



Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Ciências e Tecnologia Campus de Presidente Prudente
Pós-Graduação em Geografia

O bombo anuncia que Kilombo é ponto de resistência negra:
Um estudo a partir do espaço cultural Kilombo Baobá em Peruíbe-SP

GABRIEL LOSCHIAVO CERDEIRA

Tese de doutorado, apresentada ao programa de
Pós-Graduação em Geografia, da Universidade
Estadual Paulista (UNESP) Júlio de Mesquita
Filho, campus de Presidente Prudente, SP.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Isabel Cristina Moroz
Cacci Gouveia.

Linha de pesquisa: Trabalho, Saúde Ambiental e
Movimentos Socioterritoriais

Presidente Prudente-SP

Março, 2025

Faculdade de Ciências e Tecnologia

Campus de Presidente Prudente

Pós-Graduação em Geografia

O bombo anuncia que Kilombo é ponto de resistência negra:

Um estudo a partir do espaço cultural Kilombo Baobá em Peruíbe-SP

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós graduação em Geografia (PPGG), da Faculdade de Ciências e Tecnologia de Presidente Prudente/UNESP, Campus de Presidente Prudente, com vistas à apreciação da Banca Examinadora.

Orientadora: Profa. Dra. Isabel Cristina Moroz Caccia Gouveia

Presidente Prudente-SP

Março, 2025

C413b

Cerdeira, Gabriel Loschiavo

O bombo anuncia que Kilombo é ponto de resistência negra: Um estudo a partir do espaço cultural Kilombo Baobá em Peruíbe-SP / Gabriel Loschiavo Cerdeira. -- Presidente Prudente, 2025 321 p.

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente
Orientadora: Isabel Cristina Moroz Cacci Gouveia

1. quilombismo. 2. geografias negras. 3. geografia das racialidades.
I. Título.

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA TESE: O bombo anuncia que Kilombo é ponto de resistência negra: um estudo a partir do espaço cultural Kilombo Baobá em Peruíbe-SP

AUTOR: Gabriel Loschiavo Cerdeira

ORIENTADORA: Profa. Dra. Isabel Cristina Moroz Cacci Gouveia

Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Doutor em Geografia, área: Produção do Espaço Geográfico pela comissão examinadora:

Profª. Dra. Isabel Cristina Moroz Cacci Gouveia (Participação Virtual)
Departamento de Geografia/ UNESP/FCT – Campus de Presidente Prudente.

Documento assinado digitalmente
 ISABEL CRISTINA MOROZ CACCIA GOUVEIA
Data: 04/09/2025 09:33:52-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr Raul Borges Guimarães (Participação Virtual)
Departamento de Geografia/ UNESP/FCT – Campus de Presidente Prudente.

Documento assinado digitalmente
 RAUL BORGES GUIMARAES
Data: 04/09/2025 07:27:46-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profª. Drª Neide Barrocá Faccio (Participação Virtual)
Departamento de Geografia/ UNESP/FCT – Campus de Presidente Prudente.

Documento assinado digitalmente
 NEIDE BARROCA FACCIO
Data: 03/09/2025 15:36:10-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profª. Drª Ana Paula Archanjo Batarce (Participação Virtual)
Departamento de Geografia/ UFMS/CPAq – Câmpus de Aquidauana.

Documento assinado digitalmente
 ANA PAULA ARCHANJO BATARCE
Data: 28/08/2025 12:41:15-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profª. Drª Ivonete Aparecida Alves (Participação Virtual)
Departamento de Educação/ UNICAMP

Documento assinado digitalmente
 IVONETE APARECIDA ALVES
Data: 29/08/2025 11:27:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Presidente Prudente, 9 de abril de 2025

Faculdade de Ciências e Tecnologia - Câmpus de Presidente Prudente –
Rua Roberto Simonsen, 305, CEP: 19060900, Presidente Prudente - São Paulo
<http://www.fct.unesp.br>. CNPJ: 48.031.918/0009-81

Acrílica sobre tela.

Título: Baobá e o N'golo

Tela 50 X 60

Artista plástico Mestre Zequinha Almeida.

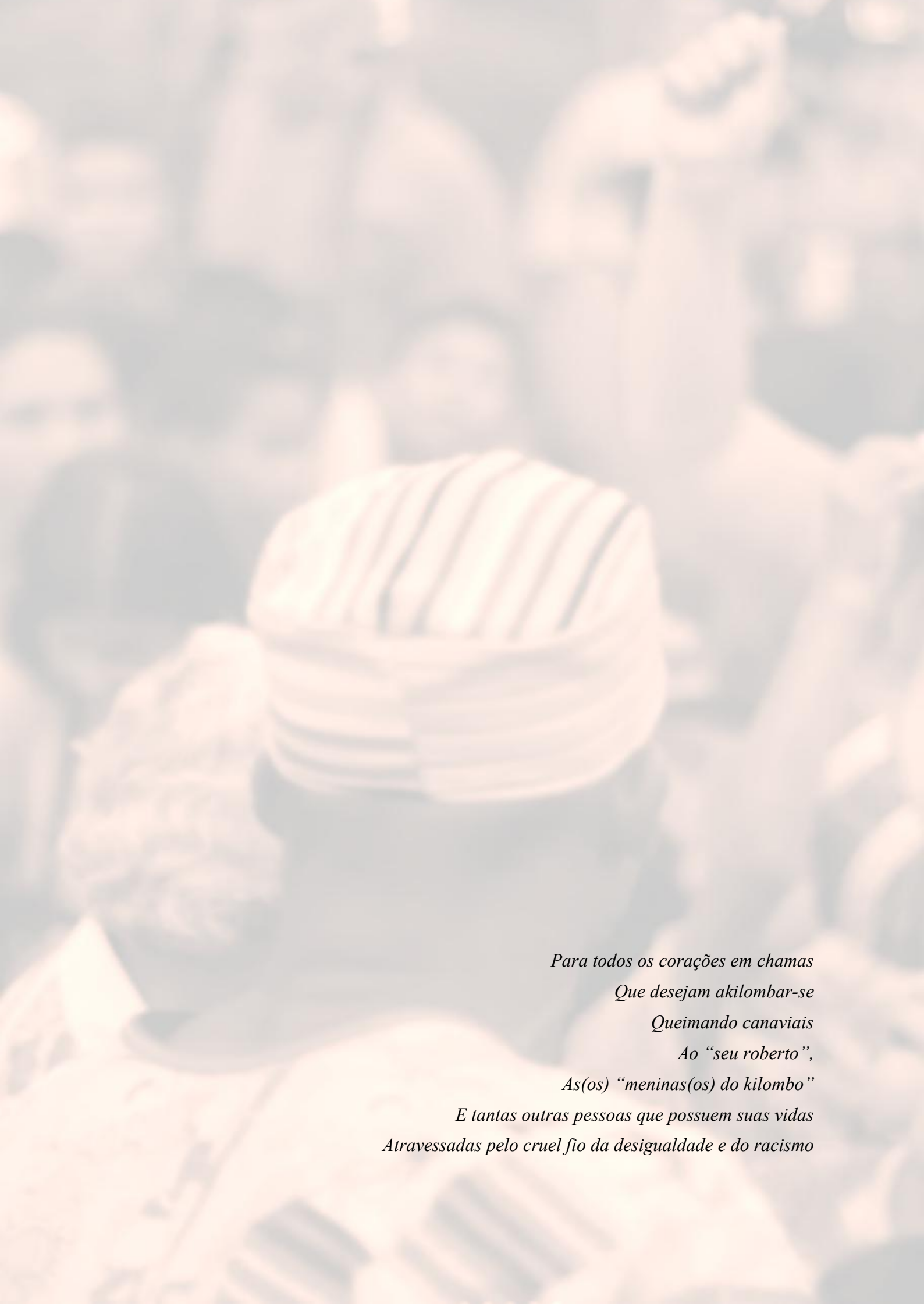


*O candeiro ascendeu
Na entrada da porta do congar
Quem fez a reza foi eu
Eu pedi a Seu Zé pra me ajudar
a encontrar um balão que vem do céu
Todo ele enfeitado de papel
que de repente seguiu pro alto mar
Quando rezo eu rezo pra valer
É que minha reza é certa
Olha eu rezo para Mestre Zé
Que na cidade do cabo é o primeiro
Eu sou pernambucano capoeira
Cantador de coco e Juremeiro
(Mestre Moxé dos Malês, toada de coco “Candeiro”)*



*Minhas heroínas resistiram
todas estão vivas
mesmo as que partiram pela obra estão ativas
Ou você acredita numa Dandara derrotada?*

*Meus heróis resistiram, todos estão vivos
mesmo os que partiram pela obra estão ativos
Ou você acredita que Zumbi foi derrotado?
(Heroínas e Heróis canção de Gog e projeto nave)*



*Para todos os corações em chamas
Que desejam akilombar-se
Queimando canaviais
Ao “seu roberto”,
As(os) “meninas(os) do kilombo”
E tantas outras pessoas que possuem suas vidas
Atravessadas pelo cruel fio da desigualdade e do racismo*

Agradecimentos

Iniciamos agradecendo às(os) ancestrais negras(os) que, por meio de muita luta, resistência, musicalidade, sorrisos, dores e meneios, permitiram a perpetuação das manifestações afrodiaspóricas. Incorporadas, essas manifestações fazem pulsar a vida em uma complexa rede de sentimentos, identidades e saberes que foi tecida no Atlântico Negro.

Assim, agradeço aos Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, que me permitiram realizar este trabalho e muito me ensinaram. Produtores de uma geografia negra, vocês são pontes vivas entre o passado e o futuro, pessoas que se dedicam intensamente à cultura, à resistência negra e à coletividade. Gente que tive a honra de conviver e que foi abençoada pela força vital que emana da ancestralidade negra, resistindo diariamente. Que possam realizar, em breve, o aguardado retorno ao estado de Pernambuco.

Minha gratidão também se estende a toda a constelação de pessoas que ajudaram a parir e manter vivo o Espaço Cultural Kilombo Baobá. Muitos são e foram os que suaram, dançaram, tocaram e trabalharam como forma de contestação, transformação do corpo-território e akilombamento. Em especial, destaco pessoas como: Felipe Vinite (Tocador); Renato (Raiz); Denise; Karina Ono e Fabio Baobá. Fazemos questão de reforçar que Karina Ono e Fabio Baobá foram pessoas que se demonstraram incansáveis, possuidoras de uma força de vontade e dedicação ímpares, as quais nos serviram de exemplo e inspiração. Vocês foram, literalmente, como irmãos mais velhos. A Fabio Baobá, também devo muitas orientações, conversas, dicas e apoio. Saiba que, apesar da simplicidade deste trabalho, busquei honrar todo o aprendizado, a beleza e a força dos saberes e manifestações que tive a felicidade de vivenciar ao longo desses anos, em grande parte graças à sua amizade.

Às pessoas com quem convivi diariamente neste barracão afrocentrado, juntos aprendemos e fizemos reverberar as vozes das alfaías e dos berimbaus. Deixo aqui meu reconhecimento e agradecimento a: Marcelo K., Marcelo A., Samuel K., Tião, Cris, Imaculada, Fabio, Gabriel e Andresa.

Agradeço também às crianças, jovens e adultos da Comunidade da Ilha Grande. Esperamos que as linhas de denúncia aqui transcritas possam auxiliar na cobrança e nas reivindicações de melhorias que são essenciais para a comunidade.

Minha gratidão também envolve todas as pessoas que participaram da banca de qualificação e defesa, suplentes e titulares, que aceitaram ler este trabalho e compartilhar

conosco críticas, sugestões, perspectivas e anseios. Aproveito aqui para reforçar minha gratidão à Prof^a. Isabel, que teve a coragem de ser minha orientadora, sempre me apoiou e, em certa perspectiva, acreditou mais em mim do que eu mesmo.

Ao Thiago de Moraes dos Passos, por conseguirmos chegar até aqui. Pela amizade nascida na geografia, cultivada e reforçada nos anos habitando um espaço compartilhado. Apesar da distância, seguimos, cada um a sua maneira, na busca do 'caminho'. Ainda hoje reverberam as palavras transcritas na cópia do livro *Hagakure*: 'Não possuo magia; faço da minha personalidade minha magia'. No fim, irmão, acho que esta tese é sobre quem faz do corpo-território um espaço por onde se reverbera o encantamento, que arrisco somente aqui chamar de mágica de expandir a pulsão de vida.

Gratidão a todos(as) os(as) educandos(as) para quem ministrei aulas de geografia durante esses anos de doutorado. Agradeço pela paciência, apoio e incentivo. Entre sorrisos e lágrimas, com vocês aprendo esse ofício-arte do ensino-aprendizagem. Aos colegas de profissão com quem dividi o chão da escola, entre precarizações, explorações e desvalorização, seguimos e resistimos. Que a dureza da realidade nunca nos impeça de seguir acreditando na transformação e no poder da consciência crítica que emana do estudo.

Aos meus familiares, por serem uma rede de afeto essencial, que, entre trancos e barrancos, permitiram-me chegar até aqui, sempre me apoiando e partilhando amor e cuidados. Dessa vez, agradeço em especial ao Ninão, *in memoriam*, que, mesmo em meio às contradições de seu tempo, foi um dos responsáveis por me fazer gostar de samba. Seguiremos tocando pandeiro juntos, cantando e errando as letras dos versos, uma vez que nem sempre a linha reta é o melhor e mais divertido caminho. Sigo lidando com meu azedume, almejando aprender a ter seu sorriso carinhoso de quem sabia ver os(as) encantados(as) nas flores, frutos, aves e plantas do quintal.

A Dona Beth e ao Rubens, por me receberem em sua casa em momentos cruciais da redação desta tese, permitindo-me o tempo e as condições ideais para o desenvolvimento desse exercício laborioso de escrita acadêmica. Ao seu Rubens, agradeço por cada refeição ofertada, entendendo que é por meio do alimento que circulam a energia vital para a existência e os afetos. Se todos(as) as pessoas pudessem usufruir diariamente de refeições como as feitas pelo senhor, teríamos um mundo muito melhor.

À Paola, por ser um sopro de encantamento diário no meu cotidiano, uma mani(festa)ção que adocica e potencializa a vida. Seu apoio, parceria e afeto foram

fundamentais neste último ano de escrita. Que possamos seguir trilhando juntos com todo esse carinho, respeito, leveza e amor, para que consigamos construir muitas outras memórias felizes de sal, sol, suor e mar. Aprendendo e amadurecendo como no divertido dia que partilhamos a leitura de Bell Hooks sobre novas perspectivas do amor enquanto ética política perante a vida.

Ao Mestre Zequinha Almeida, por permitir que usássemos seu quadro como capa desta tese e por seus ensinamentos e orientações na capoeira angola, bem como por todo o apoio e dedicação às atividades de vivência realizadas no Espaço Cultural Kilombo Baobá ao longo de 2024.

Ao Professor Limbo e a todos(as) os(as) parceiros(as) de capoeira angola do Grupo Ilê Dandara, com quem aprendo e com quem seguimos vadiando, como uma outra forma de ver, pensar e viver o mundo.

Às diversas pessoas que cruzaram o meu caminho ao longo desta trajetória acadêmica, e que trouxeram contribuições e críticas, acolhimentos e desafios, apoios e ofensas, pois somos também o acúmulo de tudo que vivemos.

À Universidade Pública, em especial à UNESP-FCT, onde dei meus primeiros passos no mundo acadêmico e para onde voltei, mesmo que a distância. Agradeço por toda a sua contribuição para a construção de um pensamento crítico diverso que melhore a vida das pessoas e por transformar a minha existência.

À Prof^a. Neide Barraco Faccio, por não desistir de mim, apesar de todas as minhas dificuldades com a escrita e a vida acadêmica durante a iniciação científica em seu laboratório de arqueologia. Lá, aprendi muito, fui acolhido e potencializado. Enquanto alguns me diziam para desistir, você me incentivou.

A todos(as) que seguem lutando contra as injustiças socioambientais deste mundo em crise. Vivemos um período decisivo da história humana neste primeiro quarto do século XXI. Que tenhamos força para seguirmos sorrindo, mas prontos para a negativa e a chapa certa.

Em meu ceticismo, louvo a cosmologia africana e aos(às) encantados(as), que emanam da voz potente do tambor, da divina bênção das águas sagradas do mar, da inspiração poética das plantas, da resistência das rochas e da beleza do fogo. Assim, agradecemos àquele que tudo come e que é senhor da comunicação. Por fim, desejamos que nossa crítica transcrita possa ser certa como a flecha lançada por Odé.

Resumo

O presente trabalho busca analisar o município de Peruíbe a partir das reflexões produzidas por meio da participação-observante realizada no Espaço Cultural Kilombo Baobá, um barracão cultural afrocêntrico dedicado a manifestações afrodiáspóricas e localizado na comunidade periférica da Ilha Grande, que integra a Unidade de Planejamento Municipal Caraguava. A vivência em campo ocorreu entre os anos de 2020 e 2024. A tese foi organizada em duas partes principais: a primeira tem como objetivo descrever, com base na cartografia temática e nos dados do censo demográfico do IBGE, como a segregação socioespacial do município é atravessada pelo dispositivo de racialidade, o que permitiu evidenciar a existência de territórios de exclusividade branca e a presença do racismo ambiental em Peruíbe. A segunda parte envolve o relato de parte das vivências experienciadas à luz do referencial bibliográfico. A primeira parte buscou apresentar uma leitura alinhada com a geografia das racialidades, enquanto a segunda parte se propôs a interpretar o Espaço Cultural Kilombo Baobá a partir de uma perspectiva das geografias negras. Os resultados evidenciam a falácia da democracia racial brasileira, o conteúdo racial da segregação socioespacial em Peruíbe e a importância de espaços que promovem manifestações culturais afrodiáspóricas, constituindo-se como nós nas redes que fomentam o quilombismo como forma de oposição à branquitude e aos avanços neoliberais.

Palavra chaves: quilombismo, geografia negra e geografia das racialidade.

Abstract

This study aims to analyze the municipality of Peruíbe based on reflections derived from participant observation conducted at the Kilombo Baobá Cultural Space, an Afro-centered cultural hub dedicated to Afro-diasporic manifestations and located in the peripheral community of Ilha Grande, which is part of the Caraguava Municipal Planning Unit. Fieldwork took place between 2020 and 2024. The thesis is organized into two main parts: the first seeks to describe, based on thematic cartography and data from the IBGE demographic census, how the socio-spatial segregation in the municipality is shaped by the device of raciality, which revealed the existence of white-exclusive territories and the presence of environmental racism in Peruíbe. The second part recounts some of the lived experiences in light of the bibliographic framework. The first part aimed to present an interpretation aligned with the geography of racialities, while the second part sought to interpret the Kilombo Baobá Cultural Space from the perspective of Black geographies. The results highlight the fallacy of Brazilian racial democracy, the racial dimension of socio-spatial segregation in Peruíbe, and the importance of spaces that promote Afro-diasporic cultural manifestations, serving as nodes in networks that foster quilombismo as a form of opposition to whiteness and neoliberal advances.

Keywords: quilombo, Black geography, geography of racialities

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: O Espaço Cultural Kilombo Baobá.....	18
Figura 2: Vista área do Espaço Cultural Kilombo Baobá e entorno, destaque para a presença de Mestre Moxé dos Malês deitado na frente desse barracão afrocentrado.....	19
Figura 3: Os mestres do barracão, Mestra Badia Nagô e Mestre Moxé dos Males.....	20
Figura 4: mutirão de organização de cestas básicas para a comunidade durante a pandemia de COVID-19.....	21
Figura 5: brincantes e visitantes vivenciando o coco pernambucano durante o acorda povo no Espaço Cultura Kilombo Baobá em 2024.....	22
Figura 6: crianças e adultos da comunidade e do Espaço cultural em cortejo do acorda povo.....	22
Figura 7: O Município de Peruíbe.....	72
Figura 8: Unidades de Planejamento do Município de Peruíbe.....	73
Figura 9: Unidades de conservação e áreas de proteção de Peruíbe.....	75
Figura 10: Localização do Município de Peruíbe.....	77
Figura 11: O Município de Peruíbe e a Região Metropolitana da Baixada Santista.....	77
Figura 12: População do Estado de São Paulo.....	79
Figura 13: Participação do setor de serviços do PIB municipal no Estado de São Paulo.....	83
Figura 14: Participação da indústria no PIB municipal no Estado de São Paulo.....	83
Figura 15: Participação da Administração Pública no PIB dos municípios no Estado de São Paulo.....	84
Figura 16: Participação da agropecuária do PIB municipal no Estado de São Paulo.....	84
Figura 17: Produto Interno Bruto e PIB Per Capita no Estado de São Paulo.....	86
Figura 18: Evolução e expansão urbana do município de Peruíbe.....	88
Figura 19: Proposta de alteração do perímetro urbano apresentada em 2020.....	89
Figura 20: Transformações na Região do Caraguava, Peruíbe-SP.....	91
Figura 21: Transformações na Unidade de Planejamento Municipal do Veneza, Peruíbe-SP.....	92
Figura 22: Transformações na Unidade de Planejamento Municipal Turística, Peruíbe-SP.....	93
Figura 23: Transformações na Unidade de Planejamento Municipal Ruínas, Peruíbe-SP.....	93
Figura 24: Transformações na Unidade de Planejamento Municipal do Centro, Peruíbe-SP.....	94
Figura 25: Transformações na Unidade de Planejamento Municipal do Caraguava, Peruíbe-SP.....	94
Figura 26: População por setor censitário na área urbana.....	96
Figura 27: Quantidade de pessoas por setor censitário no município de Peruíbe.....	97
Figura 28: Quantidade de domicílios com renda domiciliar per capita de mais de 5 salários-mínimos.....	98
Figura 29: Domicílios com renda per capita de até 1/8 de salários-mínimos.....	99
Figura 30: Domicílios com renda per capita de até dois salários-mínimos.....	100
Figura 31: Número de famílias em pobreza e extrema pobreza no município de Peruíbe-SP.....	101
Figura 32: Condomínios fechados de alto padrão no município de Peruíbe-SP.....	102
Figura 33: Áreas de vulnerabilidade de Peruíbe-SP.....	104
Figura 34: Comparação entre paisagem da favela da Vila Caixote e Condomínio Fechado Bougainville IV.....	106
Figura 35: Setor censitário homogêneo Bougainville II e III.....	109
Figura 36: Setor censitário homogêneo Bougainville I.....	109
Figura 37: Setor censitário homogêneo edifícios Praia do Canto e Serra do Itatins.....	110
Figura 38: Setor censitário homogêneo no bairro Jardim Ribamar.....	110
Figura 39: Porcentagem de pessoas brancas por setor censitário.....	111
Figura 40: Quantidade de pessoas brancas na cidade de Peruíbe.....	112
Figura 41: Destaque dos setores com mais de 75% de pessoas brancas na cidade de Peruíbe.....	116
Figura 42: Porcentagem de pessoas pretas.....	117
Figura 43: Porcentagem de pessoas pardas.....	118
Figura 44: Porcentagem de pessoas pretas ou pardas.....	119
Figura 45: Quantidade de pessoas pretas e pardas na cidade de Peruíbe.....	120
Figura 46: Setor censitário com maior porcentagem de pessoas negras, localizado na zona rural.....	122
Figura 47: Setor censitário urbano com maior porcentagem de pessoas negras.....	122
Figura 48: Setor censitário heterogêneo e o condomínio Residencial São Marcos.....	124

Figura 49: Setor censitário heterogêneo e o condomínio Residencial Bougainville IV	124
Figura 50: Porcentagem da coleta de esgoto conectada com a rede geral ou pluvial	126
Figura 51: Porcentagem de domicílios que a água chega encanada apenas ao terreno.....	128
Figura 52: Quantidade de pessoas com mais de 15 anos que não sabem ler	129
Figura 53: Domicílios chefiados por mulheres pretas.....	132
Figura 54: Áreas de risco na área urbana de Peruíbe	133
Figura 55: População Indígena relativa e absoluta no Estado de São Paulo	135
Figura 56: Porcentagem de domicílios particulares permanente de uso ocasional ou vago	138
Figura 57: Média de moradores por domicílios particulares permanente.....	139
Figura 58: Densidade demográfica por setor censitário, em habitantes por decâmetro quadrado multiplicado por 100, na cidade de Peruíbe.	140
Figura 59: Setor censitário com maior densidade demográfica do município de Peruíbe, Conjunto Habitacional Recanto dos Pássaros na unidade de planejamento Caraguava.....	141
Figura 60: Conjunto habitacionais e áreas de ocupação irregular de Peruíbe.....	143
Figura 61: Ocupação irregular na Terra Indígena Piaçaguera.....	144
Figura 62: Zoneamento do Plano Diretor Municipal de Peruíbe-SP.....	146
Figura 63: População indígena relativa e absoluta no Estado de São Paulo	153
Figura 64: Terras Indígenas em Peruíbe	155
Figura 65: População amarela em Peruíbe.....	159
Figura 66: População amarela relativa e absoluta no Estado de São Paulo	160
Figura 67: Bairro do Jardim Caraguava.....	161
Figura 68: Enchente na Rua Araraquara onde fica localizado o E.C. Kilombo Baobá.....	162
Figura 69: Formação do bairro do Caraguava, Peruíbe-SP.....	163
Figura 70: Local de despejo inadequado de efluente doméstico na Comunidade da Ilha Grande.....	164
Figura 71: Habitação precária localizada em frente ao E.C. Kilombo Baobá.....	165
Figura 72: Habitação e infraestrutura precária em frente ao E.C. Kilombo Baobá	166
Figura 73: Espaço Cultural Kilombo Baobá em noite de espetáculo.....	175
Figura 74: Mestra Badia Nagô e Mestre Moxé dos Malês jogando capoeira durante a construção do Kilombo Baobá	176
Figura 75: Mutirão de construção do Espaço Cultural Kilombo Baobá	184
Figura 76: Entrega de brinquedos durante o primeiro festejo de Todas as Crianças, Erês, Ibejis e Curumins do Espaço Cultural Kilombo Baobá em 2015, ainda durante a construção.....	184
Figura 77: Cena da kizomba de inauguração realizada no primeiro dia de maio de 2016.....	185
Figura 78: Apresentação de cavalo marinho feita pelas crianças e jovens do Kilombo Baobá, em festejo do encerramento do ano realizado em 2016.	186
Figura 79: Cortejo do Acorda Povo, envolvendo crianças, jovens e adultos da comunidade do Kilombo Baobá, em festejo realizado em 2017.....	187
Figura 80: Decoração do espaço cultural Kilombo Baobá no Acorda Povo realizado em 2024.	188
Figura 81: Organização e confecção das cestas básicas entregues durante a pandemia.	190
Figura 82: Organização e confecção das cestas básicas entregues após a enchente do início de 2025	191
Figura 83: Registro realizado durante o primeiro Akilombamento Teresa de Benguela em 2023	201
Figura 84: Registro realizado durante o primeiro Akilombamento Teresa de Benguela em 2024	201
Figura 85: Apresentação do grupo Baobá Malê, no festival da corte no município de Itanhaém em 2024.....	203
Figura 86: Grupo Descendentes do Leão de Judá, em ensaio no Espaço Cultural Kilombo Baobá em 2024.....	204
Figura 87: Mulheres do Kilombo se apresentando durante o segundo Akilombamento Teresa de Benguela realizado em 2024.	204
Figura 88: Aula do Cursinho Popular do Kilombo, realizado no mezanino do barracão	218
Figura 89: Reunião com moradores da Comunidade da Ilha Grande no salão central do barracão do Espaço Cultural Kilombo Baobá.....	220
Figura 90: Destaque ao quadro intitulado “quilombo” feito para o Espaço Cultural Kilombo Baobá pela artista plástica Ordalina Candido Felipe	221
Figura 91: Pintura de painel no Espaço Cultural Kilombo Baobá	222

Figura 92: Roda de conversa durante a quarta vivência de capoeira angola no Espaço Cultural Kilombo Baobá	238
Figura 93: Crianças e adultos realizando uma esquiva alta durante o treino do dia 11 de abril de 2024..	238
Figura 94: Crianças e adultos reunidos comendo após a realização do treino do dia 24 de outubro de 2024.....	239

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Características das Unidades de Planejamento Municipal de Peruíbe (Censo Demográfico 2022).....	74
Tabela 2: Taxa de Crescimento Populacional nas Unidades de Planejamento Municipal de Peruíbe (2000-2022) (IBGE, 2024).....	90
Tabela 3: Distribuição da População por Cor e Percentual nas Unidades de Planejamento Municipal de Peruíbe (Censo demográfico 2022).....	125
Tabela 4: Atividades especiais realizadas no Kilombo em 2024.	194
Tabela 5: Atividades especiais realizadas no Kilombo em 2023.	198
Tabela 6: Atividades especiais realizadas no Kilombo em 2022.	199

SUMÁRIO

Introdução.....	17
Raízes, as reflexões teóricas.....	25
1.1.Geografia e decolonialidade.....	26
1.2 Geografia das relações étnico raciais e geografia negras	32
1.3 A diáspora africana e o atlântico negro	40
1.4. Manifestações afrodiaspóricas	45
1.5.O dispositivo de racialidade e epistemicídio.	49
1.6 Quilombos e quilombismo	57
A metodologia.....	66
2.1 Participação-observante.....	67
2.2. Trajeto metodológicos.....	69
Parte I Município de Peruíbe e a geografia das racialidades	75
I.1.O território de Peruíbe antes da emancipação.....	76
I.2 Apontamentos iniciais sobre o território de Peruíbe	79
I.3 Expansão urbana de Peruíbe	95
I.4.População, renda e vulnerabilidade.....	103
I.5. A segregação socioespacial transpassada pelo dispositivo da racialidade	113
I.6. Existe racismo ambiental em Peruíbe?	134
I.7. Orla vazia e periferia cheia: duas faces de um mesmo processo.	145
I.8. Uma mirada interseccional sobre o plano diretor	152
I.9. A questão indígena em Peruíbe.....	160
I.10 A população “amarela” em Peruíbe.	165
I.11 O bairro do Caraguava e a comunidade da ilha grande.	168
I.12. Considerações sobre uma Geografia das Racialidades de Peruíbe.	177
Parte II A geografia negra e o Espaço Cultural kilombo Baobá.....	181
II.1 O espaço cultural Kilombo Baobá.....	183
II.2 Que Kilombo é esse no espaço cultural kilombo baobá?	211
II.3 Notas e observações sobre a organização espacial e arquitetura do E. C. Kilombo Baobá.....	215
II 4 Do compromisso com o fundamento e do compromisso como fundamento	225
II 5 A sabedoria que emana do tambor.....	231
II 6 Quando a vizinhança tem fome	236
II 7 Transformações e capoeira no Espaço Cultural.....	243
II 8 Akilombamento do corpo, limites e possibilidades	248
II 9 Considerações sobre uma geografia negra que repercute nas vísceras	273
Considerações finais	278
Referências bibliográficas.....	286
ANEXO A	
ANEXO B	

Introdução

O trabalho a seguir dedica-se a temas que permanecem extremamente relevantes no Brasil. Ao longo da pesquisa, buscamos discutir como o dispositivo da racialidade (CARNEIRO, 2023) atravessa o processo de segregação socioespacial no município de Peruíbe (RIBEIRO, 2006) e compreender a relevância do Espaço Cultural Kilombo Baobá nesse contexto (**Figura 1**). Esse local é um barracão cultural afrocentrado, construído para a vivência de manifestações afrodiaspóricas, onde circulam, por meio da linguagem dos tambores, saberes ancestrais que frequentemente oferecem caminhos alinhados aos propostos pelo quilombismo de Abdias Nascimento (NASCIMENTO, 2020).

