

**UFRRJ**

**INSTITUTO DE EDUCAÇÃO/INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR**

**CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS  
CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES**

**DISSERTAÇÃO**

**“ComVIVÊNCIA PEDAGÓGICA” COM JOVENS QUILOMBOLAS DA SANTA  
RITA DO BRACUÍ: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE, SENTIMENTO DE  
PERTENCIMENTO E O REENCONTRO COM O NATURAL.**

**FRANCIANE TORRES DOS SANTO NUNES**

**2019**



**UFRRJ**

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO / INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS  
CONTEMPORÂNEOS E DEMANDAS POPULARES**

**“Com VIVÊNCIA PEDAGÓGICA” COM JOVENS  
QUILOMBOLAS DA SANTA RITA DO BRACUÍ: A FORMAÇÃO DA  
IDENTIDADE, SENTIMENTO DE PERTENCIMENTO E O  
REENCONTRO COM O NATURAL.**

**FRANCIANE TORRES DOS SANTOS NUNES**

*Sob a Orientação do Professor*

**Mauro Guimarães**

*Sob a coorientação da Professora*

**Ana Maria Dantas Soares**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Educação**, no Curso de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, Área de Concentração em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares.

Seropédica/Nova Iguaçu, RJ  
Agosto de 2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

N972 " Nunes, Franciane Torres dos Santos , 1986-  
"ComVivência Pedagógica" com Jovens Quilombolas da  
Santa Rita do Bracuí: a formação da identidade,  
sentimento de pertencimento e o reencontro com o  
natural / Franciane Torres dos Santos Nunes. -  
Seropédica/Nova iguaçu, 2019.  
76 f.: il.

Orientador: Mauro Guimarães.  
Coorientadora: Ana Maria Dantas Soares.  
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal  
Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em  
Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas  
Populares, 2019.

1. Educação Ambiental. 2. Sentimento de  
Pertencimento. 3. Processos Formativos. 4.  
ComVivência Pedagógica. 5. Reencontro com o Natural.  
I. Guimarães, Mauro, 1963-, orient. II. Soares, Ana  
Maria Dantas, 1949-, coorient. III Universidade  
Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós  
Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e  
Demandas Populares. IV. Título.

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

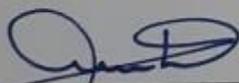
"This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001"

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO / INSTITUTO MULTIDISCIPLINAR  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO, CONTEXTOS CONTEMPORÂNEOS E  
DEMANDAS POPULARES

FRANCIANE TORRES DOS SANTOS

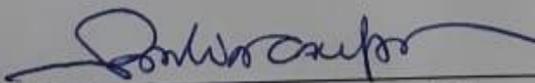
Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestra em Educação**, no Curso de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares, área de Concentração em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 29/08/2019.



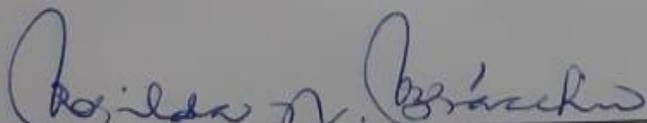
---

Ana Maria Dantas Soares. Dra. UFRRJ  
(Coorientadora)



---

Marília Lopes de Campos . Dra. UFRRJ



---

Rosilda Nascimento Benacchio. Dra. UFF

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a minha família por sempre acreditar em mim e por todo o amor que sempre me deram, agradeço aos que estão sempre presentes e aos que mesmo distantes, torcem e estão em meu coração. Agradeço a minha mãe Gilcinéa por sempre me incentivar e por todo o amor e dedicação, ao meu irmão Françoia por sempre estar ao meu lado, ao meu esposo Leandro por toda a paciência e por compreender minhas ausências e, principalmente, ao meu pai Júlio por ter concluído o mestrado comigo, por ter deixado de lado seus afazeres para me acompanhar em todas aulas, para que eu não pegasse a estrada sozinha. A todos vocês minha gratidão e todo o meu amor! Agradeço ao meu orientador, Prof. Mauro Guimarães, por toda a atenção, paciência e por me acompanhar nos momentos mais difíceis dessa escrita. Obrigada por todo o incentivo!

Agradeço aos professores Rosilda Benacchio e Renato Nogueira pela orientação durante a banca de qualificação, todos os títulos indicados foram primordiais para a conclusão do meu trabalho.

Agradeço a minha co-orientadora Ana Dantas pelo apoio e a Professora Marília Campos pelo apoio e participação na Banca de Defesa.

Agradeço a minha turma do mestrado e aos companheiro do GEPEADS que foram atores indispensáveis durante todo o processo. Obrigada por tantos momentos felizes e pelo apoio nos momentos de tristeza.

Agradeço a minha amiga Roseléa por ter acreditado em mim antes mesmo que eu acreditasse. “Se inscreve, Fran. Você consegue!” Esse incentivo foi o primeiro passo para que hoje chegasse aqui. Agradeço a minha amiga e diretora Marise Braga e toda a equipe EMDV pelo apoio e por ter organizado a minha vida profissional de maneira que pudesse estar presente nas aulas. Agradeço a minha prima Denise e minha tia Marta por terem me hospedado em suas casas. Gratidão!

Agradeço as minhas amigas de infância e de todas as horas por compreenderem minhas ausências em momentos que eram tão importantes para todas nós. Obrigada por estarem em minha vida. Amor e gratidão!

Agradeço a Deus por tudo em minha vida, por cada oportunidade e por sua bondade e perfeição. Obrigada, Senhor! Obrigada, Meu Deus!

"É vão, repetimos, sonhar com um estado poético permanente que, de resto, se cansaria de si próprio ou se tornaria selvagem se fosse ininterrupto. Isso seria ressuscitar de outra forma as ilusões da salvação terrestre. Estamos condenados à complementaridade e à alternância poesia/prosa.

Temos necessidade vital de prosa, já que as atividades práticas prosaicas nos fazem sobreviver. Mas com frequência, no reino animal, as atividades do sobreviver (buscar o alimento, a presa, defender-se contra os perigos, as agressões) devoram o viver, isto é, o gozar. Hoje, na Terra, os humanos passam grande parte de seu viver a sobreviver.

Precisamos trabalhar para que o estado segundo se torne primeiro. É preciso tentar viver não apenas para sobreviver, mas também para viver. Viver poeticamente é viver por viver."

Edgar Morin

## RESUMO

NUNES, Franciane Torres dos Santos. **“ComVivência Pedagógica com Jovens Quilombolas da Santa Rita do Bracuí: A Formação da Identidade, Sentimento de Pertencimento e Reencontro com o Natural**. 2019. 76 p. Dissertação (Mestrado em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares). Instituto de Educação/Instituto Multidisciplinar, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica/Nova Iguaçu, RJ, 2019.

A modernidade forma seres “individualizados” em que o senso de comunidade torna-se cada vez menos presente. Essa hierarquização, gera um sentimento de superioridade do indivíduo moderno em relação ao meio natural, que contribuiu para que chegássemos ao caos socioambiental que vivemos na atualidade. Para tentar romper a hierarquização que promove profundas desigualdades, hierarquias e subjugação de saberes culturais buscamos processos formativos de Educação Ambiental que estimule o diálogo entre diferentes visões de mundo através de experiências vivenciais com outras epistemologias, em que o sentido de integração ser humano, coletividade e natureza estejam presentes. Este trabalho tem por objetivo investigar, a partir de jovens da comunidade de Remanescentes de Quilombolas de Santa Rita do Bracuí, o processo de construção de sua identidade, as relações com o sentimento de pertencimento e a perspectiva do resgate do natural, para referenciar processos formativos de educação ambiental. Alguns questionamentos nos inquietaram durante essa pesquisa: “como se dá a construção da identidade da juventude quilombola e qual a relação dessa construção com o sentimento de pertencimento?” “Pode a cultura quilombola trazer contribuições para a construção de um ambiente educativo que auxilie no processo formativo de educação ambiental?” Para tentar responder esses questionamentos utilizamos como estratégia metodológica a “ComVivência Pedagógica. As reflexões a partir da ComVivência Pedagógica, do sentimento de pertencimento e do reencontro com o natural nos permite pensar em processos formativos que causam uma real transformação das questões socioambientais que a sociedade moderna nos impõe. O presente trabalho nos indica diferentes formas de consolidar uma Educação Ambiental que quebra paradigmas e contrapõe –se a uma educação eurocêntrica, hegemônica e colonial.

**Palavras- chave:** Educação ambiental, sentimento de pertencimento, processos formativos, ComVivência Pedagógica, reencontro com o natural.

## ABSTRACT

NUNES, Franciane Torres dos Santos. **“ComVivência Pedagógica” with Young Kilombolas from Santa Rita do Bracuí: The formation of identity, feeling of belonging and Reconnection with natural.** 2019. 76 p. Dissertation (Master in Education, Contemporary Contexts and Popular Demands). Institute of Education / Multidisciplinary Institute, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica/Nova Iguaçu, RJ, 2019.

Modernity creates “individualized” beings, in which the sense of community is less and less present. This allows a feeling of superiority in the modern individual towards the natural environment, which has contributed to the arousal of the socio-environmental chaos we presently live. In order to break such a hierarchy that promotes deep inequality and subjugation of cultural knowledge, training processes in environmental education were sought in order to foster the dialogue between different world views, through experience with other epistemologies in which the sense of integration between humanity, collectivity and nature are present. This paper aims to investigate, from young people living in the quilombo-reminiscent community of Santa Rita do Bracuí, their identity-building process, the relation with their sense of belonging and their perspective of rescue of the natural, to be the reference to environmental education training processes. Some questions disturbed us along the research, such as “how is the identity of the quilombo youth built and what is its relation with their sense of belonging?” and “Can the quilombo culture contribute to the construction of an educational environment that helps environmental education training processes?”. As a strategy, “ComVivência Pedagógica”, a learning approach based on dialogue, was used in an attempt to answer these questions. This approach led to reflections on the sense of belonging and the reunion with nature, which made possible thoughts on training processes and educational practices which could cause real transformations on the socio-environmental questions modern society imposes, and how the meeting with this “natural being” may oppose to the man x nature dichotomy. This paper directs to different approaches on how to consolidate an environmental education that breaks paradigms and oppose to an eurocentric, hegemonic, colonial education.

**Key words:** Environmental education, sense of belonging, training processes, ComVivência Pedagógica, reunion with the natural.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Escola Municipal Áurea Pires da Gama .....	12
Figura 2 - Tabela construída pela autora, dados retirados da Fundação Cultural Palmares .....	26
Figura 3 - Obra: A Redenção de Cam (1895) .....	29
Figura 4 - Localização Geográfica da Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuí .....	34
Figura 5 - Ruínas do Engenho Central do Bracuí .....	36
Figura 6 - Fruto do Juçara .....	42
Figura 7 - Horta mandala do Senhor Valmir .....	43
Figura 8 - Roda de conversa .....	44
Figura 9 - Momento de reverência ao tambor na roda de jongo .....	52
Figura 10 - Tabela construída pela autora, dados levantados a partir da observação das rodas de jongo .....	54
Figura 11 - Roda de Jongo no Encontro de Jongueiros do Sudeste .....	55
Figura 12 - Capela Santa Rita .....	56
Figura 13 - Altar da Capela Santa Rita ornamentado para a missa festiva .....	57
Figura 14 - Missa Afro, entrada da bíblia sendo realizada por griô da comunidade em trajes de jogueira.....	58
Figura 15 - D. Marilda em roda de conversa no quintal de sua casa.....	60
Figura 16 - Seu Manoel Moraes .....	61

## **LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS**

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

TURIS – Desenvolvimento Turístico do Litoral Rio -Santos

EMBRATUR – Instituto Brasileiro do Turismo

SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

ONG – Organização Não Governamental

SAPÊ – Sociedade Angrense de Proteção Ecológica

ARQUISSABRA – Associação dos Remanescentes de Quilombolas de Santa Rita do Bracuí

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

FCP – Fundação Cultural Palmares

## SUMÁRIO

I – INTRODUÇÃO.....	11
1.1 Meu caminho.....	11
1.2 Objetivos e caminhos metodológicos.....	14
1.3 Estrutura da Dissertação.....	21
II – SUA LUTA SUA HISTÓRIA: A LUTA QUILOMBOLA PELO DIREITO TERRITORIAL E CULTURAL.....	22
2.1 Quilombos ontem e hoje.....	22
2.2 Identidade e resistência.....	27
2.3 “Mãe” Terra.....	31
III – O QUILOMBO SANTA RITA DO BRACÚ.....	34
3.1 História do Quilombo Santa Rita do Bracú.....	34
3.2 O reencontro com o natural.....	40
IV – IDENTIDADE E PERTENCIMENTO.....	47
4.1 Juventude quilombola da Comunidade Santa Rita do Bracú.....	47
4.2 Ritos, celebrações e festividades.....	50
4.3 Os Griôs.....	58
4.4 A “COMVIVÊNCIA PEDAGÓGICA” e o processo formativo.....	63
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	67
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	70
ANEXOS.....	73

## I – INTRODUÇÃO

### 1.1 Meu caminho.

Nossa história é como uma colcha de retalhos, uma tessitura marcada por encontros e desencontros que nos permite a cada costura um entrelaçamento com o tempo. Minhas primeiras costuras com a Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuí iniciaram-se quando ainda era uma criança, em 1999, ano que residi na comunidade. Naquele tempo, não tinha noção de que morava em uma comunidade quilombola e, muito menos, o que isso significava. Lá residi por um ano e levei comigo lembranças de festas e ritos que, futuramente, entenderia do que se tratavam.

Essa dissertação é um fruto dessa trajetória, motivada pela necessidade de estimular o olhar da universidade para novas epistemologias em seu processo formativo. Considero importante situar o leitor nessa caminhada pessoal que passa por momentos de apropriação do saber, enfrentamentos, desafios e vivências que ultrapassam o âmbito da pesquisa.

Sendo assim, o que me trouxe aqui?

Nos encontros e desencontros dessa grande tessitura que é a vida, residi na Comunidade Santa Rita do Bracuí no ano de 1999 e de lá levei experiências de uma criança que morava ao lado de um rio com natureza preservada, sem ter ideia de que aquele lugar era uma comunidade quilombola e tão pouco que significado isso teria. Após anos morando em outro município, reencontrei-me com a comunidade. No ano de 2008, passei no concurso para lecionar no município de Angra dos Reis, e fui lotada na Escola Municipal Áurea Pires da Gama, que está localizada na comunidade. Cheguei à escola no mês de novembro, mês em que costumava acontecer a Feira Frutos da Terra. A feira objetivava levar os saberes quilombolas para serem expostos na escola, vendiam-se frutas, artesanatos e pratos típicos. Em uma das salas de aula, ocorria uma Roda de Conversa com representantes da comunidade, que reivindicavam a participação efetiva da comunidade na escola e a mudança do currículo. Lembro que me questionei, por que estariam fazendo aquelas reivindicações, visto que, já estavam presentes ali.



Figura 1 – Escola Municipal Áurea Pires da Gama. Fonte: Autora

A partir dessa experiência, comecei a buscar formas de compreender os motivos dessas reivindicações. Com o passar do tempo, pude perceber que a relação da escola/comunidade era pontual e que a identidade dos alunos quilombolas estava apagada dentro dos muros da escola. Ao longo de quarenta anos de existência, houve momentos de aproximação entre escola e comunidade. Ao ler o Projeto Político Pedagógico da escola, pude analisar que algumas ações pontuais eram realizadas, e dentre essas ações, havia a construção do livro “Bracuí: suas lutas e história”, escrito por alguns professores da escola, em parceria com a comunidade, com o objetivo de trazer para o currículo a rica história do povo do Bracuí. Outra ação era a realização da feira “Frutos da Terra”, uma iniciativa da comunidade, respaldada pela direção da escola. A feira, iniciada no ano de 2003, permitiu a entrada do jongo do Bracuí na escola o que foi um grande avanço para a busca da mudança curricular. Entretanto, esse avanço inicial não se consolidou. Houve um distanciamento da escola para com a comunidade, o que acabou por contribuir para a invisibilidade desta última no contexto escolar. Esse distanciamento, ao olhar da época, deu-se pela troca da gestão da escola. O jongo e, conseqüentemente, a comunidade de Bracuí, retornou algumas vezes para a escola, mas de forma pontual e artística, apenas para datas “comemorativas” que fazem alusão à cultura negra e para cumprir de forma superficial a Lei 10.639/03.

Durante os seis anos que estive no quadro de professores da escola pude presenciar tentativas, algumas frustradas, outras não, de inserção da comunidade na escola e da escola na comunidade.

No ano de 2013, tive a oportunidade de compor o quadro diretivo da escola estando como Auxiliar de Direção da Diretora Geral Priscila Bahia e pude participar de momentos de discussão e ações importantes na busca de um currículo que realmente atendesse a necessidade da comunidade. Dentre eles, momentos de inserção da comunidade na escola como o fortalecimento da “Feira Frutos da Terra”, e momentos em que a escola se inseria na comunidade como a “Feijoada da EJA” feita em um bar dentro da comunidade.

Em 2014, foi iniciado um curso de educação quilombola, na própria escola ministrado por duas das jovens lideranças quilombola. O curso foi realizado a partir de uma parceria entre Secretaria de Educação Ciência e Tecnologia, UFF, na pessoa da Professora Rosilda Benacchio, e UFRRJ, na pessoa da Professora Marília Campos.

