

# R-existência Quilombola no Brasil: colonialidade do poder, racismo e questão ambiental

*Quilombola R-existence in Brazil: coloniality of power, racism and the environmental question*

Patrick Almeida Soares\* 

Marianna Carvalho Martins Albergaria\*\* 

## RESUMO

Este trabalho concentra-se nas experiências de r-existência das comunidades quilombolas de Baía Formosa e Caveira, localizadas nos municípios de Armação dos Búzios e São Pedro da Aldeia, concomitantemente, interior do estado do Rio de Janeiro. Utilizando as categorias de Modernidade/Colonialidade, colonialismo, racismo e r-existência, exploramos as condições macroestruturais que moldam as relações de poder e exploração enfrentadas por esses grupos. Analisamos como Modernidade e colonialismo se entrelaçaram para consolidar o capitalismo global, destacando o impacto contínuo do racismo nas relações sociais contemporâneas. Além disso, investigamos as lutas de resistência e organização social dos quilombolas em resposta a desafios socioambientais e territoriais, incorporando a compreensão do projeto de dominação subjacente à lógica do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. Em termos metodológicos, esse trabalho se baseia em articular robusta revisão de literatura como fundamentação teórico-conceitual junto às experiências desses grupos sociais, condensadas em pesquisas de autores oriundos da região dos quilombos em questão.

**Palavras-chave:** Quilombolas; R-existence; Coloniality; Modernity; Racism.

## ABSTRACT

This work focuses on the experiences of re-existence of the quilombola communities of Baía Formosa and Caveira, located in the municipalities of Armação dos Búzios and São Pedro da Aldeia, simultaneously, in the interior of the state of Rio de Janeiro. Using the categories of Modernity/Coloniality, colonialism, racism, and re-existence, we explore the macrostructural conditions that shape the power relations and exploitation faced by these groups. We analyze how Modernity and colonialism intertwined to consolidate global capitalism, highlighting the ongoing impact of racism on contemporary social relations. Additionally, we investigate the resistance struggles and social organization of quilombolas in response to socio-environmental and territorial challenges, incorporating an understanding of the domination project underlying the logic of the modern/colonial capitalist world-system. Methodologically, this work is based on articulating a robust literature review as a theoretical-conceptual foundation alongside the experiences of these social groups, condensed in research by authors from the region of the quilombos in question.

**Keywords:** Quilombolas; R-existence; Coloniality; Modernity; Racism.

## ARTIGO

<https://doi.org/10.12957/rep.2025.91748>

\*\*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Cabo Frio, RJ, Brasil. E-mail: [patricksoares\\_cf@hotmail.com](mailto:patricksoares_cf@hotmail.com).

\*\*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil. E-mail: [marianna.albergaria@gmail.com](mailto:marianna.albergaria@gmail.com)

Como citar: SOARES, P. A.; ALBERGARIA, M. C. M. R-existência Quilombola no Brasil: colonialidade do poder, racismo e questão ambiental. Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea, Rio de Janeiro, v. 23, n. 59, pp. 129-143, maio/ago., 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/rep.2025.91748>.

Recebido em 31 de outubro de 2023.

Aprovado para publicação em 05 de março de 2024.

Responsável pela aprovação final: Monica de Jesus César.



© 2025 A Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

## Introdução

As reflexões apresentadas neste trabalho têm como objetivo abordar as experiências de r-existência do quilombo de Baía Formosa (Armação dos Búzios) e do quilombo da Caveira (São Pedro da Aldeia), ambos da Região dos Lagos do estado do Rio de Janeiro, grupos sociais que foram historicamente subalternizadas nessa região. Nossa abordagem se apoia nas categorias de Modernidade/Colonialidade, colonialismo, raça, racismo e r-existência para fundamentar as reflexões que pretendemos desenvolver neste breve estudo.

A metodologia adotada neste ensaio consiste em articular a fundamentação conceitual do *corpus* teórico definido junto às experiências dos quilombos em questão, circunscritos a partir das pesquisas de Gessiane Nazario, intelectual negra e quilombola da Rasa (Armação dos Búzios), autora do livro *Revolta do Cachimbo: a luta pela terra no Quilombo da Caveira* (2022) e da dissertação de mestrado intitulada *Território Quilombola: Formas de r-existência territorial da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa*, de Patrick Almeida Soares (2021).