Figura 1: O Espaço Cultural Kilombo Baobá.



Fonte: registro pessoal do autor.

O Espaço Cultural Kilombo Baobá está localizado na comunidade periférica da Ilha Grande, uma área específica e bastante empobrecida do bairro Jardim Caraguava, na cidade de Peruíbe-SP, município integrante da Baixada Santista (**figura 2**). Por meio de uma participação observante (WACQUANT, 2002; DURÃO; WACQUANT, 2022), vivenciamos cotidianamente o chão barrento da comunidade: treinamos, tocamos, aprendemos e, sobretudo, nos indignamos com a forma cruel e violenta como o racismo e a desigualdade incidem sobre as pessoas com quem convivemos. Uma dessas pessoas foi vítima do racismo

ambiental e perdeu a vida durante uma grande enchente que atingiu a cidade no início de 2025. Sem documentos, sem família, foi enterrado como indigente, mas sua lembrança está inscrita neste texto e nas memórias de todos que com ele conviveram no Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Figura 2: Vista aérea do Espaço Cultural Kilombo Baobá e entorno, destaque para a presença de Mestre Moxé dos Malês deitado na frente desse barracão afrocêntrico.



Fonte: Documentário - Baobá Malê - Uma ideia na cabeça e um instrumento na mão.

O Espaço Cultural Kilombo Baobá surgiu a partir do esforço coletivo de pessoas que contribuíram para a realização de um projeto iniciado por um casal de mestres de capoeira. Com o apoio do coletivo os Mestres conseguiram construir o espaço por meio de mutirões, com o apoio de uma premiação obtida em edital público e de uma campanha de financiamento coletivo. Com o tempo, tornou-se um ponto de cultura relevante na cidade de Peruíbe-SP, alcançando até mesmo influência regional na Baixada Santista.

Os idealizadores do Kilombo Baobá são os mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, pessoas que possuem um saber diverso e profundo, enraizado na ancestralidade preta e na vivência nas periferias do estado de Pernambuco, mais precisamente nas ruas de Olinda (**figura 3**). Em parceria, ou seja, lado a lado, esses mestres, ao longo de sua trajetória, cultivaram e até hoje fazem florescer as tradições e manifestações culturais afrodiaspóricas, com destaque para a capoeira, o baque de maracatu, a ciranda, o ijexá, o frevo e o coco, como

pudemos ouvir e observar ao longo do trabalho. Este estudo só foi possível graças à generosidade desses mestres, que acolheram um pesquisador como discípulo, permitindo-nos trabalhar junto à comunidade e nos transformar ao longo do tempo, assim como a pesquisa inicial, que também se modificou ao longo dos anos.

Figura 3: Os mestres do barracão, Mestra Badia Nagô e Mestre Moxé dos Males.



Fonte: Curta-metragem Porta de Pedra¹.

A vontade de elaborar o projeto de doutorado que deu origem a esta tese surgiu durante nossa participação ativa na campanha de arrecadação e distribuição de alimentos do Espaço Cultural Kilombo Baobá, realizada durante a pandemia de COVID-19 (**Figura 4**). Naquele contexto, ficou evidente a potência e a força de coletivos autogestionados no enfrentamento da crise, e nosso desejo inicial era estudar esse processo. No entanto, com o passar do tempo, a pesquisa foi tomando novos rumos, principalmente após orientações da banca de qualificação: a segurança alimentar deixou de ser o foco, e passamos a buscar compreender como o racismo influencia a construção desigual do espaço urbano e como pessoas pretas e pardas desenvolveram respostas para enfrentar essa realidade com base nas culturas afrodiaspóricas.

¹ Material produzido pelo rapper Gustavo Sintonia junto ao diretor Felipe Hartung em parceria com o espaço cultura kilombo baobá. Esse registro encontra-se disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=HtswKBKKIz8>

Figura 4: mutirão de organização de cestas básicas para a comunidade durante a pandemia de COVID-19.



Fonte: acervo pessoal do autor.

Dessa forma, nossa tese foi reelaborada e passamos a ter dois objetivos centrais interconectados: o primeiro foi verificar se o dispositivo de racialidade influencia na segregação socioespacial de Peruíbe; o segundo foi refletir sobre qual é o papel de um espaço cultural centrado em manifestações afrodiaspóricas nesse contexto.

Essa reflexão nasce de duas abordagens metodológicas participação-observante e no mapeamento de dados do censo demográfico (WACQUANT, 2002; DURÃO; WACQUANT, 2022). A vivência intensa de longa duração, que é característica essencial de uma etnografia, foi realizada entre 2020 e 2024 dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Tendo em vista que o Espaço Cultural Kilombo Baobá é centrado nas culturas afropernambucanas (**figura 5 e 6**), nossa vivência em campo foi marcada pelo corpo em movimento presente, tornando-se parte de um coletivo que, como ensinaram os mestres, se configura em um corpo único ao tocar o baque de maracatu. Isso transformou nosso estudo em uma participação-observante, na qual ocorre uma imersão visceral, onde a experiência corporal em campo é parte da produção do conhecimento a ser analisado na produção da escrita acadêmica (WACQUANT, 2002; DURÃO; WACQUANT, 2022). Nesse trabalho, partilhamos da perspectiva da existência do saber corporal, que é um elemento central na

manifestação e transmissão das “sadedorias negro-africanas transladadas e ressignificadas na diáspora” (RUFINO, 2019, p.128).

Figura 5: brincantes e visitantes vivenciando o coco pernambucano durante o acorda povo no Espaço Cultura Kilombo Baobá em 2024.



Fonte: Curta-metragem Porta de Pedra.

Figura 6: crianças e adultos da comunidade e do Espaço Cultural em cortejo de acorda povo.



Fonte: Curta-metragem Porta de Pedra.

Sendo assim, deixamos de ser apenas um observador, um visitante com uma caderneta na mão e um gravador, optamos por não ser um entrevistador, pois buscamos assumir o papel de membro, de discípulo, que, ao longo da pesquisa, é transformado e passa a ser atuante na produção da realidade em análise.

Isto posto, a tese foi organizada da seguinte maneira: um capítulo introdutório, onde apresentamos os aportes teóricos da pesquisa, seguido por um breve capítulo sobre nossa metodologia. Em sequência, apresentamos duas partes da tese: a primeira busca analisar Peruíbe com base na geografia da racialidade, e a segunda, olhar o Espaço Cultural Kilombo Baobá, partindo dos postulados das geografias e epistemologias negras.

No capítulo teórico, iniciamos o debate discutindo a geografia e a colonialidade, partindo, em seguida, para a apresentação da geografia da racialidade e das geografias negras. Essa etapa da tese também conta com revisões dos conceitos de diáspora africana, manifestações afrodiaspóricas, dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2023) e quilombos. No capítulo seguinte bordamos o que é uma participação observante e alguns aspectos do trajeto metodológico que além da vivência envolve também a espacialização de dados do último Censo Demográfico do IBGE por setor censitário.

Como galhos de um Baobá que se ramificam, a primeira parte caminha no sentido da geografia da racialidade (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023), e da compreensão e identificação de como a segregação espacial em Peruíbe é atravessada pelo racismo e pela forma social escravista (SODRÉ, 2023). Nessa parte, apresentamos um breve levantamento da história do município, aspectos gerais de sua demografia e economia, analisamos a distribuição espacial da população por cor declarada no censo demográfico de 2022 e ainda tecemos um breve olhar sobre o plano diretor do município. O conjunto de dados levantados aponta para as consequências da especulação imobiliária (ALVES; SANTOS; XAVIER, 2022), que gera segregação socioespacial (SPOSITO et al., 2023). e racial (CARNEIRO, 2023), havendo no município territórios de exclusividade branca (BRITO; MENDONÇA; ROLNIK, 2023) e áreas empobrecidas e vulnerabilizadas, constituídas principalmente por pessoas negras.

A segunda parte da tese visa analisar nossa participação-observante no Espaço Cultural Kilombo Baobá, à luz da geografia negra (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023), verificando como esse espaço dialoga com as propostas do quilombismo de Abdias do Nascimento e representa um ponto de resistência, no qual circulam saberes e manifestações associadas à diáspora negra (HALL, 2011; GILROY, 2001), um interstício no qual ocorre uma reterritorialização negra (SODRÉ, 2019) e os encantamentos das manifestações afrodiaspóricas potencializam a vida e reinventam o mundo (RUFINO, 2019).

Encerramos o trabalho com a apresentação de nossas considerações finais, nas quais buscamos responder às questões aqui suscitadas e apresentar uma síntese do conhecimento

elaborado ao longo do estudo, esperando que esse trabalho sirva, em parte, como memória da experiência do Espaço Cultural Kilombo Baobá, bem como como subsídio para o avanço da luta antirracista no município de Peruíbe.

Raízes, as reflexões teóricas

1.1.Geografia e decolonialidade

A natureza morada dos orixás
Recanto dos encantados
Peço agô pra chegar
Pembelê
(Mestre Moxé dos Malês)

Pedindo agô, termo que significa licença, inicia-se nossa jornada no complexo campo do pensamento geográfico, partindo da toada de Mestre Moxé dos Malês, um convite para refletir sobre uma geografia negra (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023). A geografia negra propõe o reconhecimento de um saber geográfico ancestral afrodiaspórico, incorporado em epistemologias/Ontologias Negras (OLIVEIRA, 2022), e inscrito na realidade de territórios, como terreiros e barracões culturais, nos quais a cultura negra resiste e a África, enquanto utopia, é reterritorializada (SODRÉ, 2019; RUFNO, 2019). Território aos quais o Espaço Cultural Kilombo Baobá, onde realizamos nossa participação-observante (WACQUANT, 2002). se inspira e faz referência.

Essa longa viagem teórica e participação observante (WACQUANT) nos permitiu olhar para uma geograficidade, aqui entendida como um modo espacial de vivência humana específico no mundo, onde está representa o ser-estar espacial do ente (MOREIRA, 2004; PIRES, 2020). Aqui, olhamos para uma geograficidade produzida ao longo da trajetória de vida do casal de mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, que idealizaram o Espaço Cultural Kilombo Baobá e tiveram seu caminho alicerçado nos barracões e espaços culturais das manifestações afrodiaspóricas nas cidades de Olinda e Recife-PE.

Partindo da visão de Moreira 2004, podemos entender que partindo da alteração do mundo por meio do trabalho e da relação indissociável com o ambiente, o ser humano constitui diversas geograficidades, que refletem o seu modo de ser-estar no mundo. Isto posto podemos defender que as diversas comunidades tradicionais e seus universos mitológicos resultam na miríade de geograficidades, que diferem das construções elaboradas no sistema-mundo moderno colonial hegemônico marcado pelo ideário decorrente da globalização violenta das relações de produção capitalistas ao longo da história.

Dentro do campo de saber produzido na espiritualidade afrodiaspórica existem uma sacralização da natureza, de ofícios e arquétipos humanos representada pelos orixás que devem ser cultuados e respeitados (PRANDI, 2005), onde há um complexo universo de símbolos, significados, obrigações, deveres e dinâmicas sociais que permitem defender que os terreiros são estratégias que escapam da égide capitalista, que reterritorializa os saberes afrodiaspóricos, rompendo com a usurpação e violência do epistemicídio, produzindo terreno

fértil para (re)produção de conhecimentos, geografias e geograficidades negras (SODRÉ, 2019).

Durante nossa participação-observante em campo, aprendemos que ao retirar uma madeira, ao entrar na mata para caçar ou coletar, é necessário cumprir com certas ritualísticas, pois o ambiente é uma miríade de entidades encantadas que exigem cuidados. Existem acordos cosmológicos e ecológicos que devem ser respeitados, não podendo o ambiente, tanto material quanto simbólico, ser tratado de qualquer maneira ou abusado. Dessa forma, apesar do Espaço Cultural Kilombo Baobá não ser um território no sentido estrito, nele pudemos identificar e vivenciar uma geograficidade, que também pode ser interpretada como uma geografia negra, que transcende a geografia acadêmica. Ao coletar bambu para produzir adereços, pedimos licença; ao acender uma fogueira para o festejo de acorda povo, trazemos à memória um encantado específico; ao tocar o baque de maracatu, encarnamos uma corporeidade ancestral; ao pé do berimbau, pedimos bênçãos e, ao partilhar um alimento, acessamos uma energia vital e poderosa: o axé.

O axé é capaz de gerar espaço (SODRÉ, 2019, p.98), axé se planta, colhe, partilha e circula, pois trata-se de uma energia vital (RUFINO, 2019), a terra, as plantas, e o corpo humano é portadora do axé, essa “força estruturante da comunidade que busca e define os espaços necessários à continuidade (SODRÉ, 2019, p.99).

Essa poética de mundo, presente na espiritualidade ancestral negra e das manifestações afrodiaspóricas, é partilhada pelos mestres Moxê dos Malês e Badia Nagô cotidianamente no Espaço Cultural Kilombo Baobá. Isso nos fez querer entender e pensar como produção desse espaço cultural localizado na comunidade da Ilha Grande em Peruibé, constitui uma fresta (RUFINO, 2019; SIMAS, 2019) um interstício (SODRÉ, 2019 e 2023) por qual manifesta-se uma geografia negra, que distingue, reage e rompe com a concepção hegemônica de mundo imposta pela colonialidade, simplista e utilitarista que reduz tudo a mercadoria comercializável e explorável dentro das relações de produção capitalistas (PORTO-GONÇALVES, 2006). Uma fresta-interstício que busca promover uma reterritorialização afropernambucana onde saberes e corporeidades que fazem pulsar vida são cultivadas e partilhadas em busca de romper com o signo da morte (CARNEIRO, 2023) e promover a consciência negra desorganizando as linhas materiais e imaginárias de uma cidade cindida por um arranjo espacial virulento produzido pela branquitude (OLIVEIRA, 2022), o qual pode ser descrito, analisado e combatido por uma geografia das relações étnico-raciais (OLIVEIRA, 2011) uma geografia antirracista potente que chamamos nesse trabalho de geografia das

racialidades devido nossa aproximação com a teoria do dispositivo da racialidade (CARNEIRO, 2023).

Ao transitar por esse outro caminho trilhado no Espaço Cultural Kilombo Baobá, percebemos que, naquele pequeno território, em seus saberes, os Mestres constituem um lugar de vivência não comercializável, que escapam a égide neoliberal individualista e competitiva, e nos convida a produzir algo semelhante com o que o Professor Milton Santos, chamou de espaço verdadeiramente humano (SANTOS, 2004). Nas frases que encerram o livro *Por uma Geografia Nova* Milton Santos nos deixou uma tarefa

Os geógrafos, ao lado de outros cientistas sociais, devem se preparar para colocar os fundamentos de um espaço verdadeiramente humano, um espaço que una os homens por e para seu trabalho, mas não para em seguida os separar entre classes, entre exploradores e explorados, um espaço matéria inerte trabalhado pelo homem, mas não para se voltar contra ele, um espaço, natureza social aberta à contemplação direta dos seres humanos, e não um artifício; um espaço instrumento de reprodução da vida, e não uma mercadoria trabalhada por uma outra mercadoria, o homem artificializado (SANTOS, 2004, p.267).

Partindo dessa percepção de que, por meio de seus saberes, os mestres produzem um modo de ser-estar no espaço, refletindo uma visão, interação e reflexão sobre o espaço, o que entendemos como uma geograficidade (MOREIRA, 2004). Aqui defendemos que existem tantos saberes geográficos quanto formas de existir no mundo, ou seja, os diferentes povos produziram e produzem sua geografia para sobreviver, sendo a geografia algo intrínseco à vida humana e havendo muitas outras geografias para além da acadêmica de base eurocêntrica. Essa não é uma reflexão inédita, pois autores como Lencioni (2009) e Lacoste (2012) já apontavam para a potência e presença do conhecimento geográfico existente muito antes de sua formatação enquanto ciência europeia.

Aprender e reconhecer outras geografias e conhecimentos geográficos, que sobreviveram nos terreiros e barracões no qual se manifestam o saber afrodiaspórico (SODRÉ, 2019), é um passo importante para superação de um sistema-mundo moderno-colonial.

É necessário entender que infelizmente

racismo/colonialismo/colonialidade marcam o nosso tempo. A raça e seus contratos de dominação são os fundamentos alicerces da lógica colonial, perpetram a morte, aniquilamento, desencante e humilhação. A colonialidade é uma espécie de marafunda e carrego colonial, ela opera como um sopro de má sorte que mantém o assombro e a vigência de um projeto de dominação nas dimensões do ser/saber/poder (RUFINO, 2018, p.72).

A formação desse sistema-mundo moderno-colonial (PORTO-GONÇALVES, 2006), passou por uma geografia que servia a dominação, opressão e colonização de outros corpos e mentalidades sobre o mundo (SANTOS, 2004), uma geografia eurocêntrica, que buscou suplantiar outras geografias, compondo elemento importante no perverso projeto das potências imperialistas *pari passu* com a expansão territorial das relações de produção capitalista (RATTS, 2020; OLIVEIRA, 2011).

Quando falamos de um carrego colonial que faz parte de um sistema-mundo moderno-colonial (PORTO-GONÇALVES, 2006), denunciemos que as relações de poder e a divisão internacional do trabalho, neste primeiro quarto do século XXI, apesar dos processos de independência e das lutas anticoloniais ocorridas ao longo dos séculos XIX e XX, ainda são marcadas por forças que impõem suas vontades no tabuleiro da geopolítica internacional. Essas forças submetem a autonomia dos países e dos povos aos interesses das nações centrais, das empresas transnacionais, do sistema financeiro mundial e da colonialidade, aprofundando desigualdades, opressões e violências sistêmicas (SANTOS, 2010; QUIJANO, 2010).

Reconhecemos, assim, que o colonialismo, enquanto ação de conquista, invasão e dominação, pode findar com a independência formal dos países. No entanto, a colonialidade—expressa em um novo padrão de dominação pautado em heterarquias e nas interseccionalidade de classe, raça e gênero—perpetua-se (OLIVEIRA, 2011; AKOTIRENE, 2019). Esse sistema instaura o homem-rico-branco-cishetero como “eu hegemônico” (CARNEIRO, 2023), a ser mimetizado por meio da imposição de um projeto embraquecedor que reforça a supremacia branca e o sistema de poder da branquitude no cisheteropatriarcado.

Desse modo, ainda convivemos com a manutenção da colonialidade, uma vez que, como afirma Porto-Gonçalves (2006, p. 49), “na América Latina e no Caribe, a colonialidade sobreviveu ao colonialismo por meio dos ideais desenvolvimentistas eurocêtricos, que ocupam os corações e mentes das elites criollas, brancas ou mestiças nascidas na América”.

A colonialidade também se impôs com base no epistemicídio, que significou a desvalorização de todo saber não produzido dentro da racionalidade eurocêntrica. Ao mesmo tempo, os conhecimentos do Sul Global e as ontologias de seus diversos povos foram taxados de irracionais, atrasados ou inferiores em relação ao conhecimento produzido no Norte Global (SANTOS, 2010; CARNEIRO, 2023).

Assim, reconhecemos que, na globalização neoliberal, vemos que o Estado-nação passa a atender cada vez mais aos desejos das grandes corporações. Devido ao seu poder financeiro e político, as transnacionais influenciam diretamente as decisões governamentais, haja vista o arranjo atual de poder no capitalismo financeirizado (FRASER, 2024) e das plataformas

(SETO, 2023), com destaque o processo de ascensão das *big techs* que tornam-se agentes poderosos na (des)ordem global, o que resulta no enfraquecimento da democracia, pois as necessidades da população passam a ficar em segundo plano em um mundo que destaca a competição entre empresas, pessoas e lugares (SANTOS, 2014; 2015).

Se por um lado o sistema-mundo moderno-colonial visa impor um padrão único de vida elaborado com base em modelos eurocentrados de sucesso e poder (QUIJANO, 1992, 2002). Observamos em campo uma geograficidade produzida por meio dos saberes afrodiaspóricos partilhados no espaço cultural Kilombo Baobá, que apontam para uma visão afrocentrada que rompem com essa colonialidade. No Kilombo Baobá a coletividade constitui-se um elemento central, rompendo com o individualismo e competição predominante no neoliberalismo e capitalismo financeiro (FRASER, 2024).

A manutenção do sistema-mundo moderno-colonial, incide de forma violenta sobre nossas vidas impactando inclusive na perpetuação da fome e da promoção de uma alimentação inadequada, por isso devemos entender que a superação da fome envolve questões estruturais como o fato de o capitalismo ser “colonial e racial, nosso sistema agroalimentar, fruto desse capitalismo, também assume essas qualidades” (Azevedo, 2022, p.309).

Vivemos uma realidade, que é centrada no dinheiro, na produção da riqueza de poucos, alicerçada na concentração de terra, gerando o sofrimento de muitos, evidenciando que “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2010, p.39).

O principal beneficiado dessa estrutura é homem branco, hétero e burguês, uma vez que dentro dessa ordem global “os indivíduos classificam-se e são classificados segundo três linhas diferentes, embora articuladas numa estrutura global comum pela colonialidade do poder: trabalho, raça, gênero” (QUIJANO, 2010, p. 113).

No outro extremo da balança, temos por consequência da interseccionalidade de opressão (AKOTIRENE, 2019), como as pessoas mais prejudicadas na base dessa estrutura perversa, desigual e competitiva do sistema-mundo moderno-colonial, as mulheres negras periféricas . Mas, como ensinou Angela Davis, essas mulheres organizadas possuem em si a capacidade de abalar todo o sistema-mundo que as oprimem².

² Aqui fazemos menção à frase proferida pela intelectual e militante Angela Davis, que ganhou destaque nacional ao ser pronunciada em uma palestra realizada no estado da Bahia. A frase original defende que “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”, como pode ser verificado na reportagem disponível no link a seguir:
https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html.

Mulheres como Mestra Badia Nago, que com sua fala forte orienta e organiza com sabedoria o espaço cultural Kilombo Baobá, que certa vez ao ser interpelada sobre a invisibilidade e o silenciamento da mulher preta, respondeu de maneira eloquente que ela, assim como muitas mulheres negras nunca perderam sua voz, pois sempre estiveram lutando e resistindo, nos terreiros, nas roças, nas cantigas e barracões onde se promove as culturas afrodiaspóricas.

Reconhecendo essas disputas, esta pesquisa buscou trilhar o caminho de uma geografia crítica e decolonial, uma abordagem que transita entre a geografia da racialidade e a geografia negra, reconhecendo que a estrutura acadêmica está em disputa. Entende-se que, enquanto (re)produtora de uma visão eurocêntrica do mundo, durante muito tempo a universidade e parte da academia foram (re)produtoras desse sistema-mundo opressor. Como denunciam os mestres, constituem, muitas vezes, instituições e pessoas egocêntricas que não atuam de fato no chão dos territórios para construir outra realidade por meio da coletividade.

É preciso que se compreenda que o racismo, combinado com sexismo e classismo, em variadas medidas e com contornos próprios (na Geografia, na Antropologia e áreas afins) está na base da formação da ciência, da disciplinaridade, da composição etnicorracial e de gênero dos departamentos, institutos ou faculdades, dos currículos dos cursos de graduação e pós-graduação, dos eventos e das publicações (RATTS, 2020, p.18).

Nesse sentido, entendemos que apesar da importância da leitura, levantamento de dados e mapeamento, o(a) geógrafo(a) também necessita saber sentar-se no chão e sensibilizar-se para aprender através da oralidade, da linguagem dos tambores, do corpo em movimento na dança e no trabalho coletivo por meio do qual geograficidades e saberes das culturais afrodiaspóricas são compartilhados

Para a geografia que ousamos elaborar e vivenciar, o saber dos mestres, dos povos indígenas, dos quilombos e das comunidades tradicionais é tão importante quanto a produção dos grandes nomes da academia. É a partir dessa visão geográfica que teceremos todo este trabalho e ousaremos olhar para o município de Peruíbe-SP, com base na geografia da racialidade, buscando entender como a segregação municipal é atravessada pelo dispositivo da racialidade. Além disso, analisaremos o Espaço Cultural Kilombo Baobá a partir das perspectivas das geografias negras.

No sistema-mundo moderno-colonial, as pessoas são exploradas dentro da lógica das relações de produção capitalista e dominadas pelo Estado, que, nesse contexto de discurso neoliberal, serve, sobretudo, para o controle da população, instituindo uma bio-necropolítica

(OLIVEIRA, 2022; CARNEIRO, 2023; MBEMBE, 2016). Essa dinâmica produz arranjos espaciais, onde a cidade fragmentada e segregada, apresenta pontos do território em que reina o signo da vida, em detrimento de outro em que se impõe violentamente: o signo da morte. Este último recai com mais intensidade e violência sobre as populações das periferias, os pobres e as(os) negras(os) (OLIVEIRA, 2022; CARNEIRO, 2023).

1.2. Geografia das relações étnico raciais e geografia negras

Com base no proposto pela banca, iremos aproximar nosso trabalho da geografia das relações étnico-raciais e das geografias negras. É importante destacar que a geografia das relações étnico-raciais concentra suas análises principalmente nos efeitos do racismo na produção das desigualdades e hierarquias no espaço e por meio dele. Já as geografias negras focam mais nas experiências geográficas das populações negras e em suas estratégias de existência no espaço (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023).

Antes de abordarmos essas duas linhas de pensamento da geografia contemporânea, é necessário destacar que as discussões envolvendo a temática racial estão presentes ao longo do desenvolvimento da ciência histórica e no processo de formação do pensamento geográfico (OLIVEIRA, 2011; CIRQUEIRA, 2014; 2020). No entanto, é importante reforçar que a geografia, enquanto ciência, surge dentro de um contexto moderno-colonial e evidentemente eurocêntrico. Como consequência, autores clássicos da geografia tradicional e positivista (MORAES, 2007), como Ratzel, La Blache e Max Sorre, abordam essa temática dentro de uma lógica de dominação e de reforço, direto ou indireto, ao discurso de superioridade racial (OLIVEIRA, 2011; RATTS, 2020; CIRQUEIRA, 2014).

Dessa forma, a geografia, enquanto ciência, eclode no século XIX, em um ambiente intelectual marcado por ideias colonialistas, pela teoria evolucionista e pelo darwinismo social. Ao modo que é impossível dissociar a formação da geografia — assim como de outras ciências, como a antropologia e a sociologia — de um “quadro entremeado, desigual e violento do sistema colonial” (RATTS, 2020).

Sobre esse tema, Ratts (2020) escreveu que, entre o final do século XIX e a Segunda Guerra Mundial, a geografia acadêmica esteve expressamente vinculada aos processos colonialistas e a um ideário modernizante marcadamente racista. Nesse contexto, a geografia acadêmica compactuou com formulações nas quais o “eu hegemônico” branco-europeu (CARNEIRO, 2023) impunha-se como modelo de civilização e prosperidade, que deveria ser seguido e replicado pelo “outro”, visto como atrasado e primitivo. Dessa forma, consolidava-

se violentamente uma ideia de superioridade europeia sobre os povos racializados das áreas controladas pelo jugo da segunda colonização europeia na África, também conhecida como partilha neocolonial africana (RATTS, 2020).

Após a Segunda Guerra Mundial, no contexto de um mundo bipolar e da Guerra Fria, mais especificamente na década de 1970, ocorreu a virada crítica da geografia (RATTS, 2020). Nesse período, autores como Yves Lacoste (2012) denunciaram o uso dos conhecimentos produzidos dentro dessa ciência como parte fundamental do projeto de dominação burguesa (MORAES, 2007). Com a virada crítica, a geografia abriu um novo campo de estudos. Graças às influências do materialismo histórico e do marxismo, essa ciência passou a evidenciar como a desigualdade socioeconômica e as relações de poder-dominação entre os países impactam na produção do espaço, destacando a necessidade de transformação das estruturas vigentes no sistema-mundo. A Geografia Crítica é plural e diversa, mas apresenta uma postura em comum ao evidenciar uma “oposição a uma realidade social e espacial contraditória e injusta, fazendo do conhecimento geográfico uma arma de combate à situação existente” (MORAES, 2007, p. 48).

É fato notório que a geografia crítica, enquanto arma de combate, proliferou contribuições relevantes para pensarmos o Brasil e o mundo, permitindo-nos inclusive denunciar as falácias e as perversidades da globalização neoliberal, que aprofundou a desigualdade socioeconômica no fim do século XX (SANTOS, 2015). Essa dinâmica trouxe novas contradições que se arrastam neste primeiro quarto do século XXI e redesenham o mundo. Tendo em vista que a globalização neoliberal quebra barreiras, aumenta os fluxos globais e, por meio da reestruturação produtiva, transferiu parte do capital produtivo para a periferia global, resultando na perda de poder econômico das classes médias europeias e estadunidenses. Essas classes passam a enxergar, de forma deturpada, os imigrantes e refugiados racializados como causas de seus problemas, sentimento capturado pela extrema direita global em expansão (FRASER, 2024).

Apesar de suas consideráveis contribuições, é necessário pontuar que a “virada crítica da geografia” não aprofundou o debate sobre o dispositivo de racialidade. Isso ocorreu porque os debates sobre raça estavam menos presentes e, até certo ponto, impossibilitados devido aos traumas deixados e às feridas expostas após a Segunda Guerra Mundial (RATTS, 2020). Porém, a importância da racialidade para a produção do sistema-mundo moderno-colonial não pode ser trivializada. Se, por um lado, não podemos falar de uma existência biológica de raças, por outro, é inevitável perceber que a construção social do conceito de raça (GUIMARÃES, 2003) deixou profundas marcas nas formas como se estruturam as relações

de poder e colonialidade no mundo atual, com desdobramentos nas diversas escalas espaciais, do local ao global (QUIJANO, 2010; OLIVEIRA, 2022).

Olhar para a desigualdade econômica, para a questão de classes e para a exploração decorrente das relações de produção capitalista ainda são temas centrais para entendermos o sistema-mundo atual. Porém, os avanços acadêmicos, em áreas como os estudos decoloniais (QUIJANO, 1992; 2002; 2010) e a interseccionalidade (AKOTIRENE, 2019), mas sobretudo as reivindicações dos movimentos negro, feminista e LGBTQI+, no Brasil e no mundo, nas últimas décadas, escancararam como os sistemas de opressão de classe, racialidade e gênero estão imbricados e constituem-se como elementos fundantes das relações capitalistas e da disparidade de poder e renda no sistema-mundo vigente (FEDERICI, 2017; FRASER, 2024).