No decorrer desses seis anos que estive na Escola Municipal Áurea Pires da Gama e com as experiências vividas sobre a relação escola/comunidade, percebi um crescimento em relação a minha visão de educação e sobre a importância da valorização das diferentes culturas no processo educativo.

No ano de 2015, ausentei-me da escola para trabalhar na Secretaria de Educação Ciência e Tecnologia, como Coordenadora de Educação Ambiental e a partir dessa experiência, iniciei uma nova tessitura da minha grande colcha de retalhos. Estando à frente da Coordenação de Educação Ambiental, comecei a trabalhar com processos formativos na Educação Ambiental. Diante disso, procurei meios para que esses processos formativos fossem relevantes e que contribuíssem para a formação de Educadores Ambientais com uma formação crítica. Visto que, percebíamos ações pontuais nas escolas que não estimulavam os alunos a levarem para suas vidas.

Ainda buscando a possibilidade de uma formação crítica no âmbito da Educação Ambiental, em 2016, conheci o Programa de Pós Graduação e Contextos Contemporâneos da UFRRJ que, em sua Linha 1, tratava de Processos Formativos e parecia ter tudo a ver com o que eu buscava naquele momento da minha vida

profissional. Muito entusiasmada com a temática da disciplina Ambiente e Sociedade, me escrevi como aluna especial do curso, e realmente encontrei o que precisava naquele momento: um grupo de pessoas/profissionais disposto a discutir/rediscutir Educação Ambiental.

No final da disciplina, tive a oportunidade de participar de uma imersão e, naquele momento, percebi que poderia entrelaçar minhas vivências. Em 2017, ingressei no Mestrado em Educação deste mesmo Programa. Tendo oportunidade de entrelaçar minhas vivências, veio - me os seguintes questionamentos: Como se dá a construção da identidade da juventude quilombola e qual a relação dessa construção com o sentimento de pertencimento? Pode a cultura quilombola trazer contribuições para a construção de um ambiente educativo que auxilie no processo formativo de educação ambiental? As inquietações que partem desse questionamento motivaram - me a iniciar essa pesquisa.

## 1.2 Objetivos e caminhos metodológicos

A crise ambiental é uma crise civilizatória, uma crise dos modos de compreensão, de cognição e de produção de conhecimento que, através de sua hegemonia dominante, construíram um mundo insustentável (Leff, 2016). Os paradigmas desse modelo civilizatório denominados por Morin (2007) de Paradigma da Disjunção e de Redução, traz como consequências a desconexão entre seres humanos, sociedade e natureza, que provoca a degradação de todos. Podemos compreender essa desconexão pelas palavras de GUIMARÃES E PRADO, 2017, ao explicarem o paradigma disjuntivo de Morin:

As relações presentes nesses referenciais paradigmáticos disjuntivos (MORIN, 1999), se estabelecem de forma reduzida e simplificada, pois ao priorizar uma parte em relação ao todo (indivíduo sobre a coletividade, sociedade sobre a natureza), particulariza-se o interesse (o foco) de um para com o outro, priorizando um dos lados dessa relação. Essa prioridade do particular estabelece relações hierarquizadas de poder, em que um é mais (melhor, superior) que outros e que, para se manter, constitui um padrão relacional que é estruturante da modernidade – relações de dominação e, fruto destas, a exploração: civilizados sobre primitivos; desenvolvidos sobre subdesenvolvidos; elite sobre subalternos; assim como também se reproduz nas relações étnicas; de gênero; na relação de dominação e exploração da sociedade sobre a natureza.

Para ilustrar o quanto a modernidade é capaz de nos distanciar do natural e de nossa cultura comunitária, trago o relato de D. Marilda, Griô<sup>1</sup> da Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuí, realizado durante o “Seminário de Alfabetização e Diversidade” que ocorreu em Angra dos Reis, 2017.

*“Nasci de parteira...Nessa época as mulheres ganhavam os filhos de parteira, elas tinham conhecimentos que eram passado pelas pessoas, as crianças eram apresentadas e acolhidas pela comunidade. Hoje, nasce no hospital e as crianças e as mães nem são vistas pelas outras mulheres.*

*A criança começava a se alfabetizar já no colo das outras pessoas da comunidade, toda a comunidade ajudava na criação da criança. Hoje, não conseguem mais fazer isso, pois todas trabalham fora.*

*(...) Tínhamos a educação que era passada pelos nossos pais, meu pai contava muitas histórias, as famílias tinham disponibilidade para ensinar seus filhos.*

*(...) Se você fizer uma pesquisa na comunidade, verá que alguém já criou alguém.”*

Diante deste relato, observamos o quanto a modernidade forma seres “individualizados” em que o senso de comunidade torna-se cada vez menos presente.

Essa hierarquização, que gera um sentimento de superioridade do indivíduo moderno em relação ao meio natural, contribuiu significativamente para que chegássemos ao caos socioambiental que vivemos na atualidade. Diante disso, ressaltamos a relevância pedagógica do “reencontro com o natural<sup>2</sup>”. Buscamos processos formativos de Educação Ambiental que estimule o diálogo entre diferentes visões de mundo, por meio de experiências vivenciais com outras epistemologias, em que o sentido de integração ser humano, coletividade e natureza estejam presentes.

Para romper com essa educação homogênea e hierarquizada buscamos nos basear na Educação Ambiental Crítica. Segundo LOUREIRO, 2014 a Educação Ambiental Crítica propõe promover o questionamento às abordagens comportamentalistas, reducionistas e dualistas no entendimento da relação cultura-

---

<sup>1</sup> No contexto do Bracuí, *griô* é a pessoa mais velha que acumula os conhecimentos sobre a história local, a cultura e os transmite para as novas gerações.

<sup>2</sup> “O “reencontro com o natural” oportuniza ao educador ambiental em formação a experiência de reconexão nos universos interno e externo, contextualizadas em cotidianos onde a natureza permeia, objetiva e subjetivamente, integralmente as relações. Nestas vivências, ele tem a oportunidade de perceber a dimensão complexa da dependência, em relações antagônicas, concorrentes e complementares, que o ser humano tem com a natureza. O sentido do cuidar, a importância de respeitar e a necessidade de se conectar, para melhor compreender e viver a natureza em equilíbrio com ela e, conseqüentemente, consigo mesmo.” (GUIMARÃES & GARNIER, 2017.)

natureza. Sob a perspectiva de transformação da sociedade, a Educação Ambiental Crítica é a que supomos ter mais força no que se propõe, pois visa analisar os problemas socioambientais em sua raiz, livre de análises reducionistas ou tendências predominantemente ideológicas do sistema dominante, comumente encontradas nos projetos e práticas de educação ambiental cotidianamente realizados nas escolas, comunidades, unidades de conservação, meios de comunicação, empresas, etc.

Procuramos investigar as potencialidades das experiências de “ComVivência Pedagógica<sup>3</sup>” em espaços revelados formativos que, no caso dessa pesquisa, se darão na Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuí, com vistas a estudar novas possibilidades metodológicas e epistemológicas para os processos formativos de Educação Ambiental. Os processos formativos nesses ambientes buscam proporcionar o rompimento com o padrão de pensamento dicotômico dos indivíduos modernos, por meio de experiências de diversidade de formas de ler, compreender e estar no mundo, assim como subsidiar a práxis dos educadores ambientais.

Para tentar compreender o quanto a cultura quilombola pode contribuir no processo formativo de Educação Ambiental, pesquisaremos o processo de formação de identidade da juventude quilombola, buscando uma reflexão sobre o quanto o “sentimento de pertencimento<sup>4</sup>” e o “reencontro com o natural” fazem parte, ou não, desse processo.

Do ponto de vista da antropologia, todas as identidades são construídas. Daí o verdadeiro problema de saber como, a partir de que e por quê. A elaboração de uma identidade empresta seus materiais da história, da geografia, da biologia, das estruturas de produção e reprodução, da memória coletiva e dos fantasmas pessoais, dos aparelhos do poder, das revelações religiosas e das categorias culturais

---

<sup>3</sup> A “ComVivência Pedagógica” é uma proposta teórica metodológica, adotada no presente processo formativo, pela qual o ambiente educativo se constrói em uma práxis pedagógica de educadores ambientais em formação, na convivência com outros grupos humanos silenciados na modernidade. Propõe-se, pela radicalidade de experiências vivenciais de outros referenciais epistemológicos, o exercício da dialogicidade de novas relações conectivas com o outro, com o mundo. (GUIMARÃES & GARNIER, 2017.)

<sup>4</sup> O pertencimento é um sentimento capaz de unir as pessoas e de ressignificar a atuação humana. Nesse sentido, a discussão do pertencimento torna-se pertinente, já que precisamos repensar as relações sociais pautadas pela lógica capitalista, que valoriza a individualização, a competição, o consumo e a exploração dos seres humanos e do meio ambiente.

(MUNANGA,2005). O por que e o por quem contribuem na determinação simbólica da identidade cultural, ela se produz em um contexto de relação de forças. Dente as possíveis formas de construção de identidade observo no processo de formação dos jovens da Comunidade Santa Rita do Bracuí, o que MUNUNGA em seu texto “Diversidade, Identidade, Etnicidade e Cidadania”, classifica como Identidade de Resistência:

“A identidade de resistência, que é produzida pelos atores sociais que se encontram em posição ou condições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica dominante. Para resistir e sobreviver, eles se barricam na base dos princípios estrangeiros ou contrários aos que impregnam as instituições dominantes da sociedade”

A vivência de saberes ancestrais em seus contextos, propicia que o “reencontro com o natural” aconteça espontaneamente, pois a natureza, normalmente farta, ocupa um papel central nos sentidos vividos em atividades cotidianas das comunidades. O entendimento, em coparticipação com os movimentos da natureza e de conexão com o todo, é bastante presente nestes contextos.

Discutir o “sentimento de pertencimento” no processo formativo de Educação Ambiental permitirá pensar em práticas educativas que constituem o ser humano e natural, rompendo com a dicotomização da razão e emoção trazida pela modernidade. O trabalho de campo compreende o período dos anos de 2018 e 2019 e será realizado, por meio de vivências no Quilombo Santa Rita do Bracuí. Na convivência de campo buscaremos realizar observação direta e observação participante, ambas com o objetivo de compreender a realidade cultural da comunidade, buscando uma dissertação de ordem qualitativa, num processo reflexivo e crítico de pesquisa de cunho participativo. Além da convivência de campo, pretendemos realizar entrevistas com membros da comunidade, registros imagéticos, pesquisa bibliográfica, documental e teórica. Godoy (1995, p. 58) explicita algumas características principais de uma pesquisa qualitativa:

(...) considera o ambiente como fonte direta dos dados e o pesquisador como instrumento chave; possui caráter descritivo; o processo é o foco principal de abordagem e não o resultado ou o produto; a análise dos dados foi realizada de forma intuitiva e indutivamente pelo pesquisador; não requereu o uso de técnicas e métodos estatísticos; e, por fim, teve como preocupação maior a interpretação de fenômenos e a atribuição de resultados.

Serão feitas algumas considerações sobre as metodologias utilizadas que fomentarão esta discussão nos auxiliando na sistematização dos conhecimentos compartilhados durante os estudos e convivência de campo.

Nós buscamos dar voz ao povo quilombola e suas resistências trazendo para este texto suas expectativas, saberes e reflexões. Tendo em vista que estas comunidades têm suas historicidades majoritariamente constituídas pela oralidade, a memória se torna de extrema importância para este trabalho e, ao ser tratada como um objeto de análise histórica, a História Oral mostra-se como um instrumento metodológico adequado para cumprir os objetivos da pesquisa. Esta pesquisa não resume-se em responder às perguntas formuladas, mas também em promover o diálogo, a reflexão, o pensamento crítico em relação aos temas que serão tratados. Assim, a possibilidade de dialogar, refletir, comunicar na ação, entre e com os participantes da pesquisa, conduzirão a uma postura dialógica.

[...] o diálogo é uma exigência existencial. E, se ele é o encontro em que se solidariza o refletir e o agir de seus sujeitos endereçados ao mundo a ser transformado e humanizado, não pode reduzir-se a um ato de depositar ideias de um sujeito no outro, nem tampouco tornar-se simples troca de ideias a serem consumidas pelos permutantes. (FREIRE, 2016, p. 109).

Com relação à essência do diálogo, no livro *Pedagogia do Oprimido*, Paulo Freire, aponta a palavra como uma das matrizes deste, que compreendida no cerne da tradição crítica, como a práxis e a dialética, toda palavra é carregada de ação, reflexão e ação. O autor revela que,

Quando tentamos um adentramento no diálogo, como fenômeno humano, se nos revela algo que já poderemos dizer ser ele mesmo: a *palavra*. Mas, ao encontrarmos a palavra, na análise do diálogo, como algo mais que um meio para que ele se faça, se nos impõe buscar, também, seus elementos constitutivos. Esta busca nos leva a surpreender, nela, duas dimensões: ação e reflexão, de tal forma solidárias, em uma interação tão radical que, sacrificada, ainda que em parte, uma delas, se resente, imediatamente, a outra. Não há palavra verdadeira que não seja práxis. Daí, que dizer a palavra verdadeira seja transformar o mundo. (FREIRE, 2016, p. 107).

A dialogicidade trazida por Paulo Freire estará presente em todos os momentos dessa pesquisa, pois, a mesma será baseada em um diálogo constante com a comunidade, principalmente com os jovens seja em rodas de conversa, encontros, festividades ou conversas individuais. A concepção de palavra verdadeira está diretamente ligada à práxis e à transformação. Portanto, o diálogo em Freire, para além da resolução de conflitos, está a serviço da transformação da sociedade.

A pesquisa participante insere-se na pesquisa prática, classificação apresentada por Demo para fins de sistematização. Segundo esse autor, a pesquisa

prática “é ligada à práxis, ou seja, a prática histórica em termos de usar conhecimento científico para fins explícitos de intervenção; nesse sentido, não esconde sua ideologia, sem com isso necessariamente perder de vista o rigor metodológico”. O propósito desta pesquisa é trabalhar na perspectiva da práxis assim como, da inserção da ciência popular na produção do conhecimento científico. Isso coloca o pesquisador frente a contradições às quais os próprios fundamentos da pesquisa participante estão sujeitos. Ela apresenta-se como um componente político que possibilita discutir a importância do processo de investigação tendo por perspectiva a intervenção na realidade social.

A pesquisa participante permite que nos introduzamos nos ambientes podendo experimentar a realidade desse ambiente. Nesse ambiente, potencializamos o exercício de novas relações de um com o outro, na relação dialógica entre indivíduos e destes com a natureza. A vivência de reconstrução do sentimento de pertencimento a um todo, como sujeitos coletivos e como natureza que somos (GUIMARÃES e PINTO, 2017). Utilizaremos também como estratégia metodológica a “ComVivência Pedagógica”. Segundo GUIMARÃES e GRANIER, 2017:

A “ComVivência Pedagógica” é uma estratégia metodológica, adotada no presente processo formativo, pela qual o ambiente educativo se constrói na convivência entre educadores ambientais em formação, em uma práxis pedagógica. Propõe-se, pela vivência da dialogicidade, o reconhecimento do outro, a partir de referenciais integrativos de novas relações. A experiência proporciona o aprendizado vivencial de forma coletiva, pela experimentação entre os participantes, na interação com o contexto proposto por essa intencionalidade educativa de formação.

Identificamos nas experiências de “ComVivência Pedagógica” em contextos interculturais, uma possibilidade formativa capaz de oferecer ao sujeito alternativas para um reencontro com o natural, da mesma forma que oportuniza a construção de conhecimentos empíricos, através das observações e interações no espaço proposto. Acreditamos revelar-se como importante contribuição para a construção epistemológica do campo da Educação Ambiental (EA) e, especificamente no que concerne a formação de educadores ambientais. (GUIMARÃES e GRANIER, 2017). Para discutirmos a historicidade dos quilombos conversaremos José Maurício Arruti, Flávio Gomes dos Santos, Martha Abreu e Hebe Matos, dentre outros que contribuem pra compreendermos as concepções acerca dessas comunidades no decorrer da história. Para discutirmos a identidade e territorialidade quilombola trazemos as ideias de Antônio Bispo dos Santos , Molefi Ketji Asante, Kabengele Munanga e outros. Para

discutirmos novas epistemologias no processo formativo de Educação Ambiental nos utilizaremos de Morin, Loureiro, Guimarães, Walsh e outros autores e permeiam a discussão da Educação Ambiental Crítica.

O objeto dessa pesquisa é o modo de vida da Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuí. Nosso objetivo geral é investigar, a partir de jovens de comunidade Quilombola, o processo de construção de sua identidade, as relações com o sentimento de pertencimento e a perspectiva do resgate do natural, para referenciar processos formativos de Educação Ambiental. E para alcançar esse objetivo geral traçamos os seguintes objetivos específicos:

- Pesquisar a cultura quilombola em geral, a partir da convivência com a comunidade de Santa Rita do Bracuí.
- Identificar representantes da juventude da comunidade local, o seu engajamento ou não com o movimento de resgate da identidade quilombola, para refletir sobre o processo de construção de identidade e sentimento de pertencimento.
- Estabelecer relações entre a construção de identidade e sentimento de pertencimento no movimento quilombola, a partir de elementos do seu modo de vida comunitário e de maior integração com a natureza, que possam contribuir com processos formativos da Educação Ambiental.