O artigo se estrutura em duas seções. A primeira seção busca conferir maior precisão teórico-conceitual ao binômio Modernidade/Colonialidade, aprofundando as formas com que a colonialidade do poder articula estruturas de dominação ancoradas em elementos de caráter racial para a sujeição da força de trabalho, como também instrumentaliza os recursos naturais como elementos essenciais para a reprodução capitalista. A seção seguinte discute as experiências dos quilombos de Baía Formosa e da Caveira a partir do olhar da r-existência desses grupos, isto é, da luta política organizada ancorada em vivência, memória e relações sociais, culturais e econômicas específicas desses grupos com seus respectivos territórios em pleito, sendo em última instância frentes de contestação à lógica da colonialidade.

## Colonialidade do poder, racismo e questão ambiental

A Modernidade enquanto mito e projeto nasce no ano de 1492, com a chegada dos primeiros exploradores europeus durante o período das grandes navegações ao que seria posteriormente batizado de “América” (Dussel, 1993). Ao contrário das visões “intramodernas da modernidade” (Escobar, 2003), que ancoram o recorte histórico da Modernidade nos processos da Reforma Protestante, Iluminismo, Revolução Francesa e consolidados a partir da experiência da Revolução Industrial, Enrique Dussel e outros expoentes do Grupo Modernidade/Colonialidade<sup>1</sup> propõem como marco temporal de

---

1 Coletivo de intelectuais latino-americanos oriundos do extinto Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, com viés crítico radical, defendem a necessidade de descolonizar as próprias teorias pós-coloniais e estudos subalternos mediante o rompimento com o cânone intelectual eurocêntrico (Ballestrin, 2013).

início da Modernidade o processo de colonização dos territórios e sujeição dos povos do assim chamado “Novo Mundo”. Este marco demonstra, para além da indissociabilidade entre os processos, a profunda interdependência e retroalimentação de ambos.

Com isso, inaugura-se concomitantemente o conjunto de estruturas e relações objetivas orientadas para a sujeição do trabalho e dos recursos naturais por parte dos interesses de uma emergente burguesia europeia composta por homens, brancos, cisgênero, cristãos e patriarcais, e ao mesmo tempo um vasto campo de representação simbólica que dá sentido à nova (des)organização da vida social a partir da lógica eurocêntrica moderna, colonial e posteriormente, capitalista. Um eixo central que ordena a emergência desse projeto é o critério racial, fato pelo qual pode-se afirmar que, acima de tudo, a Modernidade é um projeto de racialização dos sujeitos. Não somente dos povos africanos e ameríndios, mas também dos europeus, entendidos como uma “raça superior”, mais “evoluída”, detentores da “razão” e agentes de difusão dos avanços da Modernidade eurocêntrica.

A Modernidade não se trata de um conjunto de fenômenos circunscritos espacial e historicamente à Europa, mas sim um processo cuja gestação se dá dialeticamente com a constituição de um campo de representações e práticas sociais de dominação no âmbito dos territórios colonizados. Isso demonstra que o colonialismo não foi um desvio ou excesso esporádico e pontual, mas sim a norma utilizada para a expansão da Modernidade e expressão histórica de uma racionalidade assentada na colonialidade em suas múltiplas expressões.

O colonialismo, como algo passível de observação, precede o capitalismo. Porém, é a expansão europeia, a partir do século XVI, que traz o colonialismo como seu componente central, delineando as relações de produção e acumulação primitiva de capital, que tornam o capitalismo possível, com suas tecnologias de dominação e exploração do trabalho e da natureza. Segundo Grosfoguel (2018) do ponto de vista da Europa, de sua expansão colonial, o que desponta ali é uma nova configuração para a acumulação de capital.

Nesse processo, o racismo desempenhou papel central na promulgação da empreitada colonial, posto que os colonizadores comumente justificassem a opressão dos colonizados com base em uma presumida inferioridade racial. Conforme Memmi (2021):

O racismo aparece [...] não como um detalhe mais ou menos acidental, mas como um elemento consubstancial ao colonialismo. Ele é a melhor expressão do fato colonial, e um dos traços mais significativos do colonialista. Não apenas estabelece a discriminação fundamental entre colonizador e colonizado, condição *sine qua non* da vida colonial, como fundamenta sua imutabilidade. Só o racismo autoriza a afirmar para a eternidade, substantivando-a, uma relação histórica que teve um começo datado (p. 110-111).