Nesse contexto,

a diáspora africana é uma chave interpretativa da acumulação primitiva de capitais. A *escravidão racial*, uma invenção moderna europeia de dominação criada entre os séculos XV e XVI, alimentava um processo de acumulação de capitais via tráfico transoceânico em direção a América em grande escala se constituindo como evento central na construção do *sistema-mundo moderno-colonial* (Oliveira, 2011, p.40)

Dessa forma, torna-se imperativo, para uma análise geográfica crítica produzida no século XXI, o reconhecimento da imbricação entre capitalismo, racismo, colonialidade e heterocispatriarcado (AKOTIRENE, 2019). Isto posto, com a virada cultural (1990) e o giro anticolonial decorrente da aproximação com as perspectivas decoloniais e pós-coloniais no início do século XXI, o debate acerca da temática da racialidade ganhou força na produção acadêmica brasileira (RATTS, 2020). Vale pontuar que, até esse momento, “a forma tradicional como o tema das relações raciais era analisado pela Geografia dava pouca ênfase aos conflitos e reproduzia a chamada fábula das três raças” (OLIVEIRA, 2011, p. 24) e a falaciosa ideia de democracia racial.

Cirqueira e Santos (2014) publicaram um artigo em que analisava a produção brasileira sobre racialidade na geografia. Nessa obra, o autor pontua que o tema passa a ser perceptível na produção acadêmica a partir dos anos 2000. Nesse levantamento, os autores categorizaram os estudos e entre é possível evidenciar, que as pesquisas sobre espaço e relações étnico-espaciais totalizaram 16 trabalhos, enquanto as investigações sobre território e lugares nas manifestações culturais negras somaram 10 pesquisas.

Outro esforço teórico e quantitativo que busca apresentar um quadro da temática racial na geografia brasileira foi recentemente desenvolvido por Santos, Silva e Oliveira (2023). No artigo, os autores evidenciam que a produção nesse campo ainda é pequena, com apenas 452

artigos em um universo de mais de 25 mil publicações³. O estudo também revela que a maior parte desses artigos foi produzida a partir de 2000, com um aumento significativo a partir de 2010. Para os autores, além dos avanços alcançados pelo movimento negro, esse crescimento coincide com as discussões e os compromissos firmados em 2001, durante a III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban, na África do Sul. Na ocasião, o Governo Federal brasileiro assumiu o compromisso de eliminar as diferenças sociais e econômicas presentes no país, reconhecendo o mito da democracia racial. É necessário pontuar também o início do governo petista, com a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, e a promulgação de duas leis associadas às lutas históricas do movimento negro brasileiro: a Lei nº 10.639/2003⁴, que incluiu no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Africana", e a Lei de Cotas (Lei nº 12.711/2012), que estabeleceu políticas públicas para o acesso de pessoas excluídas, tanto no sistema educacional quanto no mercado de trabalho, resultando na criação de ações afirmativas de acesso às universidades.

O artigo de Santos, Silva e Oliveira (2023). foi publicado na revista da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia (ANPEGE), em uma seção temática sobre geografias negras. Essa publicação da ANPEGE apresenta um compêndio muito rico de textos, que estruturam de forma bastante eloquente os campos de estudos da geografia das racialidades e das geografias negras. Acreditamos que esses trabalhos tornar-se-ão importantes referências bibliográficas nesse campo.

Além disso, vale reconhecer a existência de uma bibliografia rica e diversa elaborada em vários campos da ciência sobre a população e a cultura negra brasileira, como aponta o levantamento feito por Munanga e Santos (2003).

Porém, com base no apresentado em Silva e Oliveira (2023), vemos que a organização e formalização dos campos de estudos da geografia das relações étnico-raciais e das geografias negras são processos recentes na geografia brasileira e que ainda se encontram em consolidação, organização e expansão. Apesar de recentes, são campos extremamente relevantes para a compreensão da realidade espacial brasileira e que apresentam contribuições potentes.

O campo da geografia das relações étnico-raciais tem sido delineado como uma área que busca analisar como a racialidade e o racismo atravessam o processo de produção e

³ O trabalho foi feito com base no banco de dados do Observatório da Geografia Brasileira, mantido pelo Grupo de Estudos Territoriais, da Universidade Estadual de Ponta Grossa SANTOS; SILVA; OLIVEIRA, 2023).

⁴ Aqui vale fazer menção a Profa. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, uma ativista negra que foi fundamental para constituição dessa lei.

organização do espaço geográfico (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023), partindo do pressuposto que permitem demonstra que

o racismo, o preconceito e a discriminação expressam uma das inúmeras tensões nas relações sociais na produção e reprodução do espaço tanto de autopreservação quanto de repulsa do “outro” pelo fato deste pertencer ou advir de outra área geográfica e por possui características distintas a de um grupo posto como norma, como paradigma, passando assim, a serem considerados como inferiores, “bárbaros”, selvagens, menos civilizados, perigosos, feios entre outros adjetivos depreciativos. Estas estratégias de negar o outro estiveram e estão presentes nas formas de dominação que organizam os espaços. (Oliveira, 2011, p.56).

Aqui podemos ver que Oliveira (2011), ao propor uma geografia da relações étnico-raciais, aponta a ideia de construção do “outro” por parte do “eu hegemônico” o que foi muito bem explorado na concepção de dispositivo da racialidade disposto por Carneiro (2023). Por caminhos teóricos diferentes as teses de Oliveira (2011) e Carneiro (2023), ao observarem a realidade brasileira, chegam a reflexões convergentes e que permitem afirmarmos que a racialidade atravessam a produção do espaço brasileiro desde sua gênese, mas variando de forma e intensidade para cada localidade. Nesse trabalho iremos entender as propostas da geografia das relações étnico-raciais como parte de uma geografia das racialidades, entendendo que a segunda evidencia nossa maior aproximação e identificação com as propostas apresentadas por Carneiro (2023).

Na geografia das racialidades, inspirada na geografia das relações étnico-raciais (OLIVEIRA, 2011; 2020; 2022), entendemos que o dispositivo de racialidade gera desdobramentos espaciais ao operar como uma tentativa de total subalternização do “outro” — no caso, a população negra — pela branquitude e seu projeto supremacista branco (CARNEIRO, 2023). Usamos o termo "tentativa" porque entendemos que, ao longo desse processo, sempre houve escapes e resistências negras que permitiram, até a atualidade, a sobrevivência do povo negro e a formação de uma sociabilidade negro-brasileira (SODRÉ, 2019; 2023). Vejamos os quilombos, o quilombismo, os terreiros, os barracões culturais afrodiaspóricos e o movimento negro, que, apesar de toda a violência perpetrada pela branquitude até os dias atuais (OLIVEIRA, 2022), resistiram e avançaram na luta por políticas locais, nacionais e internacionais.

Nesse contexto entendemos que um dos objetivos da geografia das racialidade é entender como o dispositivo da racialidade gera arranjos espaciais que “são distribuídos de forma desigual entre negros e brancos. Este fato cria um uso diferenciado e acesso desigual do espaço para os diferentes grupos raciais” (Oliveira, 2011, p.29). Lembrando que “numa

sociedade como a nossa que nasceu de um projeto colonial-escravocrata a raça foi se constituindo como um dos centros de nossa formação sócio-espacial brasileira” (GUIMARÃES, et. al. 2022, p.30).

A geografia das racialidades busca rasgar o véu imposto pela branquitude, que tenta esconder a perversidade dos arranjos espaciais das cidades brasileiras, marcadas por segregações e fragmentações socioespaciais atravessadas pela questão racial. Esses arranjos instauram territórios de exclusividade branca, onde impera o signo da vida, da infraestrutura digna, do conforto e da segurança, ao mesmo tempo em que produzem territórios enegrecidos e racializados, onde o signo da morte opera pela violência urbana, em grande parte perpetrada pela necropolítica estatal, em áreas favelizadas e periféricas que predominam irregularidade fundiária, a falta ou baixa presença de infraestrutura e serviços urbanos (CARNEIRO, 2023; OLIVEIRA, 2011; 2020; 2022; BRITO; MENDONÇA E ROLNIK, 2023). Nesse cruel arranjo espacial da branquitude, a morte nos bairros de ricos brancos gera comoção social e da mídia, ao mesmo tempo em que a vida nos territórios racializados é tratada como uma forma não “digna de ser vivida”, e as mortes não são passíveis do luto geral, mesmo quando ocorrem aos milhões (OLIVEIRA, 2022).

Cabe, então, à geografia da racialidade apontar para a existência de uma antinegitude, que não emergiu agora, pois é uma expressão seminal do projeto moderno-colonial que forjou a geografia mundial (OLIVEIRA, 2022). Uma geografia mundial elaborada pela branquitude e que produz o racismo ambiental (PORTO-GONÇALVES, 2006; HERCULANO, 2008), em diferentes escalas, na qual a disposição espacial dos rejeitos e proveitos segue o dispositivo de racialidade. “ou seja, os proveitos são apropriados pela branquitude e/ou exportados para a branquitude de outros lugares, e os rejeitos são depositados em lugares de pessoas negras e racializadas” (OLIVEIRA, 2022, p. 10).

Denunciar a existência desse arranjo espacial da/para a branquitude, isto é, do “eu hegemônico” em detrimento do outro, pode convir como passo inicial rumo à sua superação, servindo de subsídio para a elaboração de estratégias e agendas de luta do movimento negro. Partindo dessa perspectiva de uma ciência engajada, que busca ser parte da construção de uma geografia antirracista (CIRQUEIRA; SANTOS; 2023), a primeira parte desta tese buscou firmar compromisso com a geografia da racialidade, reunindo e organizando dados que procuraram comprovar como a segregação e fragmentação socioespacial de Peruíbe são atravessadas pelo dispositivo de racialidade.

Vale pontuar que não devemos esperar que a ciência eurocêntrica e embranquecida, que perpetuou o epistemicídio (CARNEIRO, 2023), seja capaz de apresentar as soluções para a

superação da virulência antinegra e racista dos arranjos espaciais da branquitude (OLIVEIRA, 2022), do racismo estrutural (SILVA, 2019) ou da forma social escravista brasileira (SODRÉ, 2023). Nesse sentido, Oliveira (2022) escreveu: “não há possibilidade de superação dos projetos genocidas, necropolíticos e da colonialidade dentro das lentes construídas para nos cegar. Esse Renascimento [*de Epistemologias/Ontologias Negras*] é um momento incontornável” (OLIVEIRA, 2022, p. 12).

Ficando aqui evidente a importância das geografias negras, que focam esforços na compreensão, divulgação e apoio das experiências geográficas das populações negras e em suas estratégias de r-existência no espaço (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023). Sendo notório que muito do que a geografia das racialidades preconiza denunciar já era abertamente exposto pelo movimento negro, bem como pela produção cultural negra nas manifestações culturais afrodiaspóricas do Atlântico Negro, das escolas de samba, terreiros, afoxés, nações de maracatus, capoeira e do rap (SODRÉ, 2019; RUFINO, 2019), que em suas canções muitas vezes revelaram a existência da cartografia da branquitude. Não esquecemos que “vida é diferente do ponto pra cá”⁵ e “origem desse carnaval, desse toque colossal [é] pra denunciar o racismo contra o apartheid brasileiro”⁶.

Temos um período de grandes batalhas teóricas (epistemológicas e ontológicas) questionando a hegemonia/supremacia do pensamento ocidental com as teorias do feminismo negro, feminismo negro descolonial, feminismo afro-latino, marxismo negro, afropessimismo, negritude, quilombismo, afropolitanismo, ideias pan-africanistas, afrofuturismo, mulherismo, epistemologias do sul, pensamento descolonial, afrocentricidade, estudos subalternos, orientalismo, pensamento pós-colonial, entre outras teorias disciplinares e não disciplinares como: saberes de terreiros, saberes dos povos e comunidades tradicionais, saberes gestado na luta política dos movimentos sociais, entre outros. Confluências e divergências marcam essas epistemologias e ontologias negras e diaspóricas. Nossa hipótese é que vivemos, pela primeira vez na história de nossa formação, a possibilidade de nos enxergar, sentir, ver, cheirar de forma plural e transformadora. Essa revolução do pensamento tem, na Geografia Brasileira, criado as chamadas Geografias Negras (OLIVEIRA, 2022, p.13)

As geografias negras costumam ser escritas por geógrafos(as) negros(as), com o intuito de enegrecer a geografia (GUIMARÃES, 2020), mas não são exclusivamente produzidas por pessoas negras (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023). O imperativo, porém, é a busca por desenvolver um fazer geográfico enegrecido, por meio de pesquisas que estudam as formas de resistência negra em meio aos arranjos espaciais e às perversidades sistêmicas da branquitude,

⁵ Música “Da ponte pra cá” do grupo Racionais Mcs.

⁶ Canção Quilombo Axé de autoria do Mestre Zumbi Bahia e interpretada pelo Afoxé Oyá Alaxé (PE)

em suas intersecções com as relações de produção capitalista e o heterocispatriarcado (GUIMARÃES, 2022; AKOTIRENE, 2019).

Todo o potencial explicativo da ciência geográfica pode ser utilizado para a construção de uma geografia negra, afirmativa e antirracista, onde fica evidente que, apesar de todas as opressões, as pessoas negras foram e são capazes de transgredir e resistir às fronteiras regulatórias, escapando, em parte, dos desenhos dos arranjos espaciais traçados pela branquitude (GUIMARÃES et al., 2022).

Aqui entendemos que se a branquitude insere o corpo negro sobre o signo da morte (CARNEIRO, 2023), o corpo e a coletividade negra operam esquivas (RUFINO, 2019) e constroem estratégias para pulsar vida, reterritorializando uma África idealizada e os saberes afrodiaspóricos (SODRÉ, 2019), que constituem uma epistemologia negra produzida por intelectuais orgânicos e militantes (GILROY, 2001) e produzem respostas contra-hegemônicas, que reverteram radicalmente os limites do enclausuramento (CIRQUEIRA, SANTOS, 2023), e possibilitam escapes temporários da violência sistêmica.

Nesse sentido, as geografias negras

sem negar a história de violência e do racismo que atravessa a experiência da população negra no passado e no presente, centra-se nas “r-existências” e agências da população negra no espaço (e para interpretar o espaço), e privilegia-se a geografia expressiva e “in-visível” na busca por construir espaços onde o racismo não prevaleça. Assim, a intenção é compreender as pessoas negras não como objetos de pesquisa, mas como agentes e sujeitos na produção de um conhecimento que busque, acima de tudo, confrontar violências sociais e epistêmicas (CIRQUEIRA, SANTOS, 2023, p.15).

As geografias negras, não devem compactuar com o extrativismo de conhecimento, objetificação das pessoas e o projeto individualista acadêmico. Os trabalhos das geografias negras vão em outro sentido no reconhecimento da importância das vivências que reforçam o coletivo em comunidade de aprendizagem e de cooperação solidária (CIRQUEIRA, SANTOS, 2023).

Sendo assim, as geografias negras focalizam estratégias de grupos ou indivíduos negros no Brasil e em outros países, que tecem epistemologias e saberes afrodiaspóricos, que, mesmo quando produzidos paralelamente, não estão isolados, uma vez que estão inseridos e podem ser articulados e interpretados como parte de uma rede transnacional e multicultural que corresponde à diáspora africana e ao Atlântico Negro (GILROY, 2001; HALL, 2011).

Partindo da perspectiva da geografia negra, buscamos, na segunda parte desta tese, analisar, com base na participação-observante, o Espaço Cultural Kilombo Baobá, e como

seus mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô vêm produzindo, ao longo de sua trajetória, uma práxis de resistência e promoção da consciência negra, promovendo o aquilombamento de corpos e empretecendo visões a partir dos saberes dos brinquedos pernambucanos, entre eles: coco, frevo, ijexá, baque de maracatu e capoeira, que podem ser classificados como manifestações afrodiaspóricas.

Em síntese, este trabalho reconhece que as geografias negras e a geografia das relações étnico-raciais são campos de estudo emergentes (CIRQUEIRA, SANTOS, 2023; GUIMARÃES et al., 2022; OLIVEIRA, 2022), com grande potencial para transformar a compreensão do espaço geográfico atravessado pela racialidade, não apenas como um reflexo de desigualdades, segregação, fragmentação socioespacial e do signo da morte (CARNEIRO, 2023), mas também como um espaço de resistência, luta e construção de uma sociabilidade negra, potencializadora da vida (RUFINO, 2019), na diáspora africana pelo Atlântico Negro (GILROY, 2001; HALL, 2011). Consequentemente, este trabalho acadêmico, ao buscar atuar nesse campo, visa não apenas analisar, mas também engajar-se na luta contra a opressão racial da branquitude (BENTO, 2023) e na construção de um mundo mais igualitário, justo, antirracista e anticapitalista, agendas extremamente necessárias diante do avanço da extrema direita global e suas evidentes interdependências com um discurso e ações supremacistas brancos, negacionistas e perigosos para a humanidade (FRASER, 2023).

1.3 A diáspora africana e o atlântico negro.

eu sou um africanodiaspórico
Mestre Moxé dos Malês

Para darmos início ao desenvolvimento deste trabalho, é essencial pensarmos sobre o que é a diáspora africana e o Atlântico Negro, tendo em vista que esses são conceitos fundamentais para analisarmos as práticas culturais de origem negra e afrodiaspórica e o posicionamento política dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Baque de maracatu, capoeira, coco, frevo e ijexá, são manifestações afrodiaspóricas praticadas e vivenciadas dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá, sendo transmitidas pelos fundadores desse barracão de cultura, Mestre Moxé dos Malês e Mestra Badia Nagô.

Aqui, quando fazemos menção à diáspora africana, estamos mencionando o processo de dispersão de povos africanos pelo mundo, mas, sobretudo, para designar as dinâmicas

socioculturais transnacionais e interculturais decorrentes, até a atualidade, da traumática migração forçada pelo Oceano Atlântico (SILVA; XAVIER, 2018). Sendo assim, estamos nos referindo ao movimento que “teria se iniciado no século XV e cuja característica principal seria sua associação ao comércio atlântico de escravizados africanos, que levou de 11 a 12 milhões de pessoas para a América” (SILVA; XAVIER, 2018, p. 5)

Esse não foi o único processo diaspórico do povo africano (SILVA; XAVIER, 2018), mas certamente é uma dinâmica que transpassa, de forma indubitável, a formação do Brasil e de muitas manifestações culturais que aqui ocorrem. Além disso, a experiência de uma diáspora traumática também ocorreu com outros povos, entre os quais se destaca a diáspora judaica. Existem conexões ao longo das formulações acadêmicas sobre a diáspora africana com o pensamento da diáspora judaica (GILROY, 2001).

Sobre esse contexto Gilroy (2001) escreveu

Muitas vezes se esquece que o termo "diáspora" entra para o vocabulário dos estudos sobre os negros e a prática da política panafricanista a partir do pensamento judaico. Ele é empregado na *Bíblia*, mas começa a adquirir algo como o seu emprego contemporâneo mais livre durante o final do século XIX - o período que assistiu ao nascimento do sionismo moderno e das formas de pensamento nacionalista negro, que comunga diversas de suas aspirações e parte de sua retórica. Os temas de fuga e sofrimento, tradição, temporalidade e organização social da memória possuem um significado especial na história das respostas judaicas a modernidade.

É necessário entender que o uso acadêmico do conceito de diáspora africana não se limita à descrição do processo histórico da migração forçada africana no contexto escravista, pois representa também o desenvolvimento de uma complexa rede de intercâmbio sociocultural transatlântica e a constituição de um símbolo de luta negra associado aos ideais panafricanistas.

Partilhamos da concepção de que pensar a diáspora envolve refletir sobre o papel das lutas negras e das manifestações culturais negras para a descolonização do terceiro mundo, um movimento rumo às práticas populares, saberes e visões locais em detrimento das grandes narrativas hegemônicas e hierarquias de poder (HALL, 2011, p. 319). Ainda hoje, a diáspora africana pode ser entendida como uma forma de consciência, anti-imperialista, anticolonial e anticapitalista, que serve de estratégia de resposta às opressões raciais e de classe vigentes no sistema-mundo moderno-colonial (GILROY, 2001).

Para Hall (2011), a diáspora serve de contraponto a uma perspectiva fechada, unitária e homogênea de identidade, tratando-se de algo diferente do modelo cultura-nacionalista-nação, em crise após a globalização e os avanços da "diversidade e da hibridização" (p. 45). Nesse sentido, pensar na diáspora é ir na contramão dessa cultura-nacionalista, que tenta se reinventar no primeiro quarto do século XXI, por meio do discurso xenófobo da extrema-direita global. Assim, para Hall (2011), a compreensão da diáspora envolve um jogo de semelhanças e diferenças que transformam as identidades culturais ao redor do mundo. O caminho da diáspora é uma trajetória "moderna" de uma cultura "moderna", que envolve redes globais, mas que não se confunde com o antigo internacionalismo do modernismo europeu.

A diáspora africana remete a uma África idealizada e utópica (GILROY, 2001), não geográfica, por isso mesmo potente e catalisadora de transformações. Ela representa uma esperança, um contraponto ao banzo — a morte depressiva fruto da saudade da terra-mãe —, servindo para fortalecer e reterritorializar. Trata-se de uma forma de reconstrução simbólica e cultural da África nas Américas, realizada por aquelas pessoas que foram desterritorializadas pela violência escravagista. Essa reconstrução não apenas preserva elementos das culturas africanas, mas também os reinventa, criando identidades e práticas culturais que resistem ao apagamento e à opressão. Assim, a diáspora africana se torna um espaço de luta, resiliência e reexistência, onde a memória e a ancestralidade são ferramentas poderosas para enfrentar as consequências do colonialismo, da escravidão e seus desdobramentos na atualidade.

Em sua obra Hall (2011) escreve

A "África" vive, não apenas na retenção das palavras e estruturas sintáticas africanas na língua ou nos padrões rítmicos da música, mas na forma como os jeitos de falar africanos tem estorvado, modulado e subvertido o falar do povo [...] A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartografo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que e pelo menos quatro ou cinco "continentes" diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora. A "África" que vai bem nesta parte do mundo e aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do painel colonial[...] essa "África" fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas aquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalha-las de formas e padrões culturais novos e distintos (HALL, 2011, p.40-41).

Assim, a diáspora africana e a idealização da África se apresentam como um circuito inventivo (RUFINO, 2019). Esse circuito inventivo, que entendemos constituir-se também como uma rede geográfica, serve à remodelação — ou, sob uma perspectiva geográfica, à reterritorialização — do ser, do saber, do fazer e da identificação da pessoa negra na diáspora, em um intercâmbio transnacional e intercultural pelo Atlântico Negro. Esse processo forja caminhos para a "reinvenção da vida" (RUFINO, 2019), subvertendo as violências sistêmicas enfrentadas por essas comunidades.

Para Rufino (2019) e suas elucubrações exusísticas, a diáspora africana é um fenômeno de despedaçamento e reconstrução, onde os navios se constituíram como “meios vivos pelos quais se uniam os pontos naquele mundo atlântico” (GILROY, 2001, p. 60), pontos onde ancoravam e faziam pulsar toda uma (re)invenção dos saberes e tradições negras-africanas que o jugo colonial não foi capaz de conter, mesmo com toda sua truculência.

A partir de cada fragmento estilhaçado, pulsa uma nova invenção. Cada fragmento dos saberes, memórias e dos espíritos negro-africanos que por aqui baixam é um pedaço de um corpo maior que mesmo picotado, se coloca de pé e segue seu caminho dinamizando a vida (RUFINO, 2019, p.121).

Essa percepção da diáspora africana como uma dinâmica de despedaçamento e reconstrução (RUFINO, 2019) também pode ser entendida com base na leitura geográfica de Haesbert, pelo processo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização (HAESBERT, 2004). Com isso, queremos dizer que a territorialização dos povos e reinos africanos foi transpassada pela violência colonial, o que resultou no espalhamento de milhões de africanos pela costa atlântica do Novo Mundo, configurando a desterritorialização de dimensões catastróficas. Em diversos pontos, essas pessoas buscaram reterritorializar a África, produzindo redes de afeto e territorialidade contra-hegemônicas, como os terreiros de candomblé (SODRÉ, 2019; RUFINO, 2019). Esses pontos de dispersão diversos culturalmente, ao longo do século XX e XXI, se articularam por meio da luta internacional do movimento negro e panafricanista, gerando um território-rede (HAESBERT, 2014) de intercâmbio potente, que são o Atlântico Negro e a Diáspora Africana, os quais escapam a lógica e ao controle do território-zona dos estados nacionais.

O geógrafo Haesbert (2014) escreveu que

Toda ação que se pretenda transformadora hoje, necessita, obrigatoriamente, encara esta questão: por mais que a des-ordem capitalista pretenda uniformizar nossos espaços, se não trabalharmos como a multiplicidade de nossas territorializações, não se promoverá nenhuma transformação efetiva. Os movimentos contra o neoliberalismo e por uma outra globalização que o digam (HASBERT, 2014, p. 86)

Esse poder homogenizador do capital e o avanço da globalização neoliberal também aparecem na obra do pensador da diáspora Stuart Hall. O autor chama a atenção para o fato de que “a cultura americana subjulga todas as que aparecem, impondo uma mesmice cultural homogeneizante — o que tem sido chamado de 'McDonaldização' ou 'Nikezação'” (HALL, 2011, p. 45). A diáspora africana que enunciamos aqui aponta para outra direção, apresentando outros mundos para além do hegemônico e construindo caminhos políticos e culturais para a transformação da estrutura em que atualmente vivemos.

dentro da cultura, a marginalidade, embora permaneça periférica em relação ao mainstream, nunca foi um espaço tão produtivo quanto é agora, e isso não é simplesmente uma abertura, dentro dos espaços dominantes, à ocupação dos de fora. É também o resultado de políticas culturais da diferença, de lutas em torno da diferença, da produção de novas identidades e do aparecimento de novos sujeitos no cenário político e cultural. Isso vale não somente para raça, mas também para outras etnicidades marginalizadas, assim como o feminismo e as políticas sexuais no movimento de gays e lésbicas, como resultado de um novo tipo de política cultural. Não quero sugerir, é óbvio, que podemos contrapor à eterna história de nossa própria marginalização uma sensação confortável de vitórias alcançadas — estou cansado dessas duas grandes contranarrativas. Permanecer dentro delas é cair na armadilha da eterna divisão ou/ou vitória total ou total cooptação, o que quase nunca acontece na política cultural, mas com o que os críticos culturais se reconfortam (HALL, 2011, p 320).

A diáspora atlântica não significa uma mágica vitória sobre os sistemas de opressões interseccionais que existem na atualidade (AKOTIRENE, 2019), mas serve como um elemento unificador da luta que ocorre em diversos pontos do mundo e do Atlântico, especialmente das comunidades negras afrodiaspóricas que enfrentam o racismo diariamente, comunidades que possibilitam a criação de espaços afrocentrados que pulsam vida escapando da necrofilia da branquitude.

Na diáspora atlântica, aproxima-se e permite-se identificar conexões e confluências entre diferentes manifestações que surgiram nas Américas como consequência do espalhamento escravagista dos povos africanos, além de reconhecer, articular e potencializar formas de resistência produzidas com base na consciência negra. Acreditamos que o Kilombo

Baobá seja mais um pequeno nexos na rede transnacional e intercultural de resistência, como será apresentado na segunda parte desta tese.

Peruíbe, município onde se localiza o Espaço Cultural Kilombo Baobá, está situado nas margens da Kalunga Grande, o Oceano Atlântico, grande cemitério que (RUFINO, 2019), segundo a cosmologia bakongo, dividia mundos (SANTOS, 2019) — o mesmo Atlântico que, para Gilroy (2001), é negro e unifica lutas, opondo-se aos ideais nacionalistas ou etnicamente absolutistas, que precisam ser combatidos em tempos de avanço da extrema-direita supremacista branca.

Dessa forma, entendemos que a diáspora africana e o Atlântico Negro são conceitos-chave para uma leitura que busca entender Perúibe por meio da geografia da racialidade, mas, sobretudo, para compreender como o Espaço Cultural Kilombo Baobá operou nos últimos anos como um espaço de resistência negra, com base em uma análise pautada nas geografias negras.

De modo similar, é importante saber se a racionalidade moderna sanciona ou subverte as não liberdades do sistema escravo que ela ajudou a instituir. Esses problemas são ainda mais pronunciados porque as discussões sobre onde pode ser traçada a linha entre passado e presente continuam a ser uma fonte de tensões fundamentais e valiosas dentro das culturas negras. A ideia de diáspora poderia ser em si entendida como uma resposta a essas incitações - uma erupção utópica do espaço na ordem temporal linear da política negra moderna, que reforça a obrigação de que espaço e tempo devam ser considerados em relação, na sua inter-articulação com o ser racializado. (GILROY, 2001, p.369)

Portanto, é importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural e desterritorializante em seus efeitos. Suas compressões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias, afrouxam os laços entre a cultura e o "lugar". Disjunturas patentes de tempo e espaço são abruptamente convocadas, sem obliterar seus ritmos e tempos diferenciais. As culturas, é evidente, tem seus "locais". Porém, não é mais tão fácil dizer de onde elas se originam. O que podemos mapear é mais semelhante a um processo de repetição com diferença, ou de reciprocidade-sem-começo (HALL, 2011, p.37).

1.4. Manifestações afrodiaspóricas

*“Luanda, Lunda
quem te trouxe pra cá?
foi navio negreiro
que me trouxe de lá
para o lado de cá
Mestre Moxé dos Malês*

Abrimos a reflexão sobre manifestações afrodiaspóricas com base na loa de baque virado de Mestre Moxé, menos encantadora quando transcrita no papel, mas muito mais potente quando acompanhada pela entrada dramática da cambinda e pelos tons graves da pisada do gigante popular que é o baque do maracatu pernambucano. Essa loa foi escolhida porque guarda em si um argumento chave para a compreensão do conceito de práticas afrodiaspóricas. Ao entoar "Luanda, quem te trouxe pra cá?", o mestre indaga quem trouxe o toque de Luanda, um dos ritmos tocados nas alfaias do maracatu de baque virado. Ele mesmo responde: "foi o navio negreiro". Assim, Mestre Moxé dos Malês demonstra que esse baque é fruto da diáspora e constitui-se como uma continuidade que não deve escapar do reconhecimento enquanto prática de raiz africana.

O baque do maracatu, a capoeira, o samba, o coco e o frevo são manifestações culturais desenvolvidas pelo povo negro em território nacional. São como árvores frondosas que germinaram a partir dos saberes e da corporeidade africana, sementes dispersadas pela diáspora. No entanto, neste trabalho, não nos deteremos no signo do afro-brasileiro, a fim de evitar possíveis tentativas de apropriação redutora advindas de um nacionalismo embranquecedor. Em vez disso, focaremos na ideia transnacional e intercultural do afrodiaspórico, reconhecendo suas conexões e tecendo redes interpretativas com outras experiências culturais produzidas nos fluxos ao longo do Atlântico Negro (GILROY, 2001)

Essa linha interpretativa também pode ser identificada em outro loa, recebida⁷ pelo Mestre Moxé do Malês, entoada no baque de maracatu vivenciado no Espaço Cultura Kilombo Baobá, a qual chama que atenção para o fato que o baque, não é brasileiro é africano iorubá.