Buscando o diálogo com a juventude, o primeiro passo metodológico dessa pesquisa participante deu-se em uma encontro no dia 04 de maio de 2018, na casa da Dona Marilda (Griô da comunidade). Em conversa com Dona Marilda, pedi licença para poder realizar uma conversa com os jovens da comunidade a respeito do sentimento de pertencimento desses jovens em relação à comunidade e sua cultura. D. Marilda me deu licença com as seguintes palavras: “*Sentimento de Pertencimento? Nunca ouvi falar (rsrsrs) Vocês inventam cada uma...*” Expliquei o que viria ser esse sentimento e ela colocou que “*Isso será bom para os jovens!*” Dona Marilda convidou duas jovens lideranças para que participassem de nossa conversa Vinícius e Raíssa. Perguntei aos dois se achavam que essa pesquisa seria interessante para eles e se contribuiria na luta dos jovens. Os jovens disseram que achavam interessante, mas que precisariam conversar com os outros jovens para ver se eles aceitariam que eu participasse das reuniões e atividades do grupo. Depois, chegaram mais três moradores da comunidade o que transformou nosso encontro em uma deliciosa roda

de conversa, em um final de tarde, onde os moradores contaram “causos” que explanarei em outros capítulos dessa dissertação.

### 1.3 Estrutura da Dissertação

Optamos por dividir esta dissertação em quatro capítulos. O primeiro capítulo é introdutório onde podemos compreender um pouco da trajetória da autora e sua relação com o objeto de pesquisa, nele também encontramos os objetivos e concepções que regem a pesquisa, além dos autores que embasarão a discussão pretendida na escrita desse texto.

No segundo capítulo, é apresentado um debate sobre o ponto de vista histórico dos quilombos de modo geral, a mudança de significado que o quilombo assumiu durante sua história de resistência, a identidade quilombola e suas ressignificações, e a luta pela manutenção de seus territórios.

No terceiro, capítulo apresentamos a história do quilombo Santa Rita do Bracuí, o modo de vida da comunidade e relatos que nos proporcionam um reencontro com o natural, a formação de identidade dos jovens quilombolas e porque a ComVivência Pedagógica é uma importante estratégia metodológica nesta pesquisa.

No quarto capítulo, discutimos os ritos, as celebrações, a convivência com os griôs e o jongo como principal ferramenta de resistência da comunidade, e se o modo de vida e a identidade quilombola podem contribuir para processos formativos em Educação Ambiental que rompam com a lógica disjuntiva da modernidade.

## II – SUA LUTA SUA HISTÓRIA: A LUTA QUILOMBOLA PELO DIREITO TERRITORIAL E CULTURAL.

### 2.1 Quilombos ontem e hoje

O período de escravidão no Brasil se deu de 1530 a 1888. Ao longo desse tempo, existiram diversos quilombos. Até o século XVII eles eram chamados de mocambos. Como nos explica Gomes, 2015 “De qualquer modo, o termo *quilombo* só aparece na documentação colonial no final do século XVII. Em geral, a terminologia usada antes era mesmo *mocambo*”. A palavra *mocambo* significa “estrutura para erguer casa” e *quilombo* significa “acampamento”. Os quilombos e mocambos se formavam quase sempre a partir dos escravizados fugidos. A fuga foi um dos recursos mais radicais de luta contra a escravidão entre os séculos XVI e XIX. Ocorriam por diferentes motivos e com diferentes objetivos, mas normalmente estavam ligadas à quebra de compromissos de acordos anteriormente acertados. Mostrando que, desde o princípio, os africanos resistiram e que essa imagem pacificada que nos é passada do negro submisso é mais uma das inverdades passada pela educação eurocêntrica em que estamos inseridos.

Havia tantos mocambos e quilombos, e por toda a parte, atraindo cada vez mais negros resistentes, que as autoridades coloniais os chamavam de “contagioso mal”. (Gomes, 2015). Os quilombos foram se desenvolvendo, o crescimento populacional não se deu apenas com a adesão de novos negros resistentes, mas sim, pela produção interna. Embora o imaginário nos leve a pensar no quilombo como uma comunidade isolada e inalcançável, Gomes nos demonstra que muitos quilombos tiveram domínio efetivo sobre determinados territórios e formaram sociedades quase autônomas e que não eram completamente isolados. Muitos situavam-se próximos a regiões urbanizadas e mantinham relações econômicas abastecendo essas cidades próximas com os alimentos que cultivavam.

Os quilombos se tornaram um símbolo da resistência dos negros escravizados. Mesmo depois de 1888, com o fim da escravidão, eles se mantiveram, pois, já eram microcomunidades camponesas. No início do século XX, os quilombos foram invisibilizados pela falta de políticas públicas e por censos que transformavam camponeses negros em cabloco, caiçaras, camponeses e suas atividades econômicas não eram contempladas. Durante esse período, o invisível passou a ser isolado e depois estigmatizado, tão estigmatizados que os próprios moradores da

comunidade recusavam a denominação de quilombolas. Apesar dos constantes ataques dos setores agrários para uma política hegemônica de acesso à terra, os quilombos nunca desapareceram.

Ao longo do século XX, a militância negra se apropriou do quilombo como representação política de luta contra a discriminação racial e valorização da “cultura negra”. Nos anos 80, a história dos quilombos no passado e no presente se tornou bandeira de luta das comunidades rurais negras para reivindicar direitos sobre as terras que ocupavam.

A partir da Constituição de 1988, surgiram políticas de reparação à escravidão no Brasil. A possibilidade de titulação coletiva de terras a comunidades negras tradicionais, surge pelo art. 68º dos Atos das Disposições Transitórias da Constituição Brasileira de 1988, que promulga: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. E o reconhecimento de sua cultura como patrimônio imaterial surge no art. 216, § 5º “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”.

Em uma leitura restrita do dispositivo constitucional, apenas os remanescente dos acampamentos de escravizados resistentes estariam amparados pela nova lei (Abreu e Matos, 2012). No entanto, muitas das comunidades atuais tiveram suas terras herdadas de doações de senhores ou ordens religiosas, terras compradas por escravos libertos, terras conseguidas do Estado em troca de participação em guerras e por imigrações de libertos no período pós-emancipação. Para que essas comunidades pudessem se adequar ao art. 68 fez-se necessária uma ressemantização da palavra quilombo, passando a caracterizar a resistência cultural. A definição “remanescente de quilombo” foi oficializada e tornou-se operacional no sentido de reconhecimento dos direitos sobre a posse das terras e cidadania (Gomes, 2015).

É desta forma que a expressão “remanescentes das comunidades de quilombos” torna-se pertinente para eles [quilombolas]. Ou seja, não somente como uma denominação auto-referente, mas também como uma ferramenta jurídica que lhes permite pleitear aos legisladores, administradores e dirigentes do governo brasileiro o reconhecimento legal de sua

territorialidade. Trata-se, portanto, de um mecanismo que possibilita a reparação de parte das injustiças que promoveram a desigualdade social entre brancos e negros e que viabiliza a restituição de uma cidadania historicamente negada (Carvalho, 2007).

Entender o conceito de remanescente de quilombo, como identidade construída no processo de reivindicação das comunidades negras pela posse de seu território, é perceber como novos quilombos se constituem atualmente no movimento da luta política transformando positivamente sua identidade negra. Apesar da existência de leis que regulamentem a posse das terras para remanescentes de quilombos, o campo de conceituação desta categoria ainda carrega disputas e tensões que não favorecem o reconhecimento da diversidade de constituição dos quilombos e impede uma maior eficácia no processo de titularização das terras.

Segundo o decreto nº 4.887/03 que regulamenta o art.68, em termos legais, “a caracterização dos remanescentes das comunidades quilombolas será atestada mediante autodefinição da própria comunidade”. O patrimônio cultural transformou-se em modo de legitimação pela posse dos territórios dos remanescentes de quilombolas da contemporaneidade. Nessa perspectiva, a caracterização das comunidades remanescentes de quilombos ganha sentido no presente atrelado tanto aos conceitos de resistência, historicidade e territorialidade como a um processo de auto-identificação destes grupos. Aspectos culturais referidos à condição étnica da população negra assim como a precariedade de sua inserção social tornam-se ferramentas importantes de luta e afirmação de uma identidade, antes estigmatizada, por concederem “legitimidade aos processos de demarcação e titulação fundiária” (Lewandowski e Pinto, 2007). O mesmo decreto em seu artigo 3º, reserva à Fundação Cultural Palmares (FCP) a competência pela emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral. Atualmente, existem mais de três mil comunidades quilombolas reconhecidas ao longo do território nacional, segundo dados da Fundação Palmares. No entanto, desse reconhecimento até a titulação de suas terras há um árduo caminho a ser percorrido.

A titulação das terras quilombolas é de responsabilidade do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, o INCRA. Apesar de apresentar um alto número de certificações, vemos uma grande diferença entre o direito adquirido a terra e sua efetiva titulação pois, de acordo com dados do INCRA, apenas 206 comunidades têm terras tituladas no território brasileiro.

A compreensão sobre as comunidades remanescentes de quilombos envolve as transformações históricas, econômicas e sociais das regiões onde elas estão localizadas. Diante disso, vamos trazer um pouco do panorama geral das comunidades remanescentes de quilombos do Estado do Rio de Janeiro e da Região Costa Verde, até chegarmos à Comunidade Santa Rita do Bracuí.

O Estado do Rio de Janeiro era área de entrada dos africanos escravizados através de seus portos, sendo também ponto de distribuição dessas pessoas para outras regiões do Brasil. Durante o período de escravidão, o cais do Valongo<sup>5</sup> foi um dos principais pontos de entrada dos negros escravizados no Rio de Janeiro. Em 1831, com a proibição do tráfico de negros escravizados, as regiões que tinham grandes fazendas passaram a ser os principais pontos de chegada, como a Região Sul Fluminense. Por ser um ponto de chegada o Estado do Rio de Janeiro apresentou um amplo campo de negros no período pós-abolição, o que permitiu que alguns grupos desenvolvessem laços de parentescos e de permanência nos territórios.

Atualmente, existem 42 comunidades remanescentes de quilombos certificadas no Estado do Rio de Janeiro, segundo dados da FCP, que constam na tabela seguinte:

---

<sup>5</sup> O **Cais do Valongo** é um antigo cais localizado na zona portuária do Rio de Janeiro, entre as atuais ruas Coelho e Castro e Sacadura Cabral. Recebeu o título de Patrimônio Histórico da Humanidade pela UNESCO em 9 de julho de 2017 por ser o único vestígio material da chegada dos africanos escravizados nas Américas.

REGIÃO	UF	MUNICÍPIO	COMUNIDADE
Sudeste	RJ	Cabo frio/São Pedro da Aldeia	Caveira
Sudeste	RJ	Rio de Janeiro	Família Pinto - Sacopã
Sudeste	RJ	Cabo Frio	Preto Forro
Sudeste	RJ	Mangaratiba	Ilha de Marambaia
Sudeste	RJ	Campos dos Goytacazes	Conceição de Imbé
Sudeste	RJ	Campos dos Goytacazes	Cambucá
Sudeste	RJ	Campos dos Goytacazes	Aleluia
Sudeste	RJ	Campos dos Goytacazes	Batatal
Sudeste	RJ	Armação dos Búzios	Rasa
Sudeste	RJ	Rio de Janeiro	Pedra do Sal
Sudeste	RJ	Cabo Frio	Botafogo
Sudeste	RJ	Araruama	Sobara
Sudeste	RJ	Quissamã	Machadinha
Sudeste	RJ	Valença	São José da Serra
Sudeste	RJ	Magé	Maria Conga
Sudeste	RJ	Quatis	Santana
Sudeste	RJ	Paraty	Cabral
Sudeste	RJ	São Fidelis	São Benedito
Sudeste	RJ	Natividade	Cruzeirinho
Sudeste	RJ	Angra dos Reis/Rio Claro	Alto da Serra dos Mar
Sudeste	RJ	São Francisco de Itabapoana	Deserto Feliz
Sudeste	RJ	Petrópolis	Tapera
Sudeste	RJ	Cabo Frio	Maria Joaquina
Sudeste	RJ	Cabo Frio	Maria Romana
Sudeste	RJ	Armação dos Búzios	Bahia Formosa
Sudeste	RJ	Angra dos Reis	Santa Rita do Bracuí
Sudeste	RJ	São Francisco de Itabapoana	Barrinha
Sudeste	RJ	Areal	Boa Esperança
Sudeste	RJ	Paraty	Campinho da Independência
Sudeste	RJ	Araruama	Tapinoã - Prodígio
Sudeste	RJ	Rio de Janeiro	Cafundá Astrogilda
Sudeste	RJ	Rio de Janeiro	Camorim - Maciço da Pedra Branca
Sudeste	RJ	Mangaratiba	Fazenda Santa Justina/Santa Isabel
Sudeste	RJ	Niterói	Grotão
Sudeste	RJ	Rio de Janeiro	Dona Bilina
Sudeste	RJ	Cabo Frio	Fazenda Espírito Santo
Sudeste	RJ	Campos dos Goytacazes	Sossego
Sudeste	RJ	Campos dos Goytacazes	Lagoa Fea
Sudeste	RJ	Campos dos Goytacazes	Custodópolis
Sudeste	RJ	Magé	Feital
Sudeste	RJ	Paraty	Guiti
Sudeste	RJ	Magé	Bongaba

Figura 2. Tabela construída pela autora, dados retirados da Fundação Cultural Palmares em <http://www.palmares.gov.br/>

A certificação é um dos passos em busca da titularização das terras. Essas comunidades, constantemente, sofrem ações violentas dos grileiros, chegando a

casos de morte, buscando a desmobilização das mesmas e seu silenciamento por mecanismos de desterritorialização.

Na Região Sul fluminense do Rio de Janeiro, está a Costa Verde, uma região que atrai muitos turistas devido ao grande território de Mata Atlântica, praias, cachoeiras. A Região é formada pelos municípios de: Itaguaí, Mangaratiba, Angra dos Reis e Paraty, sendo a menor região do Estado do Rio de Janeiro. No entanto, uma região com grande diversidade de fauna e flora e com unidades de conservação presentes em boa parte de seu território.

A ocupação da região está ligada aos ciclos econômicos em que fez parte. No século XVIII, durante o ciclo do ouro, a região serviu para o escoamento do ouro de Minas Gerais para Portugal. Com a construção do caminho novo em que o ouro era escoado diretamente para o Rio de Janeiro, a região da Costa Verde ficou um pouco esquecida. No entanto, com a ascensão da atividade cafeeira no início do século XIX, os portos da Região Sul Fluminenses voltaram a ter um importante papel na economia, pois, neles eram feitos o escoamento do café. Diante dessa expansão cafeeira na região, apesar da lei de proibição de comércio transatlântico de africanos escravizados assinada em 1831, o tráfico não foi suspenso. Estima-se que entre 1831 e 1850 mais de 500 mil africanos escravizados entraram no Brasil ilegalmente.

A crise do café e a abolição da escravidão são importantes fatores para entender o abandono das fazendas. Sem dinheiro e isolados, alguns fazendeiros abandonaram ou doaram suas terras, o que nos faz começar a compreender o processo histórico de doação de terras do quilombo Santa Rita do Bracuí.

## 2.2 Identidade e resistência

Durante todo o período de escravização, os colonizadores buscaram apagar a história das pessoas escravizadas para que, até os dias atuais, acreditássemos que a história do povo africano no Brasil, surgiu a partir de sua chegada nos navios negreiros. Apagando a história de comunidades muito desenvolvidas sócio e economicamente, muitas dessas pessoas eram reis e rainhas na África. Podemos perceber essa tentativa de destruição e apagamento na fala de BISPO, 2015

O processo de escravização no Brasil tentou destituir os povos afro-pindorâmicos de suas principais bases de valores socioculturais, atacando suas identidades individuais e coletivas, a começar pela tentativa de substituir

o paganismo politeísta pelo cristianismo curo monoteísta. No plano individual, foram e continuam sendo taxadas como inferiores, religiosamente tidas como sem almas, intelectualmente tidas como menos capazes, esteticamente tida como feias, sexualmente tidas como objeto de prazer, socialmente tidas como sem costumes e culturalmente tidas como selvagens. Se a identidade coletiva se constitui em diálogo com as identidades individuais e respectivamente pelos seus valores, não é preciso muita genialidade para compreender como as identidades coletivas desses povos foram historicamente atacadas. No entanto, na perspectiva da resistência cultural, essas identidades vêm sendo ressignificadas como forma de enfrentar o preconceito e o etnocídio praticado contra povos afro-pindorâmicos e os seus descendentes.

A identidade é parcialmente formada pelo reconhecimento ou pela má percepção que os outros têm dela, ou seja, uma pessoa ou um grupo de pessoas pode sofrer um prejuízo ou uma deformação real se as pessoas ou sociedades que os rodeiam lhes devolverem uma imagem limitada, depreciativa ou desprezível deles mesmos. O não reconhecimento ou o reconhecimento inadequado da identidade do “outro” pode causar prejuízo ou uma deformação ao aprisionar alguém num modo de ser falso e reduzido. Em se tratando da identidade negra no Brasil, essa deformação foi proposital desde o início da história para que o eurocentrismo se constituísse e, a partir dele, todo o racismo que ainda hoje vivenciamos em nosso país.