Cabe destacar a inexistência de qualquer diferença genética que justifique a hierarquização dos diferentes grupos humanos em raças. Raça, nesse sentido, é um conceito rela-

cional, composto por um conteúdo histórico, político e social específico. Almeida (2018) destaca que a história da raça é a história da constituição político-econômica da sociedade contemporânea, de outro modo: compreender o que é raça significa lançar luz ao processo de hierarquização dos grupos humanos mediante suas características físicas (traços fenotípicos, por exemplo) e étnico-culturais (origem geográfica, práticas socioculturais, religiosidade, linguagem, para citar alguns exemplos).

Mesmo com o fim do colonialismo enquanto uma relação formal de “dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes” (Quijano, 1992, p. 11 – tradução livre), suas sequelas continuam a se fazer presentes. A desigualdade econômica, a discriminação e a opressão ainda são um fato em países que foram historicamente colonizados e ainda sentem os efeitos do colonialismo por meio de políticas econômicas neocoloniais.

De fato, ao se observar as principais linhas de exploração e dominação social em escala global, os elos do poder mundial atual, sua distribuição de recursos e trabalho entre a população do mundo, é impossível ignorar que a grande maioria dos explorados, dos dominados, dos discriminados, são exatamente os membros das “raças”, das “etnias”, ou das “nações” em que foram categorizadas as populações colonizadas no processo de formação desse poder mundial, desde a conquista da América em diante (Quijano, 1992, p. 12 – tradução livre).

A isso chama-se colonialidade, um conceito que sintetiza a manutenção das lógicas/práticas de dominação no tempo presente, assentadas sobre as estruturas postuladas a partir da intervenção colonial. É diante da manutenção dessas estruturas, reproduzidas mesmo após o término dos colonialismos formais a partir da estrutura triangular da colonialidade (Castro-Gómez, 2007), que as comunidades de remanescentes de quilombos empreendem suas formas de organização social contra as opressões que ainda lhes são impostas a partir da operacionalização dessas estruturas.

Um recorte dessa realidade pode ser identificado nos dossiês *Racismo e Violência Contra Quilombos no Brasil*, organizados pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) junto à *Terra de Direitos*, onde demonstram que somente entre os anos de 2016 e 2017 houve um incremento de 350% no número de assassinatos de quilombolas, sendo a maioria esmagadora das ocorrências concentrada na região nordeste do Brasil, estatística considerada subdimensionada pelos organizadores.

Em 2023, o assassinato de Mãe Bernadete Pacífico, ialorixá e líder do quilombo Pitanga dos Palmares, na Bahia, seis anos após a execução de seu filho, Flávio Gabriel Pacífico, o Binho do Quilombo, são emblemáticos ao revelar a brutalidade a que a população quilombola do país está exposta, sobretudo aqueles e aquelas que protagonizam a luta

política pela defesa de seus territórios e modos de vida. Mãe Bernadete foi morta a mando de um líder do tráfico de drogas, após se manifestar contra a extração ilegal de madeira na região. Sua atuação poderia atrapalhar o trabalho do tráfico, pois estava atraindo a atenção da polícia para a área.

Em entrevista para a TV Bahia, descrita em matéria no Portal G1 de notícias *on-line*, o outro filho de Mãe Bernardete, Wellington dos Santos, diz: “Minha família está sendo perseguida, meu irmão foi morto da mesma forma. Não vamos parar, quilombo sempre será resistência”, disse o filho da líder assassinada (Bischoff, 2023). Esta fala mostra de forma clara a violência infligida à população quilombola diariamente no Brasil. Ao mesmo tempo, deflagra a urgência de garantir a esses grupos a plena efetivação de seus direitos constitucionalmente garantidos, avanço refreado pelas investidas do capital, ancorado no racismo em suas múltiplas vertentes, inclusive no aspecto institucional.

A predominância do elemento fundiário nos casos de violência contra quilombolas denota a centralidade e o tensionamento em torno da questão territorial e ambiental. As expressões da colonialidade do poder se estendem também para as formas de apropriação da natureza, isto é, a hegemonia do paradigma eurocêntrico sobre a concepção dos recursos naturais enquanto mercadorias e a negação de modos outros de convívio com a natureza, além da perpetuação e justificação de formas assimétricas de territorialidade (Assis, 2014).