*A nossa nação
já está preparada
já é hora grande vamos*

⁷ Recebida, no sentido que para o mestre suas loas e cocos não são composições, mas mensagens sopradas pelos encantados que são os mestres ancestrais.

*seguir e cantar
meu baque é forte
e o leão é verdadeiro
não brasileiro
é africano yoruba.
Mestre Moxé dos Malês*

Não reconhecer o baque como uma manifestação brasileira pode ser entendido aqui como uma crítica a toda violência imposta por uma nação que, por meio do dispositivo da racialidade, insere o corpo negro no signo da morte (CARNEIRO, 2023). Ao mesmo tempo, essa nação se apropria das manifestações afrodiaspóricas como símbolo de uma pretensa brasilidade, forjada a toque de caixa pelo nacionalismo brasileiro do século XX. Sabemos bem que as culturas negras foram sistematicamente perseguidas e criminalizadas até o início do século passado, em grande parte devido aos ideais eugenistas que sustentaram a política de embranquecimento (SODRÉ, 2023, OLIVEIRA, 2011; OLIVEIRA, 2022). Propor o uso do conceito de manifestação afrodiaspórica e provocar o tensionamento em um país que exporta forró e baque de maracatu, mas que segue perpetuando o genocídio negro (NASCIMENTO, 2016), é questionar o sentido de uma capoeira que não se opõe ao avanço de um projeto político de extrema-direita e antinegro.

Vale lembrar que, para Rufino, a diáspora negra “está a se constituir cotidianamente nas práticas, tecendo conhecimentos que nos possibilitam a produção de um projeto político/poético/ético/antirracista/descolonial” (2019, p. 42). Sendo assim, a diáspora africana se reinventa também nas rodas de capoeira, nos terreiros, nos baques e no fervor do frevo, enquanto práticas negras que enunciam não só a pulsão de vida, mas também projetos emancipatórios, inscritos entre trechos de canções e meneios corporais.

Ainda sobre o tema Rufino escreve

leio a crítica pós-colonial como toda e qualquer forma de enunciação subalterna. Assim, nas narrativas do jongo, das macumbas, capoeira, entre outras inúmeras práticas, sejam verbais ou não verbais, são discursos pós-coloniais (RUFINO, 2019 p.42).

Então, ao falar de práticas afrodiaspóricas, optamos por enaltecer um caráter insurgente e contracultural dessas manifestações de origem negra, entendendo-as como parte de um processo de reterritorialização na diáspora. Esse processo ocorre por meio da (re)elaboração de um rico “patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto

dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais” (SODRÉ, 2019, p. 52). Essas práticas se manifestam não apenas nos terreiros, mas também em outras expressões e espaços intersticiais, ou nas chamadas frestas (SIMAS, 2019), onde se evidencia a estratégica reterritorialização da África. Nesses espaços de resistência e reinvenção, a ancestralidade africana se faz presente, criando conexões transnacionais e fortalecendo a luta contra a opressão e o apagamento histórico.

Segundo Sodré

uma estratégia de reterritorialização evidenciada no fato de que os negros jamais se limitaram a sua atração cultural ao espaço físico dos terreiros. Estes, enquanto comunidades responsáveis pela preservação de um patrimônio mítico-cultural, sempre foram polos de identificação ou plataformas de penetração em espaços intersticiais, propiciando um desdobramento das suas matrizes simbólicas através de afoxés (grupos carnavalescos), congadas, maracatus, folias, grupos de samba. Dessa base territorial, teatro de uma memória coletiva ancestral, irradiaram-se para corpos negros ou não as inscrições simbólicas que constituíam aquilo depois designado como jeito negro-brasileiro de ser (SODRÉ, 2019, p. 61).

Sendo assim, o baque de maracatu, o samba ou a capoeira, interpretados como manifestações afrodispóricas, revelam o surgimento de relações sociais e redes de afeto, ou seja, comunidades solidárias que elaboram e constroem estratégias de resistência. Essas práticas se reproduziram sob o olhar atento dos capatazes, propagando-se por meio do encantamento que promoviam. Aqui, falamos de manifestações que carregam consigo uma política de frequência mais baixa, no sentido de serem capazes de passar despercebidas pelo opressor, “onde são executadas, dançadas e encenadas, além de cantadas e decantadas” (GILROY, 2001, p. 96). No entanto, essa aparente invisibilidade não diminui sua potência: essas práticas são promotoras da consciência negra e da potencialização dos sujeitos envolvidos, atuando como ferramentas de resistência e transformação.

Isto posto, entendemos que podemos considerar as práticas culturais vivenciadas no E.C. kilombo Baobá, com destaque para o baque de maracatu, o coco, a capoeira, o ijexá e o frevo, como manifestações afrodiaspóricas plausível. Uma vez que esse reconhecimento é especialmente relevante em um momento em que se faz necessário contrapor os discursos que buscam esvaziar essas práticas de sua ancestralidade africana, bem como enfrentar a ascensão de grupos políticos associados à extrema-direita, racistas e supremacistas brancos (BENTO, 2022).

1.5.O dispositivo de racialidade e epistemicídio.

Entre as contribuições acadêmicas que buscamos produzir com este trabalho, destaca-se a análise de como o dispositivo de racialidade, com base nas reflexões de Sueli Carneiro (2023), impacta o processo de segregação socioespacial no município de Peruíbe. Dessa forma, pretendemos discutir sua compreensão dos conceitos de 'dispositivo' e 'racialidade', bem como a maneira como esses foram articulados e interpretados por essa intelectual.

Nesse contexto, o primeiro passo é ressaltar que o potente pensamento de Sueli Carneiro (2023) parte 'do lugar do paradigma do outro' não hegemônico, o de uma mulher negra que se dedicou de forma aguerrida, enquanto militante do movimento negro, à luta contra a violência perpetrada pela branquitude. Seus escritos são, assim, 'testemunho de pessoas insurgentes contra a subordinação, o epistemicídio e demais “cídios” aos quais se acha submetida a negritude no Brasil' (CARNEIRO, 2023, p. 13). Entre os fundamentos teóricos de sua obra, destaca-se a influência das contribuições dos pensadores Michel Foucault e Boaventura de Sousa Santos. Partindo de Foucault, a autora elabora sua percepção dos conceitos de biopoder e dispositivo; por sua vez, em Santos, baseia seu argumento sobre o epistemicídio.

Antes de discutirmos biopoder, dispositivo e epistemicídio, precisamos refletir sobre o conceito de raça. Aqui vale ressaltar que o conceito de raça humana não encontra respaldo na ciência biológica atual. Em outras palavras, do ponto de vista genético ou fenotípico, é errôneo dividir a humanidade em grupos raciais (GUIMARÃES, 2003). Porém, a ideia de raça foi, ao longo da história, socialmente construída como efeito de um discurso que serviu para justificar e perpetuar a dominação entre grupos humanos distintos, gerando implicações na realidade social que reverberam até a atualidade. Essas implicações incluem violências e desigualdades, e, por isso, torna-se necessário pensar o conceito de 'raça social' para compreender o mundo atual e posicionar-se contra as perversidades que dele emanam (GUIMARÃES, 2003; SCHUCMAN, 2012; CARNEIRO, 2023).

Ainda sobre o conceito de raça, o autor Muniz Sodré (2023) defende que se trata de um conceito retrógrado e supremacista, que exige atenção por carregar em si o conteúdo odioso que promoveu no passado. Ele chama a atenção para o fato de que devemos olhar para as relações raciais, que nada mais são do que relações sociais atravessadas pelo imaginário de raça, alicerçado na diferenciação fenotípica da cor.

Dentro desse contexto Sueli Carneiro defendeu que

raça é um dos elementos estruturais de sociedades multirraciais de origem colonial. A noção de *apartheid* social e a supremacia do conceito de classe social defendidos pelos pensadores de esquerda, herdeiros do materialismo histórico-dialético, não alcançam — ao contrário, invisibilizam ou mascaram — a contradição racial presente nas sociedades multirraciais, visto que nelas raça/cor/etnia (em especial no Brasil) são variáveis que impactam a própria estrutura de classes (Carneiro, 2023, p.20).

Denunciar que relações raciais e a racialidade, enquanto produto social, constitui um dos elementos fundamentais da desigualdade brasileira não significa descartar a classe como categoria analítica (SODRÉ, 2023), mas, sim, destacar os impactos da interseccionalidade, que revela a sobreposição das opressões decorrentes do racismo, do capitalismo e do cisheteropatriarcado (AKOTIRENE, 2018). Trata-se de reconhecer a perversidade evidenciada por dados concretos, como o fato de que, durante a pandemia de Covid-19, o número de mortes entre pessoas negras foi 57% maior do que entre pessoas brancas (SODRÉ, 2023).

Segundo Sodré (2023), para além de ser estrutural (ALMEIDA, 2019), o racismo brasileiro é fruto de uma forma social escravista que persiste até a atualidade. Mesmo após o término da escravidão, que pôs fim à sociedade escravista, não se desenraizou sua forma social, que permanece impregnada de maneira vital e concreta no cotidiano das pessoas negras. A forma social escravista vai além das estruturas externas e institucionais, pois é um processo que também atravessa a subjetividade e a “interioridade dos atores sociais, sob a égide de representações que privilegiam fortemente as aparências, ou seja, a cor dos sujeitos” (SODRÉ, 2023, p. 125). Sendo assim, desde a abolição, as elites nacionais, em sua torpe colonialidade, almejaram o embranquecimento do país, idealizando uma aparência europeia e, mais recentemente, estadunidense, ao mesmo tempo em que buscaram manter indígenas e negros em uma posição de subalternidade e domínio. Dessa forma, na forma social escravista, o racismo é constitutivo, sendo que no Brasil o racismo é processo associado a aparência enquanto no Estados Unidos decorrente da ascendência (SODRÉ, 2023).

O racismo, que não é algo natural, pois trata-se de um produto de uma consciência que ecoa os ideais forjados pelos sistemas coloniais (SODRÉ, 2023), constitui-se como um fato incontestável da realidade brasileira, seja por seu caráter estrutural (ALMEIDA, 2019) ou pela

herança social escravista (SODRÉ, 2023). Ele atravessa a produção e a articulação dos poderes, bem como os modos de subjetivação dos indivíduos (CARNEIRO, 2023).

Em uma sociedade marcada pelo racismo precisamos entender como opera a racialidade que pode ser compreendida

como uma noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções histórica e culturalmente construídas acerca da diversidade humana. Disso decorre que ser branco e ser negro são consideradas polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos polos das racialidades (CARNEIRO, 2023, p.22).

Por consequência, enquanto nascer negro no Brasil significa estar sob o signo da morte — ou seja, mais exposto a violências e à falta de infraestruturas básicas de saúde e educação —, nascer branco, por sua vez, significa ter acesso a uma maior vitalidade, decorrente de um menor número de mortes violentas ou por doenças evitáveis (CARNEIRO, 2023). É usufruir dos privilégios advindos do pacto da branquitude, que permite um melhor acesso ao mercado de trabalho, à terra e à renda (BENTO, 2022). Para Sueli Carneiro (2023), o biopoder e o dispositivo de racialidade operam de modo que, no Brasil, ocorre uma valorização excessiva da vida branca em detrimento da existência do outro. Enquanto a morte de um sujeito branco é motivo de comoção social, o genocídio perpetrado contra os negros é naturalizado. Se o problema do Brasil fosse exclusivamente uma questão de classe, não se faria tão evidente a discrepância evidenciada pela autora.

Segundo a leitura da obra foucaultiana realizada por Carneiro (2023), a racialidade pode ser considerada como um dispositivo de poder, que assim como a sexualidade acompanhou o processo de autoafirmação da classe burguesa. Sendo que os dispositivos de poder expressam um objetivo estratégico de dominação e são constituídos por uma rede heterogênea de discursos, leis, instituições, enunciados científicos e até a arquitetura. Assim “o dispositivo de racialidade, ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, irá redefinir as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a proximidade ou o distanciamento desse padrão” (CARNEIRO, 2023, p.31).

Quando observamos a realidade brasileira pelo prisma do dispositivo da racialidade, fica evidente que a ideia de democracia racial constitui-se em uma falácia. Apesar da construção discursiva de que no Brasil as oportunidades são iguais para todos, essa não é a

realidade. Isso torna-se evidente ao constatarmos que ainda hoje persistem discrepâncias, por exemplo, nos dados sobre violência, acesso a empregos e desigualdade salarial entre pessoas negras e brancas em nosso país (BENTO, 2023).

Para Carneiro (2023) o “mito da democracia racial é uma dimensão específica do contrato racial brasileiro: ao sustentar a “grande narrativa” de harmonia, exerce uma função apaziguadora das tensões raciais e serve, assim, à hegemonia branca” (CARNEIRO, 2023, p.380).

Dessa forma, partindo da perspectiva de Carneiro (2023), é equivocada a percepção do Brasil como um exemplo positivo de miscigenação, de respeito à diversidade e de convivência harmoniosa e pacífica entre grupos historicamente construídos como diferentes. Na visão da autora, o discurso do Brasil como país da diversidade serve ao embranquecimento e à manutenção da 'hegemonia branca, que reserva aos negros morte, negação ou assimilação' (Frateschi, 2023, p. 380). Esse fato precisa ser urgentemente reconhecido pela intelectualidade branca para que seja possível romper com a violência produzida pelo 'Eu hegemônico' branco (FRATESCHI, 2023).

Sobre a democracia racial o geógrafo Denílson Araújo de Oliveira (2011; 2022), que possui uma contribuição relevante para o campo de estudo da geografia das relações étnico-raciais escreveu que

a chamada *democracia racial* se constitui assentada em manipulações. Ela foi criada a partir de formulação de intelectuais, a serviço da dominação racial, que produziram ideologias e forças que alimentam o falso. Foi gestada algumas décadas após o fim das últimas heranças formais do colonialismo, a escravidão racial. Expressa uma ideologia construída por intelectuais brancos que dissimula a antinegritude produzida e o brutalismo de nossa formação. Arroga-se o discurso da mestiçagem e miscigenação do povo brasileiro obliterando o sequestro, o tráfico para outro continente, o trabalho forçado até a morte e o estupro de mulheres negras e “indígenas” no contexto colonial. A ideologia da democracia racial sustenta-se numa mentirosa harmonia de nossas relações raciais e que o racismo não existe em nossa sociedade. Essa ideologia é exportada para o mundo pelas classes hegemônicas como singularidade de nosso país (OLIVEIRA, 2022, p.4).

Dessa forma, ainda hoje, existe uma violência desproporcional sobre o corpo negro, sendo que parte das agressões contra esse grupo são promovidas e sustentadas pelo Estado brasileiro, que perpetua uma “função assassina” operada na articulação entre biopoder e racismo (CARNEIRO, 2023). Como consequência, continuam a ecoar no Brasil manifestações contra o genocídio do povo negro brasileiro (NASCIMENTO, 2016) que tornam evidente a falácia da democracia racial brasileira.

O biopoder, que surge no século XIX, constitui-se como uma estrutura pela qual o Estado e as elites, por meio da disciplina, regulamentação e controle dos corpos, operam a lógica de “fazer viver e deixar morrer” (CARNEIRO, 2023). Diferente do poder soberano, que atuava principalmente com base na ameaça de morte, o poder contemporâneo dos Estados, que serve prioritariamente às elites, atua tanto pela promoção da morte quanto pela disciplina dos corpos individuais, controlando hábitos e comportamentos, e pela regulação das populações, por meio de ações que gerem a natalidade e a saúde pública.

Essa lógica é particularmente evidente no contexto do racismo brasileiro, em que o Estado promove a morte simbólica e física de corpos negros, ao mesmo tempo em que regula e controla suas vidas através de políticas públicas excludentes e da violência institucional (CARNEIRO, 2023).

Sobre esse contexto, Haesbaert escreveu que 'o Estado, especialmente através da ação violenta da polícia, também pode decretar a morte (de alguns) em nome da vida (de outros)' (HAESBAERT, 2014, p. 177). Assim, em nome do benefício das elites e da manutenção dos privilégios da branquitude (BENTO, 2023), opera-se um massacre, no qual vigora a lógica de 'quem deve viver e quem deve morrer' (MBEMBE, 2016). Dessa forma, 'a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte', o que leva à proposição do conceito de necropolítica (MBEMBE, 2016, p. 146). Esse conceito permite compreender como a violência e o uso de armas de fogo são implantados em territórios específicos para fazer morrer o maior número de pessoas, criando assim 'mundos de morte' (MBEMBE, 2016).

Partindo do geógrafo brasileiro Haesbaert, em uma abordagem também foucaultiana, podemos destacar a produção de uma sociedade da insegurança, na qual a segurança do 'eu hegemônico' — que, como sabemos, é representado pela branquitude (BENTO, 2022; CARNEIRO, 2023) —, em um processo de auto-fechamento, busca isolar-se em condomínios e espaços privilegiados. Esse isolamento, por sua vez, produz a contenção e a promoção da violência, logo, a insegurança do outro, ou seja, do negro (CARNEIRO, 2023). Nessa sociedade da insegurança, a população negra das periferias enfrenta uma 'vida nua', decorrente de uma reterritorialização marcada por precariedades, como a falta de infraestrutura, e pela mira transpassada pelo racismo das forças de repressão do Estado, que produz as 'balas perdidas' — as quais, não por acaso, acertam preferencialmente corpos negros. Esses corpos são entendidos como formas de vida matáveis, para o regozijo de uma parcela minoritária da população que constitui o poder hegemônico (HAESBAERT, 2023).

Vale pontuar que, com base em Bento (2022), a branquitude deve ser entendida como um sinônimo de sistema de opressão, e não como uma identidade racial. Trata-se de um sistema de poder velado, por meio do qual se reproduzem os privilégios e a posição de dominação das pessoas brancas, formulando uma falsa narrativa de mérito e buscando apagar as violências raciais herdadas da forma social escravista (SODRÉ, 2023), bem como mascarar as profundas desigualdades raciais existentes no país (BENTO, 2022).

Partindo dessas reflexões, buscaremos compreender, com base na análise dos dados apresentados na primeira parte deste trabalho e em uma abordagem da geografia da racialidade, como o processo de segregação socioespacial em Peruíbe é atravessado pelo dispositivo da racialidade. Isso nos permitirá evidenciar qual corpo está protegido no conforto dos condomínios fechados à beira-mar e quem são as pessoas que enfrentam vulnerabilidades e riscos nas áreas mais empobrecidas do município. Dessa forma, almejamos atirar mais uma flecha que visa estilhaçar a falaciosa fachada da democracia racial brasileira (CARNEIRO, 2023). Uma flecha que, como o princípio cosmológico de Oxóssi, busca unir razão e afeto para ler os elementos dispostos no mundo e, com a atenção necessária, lançar seu tiro preciso (SODRÉ, 2023).

Além de precisa a flecha precisa ter ponta afiada, e amolamos nossos argumentos não só na leitura acadêmica, pois também refinamos nossa leitura de mundo por meio da participação-observante (WACQUANT, 2002) ⁸ dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá, local no qual as vivências com as manifestações afrodiaspóricas rasgam preceitos da branquitude e no movimento dos corpos e no tocar dos tambores rompemos com as violências perpetuadas pelo epistemicídio, violência com quem durante tantos anos a universidade foi conivente. As reflexões e análises produzida na vivência desse espaço cultural serão analisadas na segunda parte de nosso trabalho, por hora visamos evidenciar no constitui-se o epistemicídio.

Em sua obra, Sueli Carneiro toma emprestado o conceito de epistemicídio, elaborado por Boaventura de Sousa Santos (CARNEIRO; FRATESCHI, 2023). No texto em que Santos buscou traçar as linhas abissais que dividem o Norte e o Sul global, o autor também enunciou o conceito de epistemicídio, que, em linhas gerais, envolve a desqualificação e desvalorização dos saberes e conhecimentos produzidos no Sul global, principalmente por pessoas racializadas. Isso aponta que, ao longo do processo de desenvolvimento da ciência hegemônica eurocêntrica e colonial, muitas epistemologias e racionalidades 'dos outros' foram

⁸ A apresentação e definição desse conceito será apresentada na segunda parte dessa tese

tratadas como folclore, crendices inócuas ou leituras errôneas e irracionais da realidade (SANTOS, 2007; CARNEIRO, 2023; SODRÉ, 2023). Enunciar as sabedorias 'dos outros', territorializadas no Sul global, como despautérios foi uma estratégia essencial da forma social por meio da qual a dominação eurocêntrica perpetuou-se mesmo após as lutas por independência nas Américas e na África. Como bem discutido na obra de Quijano (2010), a busca pela perpetuação de uma colonialidade por parte das elites nas Américas serviu aos interesses da Europa. Ao procurar reproduzir o modelo de mundo eurocêntrico, esses grupos que constituem o 'eu hegemônico' perpetuaram violências, reproduziram desigualdades e desvalorizaram os saberes indígenas e afrodiaspóricos. Sendo assim, foi imposto ao Sul global um modelo de des-envolvimento (PORTO-GONÇALVES, 2006) que, apesar de sua notória perversidade, reverberou, uma vez que outras formas de organização do território, concepções da natureza e modelos de produção foram tratados como ineficazes, irracionais e arcaicos. Esse processo é consequência da influência da colonialidade do saber e do poder, que somente admite como válida a racionalidade capitalista de origem eurocêntrica (QUIJANO, 2010).

Dialoga com essa perspectiva a seguinte reflexão escrita por Sodré (2019) na qual defende que da

matéria francesa nutriram-se os sonhos, a consciência e os projetos criadores das elites brasileiras, pelo menos até serem trocados, décadas mais tarde, pela substância do imaginário norte-americano. Seja como for, tal matéria estrangeira sempre pretendeu aqui permanecer branca, infensa a qualquer simbolismo negro-africano (SODRÉ, 2019, p.47).

É evidente que, apesar do projeto embranquecedor das elites locais, as epistemologias negras e afrodiaspóricas resistiram (SODRÉ, 2019; CARNEIRO, 2023). Além disso, é necessário destacar que a ciência   historicamente um campo de disputa, e cada vez mais pessoas, para além do 'eu hegemônico', estão reinventando-a, inclusive apresentando possibilidades para 'adiar o fim do mundo' e 'deixar o céu p ' (KRENAK, 2019; 2020; 2022; KOPENAWA; ALBERT, 2015). Vivemos um momento de inflexão histórica, no qual a racionalidade do 'eu hegemônico' — ou seja, da branquitude dentro da lógica capitalista de produção — parece encontrar seu limite. As múltiplas crises socioambientais (PORTO-GONÇALVES, 2006) apontam para a inexorável necessidade de traçarmos rumos para uma outra globalização (SANTOS, 2015), que destrua a lógica supremacista branca, a qual, por ora, encontra-se fortalecido e busca impor seu projeto de destruição, reproduzido pelos

avanços políticos da direita extremista globalmente organizada e capitaneada por figuras indigestas como Trump e Bolsonaro (BENTO, 2023; FRASER, 2023). O mundo operado por essa racionalidade encontra-se definhando, um morto que insiste em permanecer na sala, e agir em direção a outro caminho, escancarando as frestas que trazem novas possibilidades embebidas de saberes ancestrais (SIMAS, 2019), parecem ser uma das poucas alternativas viáveis.

Outra contribuição para pensarmos o epistemicídio é a dificuldade do acesso a educação pública de qualidade por parte da população pobre e racializada no sul global, tema sobre o qual Sueli Carneiro escreve

Para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, o epistemicídio implica um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo a de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e pelo rebaixamento da sua capacidade cognitiva; pela carência material e/ou pelo comprometimento da sua autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento considerado legítimo ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado, sequestrando a própria capacidade de aprender. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que, em outros casos, lhe é imposta (CARNEIRO, 2023, p.88).

Negar o acesso à educação para uma parte significativa da população é fomentar a ignorância como mecanismo de controle, criando um terreno fértil para a proliferação do fanatismo e de autocracias virulentas (SODRÉ, 2023). Essas autocracias buscam arregimentar, com base em discursos fundamentalistas, justamente aquelas pessoas que tiveram suas trajetórias atravessadas pelo epistemicídio (CARNEIRO, 2023). Não é à toa que vemos os discursos negacionistas ganharem força no mundo atual.

Reiteramos que, apesar das violências representadas pelo epistemicídio, a população negra e outros grupos não brancos seguem construindo estratégias para garantir seu acesso à educação, bem como criar redes de afeto e territórios onde seus saberes ancestrais e epistemologias próprias podem fluir e construir resistências. Servem de exemplo os terreiros, grupos de capoeira, escolas de samba e nações de maracatu (SODRÉ, 2019), espaços que preservam e revitalizam conhecimentos tradicionais. Também são exemplares, no sentido da

reparação e do embate ao epistemicídio, dois avanços concretos e importantes conquistados pela luta do movimento negro, que representam relevantes vitórias para a população negra no Brasil: a Lei de Cotas Étnico-raciais de 2012 e a Lei 10.639/03, que institui a obrigatoriedade da temática 'História e Cultura Afro-Brasileira' no currículo oficial da rede de ensino (FRATESCHI, 2023). Ambas as batalhas foram fortemente encampadas por Sueli Carneiro e têm contribuído para a democratização do acesso ao ensino superior e para a valorização da cultura e da história afro-brasileira nas escolas, rompendo com a tentativa de silenciamento imposto pelo epistemicídio.

Com base nas reflexões apresentadas, defendemos que o dispositivo de racialidade e o epistemicídio são mecanismos fundamentais para compreender as desigualdades e violências que estruturam a sociedade brasileira, bem como a perpetuação da forma social escravista (SODRÉ, 2023). Vale reforçar que a racialidade é uma dinâmica relacional (HALL, 2011; GILROY, 2001; CARNEIRO, 2023), produzida socialmente e que impacta no desenvolvimento da identidade das pessoas. No entanto, como bem lembra Hall (2011, p. 327), “nossas diferenças raciais não nos constituem inteiramente; somos sempre diferentes e estamos sempre negociando diferentes tipos de diferenças — de gênero, sexualidade e classe”. Assim, ao pensar como a racialidade atravessa a segregação socioespacial em municípios como Peruíbe, entendemos que não estamos abordando um fenômeno isolado, mas parte de um projeto histórico de dominação que privilegia a branquitude e marginaliza corpos negros e periféricos. Jogar luz e escancarar essa problemática é parte dos objetivos desta pesquisa. Este trabalho reforça a urgência de desconstruir o mito da democracia racial, enfrentar as heranças coloniais e valorizar os saberes afrodiaspóricos e indígenas, que historicamente as elites tentaram silenciar, mas que resistiram nos interstícios e frestas (SODRÉ, 2019; SIMAS, 2019). Nosso trabalho buscou olhar para um desses territórios negros, o Espaço Cultural Kilombo Baobá, que interpretamos ser um desses interstícios ou frestas, aberto pela força do trabalho de um casal de mestres pretos afrodiaspóricos de Pernambuco. Ao debruçar esforços para compreender essas dinâmicas, buscamos não apenas denunciar injustiças, mas também inspirar, fortalecer e ser fortalecidos por ações concretas que promovam uma transformação social e garantam o direito à vida plena para todos, independentemente de raça, classe, gênero, orientação sexual ou território.

1.6 Quilombos e quilombismo

eu vou navegar, eu vou navegar,

*a bordo navio negreiro
pra quebrar as correntes tem que navegar
Eu vou me aquilombando
sempre me munindo das tradições
com benças dos meus orixás
capoeira n'golo meu irmão
Mestre Moxé dos Malês*

A toada de coco apresentada carrega em si o conceito de *aquilombamento*. Ao analisarmos os resultados da nossa participação-observante no Espaço Cultural Kilombo Baobá, na segunda parte deste trabalho, perceberemos a necessidade imprescindível de discutir as origens e transformações do conceito de quilombo.

As origens do conceito de quilombo remetem ao território africano, sendo uma palavra de origem banto, mais especificamente da língua umbundo. Sua formação está associada a populações que viveram na região que hoje compreende o atual Zaire e Angola (MUNANGA, 1996; NASCIMENTO, 1985). Dessa forma, os quilombos surgem, em primeiro lugar, como instituições africanas, principalmente em Angola, associadas à resistência dos Jaga, também denominados Imbangala, que ganharam destaque no século XVI (NASCIMENTO, 1985).

Com base nos trabalhos de Munanga (1996) e Nascimento (1985), é possível defender que os quilombos eram lugares de iniciação. Munanga utiliza a expressão "campo de iniciação", enquanto Nascimento apresenta a concepção de "casa para o ritual de iniciação". Segundo esses autores, o processo iniciático era fundamental para os Imbangala, uma vez que esse povo, que vivia da guerra, não criava crianças, pois elas poderiam atrapalhar suas incursões guerreiras, características de suas táticas de guerra móvel e ataques surpresa, usadas para expandir seu poder e resistir à dominação externa. Sem filhos, os Imbangalas adotavam adolescentes dos grupos por eles derrotados. Dessa forma, essa sociedade guerreira necessitava ser abertas aos estrangeiros, que abandonavam suas linhagens e passavam por rituais de iniciação.

Para Munanga (1996)

a palavra quilombo tem a conotação de uma associação de homens, aberta a todos sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como co-guerreiros num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos. O quilombo amadurecido é uma instituição transcultural que recebeu contribuições de diversas culturas: lunda, imbangala, mbundu, kongo, wovimbundu, etc. (MUNANGA, 1996, p. 60).

Os Imbangala, na visão de Nascimento (1985), desempenharam um papel significativo na história de Angola, destacando-se no processo de resistência contra a colonização portuguesa. Como consequência, ainda em terras africanas, os quilombos já constituíam um "símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política" (NASCIMENTO, 1985, p. 124).

Sendo assim, tanto Munanga (1996) quanto Nascimento (1985) defendem que os quilombos brasileiros, sobretudo Palmares, possuem laços estreitos com os quilombos associados aos Imbangalas em Angola. Para sustentar essa conexão, os autores lançam mão de diversos argumentos, tais como: a) certa coincidência temporal em relação ao surgimento desses quilombos, entre o final do século XVI e o início do século XVII; b) a semelhança nos títulos de nomeação das lideranças, como *ganga* em Palmares e *gaga* para os Imbangalas; c) as semelhanças nos adornos utilizados pelas lideranças de ambos os grupos; d) as estratégias de guerra em várias frentes contra os inimigos das instituições; e) o fato de Palmares ter recebido a alcunha de Angola-Janga (NASCIMENTO, 1985).

Nesse sentido é possível pensarmos que

o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar (MUNANGA, 1996, p. 63).

Os primeiros documentos oficiais sobre quilombos no território nacional datam de 1559 (NASCIMENTO, 1985). Porém, sua tipificação pelo Estado português ocorreu somente em 1740, sendo definidos como: "qualquer habitação que passe de cinco negros, independente da existência de rancho ou pilão" (MOURA, 2021; NASCIMENTO, 1985). A apresentação dessa definição pelo reino português surge em um contexto de recrudescimento dos núcleos de insurgência negra espalhados pelo Brasil colônia, especialmente após a queda do Estado de Palmares (NASCIMENTO, 1985).

