista Tabula Rasa**. Nº 1. Colombia. 2003. P. 51-86.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FILHO, Aniceto Cantanhede. A pesquisa antropológica nos quilombos: uma experiência. In: FILHO, Aniceto Cantanhede; CARNEIRO, Andréa Flávia Tenório; AYALA, Caroline; (et al.). **O Incra e os desafios para a regularização dos territórios quilombolas**: algumas experiências. Brasília: MDA. Incra, 2006. P. 14-35.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P. E DREYFUS, H. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica**. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1995.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre; Coleção L&PM Pocket; v. 900. 2019

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos**: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX). 1997. Tese (Doutorado) –

Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. São Paulo, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos**: Uma história do campesinato negro no Brasil. Coleção Agenda Brasileira. Editora Claro Enigma. 2015.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo Afro-latino-americano. In: **Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino**, nº 1. AfroLatinoAmérica. 2011. P. 12-20.

GRIOT. “Na onda das Lives” o coletivo GRIOT bate-papo com Elizabeth Fernandes, presidente do Quilombo de Baía Formosa de Armação dos Búzios – RJ, sobre “Quilombo, cultura, preservação, ancestralidade, quarentena e perspectivas futuras”. Transmitido em 12 de maio de 2020. Disponível em: <https://www.facebook.com/griot.cabofrio/videos/570356237187221/?v=570356237187221>. Acesso em: maio de 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Nº 80. 2008. P. 115-147.

HAESBAERT, Rogério. Concepções de território para entender a desterritorialização. In: SANTOS, Milton; et al. **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. Editora Lamparina, 3ª Ed., 2007, p. 43-71.

HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: Um debate. In: **Revista GEOgraphia**. Ano IX, nº 17. 2007. P. 19-46.

HAESBAERT, Rogério. Por uma constelação geográfica de conceitos. In: HAESBAERT, Rogério. **Viver no limite**: território e

multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014, p. 19 – 51.

HAESBAERT, Rogério. Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina. 1ª Ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. CLACSO. Niterói: Programa de Pós-graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense. 2021

KANT, Immanuel. **Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings**. New York: Cambridge University Press. 2011

LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil – Questões conceituais e normativas. In: **Etnográfica**, Vol. IV (2), pp 333-354. Brasil. 2000.

LUGONES, María. Colonialidad y género. In: **Tabula Rasa**. Bogotá – Colômbia, nº 9. P. 73-101. 2008.

MAIA, Aline Borghoff; TELÓ, Fabrício. Conflitos fundiários, repressão e resistência camponesa na Baixada Litorânea: o caso da Fazenda Campos Novos. In: MEDEIROS, Leonilde Servolo (Coord.). **Conflitos por terra e repressão no campo no estado do Rio de Janeiro (1946-1988)**. Relatório. Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade UFRRJ. 2015. P. 394-432.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. In: **Revista Sociedade e Estado**. Vol. 31, nº 1. Janeiro/abril 2016. P. 75-97.

MIGNOLO, Walter. "Un paradigma otro": colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In: MIGNOLO, Walter. **Historias locales-diseños globales**: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal. P. 19-60. 2003.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da “ciência”: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004. P. 667-710.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 32, nº 94, Rio de Janeiro, 2016.

MIGNOLO, Walter. Eurocentrism and Coloniality – The question of the totality of knowledge. In: MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. **On decoloniality**: concepts, analytics, praxis. Durham: Duke University Press, 2018. P. 194-211.

MIGNOLO, Walter. The conceptual triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality. In: MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. **On decoloniality**: concepts, analytics, praxis. Durham: Duke University Press, 2018. P. 135-152.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala**. 3ª ed. “A questão social no Brasil 6”, São Paulo, 1981.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. 2ª ed. Editora Ática S.A. 1992.

MOURA, José Francisco de; MOREIRA, Luiz Guilherme Scaldaferri. **História de Cabo Frio**: dos sambaquieiros aos cabo-frienses (c. 3720 a. C. – 2020). 1ª Ed. Cabo Frio, RJ: Sophia Editora. 2020.

NARAYAN, Uma. Colonialism and Its Others: Considerations On Rights and Care Discourses. In: **Hypatia**, Vol. 10, Nº. 2, 1995, p. 133-140.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Quilombismo**: Documentos de uma

militância pan-africanista. 1ª Ed. Editora Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro. 1980.

NASCIMENTO, Maria Beatriz do. O conceito de Quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTS, Alex. **Eu sou atlântica – Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. Instituto Kuanza, São Paulo. 2006. P. 117-125

O'DWYER, Eliane Cantarino. Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (Org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. P. 13-42.

OSTROM, Elinor. **El Gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva**. México: Unam. 1990

PEREIRA, Edir. Resistência descolonial: estratégias e táticas territoriais. In: **Terra Livre**. São Paulo, Ano 29, Vol. 2, n. 43, 2017, p. 17-55.

PERES, Sidnei Clemente; NAZÁRIO, Gessiane Ambrósio. Conflitos e disputas pela terra, memória e identidade quilombola no espaço escolar da Rasa: para uma antropologia da educação em situação urbana de conflito étnico. In: **Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia**, João Pessoa/PB. 2016.