A reflexão a respeito da questão ambiental é um lugar de tensão no bojo do projeto teórico-conceitual do coletivo Modernidade/Colonialidade, conforme pontua Escobar (2003). Propondo avanços na seara da discussão do padrão de poder colonial sobre a natureza, Cajigas-Rotundo (2007) busca demonstrar que os discursos moderno/coloniais não se limitam somente à produção de subjetividades e territorialidades, mas também de “naturezas”. O autor defende uma leitura sobre a natureza que “por um lado, evidencie os dispositivos pós-coloniais presentes nas atuais lutas pela definição da biodiversidade, e que, por outro, escape às posturas que reificam e essencializam as populações locais implicadas nesses conflitos” (p. 169 – tradução livre). Assim, o autor busca sintetizar na noção de “biocolonialidade do poder” – ampliando a formulação original de Aníbal Quijano – a definição dos atuais padrões de produção da natureza nos marcos do capitalismo pós-fordista.

É notória a mudança do olhar sobre o mundo natural, passando a natureza a ser reificada no âmbito de uma sociedade burguesa-mercantil, sendo reduzida a uma instância externa, instrumentalizável segundo conhecimentos técnico-científicos, reduzida à categoria de recurso natural para alimentar a crescente demanda por matéria-prima nas sociedades industriais emergentes durante o século XIX. Entretanto, a escala dos impactos ambientais na segunda metade do século XX impôs uma mudança nesse paradigma, momento em que desponta a noção de “desenvolvimento sustentável” como uma tentativa

de conciliar a dinâmica de crescimento do capital com os limites do meio ambiente a fim de garantir o bem-estar das futuras gerações. Os acordos internacionais ao redor do tema, oriundos principalmente dos países centrais do capitalismo global, sinalizam o conteúdo presente nessas propostas, com uma definição dúbia do tipo de “bem-estar” que se propõe promover e para quais “gerações futuras” específicas esse bem-estar é direcionado (Cajigas-Rotudo, 2007).

É diante desse cenário de hierarquização racial e cisão entre o ser humano e a natureza que os povos e comunidades tradicionais, como comunidades de remanescentes de quilombo, empreendem suas formas de resistência pela reprodução de seus modos de vida e existência em seus territórios, conforme veremos na seção seguinte.

## **Quilombismo como eixo de luta decolonial**

Escrutinar a colonialidade e o racismo como as lógicas que subjazem as hierarquias globais e locais implica admitir que a compreensão total dessa realidade passa necessariamente por assumir o duplo processo pelo qual se impõe a dominação sobre a população negra no seio do sistema-mundo capitalista moderno/colonial.

O primeiro consiste na conjugação de um conjunto de aparatos políticos, econômicos, sociais e bélicos que garantem a dominação material sobre a população negra; o segundo corresponde à “epidermização” da inferioridade dessa população, isto é, o que demarca, a partir de um critério étnico-racial centrado, sobretudo, mas não exclusivamente, na cor da pele, quais os grupos sociais em situação de dominação e exploração. Trata-se de uma “epidermização” sustentada por um complexo cultural, simbólico e ideológico. De maneira mais direta, a linha de fronteira que divide o mundo é o pertencimento a um grupo social racializado específico (Fanon, 2008; 2022).

Contudo, este não é um diagnóstico fatalista. Assim como Fanon (2008), pretende-se com essa análise identificar e destruir as estruturas que tornam possível a dominação do humano e da natureza como mero combustível para a reprodução do capital. Defende-se neste trabalho a perspectiva de que o negro empreendeu todo tipo de forma organizativa e contestadora frente às estruturas de dominação e sujeição, das quais destacamos as experiências de r-existência quilombola, com o intuito de afirmar-se enquanto Ser, impondo-se como fundamental elemento dinamizador da sociedade brasileira.

Como assinala Moura (1981), foram os quilombos onipresentes durante toda a vigência do regime servil da escravidão racial, polos incontestes do paulatino esgotamento e ocaso das forças produtivas escravistas, constituindo unidades básicas fundamentais de resistência e organização do negro. Sendo a sociedade escravista um modelo estamental de organização social assentada na escravidão como modo de produção e na divisão em classes visceralmente antagônicas (isto é, senhores e escravizados), os quilombos eram a principal resposta do negro às contradições dessa forma social.

O fim do regime escravista em 1888 e os processos de modernização conservadora com as mudanças nos modos de produção e no aparato político institucional nacional com a República e seus reflexos na organização social, impuseram uma nova dinâmica de opressão sobre a população negra, ainda assentada sobre profundo preconceito racial. O fim da escravidão não significou o fim do racismo, mas a reconfiguração das estruturas de dominação no cenário de um Brasil plenamente integrado à estrutura econômica mundial enquanto país de capitalismo periférico dependente.