É importante frisar que os quilombos no Brasil Colonial eram bastante diversos em relação ao tamanho populacional, à extensão territorial e até mesmo às atividades econômicas

desenvolvidas pelas comunidades quilombolas. Alguns casos extremos eram constituídos por um pequeno número de pessoas que viviam do banditismo (NASCIMENTO, 1985; GOMES, 2015; MOURA, 2021). No entanto, é notório que muitos quilombos, especialmente aqueles com agrupamentos expressivos que chegavam a milhares de indivíduos, desenvolveram-se como importantes unidades produtivas. Esses quilombos estabeleciam redes de trocas econômicas com centros urbanos, praticavam atividades extrativistas e cultivavam a agricultura, garantindo a alimentação de sua população. Além disso, possuíam produção artesanal que incluía desde a tecelagem até a metalurgia, tornando-se unidades produtivas capazes de resistir com base na produção interna, mesmo em situações de guerra ou isolamento (MOURA, 2021).

O mais emblemático deles, Palmares, era composto por uma rede de mocambos, com uma população estimada em cerca de vinte mil habitantes. Esse fato permitiu que intelectuais defendessem que Palmares se configuraria como um Estado independente, constituindo uma república transcultural e multirracial de pessoas livres (NASCIMENTO, 1984; MUNANGA, 1996; MOURA, 2021).

Os quilombos brasileiros não são os únicos exemplos de territórios de resistência negra ao processo de escravização. A diáspora africana produziu diversas experiências de luta por autonomia na margem ocidental do Atlântico Negro. Nas palavras de Moura (2021), "onde existia a escravidão, existia o negro aquilombado" (p. 26). Sendo assim, Colômbia, Venezuela, Panamá, Cuba, Guianas, Peru e Haiti são alguns dos países que apresentaram processos de resistência frente à violência do sistema escravista. Não há dúvida de que as pessoas escravizadas não aceitaram passivamente o jugo colonial. Como escreveu Sodré "desde do século XVI foi continuo o processo de luta por libertação do negro nas américas em forma de comunidade-estados com designações diversas como palenque, cumbe ou quilombo" (2023, p.140).

Em certa perspectiva, cada corpo que foi escravizado na diáspora negra possuía em si a potência do aquilombamento e poderia tornar-se um quilombo. Segundo Nascimento (1984), na África, o quilombo poderia ser entendido como o próprio indivíduo que se incorporava à sociedade Imbangala. Arriscando uma transposição, cada sujeito que conseguia romper ou responder à opressão escravista instaurava e incorporava um quilombo em seu território-corpo. O mesmo corpo que recebeu a violência do regime escravista foi o que apresentou a potência insubmissa, munindo-se de um variado arsenal de estratégias: a negaça, a dissimulação, o feitiço, as encantarias e os jogos contra o opressor (RUFINO, 2019).

Por consequência, o conceito de quilombo, ao longo da história, serviu de mobilização para o movimento negro e para outras pessoas insatisfeitas com a falsa democracia racial brasileira, com a supremacia branca e com a hegemonia das relações de produção capitalistas. Até a atualidade, esse conceito resguarda um conteúdo de enfrentamento, permitindo que intelectuais do movimento negro, principalmente Abdias do Nascimento elaborassem no século XX, uma proposta de sistema político-econômico revolucionário e pan-africanista, nomeado quilombismo⁹ (NASCIMENTO, 2020).

Assim, quando fazemos a leitura dos textos produzidos pela militante e intelectual Beatriz Nascimento, encontramos uma concepção de quilombo que transcende o conceito de território e constitui-se em uma ideologia. Essa ideologia encontra-se em profusão desde o século XIX, impulsionada pela retórica abolicionista. A autora apresenta, como exemplo dessa dinâmica, a constituição do quilombo Jabaquara, em Santos (NASCIMENTO, 1984).

É enquanto caracterização ideológica que o quilombo inaugura o século XX. Tendo findado o antigo regime, com ele foi-se o estabelecimento como resistência à escravidão. Mas justamente por ter sido durante três séculos concretamente uma instituição livre, paralela ao sistema dominante, sua mística vai alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional (NASCIMENTO, 1984, p.123).

Enquanto, para os subalternizados, o conceito de quilombo seguiu expressando, até hoje, uma possibilidade de transformação utópica (NASCIMENTO, 1984), alimentada por uma idealização poética da África e da resistência negra na diáspora africana — tantas vezes enaltecida em loas, sambas, chulas, cocos e corridos de capoeira —, desde o período colonial, os quilombos mobilizam sentimentos de medo, ódio e aversão das elites hegemônicas. Espalhou-se então pelas Américas o "medo negro", também chamado, no contexto da independência haitiana, de haitianismo (NASCIMENTO, 1984; MOURA, 2021; SODRÉ, 2023). Sendo assim, para as elites e potências imperiais, destruir os quilombos e suprimir os levantes quilombolas constituíam uma pauta importante.

O “medo negro” perpetua-se até a atualidade (OLIVEIRA, 2022). Para a branquitude, um corpo negro em busca de liberdade e emponderamento é sinal de perigo, sendo tratado, na perspectiva desse sistema de dominação, como um problema espacial que deve ser interditado de forma violenta (OLIVEIRA, 2022). Isso ocorre em um país de passado colonial em que a

⁹ É importante destacar que o quilombismo propõe esse legado uma mobilização política da população afrodescendente nas Américas com base na sua própria experiência histórica e cultural. Articulando uma proposta afro-brasileira para o Estado nacional contemporâneo.

biopolítica é substituída pela necropolítica, de modo que o Estado Brasileiro exerce o poder de decidir sobre a vida e a morte com base no dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2023) e em prol da sensação de segurança racial da branquitude (OLIVEIRA, 2022).

Sendo assim, em nome da perversa ideia de segurança racial da branquitude e do “medo negro”, perpetua-se

o assassinato em massa de pessoas negras, em operações policiais e militares em favelas e periferias, denunciado pelo movimento negro e movimentos antirracistas em cortes nacionais e internacionais, atualiza o navio negreiro. Como diz a música “Todo o camburão tem um pouco de navio negreiro (OLIVEIRA, 2022, p. 6)

Essa violência estatal é defendida pelo discurso da extrema direita brasileira, que arregimenta parte de seu eleitorado ao acionar e atualizar o discurso do “medo negro” e da repressão virulenta como forma de controle. Não é coincidência, portanto, a intensidade dos ataques e a virulência com que o bolsonarismo, que flerta com o supremacismo branco e os interesses do agronegócio, age contra as comunidades quilombolas e as comunidades periféricas enegrecidas. Apesar de todos os ataques, o movimento negro segue afirmando que “fará Palmares de novo”, e as comunidades remanescentes de quilombolas continuam resistindo em seus territórios.

Retomando a visão sobre o conceito de quilombo no século XX, Gomes (2015) propõe a classificação de duas correntes interpretativas: a) A primeira é a *visão culturalista*, que entende as comunidades remanescentes de quilombo como áreas isoladas de resistência cultural e únicos territórios nos quais os negros poderiam preservar sua identidade étnica. Essa perspectiva ganhou força no período entre 1930 e 1950. b) A segunda é a *visão materialista*, que enfoca a percepção do quilombo enquanto movimento de resistência ao escravismo, predominante entre 1960 e 1970. Aqui cabe fazermos uma importante distinção entre quilombo e comunidades quilombolas.

Para além desse debate teórico, o século XX apresenta duas questões centrais que dialogam com as transformações do conceito de quilombo: a) A primeira envolve a sobrevivência de comunidades rurais negras e remanescentes de quilombo espalhadas Brasil afora, que passaram a ter seu direito de propriedade da terra reconhecido pela Constituição Federal de 1988, conforme previsto no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT). b) A segunda questão refere-se ao processo de urbanização brasileira, marcado pela desigualdade, o que resultou na formação de periferias e favelas nas quais a

maior parte da população é negra. Esse contexto permitiu que intelectuais e artistas interpretassem essas comunidades como uma continuidade dos quilombos ancestrais. Assim, eclode a noção de quilombos urbanos, um conceito que ressignifica o território da favela como espaço de continuidade de uma experiência histórica que supera a segregação e reforça a resistência dos negros no Brasil (RATTS, 2006, p. 11).

Para Campos (2005) e Nego Bispo (2015), a favela pode ser compreendida como um contínuo dos quilombos, representando, na atualidade, o mesmo “perigo negro” para a branquitude que os quilombos representaram no passado ao sistema escravagista (CIRQUEIRA, SANTOS, 2023).

É importante sermos capazes de interpretar a favela

não somente como o local precarizado e povoado por mão de obra barata na cidade capitalista e desigual, mas também como a transposição e continuidade de espacialidades negras do passado, notadamente dos quilombos, pois as favelas trazem em si a cultura “afro-brasileira”, as formas de resistência negra e as lógicas de produção do espaço centradas na tradição quilombola (CIRQUEIRA, SANTOS, 2023, p. 19).

Vale pontuar que existem diferenças entre a favela-quilombo, para as comunidades rurais negras e remanescentes de quilombo, para os quais utilizaremos o conceito de comunidades quilombolas. Nessas comunidades quilombolas ainda hoje é possível encontrar o uso coletivo da terra, formas de cultivo tradicional e um modo de vida circular e contracolonial — por isso mesmo, divergente do modelo hegemônico (BISPO, 2015; 2023).

Quando falamos de remanescente de quilombo e comunidades quilombolas

não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente definidos pela antropologia (O’Dwyer, 2008, p.42)

Essas comunidades enfrentam os interesses e a violência perpetrada pelo agronegócio brasileiro, que muitas vezes almeja se apossar das terras quilombolas para seus empreendimentos (O'DWYER, 2008). É necessário ter em mente que a concentração agrária e os conflitos agrários são marcas constitutivas do Brasil. Qualquer movimento que busque democratizar o acesso à terra, como a reforma agrária, causa arrepios e o ódio das elites latifundiárias, que, ao longo dos séculos, seguem explorando de forma atroz as florestas e cerrados brasileiros e seus povos, um processo intensificado com o surgimento do agronegócio dentro da égide do sistema agrícola-agrário moderno-colonial (PORTO-GONÇALVES, 2006; CERDEIRA, 2020).

Ao longo da história brasileira, o acesso à terra foi dificultado e negado à população negra. Basta lembrar a promulgação da Lei de Terras de 1850, que reservou as terras às elites agrárias e impediu o acesso dos negros no pós-abolição, um processo incompleto, sem reparação ou projeto de inserção dos negros na sociedade (CARNEIRO, 2023). Por isso, o acesso e controle da terra, por meio da reforma agrária, constituem um dos objetivos propostos no quilombismo, teoria desenvolvida por Abdias do Nascimento (NASCIMENTO, 2020). Para as comunidades quilombolas, uma das questões centrais é a defesa do território tradicional.

A partir da leitura da obra *O Quilombismo*, que reúne textos produzidos por Abdias do Nascimento, fica evidente como esse intelectual e militante negro amplificou, bem como potencializou o conceito de quilombo. Ao pensar o quilombismo, Abdias do Nascimento defendeu que ele envolve formas associativas que podem estar tanto nas florestas e áreas rurais isoladas quanto em contextos urbanos, por meio de redes de afeto formadas por associações, confrarias, irmandades, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba e gafieiras. Esses territórios constituem-se, na visão do autor, em verdadeiros focos de resistência negra, pois promovem a consciência negra, étnica e cultural, configurando uma práxis afro-brasileira libertária. Essa práxis representa um conjunto de estratégias para a sobrevivência do negro, por meio das quais os laços ancestrais são reforçados. Para o autor, o quilombo não pode ser limitado à ideia de "escravo fugido", mas deve ser entendido como uma reunião fraterna, livre e solidária, onde se produz a convivência e a comunhão. Assim, o quilombo constituiria um sistema político-econômico, cujas bases o autor buscou reconhecer ao longo de sua obra.

Apesar de suas diferenças, existem aspectos que conectam os quilombos ancestrais — aqueles formados no território brasileiro antes da abolição —, as comunidades quilombolas,

os quilombos urbanos nas favelas e o quilombismo proposto por Abdias do Nascimento. Todos esses elementos valorizam a ancestralidade negra e constituem estratégias de sobrevivência negra, representando formas variadas e articuladas de reação à supremacia branca. Além disso, apresentam um conteúdo anti-imperialista que se opõe às opressões das relações de produção capitalistas.

Nesse processo, é imprescindível o reconhecimento e a continuidade da luta histórica por libertação e reparação, impulsionada pela organização da militância do movimento negro, seus intelectuais negros e negras, e seus aliados, que escreveram a história tanto nos livros quanto nas ruas

Isto posto, partindo da obra de Abdias do Nascimento, hoje podemos encontrar trabalhos acadêmicos que defendem a existência de "novos quilombos" em contextos urbanos. Esses seriam espaços culturais afrocentrados, que nascem com objetivo de perpetuar o legado de Abdias do Nascimento, formando territórios em que a negritude é reforçada e valorizada, e onde redes de apoio, solidariedade e afeto são formadas (BATISTA, 2019).

Nesse sentido, como abordaremos mais profundamente na segunda parte desse trabalho, quando os mestres chamam o espaço cultural construído na periferia de Peruíbe de Kilombo Baobá eles estão enunciando uma ideia-força (NASCIMENTO, 2020) que como vimos foi construída historicamente pela luta das pessoas negras em busca de liberdade, terra, direitos e superação do racismo. Podemos adiantar que em nossa leitura entendemos que o espaço cultural se aproxima da concepção da favela enquanto quilombo urbano e dos “novos quilombos” idealizados com base no quilombismo.

2.1 Participação observante.

Como vimos, Beatriz Nascimento (1984) chamou a atenção para a importância do processo iniciático dentro da sociedade imbangala. Muitas são as comunidades que o realizam, e até a atualidade, os processos iniciáticos estão presentes de diversas formas e modos na sociedade. Ao propor uma participação observante, Wacquant (2022) sugeriu uma imersão intensa, uma imersão iniciática, na qual o corpo é um instrumento de investigação. Para conhecer o boxe nos guetos negros americanos, o pesquisador tornou-se pugilista: lutou, suou, se iniciou, foi boxeador para, então, tornar-se antropólogo.

Aqui não tivemos de tomar socos, somente alguns pontapés nas rodas de capoeira, carregar as alfaias, fazer bonecos gigantes dançarem como os de Olinda e bater muito pandeiro de coco. Tudo muito prazeroso, mas sempre cansativo, pois dedicar-se todas as noites a essas manifestações exige o corpo presente e com energia, algo difícil após a jornada dupla de professor. Não me tornei boxeador, mas virei brincante, discípulo, um quilombista urbano com esperança de retornar geógrafo, que no pouco tempo que sobrava ousou não desistir, escrevendo o trabalho aqui apresentado.

O Espaço Cultural Kilombo Baobá, não é a sociedade imbangal, não havendo nenhum processo de circuncisão (MUNANGA, 1996), porém também apresenta suas formas de marcar quem faz parte da família e quem é um visitante, o compromisso a rigidez se fazem presente possibilitando o aprendizado, mas também afastando os menos dispostos ao processo de inserção.

Nossa pesquisa inicialmente propunha outras abordagens metodológicas, mas, com o aprofundamento da vivência e a necessidade de corresponder às responsabilidades para com as manifestações afrodiaspóricas, percebemos que estávamos praticando uma etnografia experimental. Essa abordagem inverte a lógica tradicional da observação-participante, produzindo um conhecimento visceral que toma o corpo como produtor do conhecimento (WACQUANT, 2002).

Wacquant, em 2002, aponta para três etapas, importantes associadas à sua visão da participação-observante, essas seriam: a) descrição sociológica para entender o contexto; b) a escrita etnográfica onde se revela as maneiras de pensar, sentir e de agir no meio que é se

vive. c) momento experiencial (novela sociológica) que revela a experiência vivida do sujeito com um tom marcadamente literário.

Em nosso trabalho, partimos de um caminho semelhante. Assim, na primeira etapa da pesquisa, realizamos uma descrição geográfica do município de Peruíbe, com o objetivo de compreender o contexto do Espaço Cultural Kilombo Baobá. Aproveitamos essa etapa para discutir como o dispositivo de racialidade atravessa a segregação socioespacial do município. Para isso, nos empenhamos em organizar uma significativa quantidade de dados do censo demográfico do IBGE de 2010 e 2022, espacializando essas informações em figuras elaboradas com o apoio de Sistemas de Informação Geográfica (SIG). Essa abordagem permitiu-nos visualizar e analisar as dinâmicas territoriais e sociais, contribuindo para uma compreensão mais profunda das relações entre espaço, racialidade e cultura na região. A escrita etnográfica e o momento experiencial foram trabalhados na segunda parte do trabalho.

A metodologia de Wacquant (2022) é proposta que parte do chão, rente ao solo, pois para o autor escrever sobre o que não se conhece ou viveu pode ser algo temerário, partindo dessa perspectiva que tentamos construir nosso trabalho, sempre buscando a vivência no território e assim o fizemos.

Esse tipo de metodologia emprestada da antropologia não é uma novidade dentro do campo da geografia, Souza (2013), chama atenção para a potencialidade das geoetnografias que para o autor

enlaça a geografia e a antropologia como forma de auxiliar pesquisadores que buscam trilhar esses caminhos. Denominamos essa interação de geoetnografia, que se caracteriza pela vivência do pesquisador com o ambiente pesquisado. Nesse caso, consideramos que a pesquisa se faz a partir do momento em que o pesquisador começa a pensar sobre ela, e não apenas quando inicia seu trabalho de campo. Da mesma forma, ela também não tem ponto final, mas uma pausa para pensar e até desconstruir certas afirmações (SOUZA, 2013, p. 56).

A pesquisa etnográfica vem se transformando desde os primeiros trabalhos clássicos, como *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski, ainda marcados por uma abordagem colonial e racista. No entanto, desde o início, a etnografia traz a ideia de que, para ser compreendida, a cultura precisa ser estudada de dentro. É dessa necessidade que surge a metodologia da observação-participante, sendo assim o pesquisador deve estar dentro da

comunidade que estuda observando e vez ou outra participando (ATAÍDES, F. B.; et al., 2021).

Aqui vale destacar a inversão até certo ponto inovadora de Wacquant (2002; 2022), pois esse entende que há saberes que não podem ser apreendidos só por meio da observação e preciso entregar o corpo, deixar que os saberes nele se manifestem para que a partir dessa vivência encarda elaborar uma reflexão antropológica.

Quando visitamos as obras de Rufino (2019) e Sodré (2019), fica evidente que parte dos saberes da diáspora negra no Brasil se produz na escala do corpo, entendido como um território no qual as danças, meneios, toques e gingas ensinam. Existem fundamentos filosóficos nessas movimentações que podem escapar aos olhos de quem apenas observa, mas que se tornam compreensíveis para quem se entrega. Exemplifico essa percepção com um relato: ao tentarmos trabalhar os toques de baque de maracatu dentro do Kilombo Baobá, fomos muitas vezes corrigidos devido à falta de força no gestual corporal. Para os mestres, o batuqueiro deve movimentar os braços de forma expansiva, como quem luta para abrir espaço para o cortejo em meio à repressão do passado, manifestando visceralmente uma memória ancestral.

Ao vivenciar as movimentações das manifestações afrodiaspóricas, percebemos como a colonialidade opera em nossos corpos, rigidificando-os, tolindo a flexibilidade e nos alienando de nós mesmos, desterritorializando nosso território-corpo, produzindo apatia e tristeza. Por sua vez as manifestações afrodiaspóricas em sua intensidade, vibram e fazem circular a energia vital que é o axé nos fortalecendo para enfrentar os desafios cotidianos, pois como defendeu Rufino (2019) o corpo é o primeiro terreiro que reverbera ao tocar o corpo ancestral que é o tambor.

Partindo dessas concepções teóricas e metodológicas, buscamos produzir uma contribuição acadêmica e transformação na realidade em que estamos inseridos e em nós mesmos, pois é impossível não nos afetarmos ao trabalhar com tal perspectiva metodológica.

2.2. Trajeto metodológicos

Nessa etapa iremos descrever como foram nossas experiências de aproximação e vivência dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá que fundamenta essa tese. Inicialmente devemos pontuar que nosso primeiro contato com os Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô ocorreu em 2014, quando o irmão de capoeira angola Fabio Baobá, nos convidou a participar

de uma reunião no centro comunitário do Bairro do Guaraú em Peruíbe-SP, onde os mestres estavam ministrando atividades de capoeira e musicalização.

Essa reunião tinha como objetivo a elaboração de um projeto para concorrer ao Programa de Ação Cultural (PROAC) do Estado de São Paulo, que posteriormente foi premiado e se tornou a pedra angular para a construção do Espaço Cultural Kilombo Baobá. Desde então, passamos a acompanhar o trabalho do coletivo envolvido, mas não tínhamos uma participação ativa devido à distância física e à agenda de trabalho.

Pouco tempo depois, retornamos ao Guaraú para auxiliar na campanha de arrecadação de fundos para a construção do Espaço Cultural, uma vez que, como veremos adiante, a verba obtida com a premiação do projeto do PROAC não foi suficiente para cobrir todas as despesas da edificação do barracão. Nesse momento, tivemos nossa primeira experiência com o Baque do Maracatu: percorremos o centro do município de Peruíbe entoando loas e fazendo ressoar as alfaias, com o objetivo de chamar atenção e angariar apoio financeiro para concretizar o sonho dos mestres.

Apesar da aproximação, naquele período ainda não havíamos estabelecido vínculos mais profundos com os mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô. No entanto, foi durante essa fase que demos nossos primeiros passos no vasto universo do coco e baque do maracatu. Embora nosso contato fosse pontual, essa experiência nos proporcionou ricas reflexões e aprendizados fundamentais.

Conforme a perspectiva defendida por Mestre Moxé dos Malês, a vivência e os estudos que fundamentam este trabalho não tiveram início com a aprovação do doutorado. As experiências anteriores constituem parte essencial do percurso que levou à elaboração das perspectivas apresentadas nesta tese.

Antes mesmo de concebermos esta tese, participamos ativamente dos mutirões de construção do Espaço Cultural Kilombo Baobá. Através desse envolvimento prático, compreendemos a profunda relevância, a potência transformadora e as dimensões da resistência que permeiam a construção de um barracão cultural afrocêntrico em território periférico. Nesse processo vivencial, experimentamos concretamente a força da ação coletiva e estabelecemos relações mais profundas tanto com os moradores quanto com as complexidades e vulnerabilidades da realidade da comunidade da Ilha Grande.

Desse modo, participamos ativamente de momentos emblemáticos da trajetória do espaço, como a Kizomba, festa de inauguração do equipamento cultural, a assembleia

fundadora da Associação Cultural Kilombo Baobá, que ocorreu em 13 de abril de 2017 e outras celebrações, a exemplo do Acorda Povo e da Festa de Todas as Crianças, Erês e Ibejis. Foi nesses momentos celebratórios que pudemos observar *in loco* a notável capacidade aglutinadora do espaço, particularmente seu poder de mobilização de crianças, jovens e adultos.

Durante esse período, acompanhávamos as dinâmicas do Espaço Cultural Kilombo Baobá da perspectiva de um espectador, assim assistimos apresentações artísticas e as celebrações comunitárias no barracão. Nessa contexto, pudemos observar o papel pedagógico exercido pelos mestres junto a crianças e adultos, marcado por: a) uma perspectiva afrocentrada de educação; b) a exigência de posturas éticas e responsáveis; e c) a valorização estético-simbólica das manifestações culturais pernambucanas, particularmente dos chamados "brinquedos" tradicionais.

Nossa imersão mais profunda nas dinâmicas do espaço cultural ocorreu em um contexto crítico - durante a pandemia de COVID-19, quando assumimos um papel ativo na organização logística da distribuição de cestas básicas para a comunidade. Paralelamente, iniciei minha atuação direta no grupo artístico Baobá Malê, participando ativamente da produção de seus projetos audiovisuais. Este duplo envolvimento, entre ação social e prática cultural, permitiu uma inserção qualitativamente distinta no cotidiano do barracão do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

No contexto crítico da pandemia, o espaço cultural, antes pulsante com a presença de jovens, viu-se obrigado a fechar suas portas ao público, mantendo aberturas apenas para a organização e distribuição emergencial de alimentos. Foi neste cenário desafiador que, em diálogo constante com os mestres, concebemos o projeto dessa tese.

A proposta inicial que originou esta tese consistia no desenvolvimento de uma pesquisa-ação (ENGEL, 2000; TRIPP, 2005) voltada às respostas comunitárias emergentes no contexto pandêmico, com foco específico no enfrentamento da insegurança alimentar no município de Peruíbe. O estudo buscava simultaneamente compreender os mecanismos de mobilização coletiva e apoiar a organização de recursos e estratégias eficazes para combater a crescente insegurança alimentar que afetava o território nacional durante a crise sanitária.

Desse modo, consolidamos nossa inserção nas dinâmicas do barracão cultural através de uma rotina sistemática de envolvimento, assumindo progressivamente o papel de discípulos. Nossa atuação estruturou-se em três eixos complementares: a) vivência direta e

estudos das manifestações afro-pernambucanas sob orientação dos Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, realizadas às segundas e quartas-feiras; b) auxílio ao desenvolvimento das atividades de Capoeira Angola voltadas prioritariamente para crianças e jovens da comunidade, desenvolvidas às terças e quintas-feiras; c) Participação ativa na preparação e realização dos festejos, assembleias e demais atividades coletivas do espaço, que geralmente ocorriam aos finais de semana.

Enquanto estudávamos com os mestres ou auxiliávamos no desenvolvimento da vivência de capoeira angola, pudemos ir conhecendo melhor os moradores da comunidade e seus problemas, escutamos os relatos das dificuldades enfrentadas pelas crianças e as dores que atravessam a vida dos adultos, sendo problemas latentes a falta de infraestrutura, o desemprego e o alcoolismo.

Ao longo do desenvolvimento da escrita da tese - e particularmente após a banca de qualificação - percebemos que nossa pesquisa havia tomado um novo rumo. À medida que nos aprofundávamos na imersão no espaço cultural, a discussão sobre a questão alimentar perdia força, enquanto uma reflexão mais abrangente sobre o papel de um barracão afrocentrado ganhava crescente relevância.

Assim a pesquisa e o pesquisador, foram afetados ao longo do processo participação-observante ao modo que nosso estudo se transformou, a proposta empreteceu, como propõe os mestres do lugar, incorporando novos elementos teóricos e epistemológicos. Essa transformação possibilitou a transição para uma abordagem fundamentada nos referenciais da geografia das racialidades e das geografias negras.

Sendo assim, esse trabalho expressa parte das transformações pessoais e intelectuais experienciadas pelo autor após uma convivência nos últimos onzes anos de vida junto aos mestres e a pessoas que construíram diariamente esse barracão vivo que pulsa, reverbera e finca raízes na lama da comunidade da ilha grande.

Portanto, a produção desta tese não constitui um exercício de gabinete, mas sim o resultado de uma metodologia encarnada que exigiu compartilhar, literalmente, suor, sorrisos, alegrias e lutas cotidianas junto da comunidade pesquisada. Nossa investigação transcendeu a reflexão teórica solitária, materializando-se em corpos que: vibraram com o reverberar das alfaias; movimentaram-se nas gingas da Capoeira Angola e pisaram firme no chão do território durante as rodas de coco

Assim como essas expressões culturais são essencialmente coletivas, este trabalho só foi possível através do acolhimento e da cooperação de uma extensa rede de saberes e fazeres

do espaço cultural. Mais que uma produção individual, esta tese é, em grande medida, fruto de um processo comunitário de construção de conhecimento.

Os processos cooperação exigem construção vínculos de confiança e de parceria entre pesquisador(a) e comunidade, onde uma postura ética e coerente do pesquisador é essencial, para construção da confiança necessária ao estabelecimento de um trabalho participativo (TRIP, 2005). A dinâmica de construção de vínculos para estabelecimento da cooperação envolve tempo, debates e convivência.

Com isso, queremos deixar evidente que os Mestre Moxé dos Malês e Badia Nagô, bem como Fabio Baobá e Karina Ono, são sujeitos essenciais no desenvolvimento dessa tese, que só existe graças ao apoio e amizade construída na resistência coletiva diária e no rico saber transmitido ao longo de todos esses anos de convivência. Processo que transcende em muito o escopo do ofício acadêmico, pois trata-se de vivências que reorganizaram nossa forma de ser e estar no mundo.

Como consideração final deste capítulo, destacamos que nossa inserção no espaço cultural se deu primordialmente através das relações construídas no Grupo de Capoeira Angola Ilê Dandara, e não por meio de credenciais acadêmicas. Nossa identidade como angoleiro precedeu e possibilitou nosso papel como pesquisador.

Este aspecto é fundamental porque, frequentemente os Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô levantam críticas ao que chamam de egocentrismo acadêmico e suas lógicas colonizadoras. Portanto, uma aproximação pautada exclusivamente pelo estatuto universitário teria dificultado significativamente a construção dos vínculos de confiança que fundamentaram esta pesquisa.

A partir dessa constatação, reafirmamos que nossa experiência na Capoeira Angola teve peso equivalente ao trabalho teórico-acadêmico no desenvolvimento desta tese. Ao modo que propomos colocar em diálogo horizontal: os saberes institucionalizados que são construídos nas universidades e os conhecimentos encarnados os quais tivemos contatos nas rodas de capoeira e no convívio com os mestres. Esta posição é um ato político que convoca à justiça cognitiva (SANTOS, 2018), demandando o reconhecimento epistêmico desses saberes tradicionalmente marginalizados pelo paradigma acadêmico hegemônico - saberes esses que, por sua natureza não-institucionalizada, foram historicamente subjugados no processo violento de embranquecimento do conhecimento.

Portanto, esta tese emerge de uma imersão vivencial nas culturas afrodiaspóricas, onde um corpo racializado como branco foi convidado a: repensar seu lugar social através do aprendizado com mestres e mestras que propõem um processo de empretecimento do olhar perante o mundo possibilitando o rompimento do véu colonial imposto pelo sistema-mundo moderno-colonial (QUIJANO, 2005).

Esse destaque também serve para reforçarmos a importância dos saberes vivenciados com os(as) mais velhos(as)¹⁰ na capoeira angola, pois por meio deles pudemos aprender que com base na ginga, somos capazes de entrar e sair de muitas situações problemas da vida e na trajetória acadêmica. Dessa forma, sem a capoeira e a vivência dentro das manifestações afrodiaspóricas essa tese não poderia existir, sendo a tese aqui descrita uma busca prática pela ecologia de saberes almejando ser um despacho decolonial (RUFINO, 2019).

¹⁰ Aqui louvamos os saberes que apreendemos com nosso Mestre Zequinha Almeida, e outras importantes referências em nosso gingar angoleiro como Mestre Lua de Bobó, Mestre Claudio de Feira de Santana, Contra Mestre Molejo e Professor Limbo.