Tentaremos agora discutir os processos históricos e sociais que levaram essa população negra a ser colocada em posição de inferioridade em relação aos grupos dominantes, em especial à civilização europeia. As teorias europeias racialistas, desenvolvidas nos séculos XVIII e XIX, hierarquizaram a humanidade, colocando-se no topo dessa hierarquia, na qual a população negra foi colocada no patamar mais baixo desta equivocada gradação (OLIVEIRA, 2007, p. 259). O eurocentrismo se dissemina no resto do mundo, elevando tanto as características fenotípicas quanto as produções culturais e intelectuais europeias sobre as demais culturas e povos. No Brasil, a assimilação desta teoria respaldou a produção intelectual e acadêmica a respeito das raças durante o século XIX e início do século XX.

Iolanda Oliveira em seu artigo “A construção social e histórica do racismo e suas repercussões na educação contemporânea” nos traz que o pensamento racial brasileiro pode ser classificado em quatro fases. A primeira fase, de XIX até 1914, refere-se ao racismo científico caracterizada pela influência das teorias europeias a

respeito da superioridade da raça branca e associando a questão racial como fator determinante para o sucesso ou fracasso da nação. Afirmando, assim, o futuro comprometido do país pela presença significativa de negros. A segunda fase refere-se à consolidação do ideal de branqueamento da nação entre as décadas de 1920/1930. A raça deixa de ocupar o papel exclusivo de determinação de sucesso da nação, porém políticas voltadas para a imigração europeia e a ideia da existência da “democracia racial” são estimuladas neste período. O terceiro momento caracteriza-se pelo questionamento da democracia racial e pela subordinação da raça à classe social. A quarta fase é caracterizada pela autonomia da raça sobre a classe e o reconhecimento do governo da existência da discriminação racial e da necessidade de promover a reparação junto a esses grupos, por meio das políticas de ação afirmativa.

Esse ideal de branqueamento, através de miscigenação do século XIX, está retratado na tela “Redenção de Cam” do artista Modesto Brocos, datado de 1895, onde aparece uma família em que a avó é negra, a mãe mestiça, o pai branco e o neto é branco, e avó negra agradece pela benção do neto ter nascido branco. O título da obra remete -se à passagem da bíblia em que Noé amaldiçoa seu filho Cam por ter zombado de sua nudez, o filho de Cam, Canaã, fica condenado a ser o “servo dos servos”. Os apoiadores da escravidão afirmavam que Cam era negro e se utilizavam dessa afirmação para justificar a escravidão.

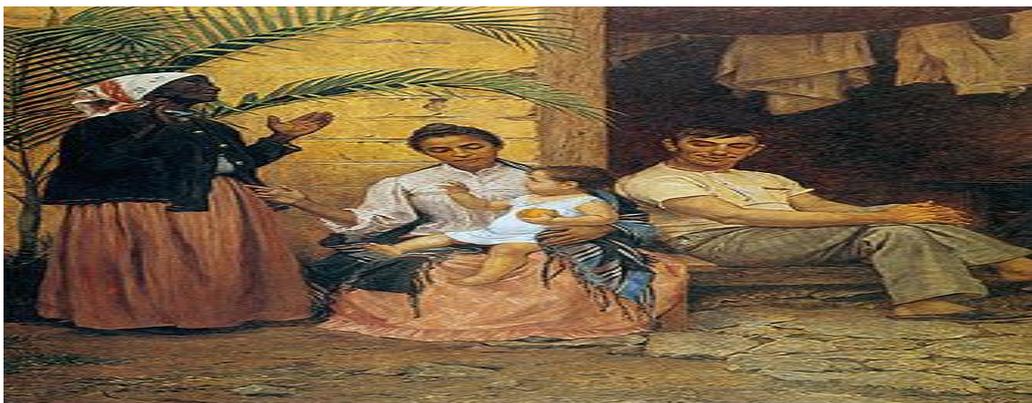


Figura 3. Obra: A Redenção de Cam (1895). Fonte:

<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra3281/a-redencao-de-cam>

De acordo com dados do IBGE 2019, a população total do Brasil é de 208,4 milhões de habitantes e mais de 50% dessa população são pretos ou pardos (negros). Ao analisarmos esses dados, percebemos que a tentativa de embranquecimento

fenotípico falhou. No entanto, os prejuízos identitários perpetuam até hoje. Como podemos analisar nas palavras de MONUNGA, 2008.

Apesar de o processo de branqueamento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças de negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada "na negritude e na mestiçagem", já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior. (MONUNGA, 2008, p. 15)

MONUNGA, 2004 mostra essa hierarquização fenotípica e cultural pautada na ideologia racista que ataca ferozmente a identidade negra

Com efeito, com base nas relações entre "raça" e "racismo", o racismo seria teoricamente uma ideologia essencialista que postula a divisão da humanidade em grandes grupos chamados raças contrastadas que têm características físicas hereditárias comuns, sendo estas últimas suportes das características psicológicas, morais, intelectuais e estéticas e se situam numa escala de valores desiguais. Visto desse ponto de vista, o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural. O racista cria a raça no sentido sociológico, ou seja, a raça no imaginário do racista não é exclusivamente um grupo definido pelos traços físicos. A raça na cabeça dele é um grupo social com traços culturais, linguísticos, religiosos, etc. que ele considera naturalmente inferiores ao grupo em que ele pertence. De outro modo, o racismo é essa tendência que consiste em considerar que as características intelectuais e morais de um dado grupo, são consequências diretas de sua característica físicas ou biológicas.

Atualmente, a população negra tem sofrido com um tipo de racismo menos evidente, mais sutil e que muitas vezes não é identificado. No entanto, muito cruel por ser cometido por instituições como Estado, escola e igreja que deveriam lutar pela igualdade de direitos e não fortalecer as diferenças sociais. Estamos aqui falando do Racismo Institucional que decorre do funcionamento abusivo ou omissivo dos poderes estabelecidos e respeitados pela sociedade e, portanto, recebe menos condenação pública do que o racismo em sua forma individual.

Precisamos compreender que mesmo diante de tantos ataques à sua identidade, o negro não era passivo, como muitas vezes nos querem fazer acreditar. Desde o início da história da escravidão no Brasil, essa resistência é percebida, principalmente na formação dos quilombos. A resistência cultural pode ser percebida nos relatos de que as congadas ocorriam nas senzalas e a resistência religiosa pode ser percebida no sincretismo religioso que foi uma importante ferramenta de

manutenção da identidade religiosa dos povos africanos no Brasil, as danças e festas também se mantêm até hoje o que nos prova que o negro jamais aceitou que sua identidade fosse realmente apagada. A preservação da cultura tem sido uma importante ferramenta de resistência nas lutas de terra que os quilombos da atualidade continuam tendo que travar.

Para Kabengele Munanga (2008) a construção da identidade negra é um processo e nunca produto acabado, e para que seja possível entrar nesse processo é preciso partir do ponto que denomina de autodefinição, ou seja, a auto-identificação e reconhecimento de cada indivíduo negro como parte integrante de um grupo étnico-racial que teve sua identidade negada e a cultura inferiorizada. Essa construção indetitária, portanto, não é um processo isolado e individualizado, mas deve ser uma plataforma mobilizadora para a superação coletiva do racismo e a recuperação da negritude.

A (re)construção da identidade negra deve passar pela tomada de consciência crítica sobre origens, tradições, crenças e valores da cultura africana, assim como da condição histórica de opressão e estigmatização a que essa população está submetida. É tomada de posicionamento político, afirmativo e orgulhoso sobre seu pertencimento a este grupo étnico-racial como forma de resistência contra-hegemônica. Ou seja, é necessário re-existir! As comunidades remanescentes de quilombos vêm buscando diferentes maneiras de re-existir e uma delas que destacaremos nesse texto é o “reencontro com o natural” através da busca de suas ancestralidades.

### 2.3 “Mãe” Terra.

“Só não dá o que o sujeito não planta, porque se o  
sujeito plantar a terra é uma mãe própria nossa,  
uma mãe mais que suficiente é a terra”

Griô Zé Adriano

Ao lermos as palavras do Griô Zé Adriano da Comunidade Remanescente de Quilombolas de Santa Rita do Bracuí percebemos a estreita relação que os quilombolas têm com a terra e a sua territorialidade ao comparar a terra com uma mãe mais que suficiente. Essa estreita relação dos quilombolas com os elementos da natureza, a sua relação respeitosa, orgânica e biointerativa com todos os elementos

vitais pode ser uma das principais chaves para compreensão de questões que interessam a todas e a todos, principalmente quando falamos de educação ambiental, pois sem a terra, a água, o ar e o fogo não haverá condições sequer para pensarmos em outros meios. A terra para o quilombola é mãe, não se arrenda e não se vende, Essa frase tantas vezes citadas em conversas com os remanescentes de quilombo é mais um exemplo dessa visão contra a mercantilização do território.

Apesar do Art. 68 ADCT. garantir a propriedade definitiva das terras aos remanescentes de quilombos através da titulação, estamos muito longe da garantia desses direitos. O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas pelos colonizadores que se utilizam de armas com poder de destruição ainda mais sofisticado, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito e não apenas queimam, mas também inundam, implodem, trituram, soterram, reviram com suas máquinas de terraplanagem tudo aquilo que é fundamental para a existência das nossas comunidades, ou seja, os nossos territórios e todos os símbolos e significações dos nossos modos de vida. (Bispo, 2015). Para essas comunidades o território é mais que uma referência material é um símbolo da politização de suas identidades é uma estratégia de resistência, estratégia essa fundamentada em uma coletividade representada em seu modo de viver.

Bispo em seu texto “Colonização, Quilombos: modos e significações” afirma que a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades. Nesse contexto, os povos contra colonizadores, têm demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos têm nos apresentado. Por exemplo: as sucessivas ressignificações das nossas identidades em meio aos mais perversos contextos de racismo, discriminação e estigmas; a readaptação dos nossos modos de vida em territórios retalhados, descaracterizados e degradados; a interlocução das nossas linguagens orais com a linguagem escrita dos colonizadores.

Nesse sentido, entendemos o território, a partir de uma perspectiva que rompa com o ideal de propriedade do colonizador e que nos permita compreender o ideal biointerativo das comunidades tradicionais, assim como nas palavras de Escobar, 2014.

“Como pensamos essa defesa da vida? O pensamento dos movimentos sociais contemporâneos nos oferece pauta para abordar esta questão. Ao falar em cosmovisão, por exemplo, ao afirmar que a crise ecológica e social atual é uma crise de modelo civilizatório, ao apontar na diferença ou ao fazer referência à identidade e especialmente, como se verá no próximo ponto, ao insistir no exercício de sua autonomia; em todas essas expressões percebe-se que muitos dos movimentos denominados “étnico-territoriais” enfatizam essa outra dimensão: a dimensão da vida ou a dimensão antológica.”

As comunidades tradicionais lutam por um modelo de vida e, através de sua defesa, favorecem a manutenção da biodiversidade. Nesse contexto, a terra não é entendida como propriedade privada e sim como parte de um território que pertence a um grupo. Conceituamos assim um território que está atrelado a memória de lutas, conflitos e violência. Quando nos reportamos à identidade negra, essa história de expropriação extrapola a violência e o conflito de classes, envolvem um conflito histórico de disputas por liberdade e por território.

Nos próximos capítulos, entenderemos como se deu essa luta pelo território na Comunidade de Remanescentes de Quilombolas de Santa Rita do Bracuí.

### III – O QUILOMBO SANTA RITA DO BRACUÍ

#### 3.1 História do Quilombo Santa Rita do Bracuí

Santa Rita do Bracuí é uma comunidade quilombola localizada no bairro Bracuí, no município de Angra dos Reis, Região Sul do Estado do Rio de Janeiro.



Figura 4 - Localização Geográfica da Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuí. Fonte: Google Earth.

A história da formação do quilombo está ligada à doação de Terras, feita pelo fazendeiro Comendador José de Souza Breves, por meio do seu testamento. A história oral desta comunidade quilombola conta que, com a crise da produção do café, por volta de 1850, o término oficial do tráfico negreiro e o fim da escravidão em 1888, José de Souza Breves doou parte das terras da Fazenda Santa Rita do Bracuí aos seus ex-escravizados que ali trabalhavam. Os Griôs mais idosos do Quilombo de Santa Rita do Bracuí relembram histórias do intenso tráfico clandestino de escravos naquela região no séc. XIX e mantêm vivas as lembranças deixadas pelos seus ancestrais através dessas histórias.

A família Breves consolidou sua riqueza no século XIX, especialmente a partir de 1830, explorando duas frentes de enriquecimento disponíveis naquele período: a expansão do café, concentrada em dezenas de fazendas no Vale do Paraíba Fluminense e o tráfico ilegal de pessoas de origem africana. A expansão cafeeira naquela região criou as bases da classe senhorial do período imperial, em conjunto com os antigos proprietários da região de Itaboraí, Maricá e Saquarema, que conformavam o núcleo do Partido Conservador. Já o envolvimento com o tráfico ilegal de africanos impulsionou a construção do patrimônio dos Souza Breves, que se

tornaram uns dos maiores proprietários de pessoas escravizadas do período imperial (LOURENÇO, 2010).

A Fazenda Santa Rita, ligada ao mar de Angra dos Reis, exercia um papel estratégico no abastecimento de mão de obra para as fazendas de café e cana-de-açúcar. Ela foi adquirida por José de Souza Breves em 1829 e serviu, durante muitos anos, como um porto seguro para o desembarque de africanos após a primeira proibição do tráfico atlântico, em 1831. Seu engenho produzia essencialmente aguardente, mercadoria chave no comércio escravista na costa atlântica.

As fazendas da Marambaia e de Santa Rita do Bracuhy estavam entre aquelas propriedades organizadas para receber os africanos recém-chegados da travessia atlântica no período do tráfico ilegal. Após 1830, barracões e fazendas do litoral recriavam as estruturas outrora destruídas pela Lei de 7 de novembro de 1831. Canoas, barracões para quarentena e locais de “engorda” conformavam as estruturas de recepção. Indivíduos especializados em se comunicar com as diferentes nações africanas, os chamados *Línguas*, em sua maioria escravos ou ex-escravos, vinham nos tumbeiros ou esperavam em terra a carga humana, junto com os demais sujeitos do empreendimento negreiro. Além deles, outros homens transportavam por terra os “negros novos” para quarentena ou os redistribuíam pelas fazendas da região. São esses sujeitos, ainda desconhecidos pela historiografia, que faziam funcionar o tráfico de africanos na clandestinidade, dinamizando o funcionamento das fazendas receptoras de escravos no litoral brasileiro (LOURENÇO, 2010, p. 131).

As ruínas do Engenho Central do Bracuhy, preservadas na Marina do Condomínio Bracuhy, é uma representação da movimentação de escravos que ali trabalharam e que por ali passaram com destino a outras regiões. A estratégica localização deste engenho não foi obra do acaso, pois, além de estar situado nos fundos da Baía da Ribeira, um esconderijo natural entre dezenas de pequenas ilhas, tinha, ainda, como portos vizinhos os de Jurumirim, Ariró, Itanema, Frade e Mambucaba, que serviam como áreas opcionais de desembarque nesta região, grande produtora de cachaça, que era, àquela época, uma valorizada moeda de troca entre os traficantes de escravos. Sua posição geográfica em tudo favorecia o tráfico negreiro. (SANTOS, 2008)



Figura 5: Ruínas do Engenho Central do Bracuí. Fonte: autora

O envolvimento de José de Souza Breves no tráfico de escravo aparece tanto nos registros escritos, quanto na história oral da comunidade. Como podemos observar no relato de D. Marilda:

“Os mais antigos contavam que aqui era local de embarque e desembarque de escravos, quando já era proibida a venda de escravos. O Breves desembarcavam os escravos aqui, e eles ficavam na Fazenda Santa Rita para engordar. Durante a viagem eles comiam pouco e ficavam magros e fracos, então eles ficavam aqui até engordarem e ficarem fortes para serem vendidos por um valor maior.”

Um dos registros escritos que comprovam que a Fazenda Santa Rita era local de desembarque de pessoas escravizadas, mesmo após a Lei Eusébio de Queirós<sup>6</sup> de 1850 que proibia o tráfico, são os registros relacionados ao Brigue Americano Camargo, último navio negreiro a desembarcar em terras brasileiras. O “Navio Camargo” chegou em Angra dos Reis no ano de 1852, comandado pelo capitão Nathanael Gordon e trazia 500 africanos para serem comercializados no Brasil.

O fim do tráfico nas baías de Sepetiba e Ilha Grande dar-se-ia com um desembarque de escravos processado pelo navio negreiro ‘Camargo’, em Bracuí, próximo de Angra dos Reis, partida essa que provavelmente vinha endereçada a João dos Santos Breves. O Comandante, após efetuar o descarregamento, incendiou o navio que veio sob bandeira americana.

---

<sup>6</sup> A **Lei Eusébio de Queirós** ou **lei nº 581, de 4 de setembro de 1850** proibiu a entrada de africanos escravizados no Brasil, criminalizando quem a infringisse.

As autoridades locais, por negligencia ou conivência, só comunicaram o fato à Corte passados vários dias, deixando que os traficantes distribuíssem sossegadamente a mercadoria.

A repercussão do escândalo levou as autoridades a tomarem medidas drásticas; mobilizou a Guarda nacional e a Polícia; Fazendas foram invadidas, a despeito das leis vigentes, e poucos escravos apreendidos. Entre esses, alguns foram apanhados na Fazenda de Joaquim de Souza Breves, o 'Rei do Café', dono de inúmeras Fazendas, inclusive na Marambaia, conhecido lugar de desova de africanos.