No contexto da modernização conservadora, cabe destacar o papel desempenhado pela Lei de Terras de 1850, cujo objeto central era romper o monopólio da propriedade da terra por parte do Estado, que antes era concedida a donatários mediante os auspícios da coroa, possibilitando a venda da terra no mercado. Ao invés de liberalizar o acesso à terra, ao condicionar seu acesso à aquisição em mercado, na prática foi impedida a sua democratização para a população negra, desprovida de recursos financeiros e creditícios para sua compra. Outra dimensão da Lei de Terras foi que, ao determinar a compra como único meio legítimo de acesso à terra, criou também mecanismos de ataque ao regime de posse, expediente usual da população negra (Moura, 1994).

A nova conjuntura inaugurada no século XX impõe a adoção de outras dinâmicas de organização por parte da população negra, de tal sorte que ocorre o enriquecimento do quilombo, passando este a ser, além de uma instituição social, um elemento ideológico, uma mística que orienta os anseios de liberdade e autodeterminação do negro brasileiro, instância de produção e reconhecimento da identidade étnica desse grupo social (Nascimento, 2006). Compor uma síntese explicativa sobre as experiências antirracistas e eminentemente anticolonialistas dos quilombos (antes e depois da Abolição) e de tantas outras formas de agremiação negra implica, ao nosso ver, lançar mão da categoria “quilombismo” de Abdias do Nascimento, isto é,

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 (Nascimento, 1980, p. 255-256).

Embora o quilombismo, segundo Nascimento (1980, p. 13), seja definido como um “conceito científico emergente do processo histórico-cultural das massas afro-brasileiras” que abarca uma multiplicidade de experiências de organização e resistência negra, nossa análise se aterá às experiências de comunidades de remanescentes de quilombo contemporâneos, conforme objetivo proposto para esse ensaio.

As comunidades de remanescentes de quilombo, a partir do artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), passam a ser considerados sujeitos coletivos de direito, garantindo a esses grupos o reconhecimento e titulação das terras ancestralmente ocupadas, cabendo ao Estado a emissão dos respectivos títulos de propriedade coletiva. Ou seja, somente em 1988, exatamente 100 anos após a Abolição do estatuto jurídico da escravidão racial, os quilombos foram reconhecidos como passíveis de direitos.

Indo além, somente em 2003, com a promulgação do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro, o aparato jurídico-normativo brasileiro se debruçou sobre a regulamentação dos procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos quilombos previstos no artigo 68 dos ADCT.

O decreto propõe uma definição importante a respeito dos quilombos, fruto de um maior aprofundamento e refinamento antropológico, histórico e territorial desses grupos, garantindo sobretudo o critério de auto definição das comunidades enquanto identidade política coletiva, ou seja, os quilombos são “grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (Brasil, 2003).

Em 2007, passando a compor um rol mais amplo de políticas com a promulgação do Decreto nº 6.040, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, o aparato legal abarca o entendimento a respeito de povos e comunidades tradicionais e seus respectivos territórios, definindo-os como “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Brasil, 2007).

Tardamente o Estado brasileiro, principal agente historicamente reprodutor da violência racial e do colonialismo, promoveu um mínimo de reconhecimento em seu rol normativo às formas de resistência ancoradas nas formas próprias de organização social dos quilombos, cujo conteúdo tem como fontes as práticas coletivas e discursivas ancestrais que alimentam as identidades dos diferentes quilombos espalhados pelo país.

A memória coletiva e sua reprodução dentro das comunidades é essencial na constituição dessas identidades. As narrativas oficiais e a “historiografia” dos agentes coloniais a respeito do Brasil relegam ao negro uma posição de subordinação dócil, ao passo que as memórias coletivas dos grupos quilombolas munem essas coletividades como protagonistas da própria história. Fazendo eco a Neusa Santos Souza, Pires, Queiroz e Nascimento (2022) destacam que possuir um discurso sobre si mesmo é uma pré-condição para o exercício da autonomia. A identificação, crítica e superação da descrição colonial feita sobre negros e negras é uma etapa fundamental na constituição de um novo campo de relações concretas e intersubjetivas.