PARTE I
município de Peruíbe e a geografia das racialidades

Esta pesquisa tem como objetivo analisar o Espaço Cultural Kilombo Baobá, localizado no município de Peruíbe, uma Estância Balneária situada no sul da Região Metropolitana da Baixada Santista, no litoral do Estado de São Paulo. Para compreender melhor o papel do Espaço Cultural Kilombo Baobá nesse território, é necessário, primeiramente, analisar as características gerais e históricas do município, as quais serão fundamentais para as reflexões ao longo deste trabalho.

Sendo assim, nesse capítulo, buscaremos apresentar o município de Peruíbe ao leitor, descrevendo um pouco de seu processo de formação e apresentando suas características socioeconômicas. Além disso, discutiremos como a segregação socioespacial existente no município (RIBEIRO, 2006) é atravessada pelos desdobramentos territoriais do dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005), tendo como base a análise dos dados dos Censos Demográficos de 2010 e 2022, disponíveis por setores censitários. Buscando elencar elementos que subsidiem uma leitura de Peruíbe a partir de um olhar geográfico das relações étnico-raciais.

A geografia das relações étnico-raciais tem, entre seus objetivos, analisar como o fenômeno do racismo incide no processo de produção do espaço, suas desigualdades e hierarquias, visando elaborar uma geografia antirracista crítica que apontam estratégias para uma outra forma de produção do espaço, que combate a reprodução das desigualdades violentas vigentes na atualidade (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023).

I.1.O território de Peruíbe antes da emancipação.

Em relação ao seu processo histórico de formação, vale destacar que, no período pré-colonial, a área onde se formou o município de Peruíbe era ocupada por grupos indígenas Tupiniquins, associados à família Tupi-Guarani e ao tronco linguístico Tupi (Noelli e Sallum, 2019), cujas trajetórias históricas foram profundamente afetadas pela invasão portuguesa.

Um dos principais marcos arqueológicos do município é o Sítio Arqueológico Ruínas do Abarebebê, que corresponde ao aldeamento colonial indígena de São João Batista, um importante vestígio da ocupação colonial na região, processo iniciado ainda na primeira metade do século XVI, dinâmica que com o tempo passou a ter forte influência dos missionários franciscanos (RIBEIRO, 2006).

Segundo Noelli e Sallum (2019), o aldeamento São João Batista foi fundado na segunda metade do século XVII e foi mantido por 212 anos sob a administração da Coroa Portuguesa, com a supervisão franciscana entre 1692 e 1804. Sua população era majoritariamente indígena, mas também incluía pessoas africanas e afrodescendentes.

É relevante ressaltar, em um estudo que visa discutir o tema das racialidades,

que nos séculos XIX e XX o litoral sul do Estado de São Paulo recebeu imigrantes de diversas regiões da Europa e do Japão, o que contribuiu para a formação de uma sociedade regional plural. Esse processo diversificou a matriz social predominantemente indígena, africana e afro-brasileira, e, em menor medida, luso-europeia (Noelli; Sallum, 2019, p. 716)

Portanto, é necessário reconhecer a forte contribuição indígena e africana, além da portuguesa, na formação de Peruíbe e na constituição do que viria a ser identificado como as comunidades caiçaras. A ocupação dessa área ao longo do período colonial, foi esparsa e de baixa densidade demográfica, apresentando a agricultura de subsistência e a pesca como principais atividades econômicas (Ribeiro, 2006).

Na perspectiva da administração colonial, a área que atualmente compreende o município de Peruíbe era reconhecida como parte de Itanhaém, uma condição que perdurou até o século XX. O povoado foi fundado pelo Padre Leonardo Nunes, conhecido como Abarebebê, e passou por diversas transformações, sendo inicialmente denominado Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém e, posteriormente, São João Batista de Peruíbe (Ribeiro, 2006).

Destacamos que

no início do processo de colonização, quando o “trem colonial português” começou a demandar o interior do país, os principais núcleos de povoamento do litoral sul adquiriram razoável importância estratégica: eram portos de entrada para os novos contingentes colonizadores que chegavam para a defesa da costa. Também era destes portos que partiam, serra acima, as bandeiras para o sertão. Em rápida sucessão foram fundadas as vilas de Cananéia, Iguape e Itanhaém (BRANCO, 2005, p.26).

O território de Peruíbe, permaneceu pouco ocupado até o século XVIII, transformações passaram a ocorrer no século XIX devido ao surgimento da monocultura

bananeira na região, bem como um movimento migratório de caixas que vinham de Iguape, devido ao fim do ciclo do arroz (BRANCO, 2005).

Com o crescimento da produção de bananas, as fazendas começam a surgir mais distantes da faixa litorânea, e parte das áreas de agricultura de subsistência são substituídas pela monocultura. Além disso, com as transformações decorrentes da economia cafeeira, as ferrovias começam a se espalhar pelo Estado de São Paulo. Nesse contexto, a ferrovia da Southern São Paulo Railway Company, construída em 1913, chega até a praia de Peruíbe, possibilitando a exportação de bananas. Posteriormente, ela passa a se chamar Estrada de Ferro Sorocaba, gerando maior circulação de pessoas e mercadorias na Baixada Santista, o que transforma a região, acelerando a urbanização e o crescimento econômico, de uma área até então pouco dinâmica. (JAKOB, 2003; ZUNDT, 2006, RIBEIRO, 2006).

A linha férrea e a estação ferroviária marcam a paisagem do município até a atualidade. Próxima à estação, formou-se o centro da cidade, e nas margens da linha férrea foi construída a Avenida Luciano de Bona, uma das principais vias do município, uma vez que cruza a cidade no sentido oeste-leste.

Em meados do século XX, a Baixada Santista passa por um novo ciclo de transformações estruturantes devido ao processo de industrialização brasileiro, que resultou na formação do polo industrial de Cubatão e na chegada da indústria automobilística ao território nacional. O transporte rodoviário facilitou a chegada de turistas a diversos pontos da Baixada Santista, ampliando a demanda por comércios e serviços, impulsionando a economia local e influenciando o surgimento e crescimento das cidades da região (JAKOB, 2003). Esse processo de ampliação do turismo vai se intensificando *pari passu* à construção de novas rodovias que conectam a baixada santista com a Região Metropolitana de São Paulo, gerando dinâmicas geoeconômicas, como o “boom imobiliário” na região da baixada após a construção da Rodovia dos Imigrantes em 1976 (ZUNDT, 2006).

Vale reforçar que

a ocupação turística em Peruíbe aumenta em função do início da deterioração das praias santistas e, também, com as melhorias nas condições de tráfego da área. A Via Anchieta teve sua primeira pista terminada em 1947 e a segunda em 1950, enquanto a Rodovia Padre Manoel da Nóbrega (que liga Santos à Peruíbe) teve sua obra iniciada em 1951, ficando paralisada, porém, até o final da década, sendo inaugurada somente nos anos 60 (RIBEIRO, 2006, p.49).

É justamente em meados do século XX, no contexto da ampliação da urbanização nos municípios menores da Baixada Santista, em decorrência do crescimento do turismo e da intensificação da circulação de pessoas e mercadorias devido ao desenvolvimento de novas vias, que ocorre a emancipação de Peruíbe, por meio da Lei N.º 5.285, de 18 de fevereiro de 1959, a partir de território desmembrado de Itanhaém (Ribeiro, 2006). Assim, emancipou-se o município de Peruíbe, que hoje faz divisa com Itanhaém, Pedro de Toledo, Itariri e Iguape e que passaremos a descrever a seguir.

I.2 Apontamentos iniciais sobre o território de Peruíbe

O município de Peruíbe possui uma área territorial de 326,216 km² (**Figura 7**), e sua população é majoritariamente urbana (97,64%), concentrando-se no tecido urbano formado principalmente em terrenos que fazem parte da planície costeira Itanhaém-Peruíbe, com seu crescimento acompanhando a orla marítima (GIANNINI, 1987). Por outro lado, as regiões norte e sul do município são menos antropizadas, apresentando áreas rurais, unidades de conservação e algumas áreas urbanizadas, como o bairro do Guaraú. Na área sul, estão localizadas as serras dos Itatins e da Juréia, onde se encontram as planícies dos rios Una e Guaraú. Ao norte, está a Serra do Laranjal, que é uma subsidiária da Serra do Mar (GIANNINI, 1987).

Para melhor compreendermos a realidade espacial desse município utilizaremos o recorte espacial das Unidades de Planejamento do Município, recorte este que é reconhecido pela Revisão do Plano Diretor Municipal (PERUÍBE, Lei complementar nº 333/2023). As unidades de planejamento dividem o território municipal em sete regiões, às quais faremos referências ao longo do texto, a fim de facilitar a compreensão das reflexões apresentadas, principalmente para quem não conhece o território em análise (**Figura 8 e tabela 1**).

A população absoluta do município na atualidade é de 68.352 pessoas, equivalendo a uma densidade demográfica de 209 hab/km² (IBGE, 2022). A Unidade de Planejamento Municipal com maior população absoluta e relativa é a do Centro. A unidade do Caraguava, onde está localizado o Espaço Cultural Kilombo Baobá, possui a quarta maior população absoluta do município, porém apresenta a segunda maior densidade demográfica, como pode ser verificado na Tabela 1.

Figura 7: O Município de Peruíbe.

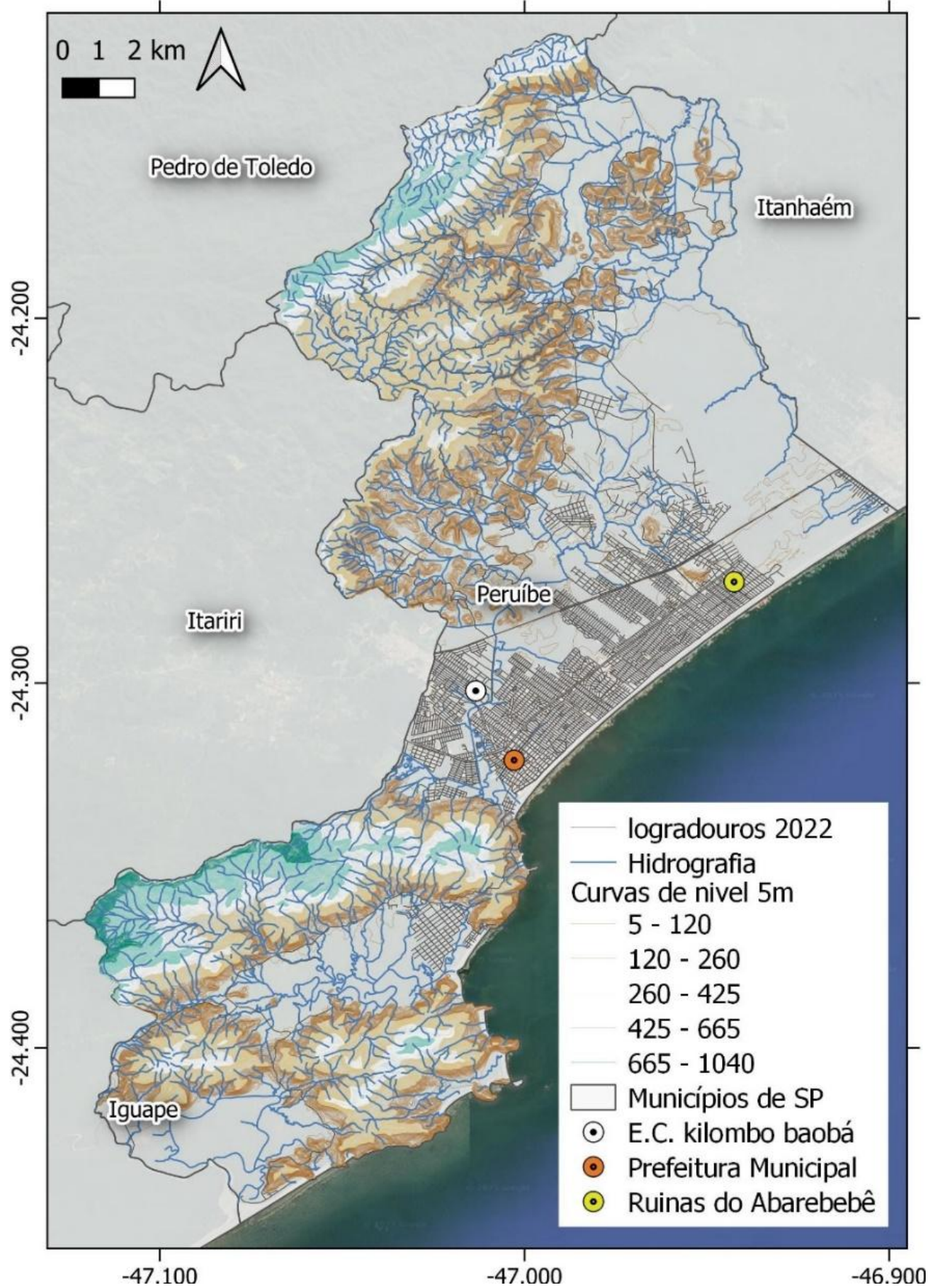


Figura 8: Unidades de Planejamento do Município de Peruíbe.

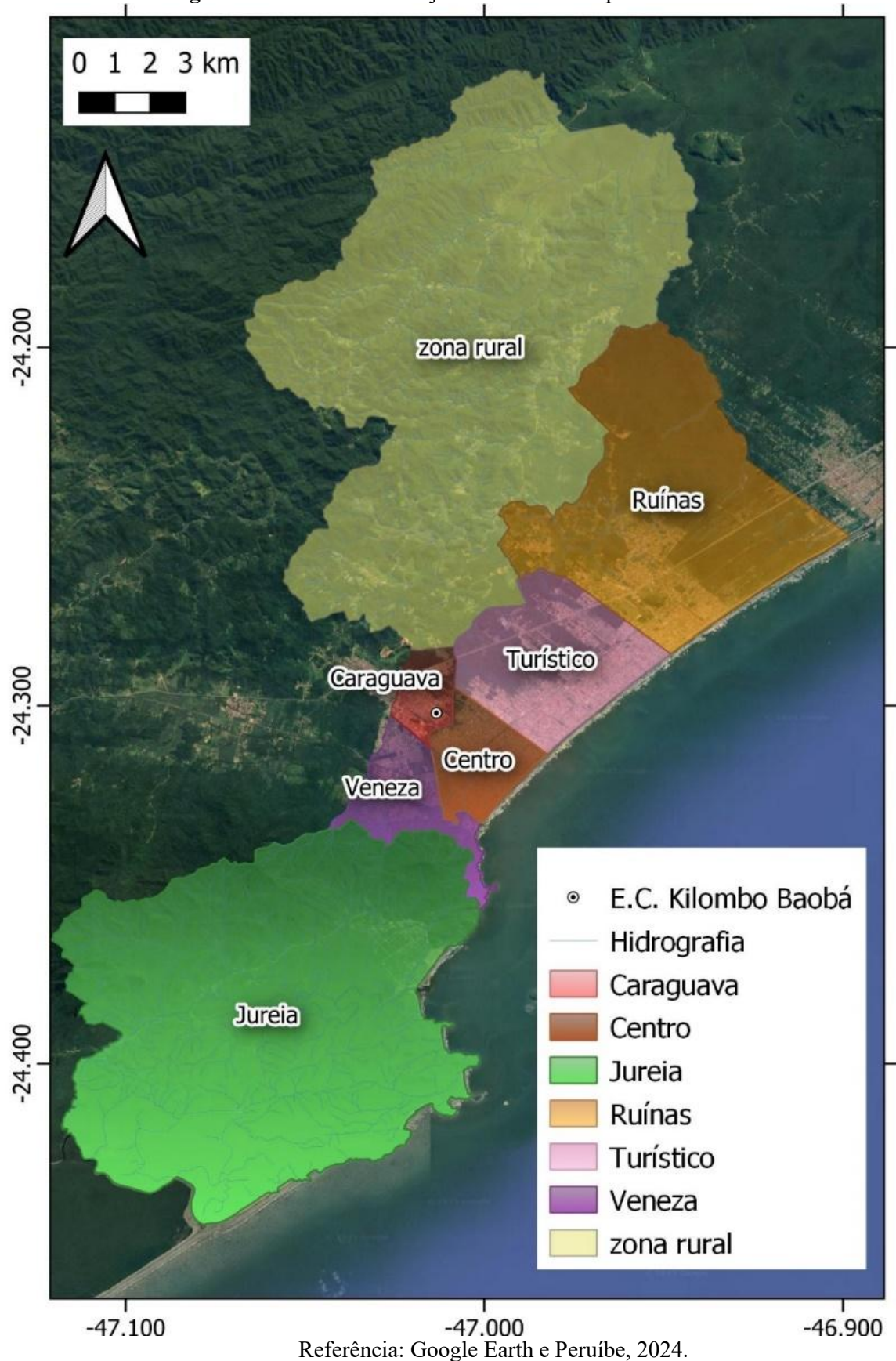


Tabela 1 – Características das Unidades de Planejamento Municipal de Peruíbe (Censo Demográfico 2022)

Unidade de Planejamento	Área (km²)	Famílias no cadúnico	População 2022	Densidade Demográfica 2022 (hab/km²)
Caraguava	3,92	3.905	9.487	2.420,15
Centro	7,65	3.453	19.526	2.552,42
Jureia	104,02	374	1.348	12,96
Ruínas	48,46	3.324	15.476	319,36
Turístico	19,54	2.274	13.948	713,82
Veneza	8,33	1.476	7.622	915,01
Zona Rural	128,15	196	945	7,37

As unidades de planejamento Jureia e Zona Rural são as que apresentam as menores populações absolutas e relativas, tendo em vista que uma parte significativa de suas extensões compreende unidades de conservação e áreas de proteção.

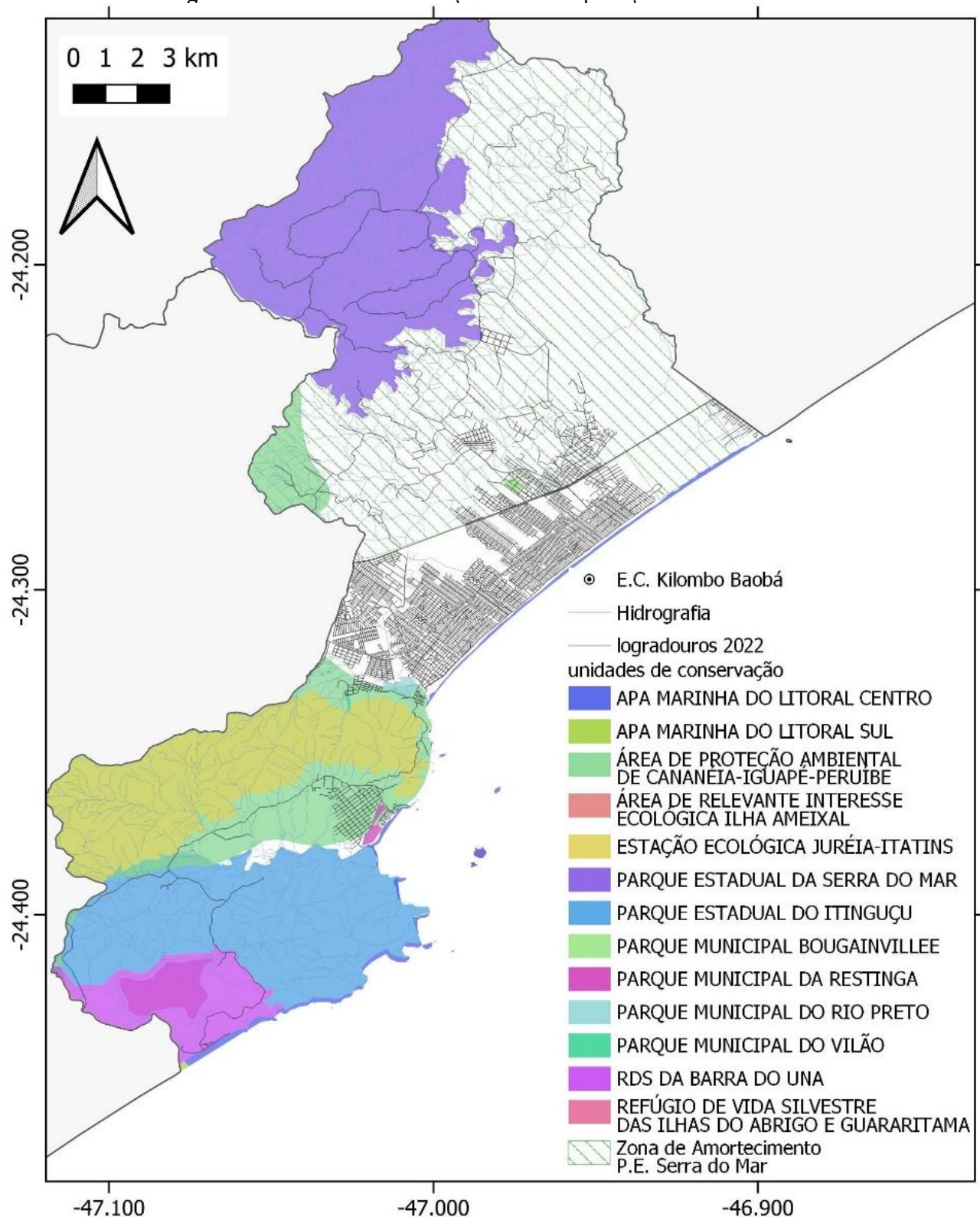
Aqui temos um aspecto relevante para discutir ao analisarmos a geografia de Peruíbe, pois uma grande parte do território municipal foi classificada como unidades de conservação e áreas de proteção permanente (**Figura 9**), as quais, juntas, totalizam mais de 50% da área do município (SILVA, 2013). Esse fator é importante para compreender a menor densidade demográfica de alguns setores censitários, dados que serão apresentados posteriormente.

A criação dessas unidades, no último quarto do século XX, provocou transformações no município, impactando especialmente as comunidades caiçaras da região. Neste trabalho, partilhamos da definição de que as comunidades tradicionais caiçaras foram formadas pela mescla entre os povos indígenas, africanos e europeus portugueses. Esse grupo desenvolveu um modo de vida baseado no extrativismo, na pesca artesanal, na agricultura itinerante e no artesanato, constituindo uma identidade cultural que se espalhou pelo litoral dos atuais estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e norte de Santa Catarina (DIEGUES, 2004).

A comunidade caiçara de Peruíbe enfrentou desafios significativos ao longo do século XX, entre eles o avanço da urbanização e do turismo, além da luta contra a proposta de construção de uma usina termonuclear na praia de Parnapuã (KAMIOJI, 2021), com destaque para o ambientalista Ernesto Zwarg. Além disso, a população caiçara, predominantemente localizada no mosaico de unidades de conservação Jureia-Itatins, teve que criar estratégias para responder aos impactos da concepção de natureza intocada, a qual gera a percepção errônea de que a conservação da natureza é incompatível com a ocupação humana (DIEGUES, 2001). Infelizmente, essa concepção influenciou a instalação inicial das unidades

de conservação no município, o que resultou na expulsão de muitas famílias caiçaras de seus territórios tradicionais (FERREIRA, 2015).

Figura 9: unidades de conservação e áreas de proteção de Peruíbe.



Fonte: Peruíbe 2024. **Organização:** Cerdeira, G.L.

Como apontado, muitas transformações marcam a trajetória dessas comunidades caiçara do litoral de São Paulo, sendo as mais perversas a desterritorialização, decorrente da especulação imobiliária e da criação de áreas de proteção e conservação ambiental. Essa dinâmica alterou profundamente a vida da população caiçara, especialmente das parcelas que foram expulsas de seus territórios tradicionais. Contudo, a população caiçara alçou respostas para o processo de desterritorialização, entre as quais destacamos: a) a reelaboração de sua identidade como instrumento político e parte da dinâmica de reterritorialização nas periferias urbanas, encontrando meios para reproduzir uma parcela de seu modo de vida dentro da cidade e preservar saberes e manifestações culturais, como o fandango (FELISBINO, J. N.; SULZBACH, M. T.; ULTRAMARI, C., 2023); b) a elaboração de estratégias e redes de luta, em parceria com pesquisadores(as) e universidades, em busca da superação do mito da natureza intocada, bem como a organização socioeconômica em torno da atividade turística comunitária, dentro dos territórios tradicionais (FERREIRA, 2015).

Dessa forma, a população que cultiva a identidade caiçara se reinventa, persiste e sobrevive neste primeiro quartel do século XXI, em Peruíbe e em outros pontos do litoral brasileiro. As comunidades caiçaras, por meio da organização em redes que conectam a cidade ao território tradicional, conseguem amplificar sua força no campo político dos municípios litorâneos brasileiros. Um exemplo dessa dinâmica de articulação é a eleição de uma vereadora caiçara em Peruíbe no ano de 2024.

Como demonstra a **Figura 10**, Peruíbe está localizado na mesorregião do Litoral Sul Paulista, que inclui também o Vale do Ribeira, uma área de grande relevância devido à sua concentração de territórios quilombolas, comunidades tradicionais e agricultura de base tradicional.

Destacamos a relação entre Peruíbe e o Vale do Ribeira, pois essa dinâmica envolve ricas trocas entre as comunidades tradicionais, com destaque para a articulação e as conexões dentro da cultura caiçara. Outro ponto interessante é o movimento pendular entre o município de Peruíbe e pequenos municípios da Mesorregião Litoral Sul Paulista, como Itariri e Pedro de Toledo, uma vez que suas populações buscam a maior diversidade de serviços oferecidos na cidade de Peruíbe. Esses elementos contribuem para que o município seja classificado pelo IBGE (2024), na hierarquia da rede urbana nacional, como um Centro de Zona A (4A).

Figura 10: Localização do Município de Peruíbe.

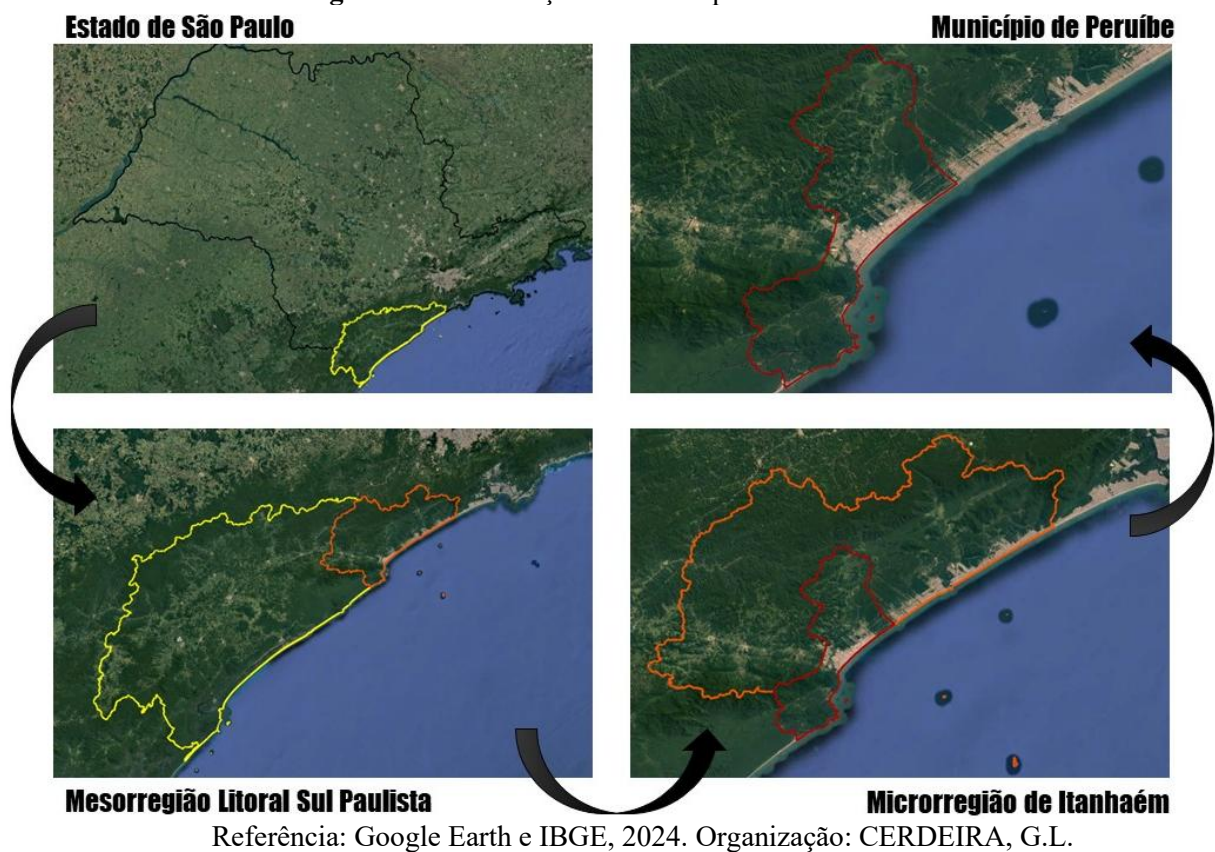
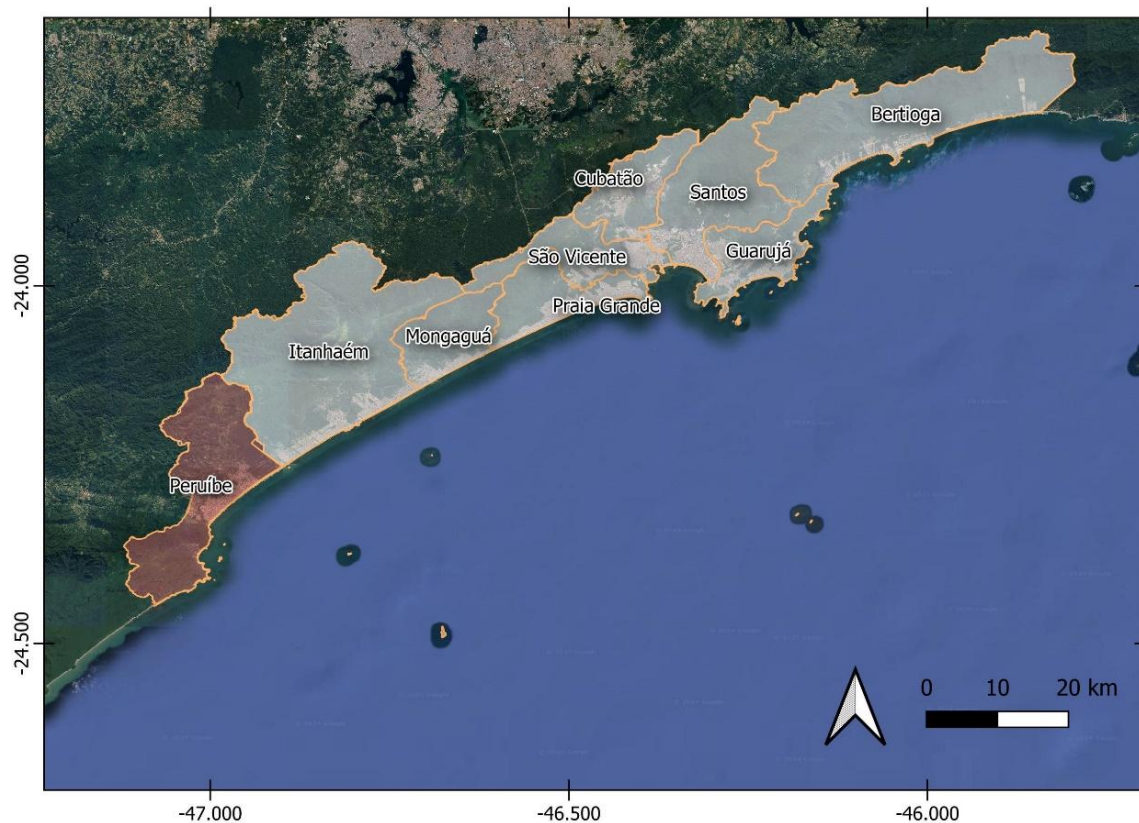


Figura 11: O Município de Peruíbe e a Região Metropolitana da Baixada Santista.