Breves tinha sido um dos maiores traficantes. Com outros familiares possuía navios, dentre os quais destacamos 'Januária' e 'Leopoldina', ambos trazendo nomes de membros da Família Imperial, e assim batizados com o firme propósito de aborrecer o Imperador. Joaquim de Sousa Breves foi processado como receptor em Angra dos Reis e por unanimidade de votos dos jurados, julgado inocente. Ainda assim, ficou o exemplo que fez desistir a maior parte dos Fazendeiros de adquirir escravos recém-importados ou boçais. (Mello, 1987)

A partir da década de 1850, com a ratificação da proibição ao tráfico pela Lei Euzébio de Queiros e com o aumento da repressão ao comércio de pessoas, a Fazenda Santa Rita chegou a ser vasculhada diversas vezes pela polícia da Corte em busca de "negros novos". Nos anos seguintes, a fazenda entra em um período de decadência, "sendo praticamente abandonada à sorte de seus habitantes" (LOURENÇO, 2010, p. 126). No final da década de 1870, José de Souza Breves registrou em seu testamento a doação daquelas terras, que se encontrariam em "lastimável estado de penúria", às pessoas ex-escravizadas que ali residiam e trabalhavam. Apesar de o testamento comprovar a doação de terras aos ex-escravidos as terras nunca foram oficialmente entregues aos seus descendentes.

A ausência de documentação legal favoreceu a realização de diversos negócios ilegais em torno daquele território. Segundo relatos das pessoas mais velhas do quilombo, por volta de 1904-1905, alguns antigos moradores, acreditando assinar o documento de legalização da posse, teriam assinado a venda de suas terras, o que tem gerado conflitos até os dias atuais. Dentre eles, é importante destacar a construção de um condomínio de luxo na parte litorânea da antiga fazenda, antecedido por um processo violento de expulsão dos moradores, que tiveram suas casas incendiadas, lavouras arrasadas e outros tipos de coerção para abandonar a área de interesse imobiliário. A parte de cima da antiga fazenda, ou a área de sertão, também foi alvo de inúmeras ações de grilagem, invasão, desmatamento e

aliciamentos para que lotes fossem vendidos por preços irrisórios (MATTOS et al., 2009). Apesar da doação, a comunidade vem lutando, por mais de um século, pela titulação definitiva de suas terras. E vem sendo, ao longo dos anos, cada vez mais pressionada e “jogada” para longe do mar. Com a chegada de estrada Rio-Santos, na década de 70, o bairro Bracuí foi dividido e a comunidade “jogada” para o lado sem praia, para que fosse construído um condomínio de luxo de frente para o mar. Diante desses fatos, a comunidade tem que estar sempre lutando para não ser dizimada pela ofensiva capitalista existente no discurso do “desenvolvimento” e pelo mercado mobiliário.

A construção da rodovia Rio-Santos deu início a um novo processo de apropriação do espaço local. A estrada compunha um plano de desenvolvimento do turismo, integrando o projeto Desenvolvimento Turístico do Litoral Rio-Santos - TURIS, desenvolvido pela empresa estatal, Instituto Brasileiro de Turismo - EMBRATUR. Este processo de planejamento, que declarava a vocação turística da região, serviu para facilitar a apropriação das terras pelos grandes latifundiários: “O planejamento serviu (...) para consagrar e legitimar o processo de expulsão dos camponeses, e regulamentar o uso do solo, visando garantir o uso do espaço regional para os grandes especuladores imobiliários”. (GUANZIROLI, 1983, p. 299)

Além disso, a rodovia visava dotar a região de vias de comunicação para a indústria, já que estavam projetados ou em operação importantes complexos industriais, como o distrito industrial de Santa Cruz, o porto de minério de Mangaratiba, o estaleiro de construção naval Verolme, as usinas nucleares, o terminal petrolífero de São Sebastião, e as usinas hidroelétricas de Furnas Centrais Elétricas (GUANZIROLI, 1983, p. 75). Estes investimentos integravam um projeto geopolítico que visava reestruturar a geografia do país, tendo em seu planejamento estratégico as ampliações da infraestrutura de energia, transporte e comunicações, necessárias ao incentivo à grande indústria e a capitalização das atividades econômicas, com o financiamento e a intervenção do governo federal (MACHADO, 1995).

Ao analisar o Relatório Técnico de Identificação e delimitação, que apresenta com riqueza de detalhes a formação histórica da comunidade, percebemos o quanto a memória torna-se ferramenta central no processo de luta que a comunidade vem enfrentando ao longo do tempo. O relatório destaca como marcos da formação de identidade da comunidade: o processo de formação a partir do tráfico atlântico; o processo de escravização; a territorialização; a luta pela terra; a tradição oral; a defesa

do patrimônio imaterial e a construção de território na perspectiva simbólica e social constituída por práticas comunitárias. Assim, o relatório sobre a comunidade parte de uma perspectiva construída pelo pilar da etnicidade, da memória, da tradição oral e dos patrimônio material e imaterial da comunidade (MATTOS et. al.2009).

Nesse momento, apresentaremos a fala dos moradores da comunidade que demonstram esses marcos apresentados no relatório. Essas falas surgiram de entrevistas, conversas informais e movimentos em que tive a oportunidade de participar e registrar.

Na fala de D. Marilda, é recontada a história da doação de terras, primeiro marco territorial para a formação da comunidade:

Aqui era a fazenda do Breves, o Comendador José de Souza Breves, antes de morrer, como a fazenda tava em declínio, ele deixou um testamento deixando as terras e outras coisa, mas as outras coisas roubaram. Ele deixou as terras para os seus ex escravos.

Essa história que está na memória dos griôs da comunidade condiz com o testamento deixado por José de Souza Breves, que traz três informações importantes para a comunidade: o desejo de deixar o território para os negros escravizados, as áreas que seriam comuns acessíveis a todos os moradores e a divisão da terra entre os ex-escravizados com áreas que variavam de 1 a 5 alqueires, como podemos observar nas informações do testamento

Engenho de cana e seus pertences, bem como a engenhoca de farinha, monjolo e moinho e outra máquina que exista, permanecerá nos seus devidos lugares para todos os meus legatários da referida fazenda, com preferência os meus libertos fazerem em comum suas safras.

Declaro que a fazenda Santa Rita do Bracuí na comarca de Angra dos Reis, tenho conservado de propósito para dela fazer uma aplicação caridosa e com interira satisfação para expor o que desejo atendendo ao lastimável estado de penúria que se observa naquele lugar, deixo em benefício das pessoas ali residentes e que são meus agregados gratuitos e todos morigerados, para não ficarem privados dos meios de subsistência (...) Declaro que extinta a sucessão de direitos de meus agregados e libertos, isto é, passadas as treze gerações que a lei concede, essas terras serão de pleno direito daqueles que existirem... (MATTOS et. al. 2009)

A comunidade só teve posse deste documento na segunda metade do século XX. Após passarem por sucessivos ataques, procuraram o cartório onde se encontrava o testamento, para utilizá-lo como ferramenta para garantir a permanência no território.

Durante essa pesquisa convivi com jovens lideranças que fizeram parte desse movimento de luta pelo reconhecimento da comunidade “Remanescente de quilombos”, que aconteceu em 1999 e, conseqüentemente, pela titularização das terras que se estende até o presente. Nessas conversas, buscarei entender o quanto a identidade e o “sentimento de pertencimento” estiveram presentes nesse processo.

A comunidade passou por diversos conflitos de terras relacionados à grilagem, desde a tentativa de assinaturas de documentos de doação até processos jurídicos que prejudicavam a comunidade. Na década de 70, a comunidade teve um momento muito complexo em sua história de luta pelo território, com a chegada da Rodovia RIO-SANTOS a comunidade foi partida ao meio as desapropriações foram mais intensas durante esse período. A parte de baixo do Bracuí, onde fica a praia, foi onde houve uma ação maior da especulação imobiliária com a chegada do Porto Bracuhy a desterritorialização dos moradores foi na base de ameaças e ações coercitivas.

Em meados da década de 90, a comunidade começou a dar os primeiros passos em busca do seu reconhecimento, como “remanescentes de quilombos”. Para isso a comunidade precisava se reencontrar enquanto comunidade, visto que, a individualização causada pela modernidade já havia contaminado o modo de vida da comunidade, ou seja, era preciso um “reencontro com o natural” para que sua identidade quilombola pudesse ser reconhecida.

### 3.2 O reencontro com o natural

O reencontro com o natural provoca a ruptura com o modo de vida da modernidade a partir desse choque de realidade na convivência intensa, imersa em um outro modo de vida, baseado em referências totalmente diversas da modernidade, na busca radical desse reencontro. Guimarães em seu texto “Pesquisa e processos formativos de educadores ambientais na radicalidade de uma crise civilizatória” nos traz o conceito de reencontro com o natural que estamos utilizando durante toda essa pesquisa

O “reencontro com o natural” é a possibilidade de restituição ao ser humano do seu ambiente vital, de sua capacidade ancestral de sentir-se em comunhão com o todo, e com isso, naturalmente “ouvir” a natureza; de se reencantar pela força conectiva da amorosidade com outros seres e elementos com quem coabitamos no planeta; de sacralização da vida (incluindo a morte) como um bem maior. É uma proposta otimista, que evoca uma libertação, tanto para si como para a Terra, das ameaças representadas pelos incessantes equívocos e descontrolada ganância, que vêm caracterizando as atividades humanas no planeta, priorizando os interesses econômicos acima de tudo (GUIMARÃES; GARNIER, 2017, p.14).

A capacidade ancestral de sentir-se em comunhão com o todo pode ser percebida na maneira em que a vida em comunidade se dá, e veremos essa busca por esse reencontro em vários momentos e falas registrados dessa vivência com a comunidade Santa Rita do Bracuí. A luta pela manutenção da agricultura familiar entre os mais jovens da comunidade é um bom exemplo de como se dá essa capacidade de comunhão.

O Senhor Zé Adriano falou como era alimentação no quilombo quando ele era jovem, explicou que comiam, basicamente, palmito, banana, peixe marisco e caranguejo. E que depois passaram a plantar feijão. Ele colocou que hoje no quilombo eles tem de tudo, no entanto, colocam doenças dentro do próprio corpo, porque se alimentam com as comidas que vêm dos grandes agricultores e cheia de veneno. E é por isso que hoje temos doença que ele nunca tinha visto como o câncer, de tanto veneno que consumimos em nossos alimentos. Diante da fala do Senhor Zé percebemos que a maior parte da comunidade não mantém mais o hábito de pescar, mariscar e plantar e os mais velhos vêm buscando mostrar aos mais jovens a importância da manutenção dessas práticas na comunidade.

A produção agrícola tem sido uma marca da comunidade ao longo de sua história. A produção da cana de açúcar e da banana marcaram períodos históricos e refletem marcas da escravidão e pós – escravidão. A crise gerada pelo fim dessas monoculturas associada à chegada da BR 101 e entrada de grandes empresas na região começou a modificar o modo de vida agrário dos membros da comunidade, que precisaram sair para trabalhar em empregos formais, fora da comunidade, não podendo mais manter suas roças, gerando um declínio da agricultura de base familiar na comunidade. Esse declínio aumentou com a diminuição do território gerado em

consequência de ações dos grileiros e da pressão causada pelas leis ambientais que não permitam mais a limpeza dos terrenos, através de corte e queimada.

A comunidade tem buscado um reencontro com as práticas agrícolas, como maneira de resistência e manutenção da cultura, através da recuperação de roças e valorização do saber sobre as terras do grãos. Algumas ações e projetos são colocados em prática buscando o resgate de atividades de plantio, como o SAF (Sistema Agroflorestal).

O jovem Vinícius trabalha com o SAF (Sistema Agroflorestal), na comunidade. Em conversa, ele explicou:

*O SAF ele se constrói através das áreas degradadas. Eu começo a plantar frutíferas que gostam de sol, lavoura branca (feijão, milho, aipim). Planto também um abacaxi, uma banana que gostam mais de sol. E com o decorrer do tempo, com o crescimento da banana, você vai plantando outras frutíferas que não gostam tanto de sol como o cacau... E assim, vai se formando o Sistema Agroflorestal.*

O jovem também relata que na comunidade é feito o manejo do Palmito Juçara: “Nós colhemos o fruto da Juçara e fazemos a polpa e fazemos o replantio do Juçara”



Figura 6: Fruto do Juçara – Fonte: <https://www.clickmudas.com.br/sementes/semente-de-palmito-jucara.html>

Outras ações como a implementação de “Hortas Mandalas” que é uma projeto do SEBRAE de Angra dos Reis e da ONG SAPÊ vêm auxiliando nesses resgate e fortalecimento da agricultura familiar no Quilombo Santa Rita do Bracuí. Inicialmente

existem três mandalas. Nesse tipo de produção autossustentável, o plantio é feito em canteiros circulares com um galinheiro no centro. A horta alimenta as galinhas e as galinhas geram compostagem suficiente para alimentar a horta, gerando uma renda maior com a venda dos ovos.



Figura 7: Horta mandala do Senhor Valmir Fonte: autora

Mesmo com o projeto da modernidade que faz com que as pessoas tenham cada vez menos tempo de plantar, e a lógica de uma indústria farmacêutica que não leva em consideração os saberes tradicionais, a comunidade busca na etnobotânica, utilizando chás e ervas, uma forma de resistência e manutenção dos saberes. Por isso, é possível encontrar diversidades de plantas medicinais em praticamente todos os quintais da comunidade, como disse D. Marilda em roda de conversa.

Eu participei de uma reunião sobre agroecologia em Paraty, em que as pessoas disseram que as plantas medicinais deviam ser tombadas como patrimônio da comunidade. Aí, eu falei... Então o Bracuí vai ser todo tombado, porque o que tem de pessoas que trabalham com ervas e ficam doidas aqui. Porque ainda é um lugar que eles acham muita coisa, muita coisa mesmo.

O jovem Emerson relacionou a sua ancestralidade negra com a busca da manutenção do plantio de alimentos e utilização das plantas medicinais:

O nosso povo negro na sua ancestralidade muito próxima, convivendo em áreas rurais da sua subsistência de plantar o alimento e de colher. A gente sabe que esse povo negro vivia bem, tanto é que aqui no Bracuí a gente tem a memória viva, de grãos nossos que estão aí com 90,98,100 anos, que é um reflexo dessas práticas alimentares. E ao ouvirmos nossos grãos, passamos a entender a agroecologia como uma alternativa para diminuir os problemas gerados pelo modelo tradicional da agricultura.

O respeito aos ensinamentos dos mais velhos e o destaque à sabedoria tradicional se fez presente na fala da maioria dos jovens que participaram dessa Roda de Conversa que aconteceu no dia 14 de dezembro de 2018, envolvendo jovens das comunidades quilombola do Bracuí e de Paraty, e também jovens da comunidade caiçara de Paraty.



Figura 8 : Roda de conversa – Fonte: arquivo pessoal

Nesta Roda de Conversa também ficou destacado na fala dos mais jovens o quanto esse reencontro com o natural está ligado às práticas ancestrais, no caso dos jovens quilombolas, essa relação ficou muito evidente quando colocavam que a prática do jongo os fez entender o que é ser quilombola.

Estamos passando por diversos problemas relacionados à sociedade-natureza, ligados a uma visão colonial e capitalista dos recursos naturais, pautados por uma ideia de progresso e desenvolvimento que degrada homem e natureza com o consumismo como base dessa relação. Uma sociedade em que o “ter” supera o “ser.” Os efeitos civilizacionais produzidos pela mercantilização de todas as coisas, são a decadência do gratuito, do oferecimento, do serviço prestado, o quase desaparecimento do não-monetário, que ocasiona a erosão de qualquer outro valor que não o atrativo do lucro, o interesse financeiro, a sede de riqueza. (Morin, 2003, pag. 67)

O contato com novas epistemologias, a relação dialógica com outras formas de ser, ter e fazer o ambiente são formas de contrapor-se a essa ideologia hegemônica e colonizadora. Na fala D. Marilda, encontramos uma forma contra hegemônica de ter e fazer o ambiente e uma outra compreensão de desenvolvimento

As pessoas “de fora” que moram aqui queriam colocar asfalto e nós não queremos e muitos falam “você não quer asfalto, aqui não tem comércio, você não quer desenvolvimento”, nos chamavam de “quilombolas porcos que gostavam de lama” (...) A gente só quer que as pessoas entendam que a gente quer o melhor, mas não de qualquer jeito, o asfalto não é o melhor jeito, nossa área é chuvosa pode ter alagamento. Aqui é melhor o paralelepípedo que ele não retém a água ela passa pra terra e é isso que tem que acontecer (...)

Diante das falas apresentadas vemos possibilidades de nos reencontrar com o “ser natural” e que esse reencontro com o natural torna-se cada vez mais urgente diante da crise civilizatória que enfrentamos.

Podemos observar nas relações sociais entre as pessoas da comunidade uma forte relação familiar. Segundo relatos, muitos dos moradores têm um grau de parentesco. O que é plantado nas roças é partilhado entre as famílias. Os líderes da comunidade sempre fazem campanha para arrecadar alimentos para as famílias que não estão conseguindo seu sustento. Dona Marilda nos conta que mesmo cada família tendo seu “pedaço de terra”, as roças tornam-se coletivas, visto que, o que se colhe é distribuído para quem necessita.