Essa potência organizativa de afirmação coletiva, esse quilombismo que anima e direciona as táticas e estratégias de resistência política dessas comunidades tem muito de seu conteúdo a partir da ancestralidade desse grupo e da reivindicação de suas formas próprias de existência no território. Cabe evocar o conceito de r-existência proposto por Porto-Gonçalves (2006), nos marcos da luta de subversão das relações coloniais/modernas de opressão, isto é, uma resistência que se ancora na reivindicação do direito de existir de maneira diversa à lógica hegemônica colonial, evocando formas heterogêneas e próprias de viver, produzir, agir, pensar e sentir, marcada pelo resgate e reformulação da ancestralidade.

O embasamento decolonial da r-existência nasce desse elemento, ou, como propõe Walsh (2018), há uma potência extemporânea no pensamento/ação/opção decolonial, que se contrapõe desde o exato momento em que irromperam os violentos processos de colonização do projeto Moderno, como meio do combate dos sujeitos colonizados e racializados. De forma ampla, a decolonialidade

[...] denota formas de pensar, saber, ser e fazer que se iniciam, ao mesmo tempo que precedem, 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, 2018, p. 17 – tradução livre).

As comunidades de remanescentes do quilombo de Baía Formosa e da Caveira, localizadas nos municípios de Armação dos Búzios e São Pedro da Aldeia, são atravessadas, no passado e no presente, pelas setas da colonialidade e do capitalismo, compondo um quadro mais amplo de disputas em torno da terra e pela afirmação de suas identidades étnicas.

Conferindo maior enriquecimento no que tange às determinações específicas do quadro em questão, cabe destacar que a Região dos Lagos do Rio de Janeiro, composta por municípios como Armação dos Búzios, Cabo Frio e São Pedro da Aldeia, para citar somente alguns, vêm de um longo processo de tensionamento ao redor da questão fundiária; em grande medida, os dissídios se dão em torno das terras da antiga Fazenda Campos Novos. Erguida em 1690 pelos padres jesuítas, foi o principal centro administrativo e econômico da produção agrícola na região, e consequentemente, de recebimento e distribuição de pessoas escravizadas entre as propriedades que compunham Campos Novos.

Com a expulsão dos jesuítas do Brasil em 1759, foram criadas as condições para as disputas em torno da posse e propriedade das antigas terras da fazenda que se estendem até hoje e estão presentes, inclusive, nas narrativas e memórias coletivas das comunidades quilombolas que reivindicam a legítima posse das terras “aos filhos do lugar”, famílias de cativos que continuam habitando a região desde o século XVII (Maia; Teló, 2015).

Os relatos captados por Gessiane Nazario (2022), intelectual negra, quilombola da Rasa, em Armação dos Búzios, apresentam o tom dos conflitos na região no século XX e a situação da população negra rural<sup>2</sup>. Sendo um trabalho cujo enfoque privilegia a memória coletiva dos quilombolas da Caveira no que tange ao acirramento das disputas territoriais na região de São Pedro da Aldeia vivenciadas por esse grupo, expõe tanto as dimensões das violências sofridas pelos quilombolas por parte de Antonio Paterno, ou “Marquês”, como era conhecido, bem como as estratégias de organização da comunidade.

Como conta Dona Rosa Geralda da Silveira:

Eu vou pedir a você, vocês me permitem um pouco da sua atenção, que eu vou te contar uma história, que se deu lá no sertão. Em Cabo Frio e São Pedro, onde vivem os lavradores por causa de tanta injustiça nós nos tornamos lutador. Foi na década de 50, nós começamos a lutar contra um grupo de grileiro que veio nos expulsar. Conhecido por Marquês, um tal Antônio Paterno, quis transformar nossa vida quase... num verdadeiro inferno (vídeo IFCS/UFRJ, 2004 apud Nazario, 2022, p. 57).

O episódio conhecido como “Revolta do Cachimbo” na década de 1950 é um caso emblemático das formas como se impunham as dinâmicas de opressão, orientadas pelo crescente movimento de especulação imobiliária e concentração fundiária na região, que paulatinamente já vinha se tornando um ponto turístico de relevante interesse e recebendo intervenções urbanas importantes. O Marquês, incumbido de cercear e expulsar os trabalhadores do campo, impôs sobre eles um regime de trabalho abusivo e exaustivo, proibindo-os de se alimentar, atender às necessidades fisiológicas e até mesmo de fumar cachimbo durante os turnos de trabalho.