Fonte: Google Earth (2024) e IBGE (2024). Organização: CERDEIRA, G.L.

Dessa forma, o município de Peruíbe constitui uma zona de transição e trocas entre o Vale do Ribeira e a Região Metropolitana da Baixada Santista, oscilando entre duas realidades distintas (**Figura 11**).

A primeira envolve a expansão dos interesses econômicos e imobiliários de agentes articulados com as cidades de Santos e São Paulo, por sua vez a segunda envolve uma rede de articulação e fortalecimento dos laços afetivos com o Vale do Ribeira por meio do qual evolui a organização da luta das comunidades tradicionais, principalmente caiçara, em defesa de seus territórios e modo de vida.

A economia da cidade de Peruíbe é marcada pela preponderância do setor de serviços, associado ao turismo de veraneio, uma vez que milhares de pessoas buscam usufruir do sol, mar e das belezas cênicas das diversas paisagens desse território. Essa dinâmica resulta em uma população flutuante e 'flutuante-fixa' (RIBEIRO, 2006), que nos meses de temporada representa um acréscimo expressivo na população devido ao grande contingente de veranistas (POLIS, 2013). Destacamos que

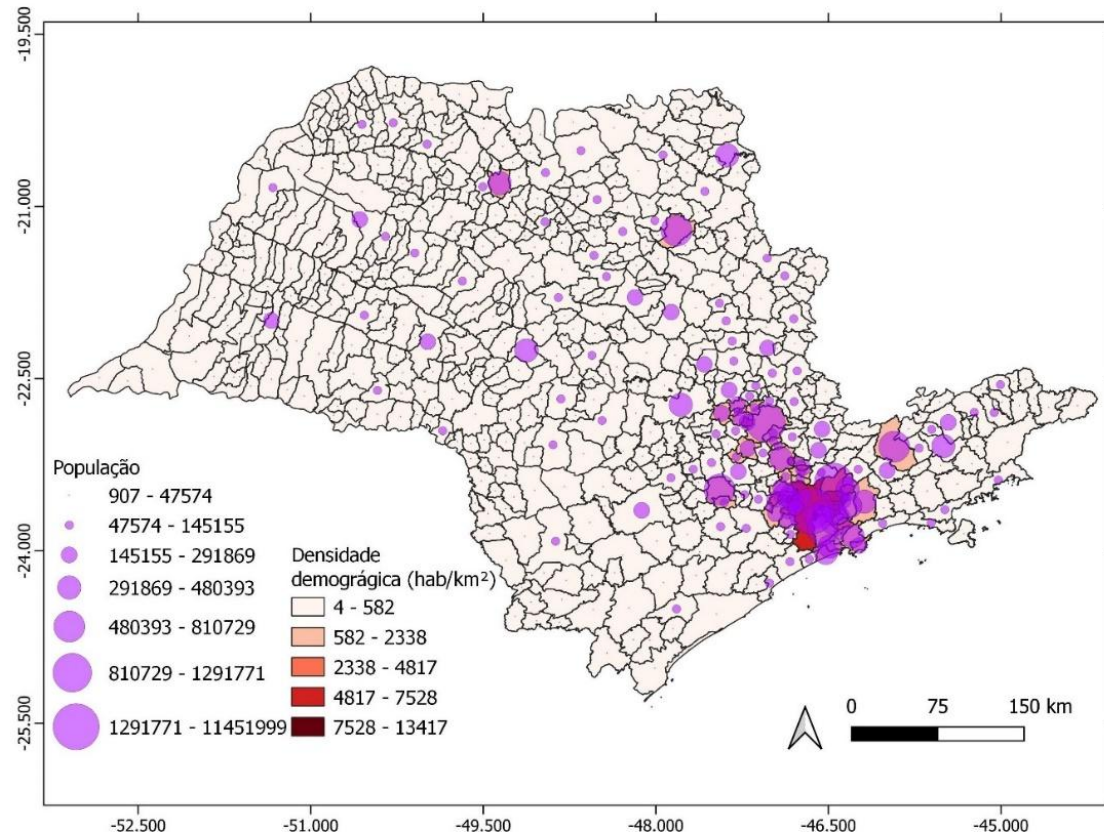
considerando-se os dados estimados pela Prefeitura Municipal, salienta-se os indicadores referentes à população flutuante, estimada em 200.000 pessoas, o que corresponde a um aumento de aproximadamente 300% em relação a população fixa do município, que é de 66.572 pessoas, totalizando 266.572 pessoas durante o período do verão (Peruíbe, 2022, p.27¹¹).

Esse aumento significativo da população durante a alta temporada gera problemas em diversos pontos da cidade, pois a infraestrutura urbana não consegue atender à demanda da população flutuante (JAKOB, 2003). Entre os principais problemas, destacam-se: o aumento da produção de resíduos sólidos, a emissão excessiva de efluentes, os engarrafamentos, a diminuição da oferta de água e até esgotamento de produtos em vendas e supermercados, especialmente nas comemorações de final de ano.

Como demonstrado na **Figura 12**, que apresenta a distribuição populacional do Estado de São Paulo, fica evidente que o município de Peruíbe-SP não possui uma população absoluta expressiva em nível estadual.

¹¹ PERUÍBE. Plano Diretor de Turismo de Peruíbe, 2022

Figura 12: População do Estado de São Paulo.



Fonte: IBGE, 2022. **Organização:** Cerdeira G.L.

No entanto, sua localização no limite sul da Região Metropolitana da Baixada Santista e a poucas horas de distância da Região Metropolitana de São Paulo indicam que a cidade está próxima de áreas que concentram uma parcela significativa da população do estado. Isso reforça o fenômeno da população flutuante e flutuante-fixa, com a chegada de uma grande quantidade de turistas com segunda residência, ou sem casa secundária, nos feriados e durante as férias (PERUÍBE, 2022; POLIS, 2013; RIBEIRO, 2006).

É importante definir que partimos da concepção de que segunda residência ou residência secundária é o domicílio particular de uso ocasional, alugado ou próprio, cuja principal finalidade é o lazer e o descanso durante finais de semana, férias ou feriados (TULIK, 1995). Esse fenômeno ocorre associado às dinâmicas da população flutuante, que aqui entendemos como a população que se desloca sazonalmente para a Baixada Santista, sobretudo no verão, que compreende o período de alta temporada. Essa dinâmica constitui-se em um processo muito intenso e concentrado, potencializador da periferação e verticalização das residências na Baixada Santista (JAKOB, 2003).

É importante reforçar que a concentração demográfica e de recursos na Região Metropolitana de São Paulo (RMSP), particularmente na cidade de São Paulo, gera a maior

demanda por lazer do país. Isso ocorre porque a metrópole abriga uma significativa parcela da população com tempo e recursos financeiros disponíveis para atividades turísticas. Esse fenômeno explica, em parte, o fluxo de turistas para a Baixada Santista, que está vinculado à necessidade socialmente construída nos grandes centros urbanos de se fuga da rotina exaustiva. Dessa forma, o turismo na baixada santista está intimamente relacionado à conexão com a capital paulista, exercendo a função balneária desde o final do século XIX, especialmente ao longo da primeira metade do século XX (ALLIS et al., 2021).

A proximidade das metrópoles de Santos e São Paulo, que polarizam recursos e oportunidades, também favorece a ocorrência da migração pendular, de modo que muitas pessoas saem diariamente de Peruíbe para estudar ou trabalhar nesses grandes centros. Esse fenômeno é comum na Baixada Santista e foi descrito na tese escrita por Jakob em 2003 e em artigo elaborado por Cunha e Barbosa em 2018.

Cunha e Barbosa (2018) apontam para o fato de que a mobilidade pendular é uma dinâmica que ganhou importância na Baixada Santista, uma vez que Santos ainda mantém a concentração das principais atividades produtivas e empregos da região, ao mesmo tempo em que o aumento dos custos da moradia na cidade favorece o deslocamento populacional para a periferia metropolitana, onde o custo de vida e da terra ainda é menor. Por consequência, o crescimento de Santos permaneceu baixo desde 1980, enquanto ocorreu um crescimento mais intenso nas demais cidades da região. A dinâmica do movimento pendular é menor nos municípios mais distantes, como Peruíbe; contudo, esse movimento é expressivo e vem ganhando força.

Sendo assim, ao pensarmos nas transformações do espaço urbano de Peruíbe no primeiro quarto do século XXI, precisamos considerar que, além da turistificação do espaço, o aumento dos fluxos pendulares, associados aos processos de redistribuição populacional na Região Metropolitana da Baixada Santista, como bem descrevem Cunha e Barbosa (2018), acaba por exercer influência na dinâmica do mercado imobiliário e na economia local da cidade.

Outro processo que impactou recentemente a realidade demográfica e econômica da Baixada Santista foi a ocorrência da pandemia de COVID-19, a qual modificou os fluxos turísticos durante os períodos de restrição, ao mesmo tempo em que intensificou a migração de pessoas da Região Metropolitana de São Paulo para a Baixada, com a conversão de casas secundárias em "moradia principal" (ALLIS et al., 2021).

Havendo pessoas que passaram a morar definitivamente em cidades como Peruíbe devido à possibilidade de trabalho em formato home office, uma transformação no mundo do trabalho acelerada durante a pandemia, dinâmica que pode ser mais bem analisada nos próximos anos.

A presença dos fenômenos de população flutuante e movimento pendular impacta o processo de produção da cidade, que ocorre dentro de uma lógica de reprodução do capital (CARLOS, 2021).

Sendo assim, a cidade e o município de Peruíbe sofrem forte influência do processo de especulação imobiliária, atendendo os interesses do mercado e resultando na segregação socioespacial, como já foi apontado anteriormente na dissertação defendida por Ribeiro (2006), e fortalecendo o desenvolvimento da dinâmica de periferização na cidade (JAKOB, 2003).

Atualmente, essa dinâmica de especulação imobiliária ganha novas camadas e é reforçada devido ao surgimento das plataformas digitais de aluguel de curta duração, uma vez que a "conversão" de imóveis para essa categoria de uso contribui para a redução da disponibilidade de casas negociadas com valores mais baixos ou aluguéis baratos (SOUZA; LEONELLI, 2021).

Nesse contexto, as cidades, enquanto negócios dentro da lógica das relações de produção capitalista e do avanço neoliberal, passam a ser (des)organizadas por uma égide centrada na lucratividade financeira, tendo por consequência a ampliação da especulação financeira, da gentrificação e da segregação socioespacial, resultado na formação de áreas periféricas, efeitos perversos associados à turistificação do espaço, que pode ser compreendida como uma hiperespecialização de um território nas atividades relacionadas ao turismo. Dessa forma, com a intensificação da especulação imobiliária ocorre o agravamento da desigualdade e segregação (ALVES; SANTOS; XAVIER, 2022).

Observando a composição do Produto Interno Bruto (PIB) de Peruíbe, segundo os dados de 2021 do IBGE, percebemos um perfil econômico voltado para o setor de serviços, que responde por 56% do total (**Figura 13**).

Isso indica que a cidade possui uma grande concentração de atividades ligadas ao turismo, comércio e outros serviços, características recorrentes nos municípios da baixada santista, com exceção de Cubatão, onde o setor secundário possui maior relevância (JAKOB, 2003).

Em segundo lugar, o setor industrial representa 23% do PIB municipal, o que evidencia uma participação significativa, embora não dominante, da indústria na economia local. Acredita-se que a construção civil, que possui influência do turismo, da população flutuante e fixo-flutuante, tenha um peso relevante nesse dado (**figura 14**).

A administração pública, com 19%, destaca a importância do setor público na economia de Peruíbe, considerando a quantidade significativa de profissionais que atuam em áreas essenciais como educação, saúde, segurança e outras áreas da administração municipal, fundamentais para o funcionamento da cidade e o bem-estar da população.

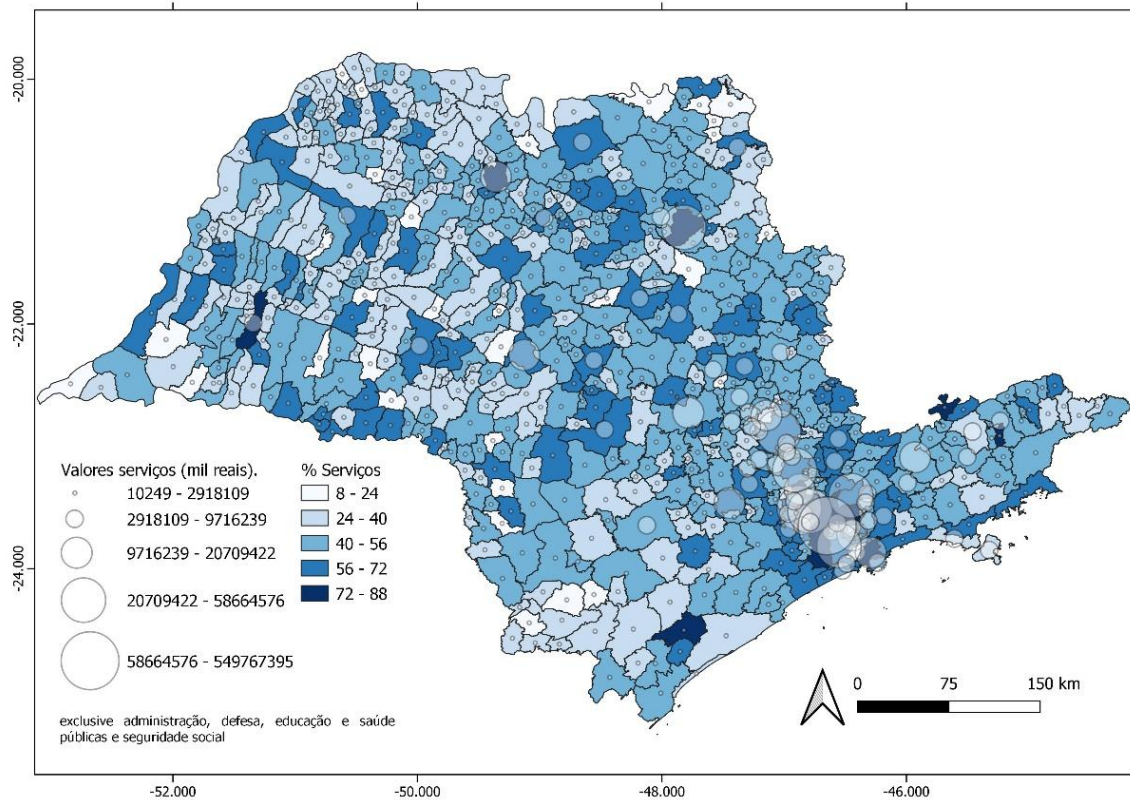
Vale destacar que, nessa categoria, também está incluída a seguridade social, que abrange a previdência e assistência social, por meio das quais as pessoas têm acesso à aposentadoria e outros benefícios sociais essenciais, especialmente para as famílias mais empobrecidas do município. (**Figura 15**)

Por fim, a agropecuária, com apenas 1,52%, apresenta a menor participação no PIB municipal, tendo inclusive exibido uma queda de 3,19% em sua participação quando comparado aos dados de 2002 (IBGE). Porém, nesse mesmo período, a riqueza produzida por esse setor aumentou (**figura 16**).

A pequena participação da agricultura no PIB é uma característica que os municípios da Baixada têm apresentado desde o final do século XX, reflexo dos avanços da urbanização, industrialização e da turistificação (JAKOB, 2003).

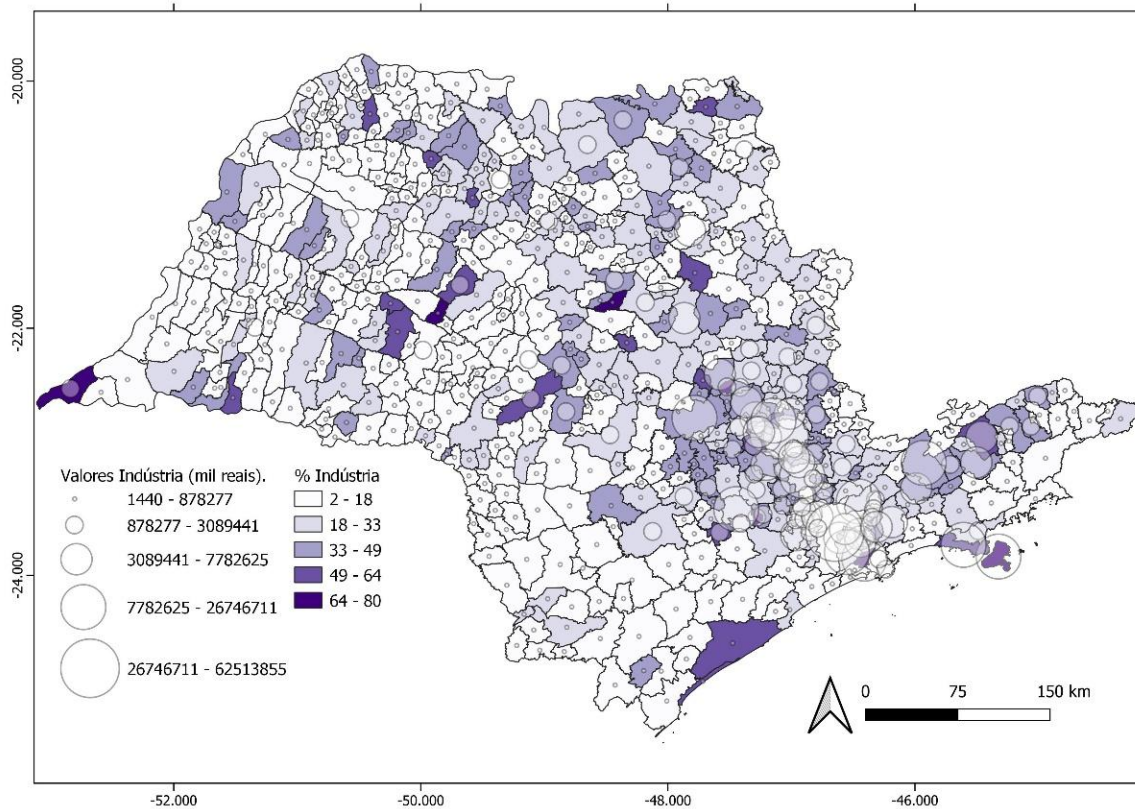
Contudo, dentro da Baixada Santista, os municípios de Peruíbe e Itanhaém são os que apresentam maior participação da agropecuária no PIB, sendo que o município de Peruíbe detém o terceiro maior valor agropecuário adicionado ao PIB dessa região metropolitana (IBGE, 2021). Portanto, defendemos que, apesar da modesta participação, o espaço rural de Peruíbe desempenha um papel fundamental na economia local e na agenda de segurança alimentar, sendo crucial para o equilíbrio econômico e social do município.

Figura 13: participação do setor de serviços do PIB municipal no Estado de São Paulo.



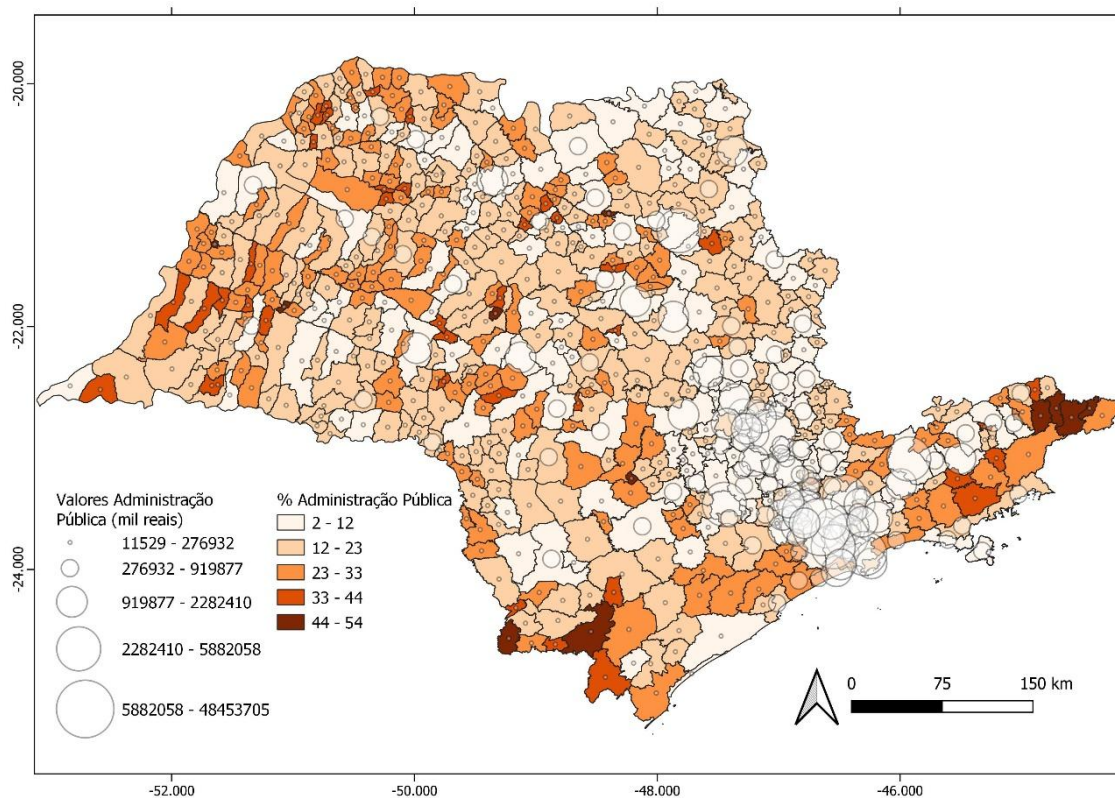
Fonte: IBGE, 2021. Organização: Cerdeira, G.L.

Figura 14: Participação da industrial no PIB municipal no Estado de São Paulo



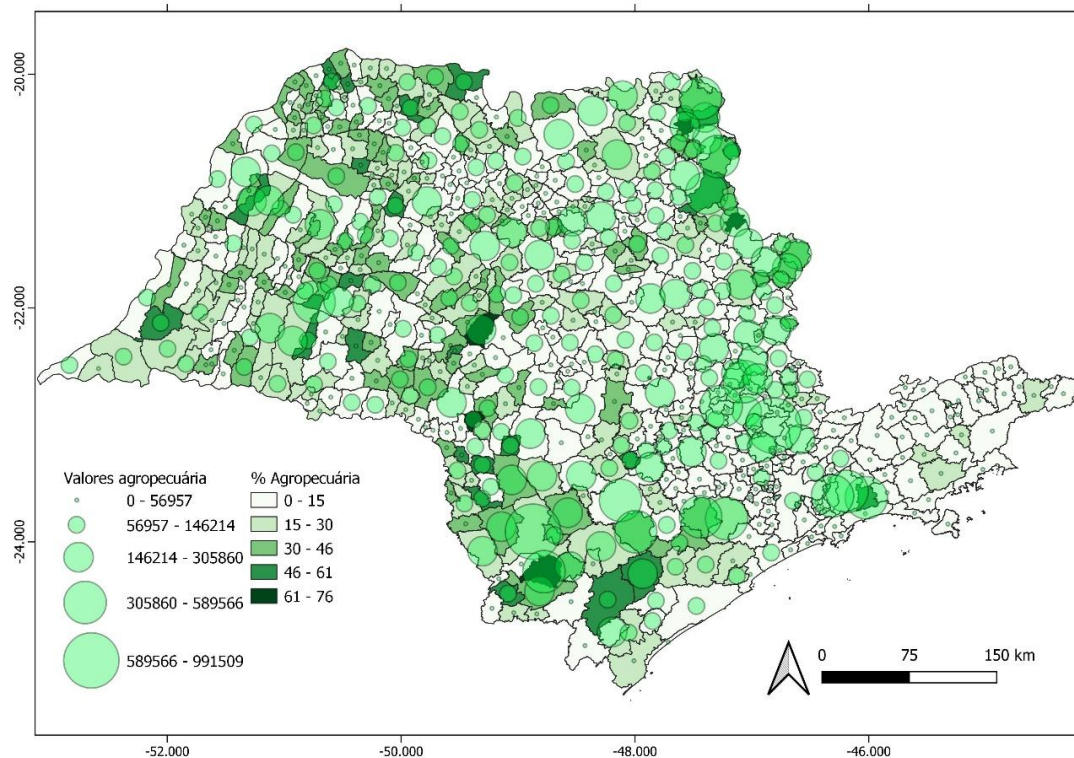
Fonte: IBGE, 2021. Organização: Cerdeira, G.L.

Figura 15: participação da Administração Pública no PIB dos municípios no Estado de São Paulo.



Fonte: IBGE, 2021. Organização: Cerdeira, G.L.

Figura 16: Participação da agropecuária do PIB municipal no Estado de São Paulo



Fonte: IBGE, 2021. Organização: Cerdeira, G.L.

Infelizmente, ainda não estão disponíveis os dados sobre pessoas ocupadas por seção de atividade do trabalho do Censo Demográfico realizado em 2022, mas podemos elaborar reflexões com base nos dados disponíveis de 2010. Ao consultarmos esses dados, verificamos que as atividades com maior percentual de pessoas ocupadas são: comércio (19,07%), construção (16,72%), serviço doméstico (13,17%), administração pública, defesa e seguridade social (5,75%), alojamento e alimentação (5,66%), educação (5,25%), indústria de transformação (4,72%) e agricultura (4,45%). Esses dados evidenciam a relevância do setor de serviços em Peruíbe, com destaque para atividades diretamente relacionadas ao turismo, como comércio, alojamento e alimentação, que estão entre as principais fontes de emprego na cidade.

Em resumo, podemos verificar que o município de Peruíbe possui um perfil econômico voltado para o setor terciário, com um papel relevante do turismo, o que aponta para tendências de turistificação em seu território, afetando a vida da população mais pobre com aumento dos preços dos aluguéis e dos imóveis.

Ainda abordando os dados econômicos de Peruíbe podemos verificar, que no ano de 2021, o valor do PIB foi aproximadamente 1,9 bilhões de reais, o que representa uma participação de 0,07% do PIB do Estado de São Paulo e 12% na Mesorregião geográfica Litoral Sul Paulista (IBGE, 2021). Assim, como podemos verificar na **Figura 17**, o município de Peruíbe não apresenta um PIB de destaque dentro do Estado de São Paulo

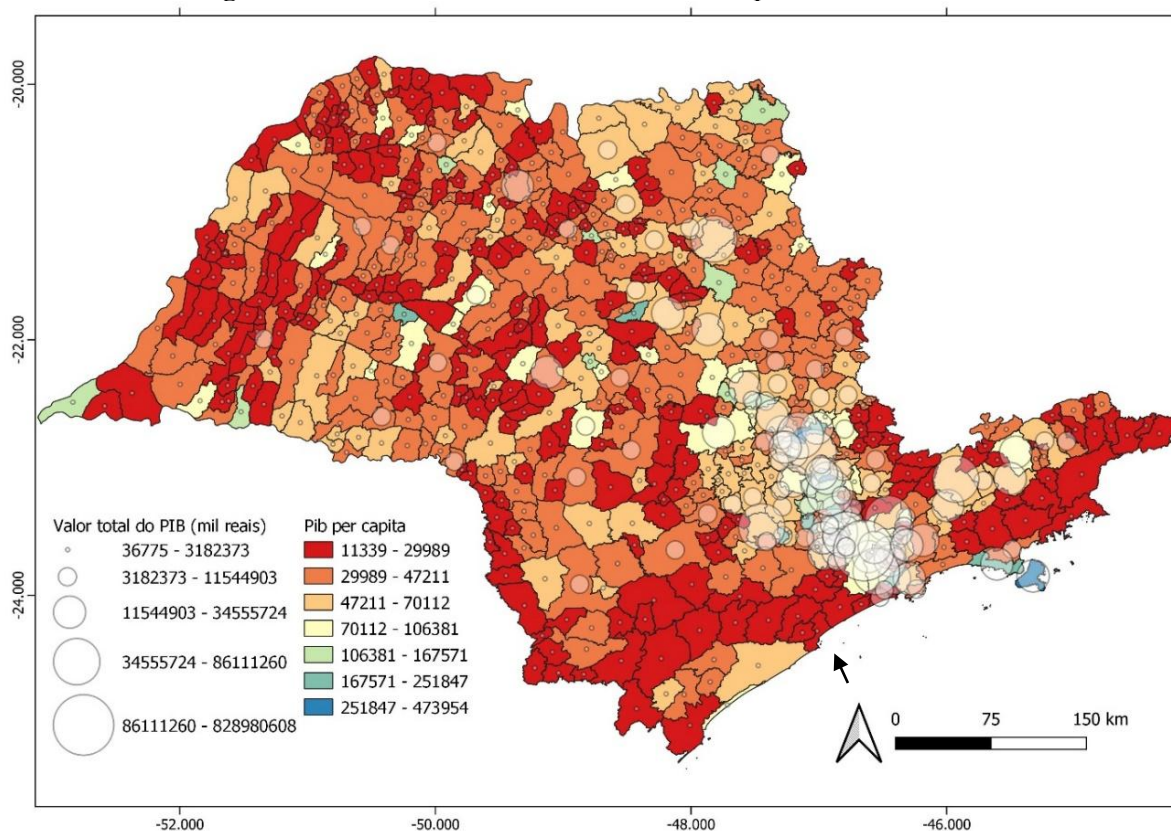
Os dados apresentados indicam um baixo dinamismo econômico, em um contexto no qual 36% da população vive com até meio salário-mínimo por mês. Isso significa que 2,68% dos(as) munícipes são extremamente pobres e 9,30% são pobres (IBGE, 2010).

A **figura 17** demonstra também o PIB per capita municipal no Estado de São Paulo. Sendo assim, a figura revela que o PIB per capita de Peruíbe está na menor faixa, com aproximadamente 29 mil reais (IBGE, 2018), o que representa cerca de 2.400 reais por mês. Mesmo sendo uma média, esse valor está aquém dos custos atuais para uma vida confortável e estável.