Demonstram uma solidariedade coletiva diante dos problemas enfrentados pelas famílias, realizando reuniões entre os moradores para tomarem decisões acerca desses problemas. E cada família colabora com o que está ao seu alcance. Esse

modo de vida coletivizado corrobora com Morin, ao nos fazer entender que, “o êxito do sistema como um todo depende do êxito em cada parte, ao contrário, o êxito de cada parte depende do êxito de como um todo”. A postura integrativa que encontramos no modo de vida dessa comunidade possibilita o “reencontro com o natural” restaurando, por exemplo, a dimensão do vínculo familiar que muitas vezes é perdida diante dessa individualização causada pela civilização moderna. O sentido da coletividade está presente em muitas situações cotidianas e expressam o respeito entre os pares da comunidade. A coletividade e solidariedade não constituem os modos de ser e estar da sociedade moderna, pois só se firmam enquanto tal, através de referências pautadas no egoísmo, na individualidade.

## IV – IDENTIDADE E PERTENCIMENTO

### 4.1 Juventude quilombola da comunidade Santa Rita do Bracuí

Aqui também buscaremos entender a relação do sentimento de pertencimento e a formação da identidade desses jovens quilombolas e de que forma o jongo atua nesse processo de formação de identidade. Para compreender essa relação do sentimento de pertencimento com a formação de identidade podemos nos utilizar da concepção de VIERA (2012):

O pertencimento é um sentimento capaz de unir as pessoas e de ressignificar a atuação humana. Nesse sentido, a discussão do pertencimento torna-se pertinente, já que precisamos repensar as relações sociais pautadas pela lógica capitalista, que valoriza a individualização, a competição, o consumo e a exploração dos seres humanos e do meio ambiente.

A nossa identidade de base é a nossa própria identidade que, em última análise, é a nossa identidade cultural; sem uma forte consciência da nossa identidade cultural sentimo-nos perdidos. Ao entrevistar o jovem Emerson compreendemos como se dá esse sentimento de pertença entre os jovens da comunidade e o quanto esse sentimento de pertença está ligado à ancestralidade, memória ancestral e a identidade cultural.

A gente aqui sempre teve essa ligação coma a ancestralidade negra, né, essa ancestralidade que hoje a gente chama de ancestralidade quilombola, porque a gente construiu essa identidade quilombola tem pouco tempo, né, tanto é que o quilombo é reconhecido pela Fundação Palmares em 1999, e recebe o certificado em 2011 e esse termo quilombola ele é muito recente. Mas, o quilombo Bracuí ele sempre teve essa proximidade dos mais jovens com as gerações passadas, com os mais velhos, com essa memória ancestral (...) O pertencimento ele vai se dando conforme o jovem vai se ligando a essa ancestralidade (...)

Podemos perceber na fala do jovem que, mesmo já compreendendo sua identidade negra, a identidade quilombola tem se formado ao longo do tempo através da luta pelo território e pela manutenção da cultura. E que esse pertencimento se dá por meio de ações dentro da comunidade.

(...) E aí quando a gente se reconhece como quilombola para a garantia do território, para fortalecimento dessa identidade negra, quilombola, de pertencimento ao território, obviamente, que com as ações que a gente faz aqui dentro, a gente

conseguiu enfatizar ainda mais esse pertencimento e a juventude assumiu um protagonismo muito grande nisso tudo (...) a juventude pega o jongo pra fazer esse “link” com a comunidade, com a ancestralidade (...)

A identidade quilombola dos jovens é entendida como elemento organizador da luta na comunidade Santa Rita do Bracuí, como construção social que resulta na relação entre os sujeitos e a comunidade, assim como pela ótica da luta por um “reencontro” com “o ser natural”. Os jovens quilombolas consideram-se donos de suas histórias, recuperadas através de memórias passadas pela ancestralidade, como é muito presente no Bracuí.

(...) o Bracuí ele tem essa pegada ancestral, onde a juventude hoje ela toca, né, tanto é que os jovens que estão envolvidos aqui na comunidade, na ARQUISABRA, acho que todos eles são jongueiros, tão no jongo, dançam jongo fazem dessa prática ancestral o seu dia a dia, fortalecem o movimento, fortalecem a identidade.

Esse protagonismo da juventude quilombola na participação dos movimentos que envolvem o jongo e a ARQUISABRA, destacados na fala do jovem, gera um envolvimento que produz uma criticidade nesses jovens e eles buscam melhorias para sua comunidade, sendo assim peças chaves na manutenção de seus direitos.

(...) Quanto mais envolvimento que você tem, esse envolvimento se dá com uma identidade fortalecida, né, porque tu se incomoda com as coisas, porque a gente começa a ter essa nitidez de como a sociedade é cruel em questão sobre a coisa do negro, do quilombola. Então você começa a se identificar, a ter essa identidade fortalecida, aí você começa a se adentrar no movimento (...)

Percebemos que o jovem relaciona o pertencimento e o envolvimento à maior participação dos jovens nos movimentos negros e nas ações da comunidade. Na fala a seguir, fica nítido que uma das estratégias metodológicas da comunidade para a formação da identidade quilombola de seus jovens é a imersão e a convivência em outras comunidades.

(...) Você começa a conhecer outras pessoas do movimento, que você tem mais afinidade que também querem lutar pelo pertencimento ao território, pela salvaguarda do jongo e do jongueiro, né, e também tirar coisas boas disso, os encontros com a juventude de outras comunidade, a gente vai na outra comunidade, faz vínculos de amizade (...) Enfim, esse pertencimento te envolve mais dentro da comunidade quilombola, de permanecer aqui dentro de levar as políticas adiante.

Esse sentimento de pertença tem destaque na falas dos jovens desde o momento em que se apresentam para as entrevistas e rodas de conversa como podemos identificar na forma de apresentação da jovem Amanda “eu sou Amanda, negra, quilombola e jongueira”. Para o jovem chegar a esse nível de autoafirmação não é um caminho simples como podemos perceber na fala da jovem Jussara

Eu por muitos anos fui aluna da Áurea Pires, por nove anos eu acho, fiz meu ensino fundamental todo no Áurea Pires (...) Por muito tempo na escola a gente passou por “zoação” por ser quilombola, por ser negro e ainda tem a questão do jongo porque envolve tambor então a gente passou por muito preconceito. Não era fácil ser jovem, negra e jongueira na escola (...)

Segundo Silva (2008), a identidade pode estar vinculada a recursos simbólicos e materiais da sociedade, assim como relações de poder. Por isso, ela não é fixa, é mutável. Esse aspecto possibilita o entendimento do termo “*construção de identidades*” já que é um processo de produção e relação. Conforme palavras de Silva, a identidade é construída por relações sociais e para a maioria dos jovens essas relações se dão em grande parte na escola, os recursos simbólicos da escolas tornam-se cruéis, pois, refletem em crianças e jovens esse racismo sistêmico que está representado no relato de Jussara. Santos também nos traz que a identidade “não é fixa, é mutável” e essa mudança também será retratada na fala de Jussara

(...) A gente foi desenvolvendo essa resistência ainda na escola. E quando a escola começou o processo de reconhecimento como escola quilombola, nós também começamos a nos fortalecer (...) comecei a participar dos movimentos da comunidade e comecei a entender que ser jovem quilombola é resistir e estar em movimento, a todo o momento, né, porque nem todos os jovens participam das ações da comunidade, mas a gente tenta trabalhar isso neles aqui dentro. Eu era muito tímida, mas agora que participo das ações da comunidade e até mesmo por causa do jongo, até consigo falar em público, ter o dom da fala (...)

O fortalecimento da identidade e o aumento da criticidade a partir da compreensão de sua história faz com que esses jovens busquem novas maneiras de serem ouvidos, novas maneiras de resistir e uma delas é através da educação formal

Estamos indo para a universidade para que possamos falar e ser ouvidos pra que a gente tenha como argumentar e lutar por nossos direitos (...) O pertencimento ele vai se dando. Tanto é que o Bracuí está na terceira leva de jovens quilombolas,

jongueiros indo para a Educação do Campo (...) você não se cala por achar que não sabe. (Emersom, 2019)

A juventude do quilombo Santa Rita do Bracuí vem traçando uma identidade coletiva pautada na luta por direitos. O ingresso na universidade para a luta de direito tem sido uma estratégia de resistência dos jovens da comunidade.

#### 4. 2 Ritos, celebrações e festividades

“O jongo é uma roda curativa de energia”

(Laura Maria dos Santos – Quilombo do Campinho)

A comunidade consegue sua certidão quilombola em 1999. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional proclamou o jongo patrimônio cultural brasileiro em novembro de 2005, mediante o Decreto n°. 3.551/2000 (BRASIL, 2000), o que colocou o Bracuí como um dos mais destacados representantes do “Jongo no Sudeste” (INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRIO E ARTÍSTICO NACIONAL, 2007). Essa pesquisa também irá discutir o papel do Jongo nesse processo de reencontro com a ancestralidade africana e as ressignificações que ele apresentou durante a afirmação de identidade da Comunidade Quilombola Santa Rita do Bracuí. Segundo Silva, 2008, o Jongo é

“Gênero musical que traz no bojo uma oralidade perspicaz, o jongo tornou-se um importante contributo na preservação da cultura afro-brasileira, tanto pelo seu cunho celebrativo ligado à religiosidade, à tradição e à danças, mas também como documento histórico capaz de nos revelar temas que, de outra forma, ficariam esquecidos, silenciados ou ocultados.”

Jongo, caxambu ou tambu é uma prática cultural que integra canto, dança circular e percussão de tambores. Foi trazido para o Brasil por africanos do grupo etnolinguístico banto, chegados à costa do Sudeste na primeira metade do século XIX, oriundos dos países, cujos nomes hoje atendem por Angola e Moçambique (Mattos & Abreu, 2010), consolidando-se nas senzalas de cana de açúcar e de café no Sudeste brasileiro. Ele faz parte de um conjunto de danças de origem afro-brasileira (como o batuque paulista, o candombe mineiro, o tambor de crioula do Maranhão e o zambê do Rio grande do Norte) que possui alguns elementos comuns, dentre os quais se destacam: o uso de tambores; um estilo vocal composto por frases curtas cantadas por um solista e repetidas pelos outros participantes; e a presença da umbigada, que é um passo de dança cujos dançarinos encostam o ventre (Pacheco, 2007).

No período da escravidão, o jongo foi uma forma de comunicação dos negros, que, por meio dos pontos enigmáticos ou cifrados (metáforas que apenas eles compreendiam), expressavam uma poética e complexa forma de resistência, um espaço para exercitarem sua sociabilidade em meio à situação de cativo (Perez, 2005). Para Passos (2004), como o jongo teve, desde as senzalas, a função de socialização dos indivíduos proibidos de se expressar e vigiados, estes criaram maneiras de dizer, por meio de metáforas, aquilo que só eles poderiam entender. Essa afirmação está presente na história oral da comunidade, como nos conta o jovem Patrik

Os negros escravizados viram no tambor e na música uma maneira de se desvencilhar dos senhores (...) Eles conseguiam naqueles poucos momentos de descontração que eles tinham, eles conseguiam nas letras das músicas, que a gente chama de ponto eles conseguiam se comunicar através de trocadilhos, através de duplo sentido (...) a gente que foi criado no jongo diz que o jongo tem um dizer e dois entender (...) nesses pontos de jongo eles conseguiam armar fuga, emboscada para o capataz (...) o jongo era uma forma de fuga, eles fugiam e iam para o quilombo (...)

O jongo é uma forma de louvação aos antepassados, consolidação de tradições e afirmação de identidade. Os tambores são elementos centrais na prática do jongo sendo reverenciados pelos jongueiros, os instrumentos que ligam os jongueiros a seus ancestrais. (IPHAN,2005).



Figura 9: Momento de reverência ao tambor na roda de jongo. Fonte: autora

Antigamente, os jovens não podiam participar das rodas de jongo, no entanto, o jongo precisou, assim como toda a comunidade, ser ressignificado, se fez necessário passar a prática aos mais jovens, como relatado pelo jovem jogueiro. O jongo ficou adormecido por quase trinta anos. Os motivos que fizeram a prática do jongo se perder por tantos anos na comunidade Santa Rita estão ligados, de acordo com a memória oral da comunidade, aos ataques advindos da violência gerada pelo racismo epistêmico e pela desapropriação do território, como podemos identificar na fala de um dos jovens jogueiros

*O jongo é uma dança de matriz africana e, como ele tem várias mirongas, várias marafundas, que são mistérios, quem dançava o jongo eram só os mais velhos. Os mais novos não dançavam o jongo. Ia começar o jongo, os mais novos iam dormir. Então ele tem vários simbolismos, tem a fogueira que dá luz às almas, tem os pontos para se iniciar. Só que como o mais novo não entrava numa roda de jongo, ele aprendia depois, quando ele já tinha idade ele era inserido nessa roda. Como aqui o processo de convivência mudou bruscamente por causa da vinda desse progresso,*

*do suposto progresso, esse mais velho não teve mais como passar isso em diante. Porque esse mais novo teve que se ocupar com seus outros afazeres para sustentar a família. Então ele teve que trabalhar na casa de bacana. E aí que vêm as novas mucamas. O território é invadido. As pessoas saem desse território porque a pressão era muito grande, época de ditadura militar, vem os empreendimentos como os grandes condomínios, pressionando as famílias a vender as terras e sair. Expulsam dizendo que é dono... Enfim, muitas famílias saem, vão viver no centro de Angra, no Rio de Janeiro, São Paulo, e as pessoas que ficam têm que trabalhar em casa de família. E o jongo fica só com esses mais velhos. Chega uma época que esses mais velhos já estão cacurucaio, cada um nas suas casas, não têm mais de levar esse jongo adiante. E o jongo praticamente para na comunidade por trinta anos. (ABBONIZIO et. al. 2016)*

Durante esse tempo a juventude não aceitava participar das rodas, pois tinham vergonha de serem chamados pejorativamente de macumbeiros. Fazia-se necessário que os jovens da comunidade compreendessem o quanto a manutenção dessa prática era importante para a manutenção de sua cultura. A partir da luta de jovens quilombolas que participavam do movimento negro, aos poucos, o jongo foi sendo aceito entre os jovens. Essa participação no movimento negro deu-se, a partir, dos jovens que, na década de 90, participavam do grupo jovem da igreja católica da comunidade. Esse coletivo realizou ações de fortalecimento identitário, tornando –se uma força formadora do sentimento de pertencimento da juventude quilombola jongueira.

Hoje, a roda de jongo é formada, majoritariamente, por jovens da comunidade, e se tornou parte importante da vida desses jovens como observamos na fala de Patrik “O jongo é uma música muito gostosa, eu gosto! Eu amo o jongo! O jongo é uma das coisas mais fundamentais para mim, enquanto jovem, enquanto jongueiro”.

Atualmente, através dos pontos de jongo, a comunidade conta sua história e dos povos africanos, faz denúncias, fala do dia a dia da comunidade e se diverte. Na tabela podemos observar exemplos de pontos cantados na Comunidade Santa Rita do Bracuí.

Objetivos	Pontos
Pedir licença aos antepassados e aos jongueiros velhos e poder iniciar a roda.	“Saravá jongueiro velho que veio pra ensinar, que Deus dê a proteção para jongueiro novo pro jongo não se acabar...”
Contar a história do povo africano.	“ÔÔÔ Mãe África, vem lembrar seu cativo...”
Contar a história da comunidade Santa Rita do Bracuí.	“Eu vim aqui, foi papai que me mandou , papai tá muito velho é um negro sofredor..”
Denúncia.	“A liberdade não ficou do nosso jeito, deram nossa liberdade. Não deram nossos direitos” Aê, Aê , Aê...”
Diversão.	“Tem história que o livro não conta não. Princesa Isabel era “xonada” num negão. Aê, Aê, Aê”
Despedida.	“Adeus, adeus eu vou me embora. Fica com Deus e Nossa Senhora...”

Figura 10: Tabela construída pela autora, dados levantados a partir da observação das rodas de jongo

O Jongo é a principal atividade cultural desenvolvida na comunidade e considerado o coração da comunidade, a principal estratégia de resistência entre os jovens da comunidade.

O jongo ele é o que mais une os jovens na comunidade, ele também veio para unir os mais novos com os griôs (...) é a principal manifestação cultural da comunidade

é o que fortalece a comunidade. E nos une a outras comunidades jongueiras, uma comunidade apoia a outra e seguimos resistindo. Para mim é o carro chefe da comunidade. O jongo é ancestralidade, é um encontro com o passado, o jongo é resistência. Na roda de jongo a gente se reencontra com o passado(...)

Na fala de Jussara, percebemos a força do jongo na comunidade, sua força como reafirmador da identidade, estratégia de resistência e territorialização.

Durante a “ComVivência Pedagógica” no Quilombo Santa Rita do Bracuí pude participar do Encontro de Lideranças Jongueiras do Sudeste, que ocorreu nos dias 14 e 15 de dezembro de 2018, no Quilombo Santa Rita do Bracuí. Foi um momento de troca em que os jovens tinham voz e discutiam os problemas de suas comunidades, sendo eles os protagonistas na transformação de sua comunidade.



Figura 11: Roda de Jongo no Encontro de Jongueiros do Sudeste. Fonte: Autora

Outros festejos...