PILE, Steve; KEITH, Michael. **Geographies of resistance**. London, New York: Library Congress, 1997.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. “Apresentação”. In: Lander, Edgardo (Org.) **A Colonialidade do saber: Eurocentrismo e Ciências sociais – Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECEÑA, Ana Esther (Org.). **Los desafios de las emancipaciones em um contexto militarizado**. Argentina: CLACSO, 2006. P. 151-197.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidades e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: **GEOgraphia**, Revista da Pós-graduação em Geografia da UFF, Niterói/RJ, ano VIII, nº 16, 2006, p. 41-55.

PORTELLI, Alessandro. História Oral e Poder. In: *Mnemosine*, Vol. 6, nº2, 2010. P. 2-13.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. Americanity as a concept, or the Americas in the modern world-system. In: **International Social Science Journal**. Vol. 44, nº 4. 1992. P. 549-557.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. In: **Revista Perú Indígena**. Nº 13 (29). 1992, p. 11-20

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (Org.) **A Colonialidade do saber: Eurocentrismo e Ciências sociais – Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. P. 107-130.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Editora Ática S.A. Série Temas. Volume 29: Geografia e política. São Paulo. 1993.

REIS, João José. Revoltas escravas. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. 1ª Ed. Companhia das Letras. São Paulo. 2018. P. 411-418.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez Editora, 5ª ed. 2008.

SCOTT, James. “Exploração normal, resistência normal”. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, 5, 2011, p. 217-243.

SOUZA, Marcelo Lopes de. “Território” da divergência (e da confusão): em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, Unesp. Programa de Pós-graduação em Geografia, 2008. P. 57-72.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos Fundamentais da Pesquisa Socio-espacial**. 5ª Ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020.

WALSH, Catherine. The Decolonial for: Resurgences, shifts and movements. In: MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. **On decoloniality**: concepts, analytics, praxis. Durham: Duke University Press, 2018. P. 15-32.

XAVIER, Marina de Aquino Parreira. **Búzios**: Estética, poder e território. 2006. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional. Rio de Janeiro.

ZEMELMAN, Hugo. Sujeito e sentido: considerações sobre a vinculação do sujeito ao conhecimento que constrói. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. São Paulo: Cortez, 2004. P. 457-468.

7

Anexos

Anexo 1 – Termo de cessão gratuita de direitos de depoimento oral

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL
CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo _____ presente _____ documento,
 eu: _____,

RG/CPF: _____ declaro ceder ao pesquisador
Patrick Almeida Soares, CPF: 151.133.897-06, sem quaisquer restrições quanto aos seus
 efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais dos
 depoimentos (gravados e transcritos) que prestei ao pesquisador aqui referido, na
 cidade de _____, Estado _____, em
 ____/____/____, como subsídio à construção de sua dissertação apresentada ao curso de Pós-
 Graduação em Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, cujo
 título provisório é **“Território Quilombola: Formas de r-existência territorial da
 comunidade de Baía Formosa”**. O pesquisador acima citado fica consequentemente
 autorizado a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado
 depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso
 ao mesmo para fins idênticos, com a ressalva de garantia, por parte dos referidos terceiros,
 da integridade do seu conteúdo. **Reitero que o entrevistado terá pleno acesso à gravação
 e transcrição do depoimento, além de qualquer outro produto oriundo do material em
 questão.**

Local e Data: _____, _____ de _____ de _____

 (assinatura do entrevistado/depoente)

 (assinatura do pesquisador)

Telefone: (22) 9 8123-4824

Departamento de Serviço Social: (21) 3527-1290

Anexo 2 – Roteiro de entrevista

ENTREVISTA INDIVIDUAL (HISTÓRIA ORAL)

Objetivos

1. Resgatar as memórias da vida comunitária antes e depois da expulsão das famílias em 1970;
2. Traçar os conflitos territoriais da comunidade;
3. Discutir as formas de resistência territorial adotadas pela comunidade e o papel da memória coletiva como recurso político.

Roteiro

1. Você poderia se apresentar? Falar nome, idade, as atividades que participa na Associação e a qual núcleo da comunidade pertence?
2. Você sabe dizer a razão do núcleo ter esse nome?
3. Como era a vida na região antes da expulsão?
4. Você poderia falar sobre como ficou a vida das famílias após a expulsão? Não só as pessoas que saíram, mas também as que conseguiram permanecer nas terras.
5. Pra você, atualmente quais são os principais conflitos territoriais que a comunidade enfrenta?
6. Como a comunidade tem se organizado contra esses conflitos?
7. Quais atividades que você acha mais importantes para a comunidade nesse processo?
8. Como tem lutado para voltar para as terras e garantir a titulação?
 - a. O que o retorno para essas terras representa para você e para os demais quilombolas?
9. Você acha que retomar essas memórias que você me falou no início ajuda nessa luta? Por quê?
10. Tem alguma pergunta que você gostaria que eu tivesse feito e não fiz?
11. Você poderia me indicar uma pessoa para que eu possa entrevistar também?