Como forma de resistência simbólica, um grupo de trabalhadores deitou suas ferramentas de trabalho em terra e acendeu seus cachimbos, como relembra um quilombola da Caveira em entrevista concedida a Gessiane Nazario em outubro de 2019:

---

2 Vale destacar o sistema de arrendamento a que essa população fora submetida em diversos momentos após a Abolição. A permanência das famílias nas terras era condicionada a um sistema chamado pelos próprios quilombolas de “pagar dia para morar”, isto é, os moradores eram obrigados a pagar dias de trabalho nas plantações dos pretensos “proprietários” (Accioli, 2018).

Quando o Marquês comprou a fazenda, ele chegou aqui querendo colocar um clima de... de escravo. Qual é o clima de escravo dele? Ele começou logo proibindo as pessoas de fumar, coisa que na roça quase todo mundo fumava cachimbo e cigarro. (Nazario, 2022, p. 77-78)

A partir dessa contestação, aparentemente pontual, mas com o fulcro de preservar uma prática social enraizada nos modos de vida no campo, os quilombolas da Caveira deram início a um longo processo de organização sociopolítica, criando associações e sindicatos de trabalhadores rurais com o objetivo de proteger as terras habitadas ancestralmente. Isso muito antes da articulação de “comunidade quilombola” enquanto categoria político-jurídica e instância privilegiada de reivindicação de direitos por parte do que Gomes (2015) denominava “campesinato negro rural”.

Cabe também destacar as r-existências da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa apontadas por Soares (2021). Diversos aspectos perpassam a experiência dessa comunidade, como a expulsão de suas terras e a luta pelo retorno, porém, neste ensaio, faz-se pertinente destacar as tensões territoriais entre um dos núcleos do quilombo de Baía Formosa e o Instituto Estadual do Ambiente (Inea) ocorridas entre 2018 e 2019.

O processo de delimitação do Parque Estadual da Costa do Sol (PECS) e da Área de Proteção Ambiental do Pau-Brasil (Apa Pau-Brasil), ambas unidades de conservação de proteção integral, deu-se ignorando a existência ancestral dos núcleos quilombolas na região, com suas práticas sociais e econômicas ligadas ao uso da terra e das matas. Diante disso, o Estado, na figura do Inea, tentou promover um processo de remoção das famílias, a partir da justificativa de que haviam invadido a área dos parques. Como relata a Griot do quilombo de Baía Formosa em entrevista realizada em maio de 2021:

E a gente ficou surpreso quando eles (Inea) 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 [...] 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! (Soares, 2021, p. 80-81).

A partir deste conflito, deflagrado pela lógica hierárquica e tecnicista do planejamento estatal, embebido pela colonialidade e pelo entendimento da incompatibilidade entre a atuação humana e do meio ambiente, a comunidade organizou-se no sentido de lutar pela permanência dessas famílias. Acionando um repertório vasto de estratégias, o grupo mobilizou-se para resgatar e fortalecer sua memória coletiva, reivindicando a ocu-

pação histórica na região como descendentes dos negros e negras escravizados. Outro aspecto fundamental foi a promoção do turismo étnico-ecológico, articulando as práticas culturais do quilombo com a preservação do ecossistema e seus serviços. Todos esses fatores culminaram na ocupação de uma cadeira no conselho gestor do PECS e da Apa Pau-Brasil. Nas palavras de uma liderança do quilombo em entrevista realizada em janeiro de 2021:

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. [...] 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. A terra é de Zebina, eles não são invasores! (Soares, 2021, p. 81).

Compreende-se, desse modo, o potencial reivindicatório e organizativo das formas de resistência empreendidas pelos quilombos quanto à disputa por outros projetos de existência, respaldadas por dimensões que se reportam à memória e identidade coletiva dos quilombos. Novamente: o diagnóstico da colonialidade não é fatalista. A análise propõe lançar luz às suas brechas, criando condições que possibilitam a emergência e articulação de lutas políticas que, agindo em nível local, procuram subverter a lógica capitalista, Moderna e colonial.

## Considerações finais

Esse artigo procurou se debruçar sobre a análise de uma experiência de organização sociopolítica de duas comunidades de remanescente de quilombo à luz da Modernidade/colonialidade e da teoria decolonial. No decorrer deste estudo, foi evidenciada a complexidade das dinâmicas de dominação e poder que envolvem comunidades quilombolas e outros grupos racializados nos marcos da Modernidade/colonialidade.