Na comunidade existe uma igreja datada de 1879 José de Souza Breves construiu a capela de Santa Rita para homenagear sua esposa que se chamava Rita.

Santa Rita é considerada a Santa das causas impossíveis e, desde essa época, é feita uma festa em sua homenagem.



Figura 12 - Capela Santa Rita - Comunidade Santa Rita do Bracuí. Fonte: Autora

Nos dias 19 e 20 de maio de 2018, tive a oportunidade de participar da tradicional Festa de Santa Rita. É uma festa religiosa e cultural. A parte religiosa inicia-se com uma procissão em homenagem à Santa Rita. Logo após, acontece a celebração da missa. A missa é animada por um grupo de cantores e músicos do quilombo e foi celebrada com dança, tambores e muita religiosidade. A presença dos tambores nos faz lembrar onde estamos e marca a ancestralidade africana, que se fez presente durante os cantos afro da missa. Na parte cultural da festa, teve apresentação de capoeira, roda de samba e um bingo em que o prêmio principal era um porco, representando bem a comunidade rural. O almoço com a tradicional feijoada da comunidade e o frango caipira com palmito é realizado no salão da comunidade, servido em uma mesa grande em que todos comem juntos. Todas essas atividades fazem parte dessa construção de identidade coletiva e solidária. Comer todos juntos em mesas grandes, a circularidade das rodas de jongo e da capoeira permitindo que todos se olhem, nos mostram marcas da identidade da vida em comunidade e da construção coletiva dessa identidade.



Figura 13 - Altar da Capela Santa Rita ornamentado para a missa festiva. Fonte: Autora

A comunidade Santa Rita do Bracuí é uma comunidade predominantemente católica, porém, a raiz africana está presente de maneira muito significativa na realização da missa afro. Essa missa foi pensada por uma das religiosas da comunidade que participava do movimento negro e lutava para que sua raiz negra fosse respeitada dentro de sua comunidade religiosa. A missa afro acontece nos moldes de uma missa tradicional, celebrada por um padre. No entanto, são inseridos tambores e pontos africanos durante vários momentos da celebração. As pessoas que participam dos momentos da celebração como a leitura da bíblia e momento das ofertas vestem roupas com temas africanos e usam turbantes. No momento da homilia, o padre abre a fala para um Griô da comunidade. Neste dia, quem falou foi o Seu Zé Adriano, que contou como era sua juventude na comunidade e aconselhou aos jovens que estudassem porque a leitura nos ajuda a entender melhor as coisas e assim fica mais fácil ajudar a comunidade.



Figura 14: Missa Afro, entrada da bíblia sendo realizada pelo griô da comunidade em trajes de jongueira. Fonte: Autora

### 4.3 OS GRIÔS

O termo “griot” é uma versão afrancesada de duas atividades da África ocidental. Nos Impérios medievais do Mali, Songai, Wolof e entre povos como os aoulombé, peúles, bambaras, saracolês, wambambé dentre outros dessa região. Djélis são pessoas responsáveis por contar histórias, fazer trabalho de repórteres de guerra, conselheiras e conselheiros reais, diplomatas, artistas do teatro, da dança, guardiões do conhecimento e das narrativas tradicionais, filósofas(os), historiadoras(es), pesquisadoras, pesquisadores. Para ser Djéli é preciso nascer nas famílias Kouyaté, Diabaté e Sissoko. Guerouali são famílias diversas que vivem em torno dessas três e aprendiam as histórias e tradições Djéli tornando-se Guerouali. Conforme Toumani Kouyaté, Djélis foram conselheiros do Rei Salomão e do Profeta

Maomé. Mas, a tradição Djéli foi formalmente reconhecida durante o reinado de Sundiata Keita, Império do Mandinga de 1235 a 1255 que as famílias Djélis foram reconhecidas. Os Kouyaté, os Diabaté e os Sissoko são Djélis que formam várias famílias como Gueroualis – animadoras e animadores públicos versados nas artes que conservam e informam as narrativas. Principalmente em países como Senegal, Mali, Burkina Faso, Guiné, Mauritânia e Gâmbia existem Djélis e Gueroualis. (Nogueira, 2018)

No contexto da comunidade Santa Rita do Bracuí, os GRIÔS são os mais velhos da comunidade que passam oralmente, através de suas histórias os ensinamentos para os mais jovens. Tive a oportunidade de conversar com alguns griôs da comunidade, mas, destacarei nesse texto D. Marilda e Seu Manoel Moraes duas grandes lideranças da comunidade.

A Griô D. Marilda nos conta sobre sua trajetória, que sua militância teve início ainda na juventude participando de ações da Comissão Pastoral da Terra da igreja católica. Nas reuniões da CPT, ela discutia a formação política, se fortalecendo para a luta pelo território. Dona Marilda lembra que o gosto por contar história que aprendeu com seu pai é uma das maiores ferramentas de luta que utilizou até hoje e que essa é a principal função dos griôs: passar essas histórias para os mais jovens. Em 1992, D. Marilda passou no concurso público do município de Angra dos Reis para atuar como Zeladora na E. M. Áurea Pires da Gama. No entanto, um projeto realizado pela escola chamado “Adote um aluno escritor”, que teve como culminância a produção de dois livros: “Bracuí, sua luta, sua história” e o “Bracuí, conhecer para amar” permitiu que D. Marilda atuasse como promotora cultural na escola, pois, sendo ela atriz principal nas ações, contava as histórias aos alunos e professores para a escrita dos livros e além disso mostrava a comunidade e apresentava os outros griôs aos professores e alunos, para que cada um contasse suas histórias. A partir de ações como esta, a escola passa a ter maior destaque nas falas da comunidade e a educação assume um papel importante na luta pelo território. Com o passar dos anos, as universidades também se aproximam da comunidade. D. Marilda lembra de ações realizadas na comunidade como o “Pontão de Cultura Jongo/Caxambu”, das atividades que realiza com as escolas como a “Trilha da Marilda” e a “Exposição Passados Presentes”, em parceria com escola e universidades permitindo que ela, outros griôs e a juventude do quilombo possam compartilhar suas histórias com

peças de fora do quilombo. D. Marilda é referência para a sua comunidade, para o município de Angra dos Reis e para o Brasil, visto que recebe em sua casa pesquisadores de todo o Brasil. Como ela traz em sua fala

Tem vezes que o Valmir (esposo) reclama “Marilda você bota muita gente aqui dentro de casa!” Eu falo pra ele e vou continuar botando ... (rsrsrs) A gente tá aqui pra isso pra dividir a história pra compartilhar com as pessoas... Meu portão fica aberto. Quem quiser conversar é só chegar (rsrsrs) Vem muito Doutor aqui querendo falar comigo e eu recebo todo mundo. Teve um que veio pra olhar pássaros. Foi engraçado. Passava horas a olhar pro céu (rsrsrs)

D. Marilda recebe estudantes da educação básica e universitários no quintal de sua casa e faz rodas de conversa embaixo das árvores de seu quintal proporcionando uma educação diferenciada e comunitária.



Figura 15. D. Marilda em roda de conversa no quintal de sua casa. Fonte: Autora.

Estamos nessa pesquisa vivenciando a radicalidade da ComVivência Pedagógica, e essa radicalidade permite o aprendizado em sua forma mais real e

completa, estamos vivenciando momentos de resistência, lutas e festejos. Mas, essa radicalidade no permite viver as dores do dia a dia, e durante essa pesquisa vivenciei junto com a comunidade a passagem de um de seus griôs: Seu Manoel Moraes, liderança muito importante da comunidade, lavrador rural, ex presidente do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Angra dos Reis, militante da CPT - Comissão Pastoral da Terra, militante do Partido dos Trabalhadores. Seu Manoel Moraes faleceu no dia 12/04/2019. Deixo aqui minha gratidão e homenagem a está grande liderança, nosso Mestre Griô. Manoel Moraes, Presente!



Figura 16. Seu Manoel Moraes ( in memoriam). Foto: brevescafe.net/quilombodobraçui

O jovem Emerson, em entrevista, fala da relação dos jovens da comunidade com os griôs

Eu acho que fora das comunidades tradicionais os jovens não enxergam os mais velhos, mas eu acho também que os mais velhos de fora também tiveram esse pensamento quando eram mais novos e acaba que esse respeito aos mais velhos é uma coisa passada de geração em geração. Lá fora as coisas estão meio perdidas...

Essa visão do jovem Emerson de que “lá fora as coisas estão meio perdidas” está relacionada com o fato de que a modernidade gerou um conflito de relações entre

os idosos e os mais jovens. As formas de vida ou de produção de bens e consumo com as quais os idosos conviveram hoje já não se praticam mais; daí o surgimento de novas práticas configuradas pelo avanço tecnológico e rapidez na transformação da configuração dos modos de vida no trabalho, na família e em sociedade. Essas mudanças fazem com que cada vez mais os jovens acreditem saber mais que os idosos o que causa essa desvalorização do idoso na sociedade moderna. BOTH, 2001 relata alguns dos prejuízos que e essa desvalorização pode causar

Com a retirada dos mais velhos do mundo epistemológico ficam empobrecidas as vias informacionais. [...] Sem a presença do conhecimento mediado pela sabedoria tendente a proteger a vida [...] os mais jovens instituem suas redes informacionais sem a legitimidade histórica e sem a prudência de parâmetros comunitários. Sem as narrativas dos mais velhos a ser ordenada pela mediação dos professores e pela filosofia da escola, pode – se perder a significação mais autêntica do entendimento e de novas pautas de leitura de mundo (BOTH 2001, p.111).

A vida em comunidade permite uma maior integração entre os jovens e os idosos, gerando uma valorização mútua

Na cidade as coisas são muito dadas pelos outros e não pela família. Exemplo, quem é da cidade tem acesso a shopping, parques e um monte de outras coisas. O pai e mãe acabem estando ali pra dizer que tem que estudar, pra comprar as coisas, o restante o jovem absorve tudo de fora no shopping, no cinema sem a família, não busca suas ancestralidades(...) Na comunidade quilombola o jovem já cresce olhando seus pais na roda de jongo, plantando e aprendemos com eles. Por exemplo, eu sempre pergunto aos mais velhos a época certa de plantar, a gente dialoga com as gerações antigas, trocamos informações.

Nas palavras de Emerson identificamos que na vida em comunidade rural devido ao modo de vida e os meios de produção, ainda é possível uma relação mais direta entre as gerações.

#### 4.4 A “ComVIVÊNCIA PEDAGÓGICA” e o processo formativo

Em educação, centridade, para Asante (2013), refere-se a uma perspectiva que implica recolocar os estudantes no contexto das suas referências culturais que lhes permite identificarem-se social e culturalmente com outras perspectivas culturais. Centricidade é, assim, um conceito aplicável a qualquer cultura. Este paradigma cêntrico é suportado por investigação demonstrativa de que o método mais eficaz de ensino é aquele que coloca o grupo social do estudante no centro do contexto do conhecimento. Para a maioria dos alunos brancos nos continentes americanos isto é fácil porque todas as experiências abordadas nas salas de aula são discutidas a partir da história e da perspectiva europeias. Contudo, a educação brasileira não é cêntrica; e sim, eurocêntrica. Consequentemente, os estudantes negros, neste país, são forçados a sentir que tanto eles como o seu grupo são marginalizados. Só muito raramente as crianças negras leem ou ouvem falar dos africanos como participantes ativos na história.

Sua proposição tem como base a realidade de que muito raramente as populações são envolvidas para compartilhar as decisões em todas as etapas de um projeto de intervenção (concepção, implementação e avaliação). Uma educação hegemônica só se pode permitir que a informação que transmite seja precisa e verdadeira. É por isso que a educação hegemônica eurocêntrica só se pode manter enquanto a sociedade branca conseguir conservar a ideia da total ausência de contribuição dos povos africanos ou de quaisquer outros povos não brancos para a civilização do mundo.

Em busca de processos formativos que transcendam essa educação hegemônica, eurocêntrica e colonial, podemos, também, nos embasar na pedagogia decolonial trazida por Catherine Walsh

Uma perspectiva crítica da interculturalidade, que se encontra enlaçada com uma pedagogia e práxis orientadas ao questionamento, transformação, intervenção, ação e criação de condições radicalmente distintas de sociedade, humanidade, conhecimento e vida; isto é, projetos de interculturalidade, pedagogia e práxis que assumem a perspectiva da decolonialidade.

Essa busca perpassa pela interculturalidade crítica, que segundo Walsh (2009, pag. 22) “é um processo que aponta a reexistência e à própria vida, para um

imaginário “outro” e uma agência “outra” de com-vivência de viver “com” - e de sociedade”.

O Sentido contra hegemônico da interculturalidade crítica muito tem a contribuir para um processo formativo que busca, na coletividade da vida comunitária, uma de suas bases, visto que, suas raízes estão nas discussões políticas dos movimentos sociais e de lutas coletivas por direitos. É um projeto de construção de outros modos de poder, saber, ser e viver. A interculturalidade permite uma interação entre culturas, uma comunicação entre diferentes grupos humanos, com diferentes costumes. Sendo assim, em uma relação dialógica e igualitária, nenhum grupo está acima de outro, promovendo a igualdade, a integração e a convivência harmônica entre eles.

Por estarmos tratando de processos formativos de Educação Ambiental, buscamos através da ComVivência Pedagógica com a comunidade Santa Rita do Bracuí, vislumbrar uma educação ambiental não-hegemônica, cêntrica e decolonial. Visto que, as comunidade tradicionais em suas práticas são as primeiras protetoras de sua terra, de seu território, elas têm uma relação de vida com a terra e não de destruição. Diferentemente dos grandes agricultores, exploradores de terras, que visam unicamente o capital. Buscamos subsídios para fomentar um processo formativo de Educação Ambiental capaz de romper com a crise civilizatória.

Isto significa uma opção por Educação Ambiental crítica, transformadora e emancipatória, que vai além de “ensinar” bons comportamentos em relação à natureza e ao meio ambiente. É uma Educação Ambiental comprometida com as mudanças de valores e a transformação de indivíduos e sociedade. Como afirma Guimarães (2004, p. 138), “educação é construção e não apenas reprodução e transmissão de conhecimentos, é a construção de novos caminhos, de novas relações entre a sociedade e a natureza”.

No dicionário Brasileiro Globo (1999), encontramos os seguinte significados para a palavra convivência

- 1- Ato ou efeito de conviver.
- 2- Trato diário.
- 3- Convívio.
- 4- Relações íntimas.
- 5- Familiaridade.

Quando nos referimos à “ComViência Pedagógica”, além de nos reportamos a todos esses significados, buscamos que essa convivência seja capaz de atingir a radicalidade necessária para que o processo formativo seja “Com o modo de vida”,

“Com o convívio”, “Com a coexistência”, “Com o relacionamento”, um processo formativo que busca na intensa vivência com outras epistemologias, demarcadas por outros modos de vida, a centralidade e o convívio dialógico entre indivíduos, sociedade e natureza.

A ComVivência Pedagógica nos permite uma educação como conscientização política sustentada na problematização da realidade concreta. Para Freire (2006), “consciência de e ação sobre a realidade são inseparáveis”. A “ComVivência pedagógica” é um processo dialógico, pois, baseia-se em ações metodológicas que envolvem desde entrevistas formais até uma conversa na varanda do quintal de uma casa, num convívio cotidiano que estabelece um ambiente educativo, imerso na vivência de relações outras, baseada em outros referenciais paradigmáticos diferenciados da modernidade disjuntiva.

O GEPEADS<sup>7</sup>, em suas pesquisas, descrevem alguns princípios formativos importantes que devem ser discutidos e vivenciados em um ambiente educativo de “ComVivência Pedagógica”, são eles: desestabilização criativa; indignação ética; reflexão crítica; postura conectiva; intencionalidade transformadora; sentimento de pertencimento. Todos esses processos formativos têm em comum a ruptura como modo de vida da modernidade, que assume uma postura disjuntiva e individualizada, que o sujeito assuma em sua práxis outros modos de vida, que novas relações, contrárias a essa disjunção, possam ser construídas, que o sujeito apresente uma postura conectiva. Essa postura conectiva potencializa uma relação integradora com o outro e com o ambiente, relação esta que juntas, e contraria a lógica disjuntiva da modernidade.

Na “ComVivência Pedagógica” com a comunidade quilombola, podemos perceber essa postura conectiva em diferentes momentos, como na partilha dos alimentos e, nas festas da comunidade, percebemos uma solidariedade que torna-se indispensável para a formação dos educadores ambientais e para o reencontro com o “ser natural”.

O convívio com a comunidade nos permite vivenciar os princípios formativos, pois, ao longo do texto, podemos perceber cada um deles no modo de vida da comunidade: a desestabilização criativa - quando reexistem na prática do jongo com

---

<sup>7</sup> GEPEADS – Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação Ambiental, Diversidade e Sustentabilidade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

a participação dos jovens ; a indignação ética – quando lutam por seu território; a reflexão crítica – ao utilizarem a cultura oral como forma de resistência; a postura conectiva – com o modo de vida comunitário e solidário; a intencionalidade transformadora – quando participam de movimentos coletivos que buscam manter sua identidade; e o sentimento de pertencimento – quando em todos os momentos, seja através dos griôs ou da juventude a cultura resiste. Obviamente, que esta é uma forma didática de tentar exemplificar como o convívio com a comunidade nos permite vivenciar os princípios formativos. Pois, esses princípios se integram e uma ação perpassa por diferentes princípios. Aqui estamos tratando de ações e princípios formativos que nos apresentam uma noção de pertencimento e integração com o natural amplo, ou até mesmo planetário. Como podemos observar na palavras de Morin (2003, pag 37) “... Ao mesmo tempo, e a despeito de todos os novos fechamentos etnocêntricos, a era planetária faz reconhecer simultaneamente a unidade do homem e o interesse das culturas que diversificaram essa unidade.”

Pensar a relação entre o sentimento de pertencimento e o processo formativo de Educação Ambiental nos permite pensar em práticas transformadoras, pautadas em emoções que constituem o nosso “ser” humano e natural. (Graúdo, 2017). Isso significa que o sentimento de pertencimento amplia a noção de identidade para além da identidade cultural e nos ressignifica enquanto seres naturais, permitindo uma conexão real com o outro e com a natureza. Não podemos ignorar que somos seres formados por conexões múltiplas; somos natureza com singularidades que nos definem como espécie humana; somos ao mesmo tempo biológicos e sociais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desse trabalho foi investigar, a partir de jovens de Comunidade Quilombola, o processo de construção de sua identidade, as relações com o sentimento de pertencimento e a perspectiva do resgate do natural, para referenciar processos formativos de Educação Ambiental. Para isso, percorremos um caminho de compreensão de todo o processo histórico de resistência que configura as comunidades remanescente de quilombo.

Procuramos nos aprofundar na história do Quilombo Santa Rita o Bracuí para, a partir dessa história, compreender como se dava a formação de identidade dos jovens dessa comunidade. Discutimos a importância de uma Educação Cêntrica em que as diferentes culturas sejam respeitadas, que a juventude negra possa se identificar nas histórias contadas na escolas, que sua herança africana seja valorizada e reconhecida, pois o apagamento dessa história é um dos fatores que constitui o racismo estrutural do nosso país.

Compreendemos a partir das histórias orais dos moradores da comunidade, em sua maioria jovens, que o sentimento de pertencimento está ligado ao reencontro com o natural, visto que esse sentimento de pertença se dá através do conhecimento de sua ancestralidade e de suas práticas ancestrais. A ancestralidade apontada na fala do Emerson aparece na fala de outros jovens o que nos mostra que é a partir do encontro com essa ancestralidade que o jovem quilombola reencontra-se com seu natural e forma sua identidade. O jongo teve e tem papel de destaque para a afirmação dessa identidade quilombola e para o sentimento de pertença, que é extremamente necessário dentro do processo de formação de identidade.

A terra e o território são vistos como partes integradoras da comunidade e não com olhar mercadológico do homem moderno. Nesse texto, podemos perceber a influência do pensamento verticalizado e desterritorializado dos povos colonizadores, quando o direito a esse território é tratado nos termos da sua condição de propriedade e não nos termos da relação comunitária e biointerativa dos quilombolas com os seus territórios. (Bispo,2015)

A partir dessa relação comunitária e biointerativa, pois, apresentam uma relação de respeito com a natureza, buscamos compreender como o modo de vida dessa comunidade poderia nos ajudar a encontrar processos formativos para uma

Educação Ambiental realmente transformadora. E para isso nos utilizamos da estratégia metodológica “ComVivência Pedagógica”, que foi uma estratégia completamente adequada, pois permitiu que vivêssemos a radicalidade do convívio com outra epistemologia.

A “Comvivência Pedagógica” exigiu que praticamente todas as atividades desenvolvidas durante essa pesquisa fossem em campo. Visitei casas dos moradores, participei de festas, cerimônias religiosas e conversas, muitas conversas que me fizeram entender que o processo formativo se dava principalmente a partir delas, pois, o diálogo propicia a aprendizagem.

O processo formativo de uma Educação Ambiental que ajude o homem a perceber-se como parte dessa natureza, como um “ser natural” que ressalte a importância de biointeragirmos com todos os elementos do universo de forma integrada, a ponto de superarmos os processos expropriatórios do desenvolvimentismo colonizador e o caráter falacioso dos processos de sintetização e reciclagem do desenvolvimentismo (in)sustentável, pelo processo de reedição dos recursos naturais pela lógica da biointeração. (Bispo,2015).

O saber ambiental levanta a questão da diversidade cultural no conhecimento da realidade, mas também o problema da apropriação de conhecimentos e saberes dentro de diferentes ordens culturais e identidades étnicas (LEFF, 2008. p. 231).

A radicalidade do processo formativo que envolva a ComVivência pedagógica e o reencontro com o natural pode ser significativa a ponto de transformar o sujeito e conseqüentemente, a sua realidade, como podemos observar nos jovens quilombolas que, ao reencontrar-se com suas ancestralidades e com seu “ser natural”, tornam-se sujeitos ativos, protagonistas nos processos de luta, preservação e resistência de sua comunidade.

Acho importante relatar como se deu essa transformação em mim enquanto sujeito transformado e transformador, e educadora ambiental em formação, que vivenciou a “ComVivência Pedagógica”. A minha ancestralidade negra estava “afogada” nas influências eurocêntricas que a modernidade nos impõe. Conviver com a comunidade e com a ancestralidade negra e rural que ela apresenta, me fez sentir a emoção de pertencer. Emoção esta que nos possibilita um sentimento de pertencimento, pautado na amorosidade, solidariedade, cooperação, respeito e

cuidado. (Graúdo, 2017). Esse sentimento de pertença, que traz essa gama de elementos de transformação, afetou minha relação comigo mesma, com o ambiente e com os outros seres, me fez ter um outro olhar sobre a minha forma de consumo e maneiras outras de me relacionar com o ambiente, percebendo a cosmovisão desses elementos. No meu caso, essa transformação interna refletiu-se na maneira em que me mostro para o mundo, na minha estética. Durante anos da minha vida, tive dificuldades de aceitar o meu cabelo em sua forma natural e sempre busquei formas “não-naturais” de modificá-lo. Esse reencontro com o meu “ser natural”, como minha ancestralidade negra me fez não só aceitar, mas amar o meu cabelo. E podemos nos perguntar o que essa mudança pode ter a ver com processos formativos de Educação Ambiental? É justamente essa capacidade de transformação e de amor ao natural que buscamos nos processos formativos que buscam conectar ser humano, sociedade e natureza.

Acredito que as reflexões a partir da Convivência pedagógica, do sentimento de pertencimento e do reencontro com o natural nos permite pensar em processos formativos e práticas educativas que causam uma real transformação das questões socioambientais que a sociedade moderna nos impõe. Que ao nos reencontrarmos com esse “ser natural” possamos combater a dicotomia homem natureza. Acredito que o presente trabalho nos indica diferentes formas de consolidar uma Educação Ambiental que quebra paradigmas e contrapõe –se a uma educação eurocêntrica, hegemônica e colonial.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBONIZIO, Aline Cristina de Oliveira; DE SOUZA, Amanda; RAMOS, Emerson Luiz. **A afirmação Quilombola no Quilombo Santa Rita do Bracuí**. Revista e-Curriculum, São Paulo, v.14, n.02, p. 393 – 413 abr./jun.2016 e-ISSN: 1809-3876 Programa de Pós-graduação Educação: Currículo – PUC/SP, 2016.

ABREU, Martha; MATTOS Hebe; DANTAS, Carolina Viana. **O Negro no Brasil: trajetórias e lutas em dez aulas de história** – 1 ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

BOTH, Agostinho. **Educação Gerontológica: posições e preposições**. Erechin: São Cristóvão, 2001.

BRASIL. Presidência da República. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto 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. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em: 20/03/2018

BRASIL. Presidência da República. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm)>. Acesso em: 14 ago. 2015.

CARVALHO, Ana Paula Comin de. **Comunidades Remanescentes de Quilombo no RS: Identidades, Políticas Públicas e Territórios**. 31º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, 2007.

CORRÊA G. S. **Estratégias de territorialização e r-existência da Comunidade Remanescente de Quilombo Santa Rita do Bracuí/Angra dos Reis**. Tese (Doutorado) Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-Graduação em Geografia. 2018.

DEMO, Pedro. **Metodologia do Conhecimento Científico**. São Paulo: Atlas, 1981.

FERNANDES, F; Luft C. P; GUIMARÃES, F.M. **Dicionário Brasileiro Globo**. 52.ed. São Paulo: Globo: 1999.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 62. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2016.

GARNIER, N.B. **Experiências de “ComVivência Pedagógica” a partir de outras epistemologias em processos formativos de educadores ambientais**. Dissertação (mestrado) Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares. 2017.

Godoy A. S. (1995a). **Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades**. Revista de Administração de Empresas, 35(2), 57-63.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos – Uma História do Campesinato Negro no Brasil** – 1 ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GUANZIROLI Carlos Enrique. **“Contribuição à reflexão sobre o processo de produção de um espaço regional. O caso de Angra dos Reis”**, Dissertação do Programa de Pós-Graduação em Engenharia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1983.

GUIMARÃES, M. **A formação de educadores ambientais**. Campinas. Papyrus, 2004.

GUIMARÃES, M.; PRADO, C. **Educação em Direitos Humanos e Educação Ambiental: Ética e História**. In: SILVA, A. M. M.; TIRIBA, L. (orgs.). *Direito ao ambiente como direito à vida: desafios para a educação em direitos humanos*. Coleção educação em direitos humanos. 1 ed. São Paulo: Cortez, 2014.

GUIMARÃES, M.; GRANIER, N. B. **Educação ambiental e os processos formativos em tempos de crise**. Revista Diálogo Educacional, v. 17, n. 55, p. 1574-1597, 2017.

GUIMARÃES, M.; PINTO, V. P. S. **Alternativas para processos formativos de educação ambiental: a proposta da “(com) vivência pedagógica” diante de grandes e radicais desafios**. Revista Eletrônica do Mestrado em Educação Ambiental. Rio Grande, Edição especial XVI Encontro Paranaense de Educação Ambiental, p. 118-131, 2017.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Jongo no Sudeste**. Brasília: IPHAN, 2007.

LEFF, E. **A aposta pela vida: imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do sul**. Petrópolis: Vozes, 2016.

LEWANDOWSKI, Andressa e PINTO, Nicole Soares. **Tradição e território. Uma reflexão sobre comunidades quilombolas**. UFPR, PR, Brasil. 31º Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, MG, 2007.

LOUREIRO, Carlos Frederico Bernardo; TORRES, Juliana Rezende. (Org.). **Educação ambiental: dialogando com Paulo Freire**. São Paulo: Cortez, 2014.

LOURENÇO, T. C. P. **O Império dos Souza Breves nos Oitocentos: política e escravidão nas trajetórias dos Comendadores José e Joaquim de Souza Breves**. 2010. 188 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

LOVO, I. **Sustentabilidade a partir do envolvimento**. Fumec. Belo Horizonte Ano 9 n.12 p. 51-74 jan./jun. 2012

MATTOS, H. et al. **Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica e sócio-cultural do Quilombo de Santa Rita do Bracuí**. Niterói:

UFF/FEC/Departamento de Antropologia/Departamento de História; Rio de Janeiro: INCRA, 2009.

MINISTÉRIO DA CULTURA. **Instituto Do Patrimônio Histórico E Artístico Nacional**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/>. Acesso em 02/04/2018.

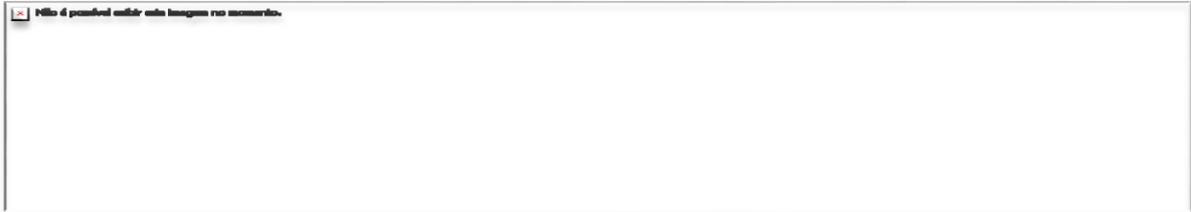
MORIN, E. **Os Sete Saberes necessários à Educação do Futuro**. São Paulo: Cortez, 2007.

MUNANGA, K. (2006). **Construção da Identidade Negra no Contexto de Globalização**. In: Delgado, I.G, Albergaria, E., Ribeiro, G., Bruno, R. *Voices (Além) da África: tópicos sobre identidade negra, literatura e história africanas*. Juiz de Fora: Editora UFJF.

OLIVEIRA, Iolanda de. **A construção social e histórica do racismo e suas repercussões na educação contemporânea**. In: SOUZA, M. H. V e OLIVEIRA, I. de (Orgs.). *Cadernos Penesb n. 9. Educação e população negra: contribuições para as relações étnico-raciais*. Niterói: EdUFF, 2007

SILVA, F.A. **Mitopoese dos Tambores Discurso e Poesia do Jongo**. 2008, 112p (Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Ciência da Arte, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro).

## ANEXO 1 – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO



## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Eu, \_\_\_\_\_,

RG \_\_\_\_\_, estou sendo convidado a participar de um estudo denominado: **“COMVIVÊNCIA PEDAGÓGICA COM JOVENS QUILOMBOLAS DA SANTA RITA DO BRACUÍ: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE, SENTIMENTO DE PERTENCIMENTO E O REENCONTRO COM O NATURAL”**, cujos objetivos e justificativas são: investigar, a partir de jovens de comunidade Quilombola, o processo de construção de sua identidade, as relações com o sentimento de pertencimento e a perspectiva do resgate do natural, para referenciar processos formativos de educação ambiental. Estabelecer relações entre a construção de identidade e sentimento de pertencimento no movimento quilombola, a partir de elementos do seu modo de vida comunitário e de maior integração com a natureza, que possam contribuir com processos formativos de educação ambiental.

A minha participação no referido estudo será no sentido de dialogar sobre a cultura quilombola e o modo de vida de nossa comunidade, através de entrevistas, participação em rodas de conversa, conversas formais e informais.

Fui alertado de que, da pesquisa a se realizar, posso esperar alguns benefícios, tais como: contribuir para processos formativos que valorizem a comunidade quilombola e uma educação diferenciada.

Estou ciente e libero a utilização do meu nome, fotos (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências), em favor desta pesquisa.

Também fui informado de que posso me recusar a participar do estudo, ou retirar meu consentimento a qualquer momento, sem precisar justificar, e se desejar sair da pesquisa, não sofrerei qualquer prejuízo.

Os pesquisadores envolvidos com o referido projeto são **Franciane Torres dos Santos Nunes e Prof. Dr. Mauro Guimarães** e com eles poderei manter contato pelos telefones (24) 999413919 e (24) 3365-0235

É assegurada a assistência durante toda pesquisa, bem como me é garantido o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas conseqüências, enfim, tudo o que eu queira saber antes, durante e depois da minha participação.

Enfim, tendo sido orientado quanto ao teor de todo o aqui mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do já referido estudo, manifesto meu livre consentimento em participar, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, por minha participação.

Em caso de reclamação ou qualquer tipo de denúncia sobre este estudo devo ligar para o Conselho de Ética UFRRJ (21) 2681- 4708.

Angra dos Reis, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Nome e assinatura do sujeito da pesquisa

Franciane Torres dos Santos Nunes

\_\_\_\_\_

Mauro Guimarães

\_\_\_\_\_

Nome(s) e assinatura(s) do(s) pesquisador(es) responsável(responsáveis)

## ANEXO 2 – TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS



### TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E DEPOIMENTOS

Eu \_\_\_\_\_, CPF \_\_\_\_\_, RG \_\_\_\_\_, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, os pesquisadores **Franciane Torres dos Santos Nunes e Prof. Dr. Mauro Guimarães** do projeto de pesquisa intitulado **“COMVIVÊNCIA PEDAGÓGICA COM JOVENS QUILOMBOLAS DA SANTA RITA DO BRACUÍ: A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE, SENTIMENTO DE PERTENCIMENTO E O REENCONTRO COM O NATURAL”** a realizar as fotos que se façam necessárias e/ou a colher meu depoimento sem quaisquer ônus financeiros a nenhuma das partes.

Ao mesmo tempo, libero a utilização destas fotos (seus respectivos negativos) e/ou depoimentos para fins científicos e de estudos (livros, artigos, slides e transparências), em favor dos pesquisadores da pesquisa, acima especificados, obedecendo ao que está previsto nas Leis que resguardam os direitos das crianças e adolescentes (Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA, Lei N.º 8.069/ 1990), dos idosos (Estatuto do Idoso, Lei N.º 10.741/2003) e das pessoas com deficiência (Decreto N.º 3.298/1999, alterado pelo Decreto N.º 5.296/2004).

Angra dos Reis, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

\_\_\_\_\_  
 Sujeito da Pesquisa

\_\_\_\_\_  
 Pesquisador responsável pela pesquisa

### ANEXO 3 – PERGUNTAS NORTEADORAS DA ENTREVISTA

- Como você percebe a construção da identidade do jovem quilombola?
- A juventude é ativa nas lutas da comunidade?
- O que você entende por sentimento de pertencimento? Ele está presente na juventude de sua comunidade?
- Como é a relação dos jovens com os griôs e sua ancestralidade?
- Qual tem sido a rotina da maioria dos jovens da comunidade?
- Você acha que a relação com o natural dos jovens da comunidade é diferente dos jovens “de fora”? Por quê?