Nossa análise procurou ainda revelar a interconexão entre a dominação racial, exploração econômica, degradação ambiental e a criação de um campo de representações que dá sentido a essas lógicas, fatores expressos nos dados apresentados ao longo da redação. Fato que demonstra a urgência de fortalecer as lutas políticas de comunidades quilombolas.

Mediante a isso, esse trabalho inscreve-se em um campo de proposição de uma abordagem crítica que enfatiza o protagonismo desses sujeitos coletivos e as ofensivas dos agentes detentores do poder político-econômico contra a efetivação dos direitos territoriais constitucionalmente garantidos aos quilombos. Isso se reveste de dimensões ainda mais complexas quando o próprio Estado integra o rol de agentes que investe contra esses grupos, demonstrando as facetas mais brutais do racismo institucional.

Por fim, ressaltamos que a discussão sobre quilombos, resistência e teoria decolonial ainda é uma seara que precisa ser mais explorada, não somente a partir de estudos teórico-conceituais, mas sobretudo de experiências de pesquisa-ação, de tal sorte que a reflexão emergja da incidência política e organização social das comunidades de remanescentes quilombolas.

**Contribuições:** Ambos os autores participaram de concepção, elaboração e revisão do artigo.

Agradecimentos: não se aplica

**Agência financiadora:** Capes

**Aprovação por Comitê de Ética:** Não se aplica

**Conflito de interesses:** Não se aplica

## Referências

ACCIOLI, N. T. Pagando dia para morar – Considerações sobre a ocupação quilombola na Região dos Lagos – Rio de Janeiro, Brasil. *Revista Diálogos en Mercosur*, nº 5, p. 22-37, 2018.

ALMEIDA, S. L. *Racismo estrutural*. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo; Pólen, 2018. 264 p.

ASSIS, W. F. T. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. *Caderno CRH*, vol. 27, nº 72. Salvador, 2014, p. 613-627.

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

BISCHOFF, W. Bernadete Pacífico, liderança quilombola da Bahia, é assassinada. In: *G1*, 2023. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/08/18/bernadete-pacifico-lideranca-quilombola-da-bahia-e-assassinada.ghtml>>. Acesso em: 13 mar. 2024.

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.

BRASIL. Decreto Federal nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 08 de fevereiro de 2007.

CAJIGAS-ROTUNDO, J. C. La biocolonialidad del poder: Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (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. 169-194.

CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (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.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS (CONAQ); TERRA DE DIREITOS. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil: 2018-2022*. 2ª Ed. Curitiba, PR: Terra de Direitos. 2023.

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

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

FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. *Os Condenados da Terra*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

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

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, 2008.

GROSGOUEL, R. La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade* (Santiago), Santiago, n. 21, p. 29-47, jun. 2018.

MAIA, A. B.; TELÓ, F. Conflitos fundiários, repressão e resistência camponesa na Baixada Litorânea: o caso da Fazenda Campos Novos. In: MEDEIROS, L. S. (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.

MEMMI, A. *Retrato do Colonizado Precedido do Retrato do Colonizador*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

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

MOURA, C. *Dialética Radical do Brasil Negro*. São Paulo: Editora Anita. 1994.

NASCIMENTO, A. *O Quilombismo*: Documentos de uma militância pan-africanista. 1ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

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

NAZARIO, G. *Revolta do Cachimbo: A luta pela terra no Quilombo da Caveira*. 1ª Ed. Cabo Frio: Sophia Editora, 2022.

PIRES, T. R. de O.; QUEIROZ, M.; NASCIMENTO, W. F. A linguagem da revolução: Ler Frantz Fanon desde o Brasil. In: FANON, F. *Os Condenados da Terra*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022, p. 7-28

PORTO-GONÇALVES, C. W. A reinvenção dos territórios: a experiência latino-americana e caribenha. In: CECENÁ, A. E. (Org.). *Los desafios de las emancipaciones em um contexto militarizado*. Argentina: CLACSO, 2006, p. 151-197.

QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Revista Perú Indígena*, vol. 29, nº 13, 1992, p. 11-20

SOARES, P. A. *Território Quilombola*: Formas de r-existência territorial da comunidade de remanescentes do quilombo de Baía Formosa. [Dissertação de Mestrado] Rio de Janeiro: Departamento de Serviço Social - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2021, 122p.

WALSH, C. The decolonial for: resurgences, shifts and movements. In: MIGNOLO, W; WALSH, C. *On Decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press, 2018, p. 15-32.