Devemos ressaltar que o PIB per capita municipal representa uma média e, portanto, não é capaz de refletir as desigualdades socioeconômicas presentes no município. Existindo bolsões de pobreza e áreas onde a renda é consideravelmente inferior à média, enquanto outras regiões concentram poder e riqueza. Esses contrastes são reflexos da desigualdade,

segregação e fragmentação espacial, resultantes de uma urbanização moldada pela lógica do capital.

Figura 17: Produto Interno Bruto e PIB Per Capita no Estado de São Paulo.



Fonte: IBGE, 2021. **Organização:** Cerdeira, G.L.

Analisando as características demográficas do município de Peruíbe, podemos observar que ele segue a tendência do Estado de São Paulo. A população de Peruíbe tem uma média de idade de 35 anos. As pessoas com mais de 65 anos, consideradas idosas, representam 15% da população total do município. Por sua vez, os jovens de até 19 anos representam 19,46%, enquanto os adultos entre 20 e 65 anos correspondem a aproximadamente 58% da população residente (IBGE, 2024).

Dessa forma, fica evidente que a cidade possui uma parcela expressiva da população em idade ativa (PIA), com força de trabalho disponível. No entanto, uma parte significativa dessa população encontra-se subaproveitada devido às dificuldades de acesso ao emprego. Apenas 21,38% da população está ocupada, e o salário médio dos trabalhadores formais é de cerca de dois salários-mínimos, o que corresponde a aproximadamente 2.800 reais na atualidade (IBGE, 2024).

Considerando o custo de vida atual, especialmente em uma cidade turística, podemos inferir que, com base nos dados apresentados sobre ocupação e renda, uma parte expressiva da população de Peruíbe enfrenta dificuldades para arcar com suas despesas.

Em campo, é fácil perceber que, entre os jovens, há uma frequente falta de perspectiva em relação às oportunidades oferecidas pelo restrito mercado de trabalho local. Isso resulta no movimento pendular, intensificado no início do século XXI (CUNHA; BARBOSA, 2018), ou no desejo de emigrar, deixando definitivamente o município em busca de melhores oportunidades de trabalho e estudo em outras regiões, que ofereçam condições mais favoráveis para seu desenvolvimento profissional e acadêmico.

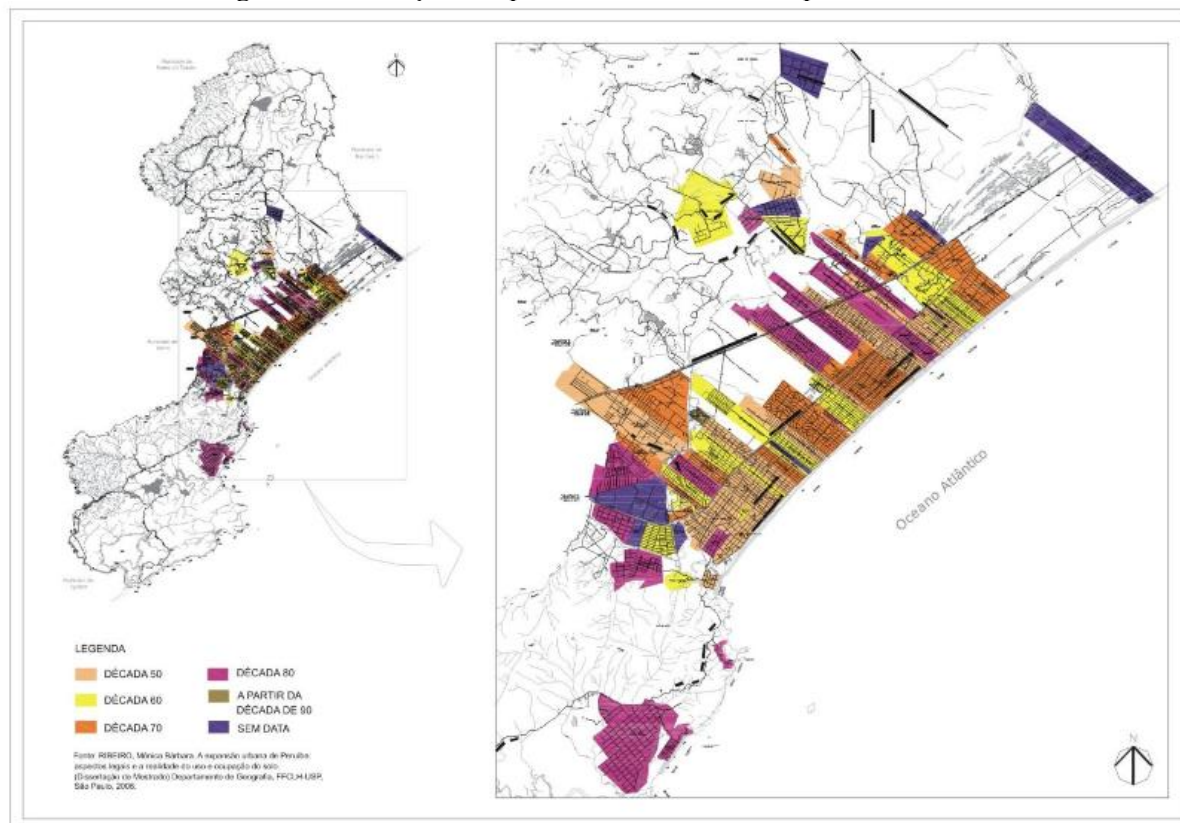
O município possui a maior parte da população vivendo no contexto urbano, tendo passado por um intenso processo de urbanização a partir da segunda metade do século XX. Esse processo foi impulsionado por obras como a construção da Rodovia Padre Manoel da Nóbrega (RIBEIRO, 2006), que transformaram as dinâmicas locais e permitiram a expansão da atividade turística no município. Essas mudanças contribuíram para o crescimento econômico e a modificação da estrutura social e do tecido urbana da cidade que iremos analisar mais detalhadamente.

1.3 Expansão urbana de Peruíbe

Em relação ao processo de expansão urbana de Peruíbe, é preciso pontuar que, inicialmente, a cidade cresceu horizontalmente de forma paralela, ampliando-se ao longo da margem costeira em direção ao município de Itanhaém. Com o aumento dos preços e a diminuição da oferta de lotes próximos à praia, a cidade passou a se expandir por meio de loteamentos de formato perpendicular à costa, crescendo em direção às escarpas da Serra do Mar, atravessando a Avenida Luciano de Bona e, posteriormente, a Rodovia Padre Manoel da Nóbrega (RIBEIRO, 2006) (**Figura 18**).

No início do século XXI, verificou-se o adensamento e a expansão dos bairros periféricos, com destaque para os localizados nas unidades de planejamento Caraguava, Veneza e Ruínas, especialmente na área situada após a rodovia Padre Manoel de Nóbrega, no entorno dos bairros Vila Erminda e Jardim dos Prados (SILVA, 2013). Atualmente, o processo de verticalização, embora ainda pouco intenso, está concentrado nas imediações do centro e nas áreas mais próximas à orla (RIBEIRO, 2006).

Figura 18: evolução e expansão urbana do município de Peruíbe.



Fonte: PERUÍBE, 2009¹²

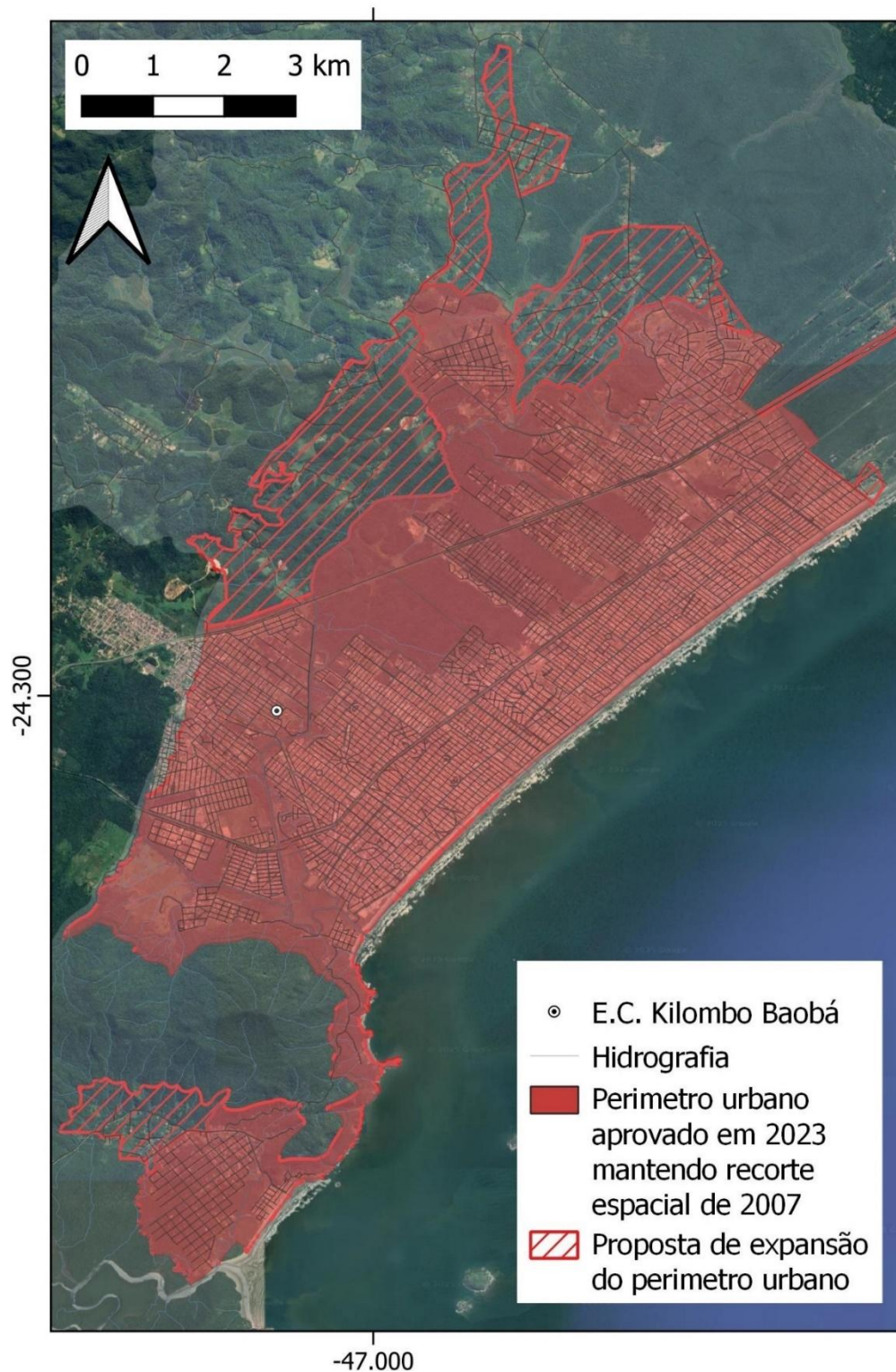
Atualmente, as áreas rurais de Peruíbe vêm se tornando palco do processo de expansão urbana, seja por meio de ocupações irregulares ou através do assédio da especulação imobiliária. Em 2020, acompanhamos a discussões referentes a proposta de atualização do plano diretor da cidade¹³ (**figura 19**), que previa significativa conversão de parte da zonal rural em áreas classificada como perímetro urbano, essa proposta acabou não avançando devido à pressão de parte dos munícipes e de autoridades responsáveis¹⁴. Essa proposta incluía a inserção de muitas áreas verdes, regiões próximas a terras indígenas, parques estaduais e territórios em disputas judiciais como áreas urbanas.

¹² PREF. MUNICIPAL DA ESTÂNCIA BALNEÁRIA DE PERUÍBE. *Plano Local de Habitação de Interesse Social de Peruíbe: Relatório final*. Dez. 2009.

¹³ Com base na análise da proposta de alteração da lei complementar nº 100/07 (plano diretor) – dez/2020

¹⁴ Destacamos dois importantes documentos na contestação da ampliação do perímetro urbano, são eles: a) informação técnica DMA Nº10 de 2021, elaborada pela secretária de meio ambiente e agricultura municipal; b) manifestação técnica do Núcleo Itariru do Parque Estadual da Serra do Mar (manifestação tec.conj-ucs/gbs/dln 01/2021)

Figura 19: proposta de alteração do perímetro urbano apresentada em 2020.



Fonte: IBGE, 2022. Organização: Cerdeira, G.L.

Essas propostas de transformação partes da zona rural, ou periurbanas em áreas classificadas como parte do perímetro urbano em muitos casos possui como pano de fundo os interesses financeiros, sobretudo do setor imobiliário, tendo em vista o fato das terras deixarem de ser negociada em hectares, mas sim em metros quadrados, favorecendo a

ampliação do ganho econômico aferido ao ocorrer a negociação dos terrenos. Dinâmica que aumenta o preço do solo, bem como favorece a compra com fins especulativos e de uso da terra como reserva de valor e ativo financeiro (SOUZA, 2003). Além disso também pode significar um aumento de ganhos para prefeitura a qual passa a cobrar imposto urbano, que é direcionado diretamente para o seu caixa, gerando uma arrecadação mais vultuosa que o repasse do imposto de terra rural.

Essas dinâmicas pressionam a população rural, podendo reforçar a saída de pessoas para as áreas urbanas, resultando na diminuição da porcentagem de pessoas vivendo, trabalhando e produzindo no campo. Esse processo de expansão urbana pode impactar diretamente na produção de alimentos dentro do território municipal, comprometendo a sustentabilidade da agricultura local.

A expansão urbana ocorre associada ao processo de crescimento da população municipal, segundo o Censo Demográfico do IBGE de 2022, houve um acréscimo de aproximadamente 8 mil pessoas na população do município de Peruíbe-SP, o que representa um crescimento de 14,34%., em relação ao ano de 2010.

A **tabela 2** demonstra o crescimento da população por unidade do planejamento onde podemos verificar que as unidades Veneza, Turístico e Ruínas apresentam as maiores taxas de crescimento respectivamente.

Tabela 2 – Taxa de Crescimento Populacional nas Unidades de Planejamento Municipal de Peruíbe (2000-2022) (IBGE, 2024)

Unidade de Planejamento Municipal	População 2000	População 2022	Taxa de Crescimento (%)
Caraguava	9.017	9.487	5,21
Centro	16.624	19.526	17,46
Jureia	1.521	1.348	-11,37
Ruínas	9.622	15.476	60,84
Turístico	7.765	13.948	79,63
Veneza	3.473	7.622	119,46
Zona Rural	2.372	945	-60,16
Total	50.394	68.352	35,64

Fonte: IBGE (2024).

Apesar da unidade Caraguava apresentar uma taxa de crescimento mais modesta, tendo em vista já possuir uma população absoluta e relativa expressiva em 2000, quando empiricamente percorremos essa área do município, sobretudo a rua em que está localizado o Espaço Cultural, podemos identificar o adensamento da quantidade de domicílios e a expansão urbana, processo que também é possível observar com auxílio da comparação de imagens de satélite disponíveis no Google Earth (**Figura 20**).

Figura 20: transformações na Região do Caraguava, Peruíbe-SP.



Fonte: Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

O crescimento e adensamento urbano ocorreram principalmente nas unidades de planejamento urbano do Veneza (**figura 21**), Turístico (**figura 22**), Ruínas (**figura 23**), Centro (**figura 24**) e Caraguava (**figura 25**), sendo mais intenso nas três primeiras unidades mencionadas. Em contrapartida, as unidades da Jureia e da Zona Rural apresentaram decréscimo populacional.

Figura 21: transformações na Unidade de Planejamento Municipal do Veneza, Peruíbe-SP.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 22: transformações na Unidade de Planejamento Municipal Turística, Peruíbe-SP.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 23: transformações na Unidade de Planejamento Municipal Ruínas, Peruíbe-SP.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 24: transformações na Unidade de Planejamento Municipal do Centro, Peruíbe-SP.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 25: transformações na Unidade de Planejamento Municipal do Caraguava, Peruíbe-SP.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

O crescimento na unidade Turística e, sobretudo, na unidade das Ruínas, ocorreu principalmente nas áreas localizadas após a Rodovia Padre Manoel da Nóbrega, abrangendo regiões como o bairro Jardim Márcia II e seu entorno, além de bairros como Vila Erminda, Jardim, Bairro dos Prados, Estância Antônio Novaes e suas cercanias.

Sobre o crescimento urbano de Peruíbe, a tese de Silva (2013) apresenta algumas contribuições, uma vez que buscou estudar a vulnerabilidade em três municípios da Baixada Santista: Santos, Praia Grande e Peruíbe. No que diz respeito ao município de Peruíbe, o autor destaca o crescimento intenso em áreas afastadas da orla, que já apresenta esgotamento de espaços para novos empreendimentos, resultando em novas construções, muitas delas precárias e sem infraestrutura adequada.

Em seu trabalho, Silva (2013) focou na análise da Macrozona de Expansão Urbana Ordenada, que compreende parte da unidade de planejamento urbano turística, localizada entre a Avenida Luciano de Bona e a Rodovia Padre Manoel da Nóbrega, descrevendo o perfil de áreas como o bairro Jardim Márcia. Um dos perfis identificados pelo autor chamou atenção para lares chefiados por mulheres, com migração recente para o município, baixo grau de escolaridade e presença significativa de pessoas analfabetas. No entanto, o trabalho não deu ênfase às características raciais dessas pessoas em condição de vulnerabilidade e segregação socioespacial.

Nesse sentido também vale ressaltar que a dissertação de Ribeiro (2006) também não discutiu como o dispositivo da racialidade (CARNEIRO, 2005) transpassa o processo de produção e expansão do tecido urbano, bem como as dinâmicas de segregação e fragmentação socioespacial na cidade de Peruíbe.

Silva (2013) também destaca o papel periférico que Peruíbe ocupa na Região Metropolitana da Baixada Santista, além de denunciar que o crescimento econômico e a expansão urbana não garantem melhorias nas condições de vida e moradia da população, devido ao aumento das desigualdades socioespaciais, que resultam em diferentes níveis de vulnerabilidade.

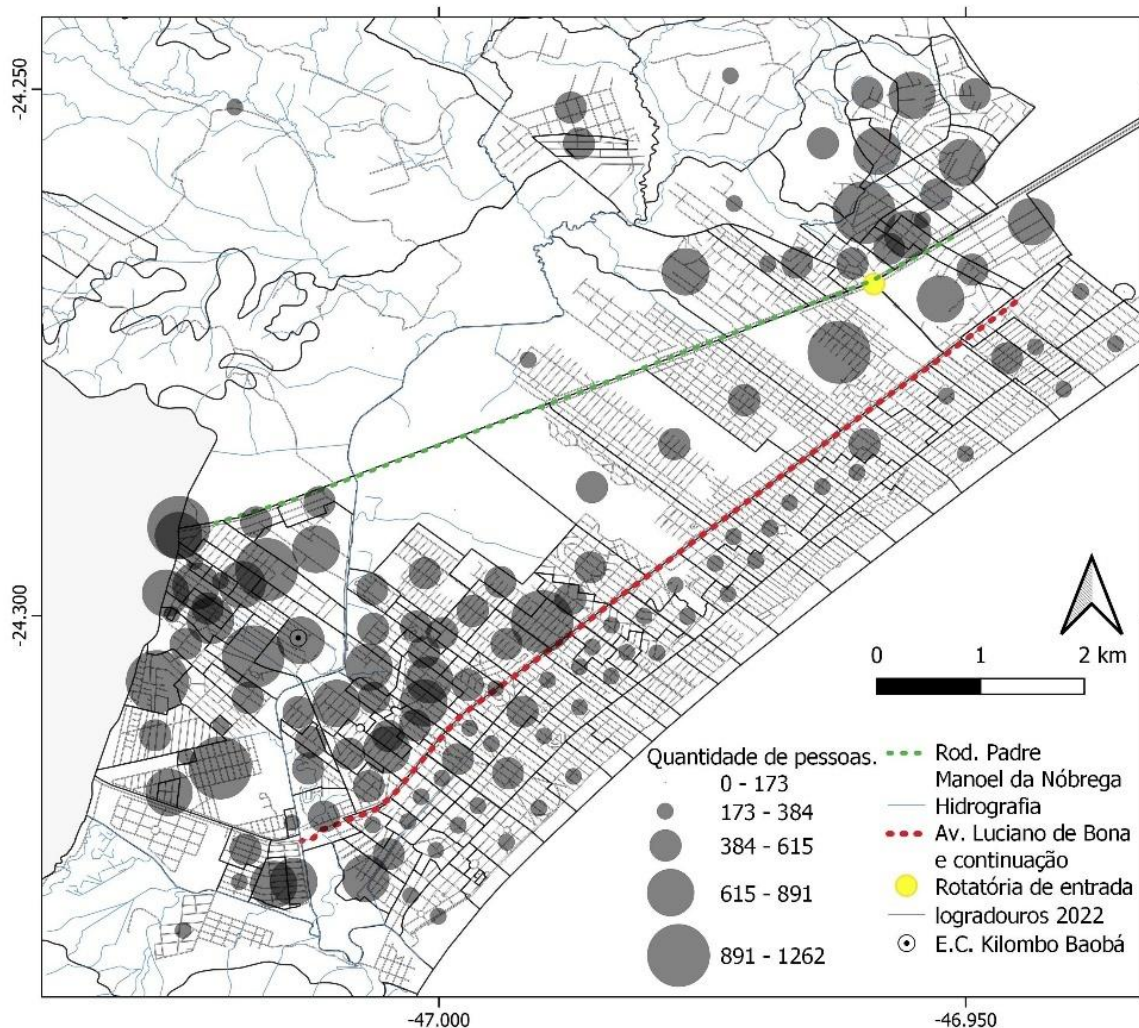
Sendo assim, ao apresentarmos posteriormente os dados sobre as áreas mais empobrecidas, como menos infraestrutura e em vulnerabilidade no município iremos perceber que essas concentram-se nas áreas em que o processo de expansão urbana vem ocorrendo de forma mais intensa, após a avenida Luciano de Bona e da rodovia Padre Manoel da Nobrega.

I.4. População, renda e vulnerabilidade

A **Figura 26 e 27** revela que uma parte significativa dos setores censitários com maior população absoluta e densidade demográfica está concentrada em duas áreas da mancha urbana de Peruíbe. A primeira compreende as unidades de planejamento Centro, localizadas após a Avenida Luciano de Bona, Veneza e Caraguava. A segunda área de concentração está na unidade de planejamento Ruínas, nos bairros próximos à rotatória de entrada da cidade, com destaque para os setores localizados após a Rodovia Padre Manoel da Nóbrega.

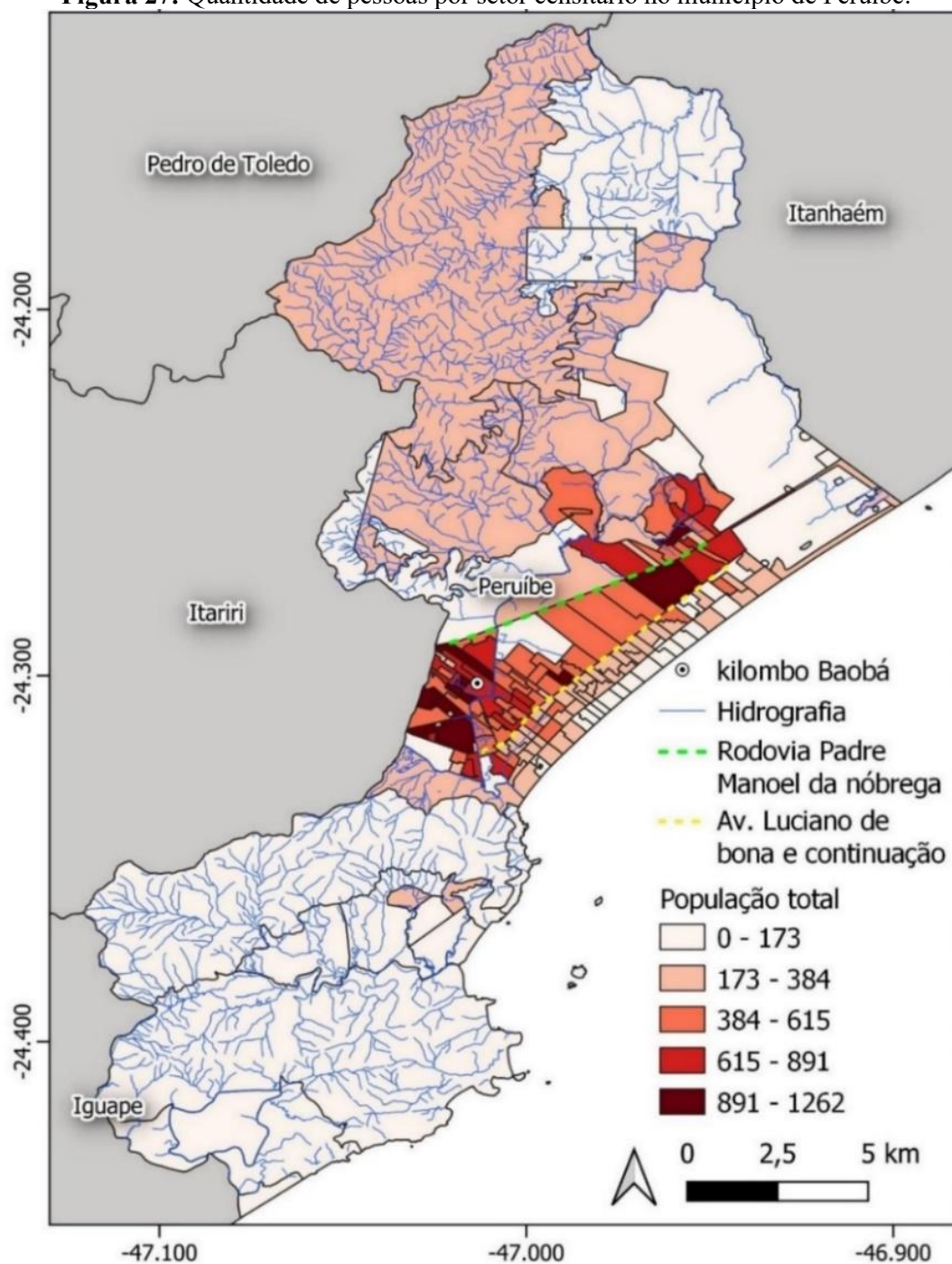
A **figura 26 e 27** também demonstra que a população residente nos bairros próximos à praia é menos expressiva, um reflexo direto da especulação imobiliária. O aumento expressivo nos valores das moradias e do aluguel nas áreas litorâneas torna a maior parte dos imóveis inacessíveis para a população local, o que acaba por deslocar grande parte dos residentes para bairros mais afastados da orla.

Figura 26: população por setor censitário na área urbana.



Fonte: IBGE, 2022. **Organização:** Cerdeira, G.L.

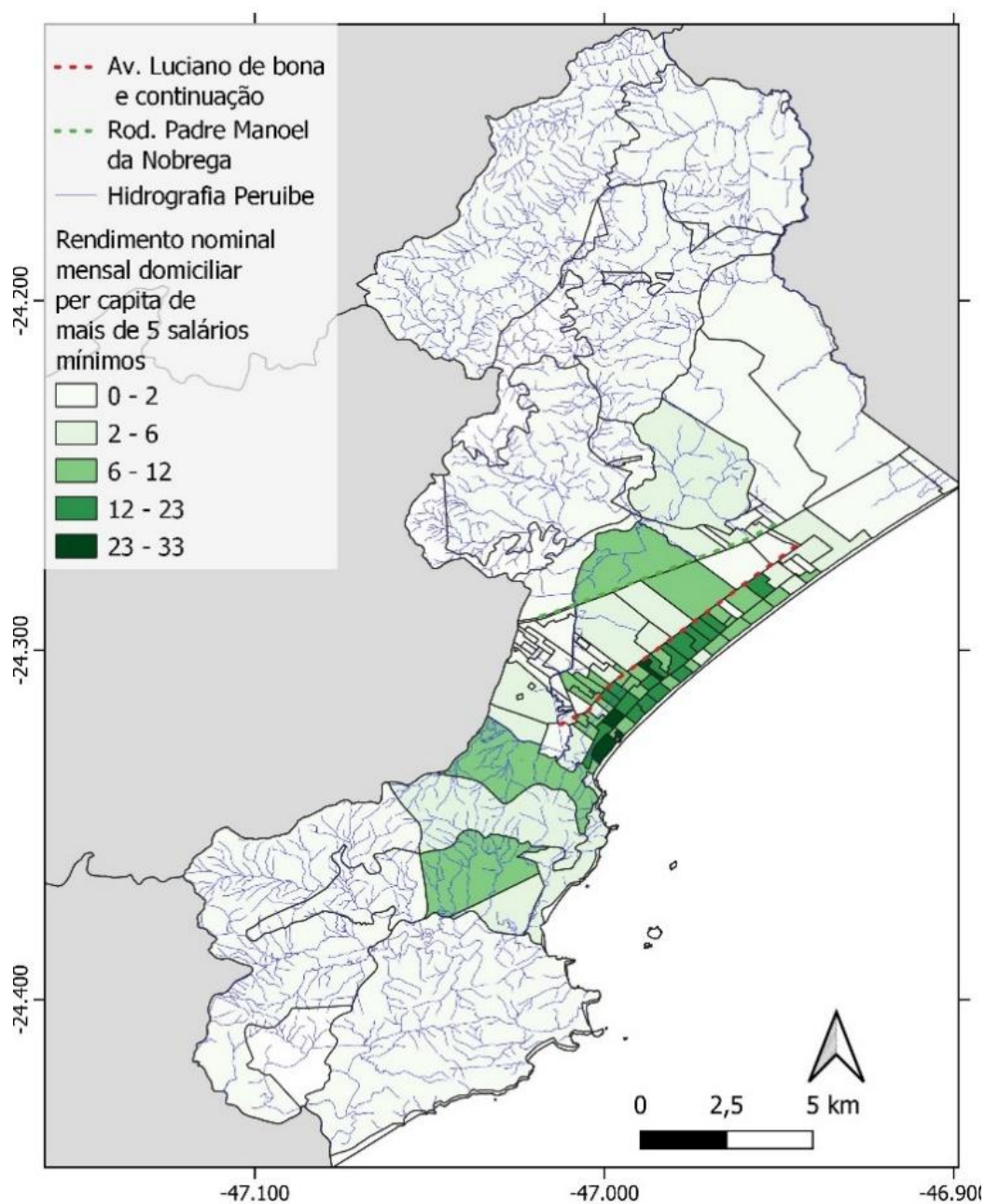
Figura 27: Quantidade de pessoas por setor censitário no município de Peruíbe.



Fonte: IBGE, 2010 e Google Earth. **Organização:** Cerdeira, G.L.

A Avenida Luciano de Bona funciona como um marco simbólico no município que nos ajuda a pensar a segregação socioespacial em Peruíbe, uma vez que a maior parte das residências de alto padrão e que apresentam maior renda per capita, **ver figura 28**, estão situados entre essa avenida e a praia, fato evidenciado e discutido também nos estudos de Ribeiro 2006.

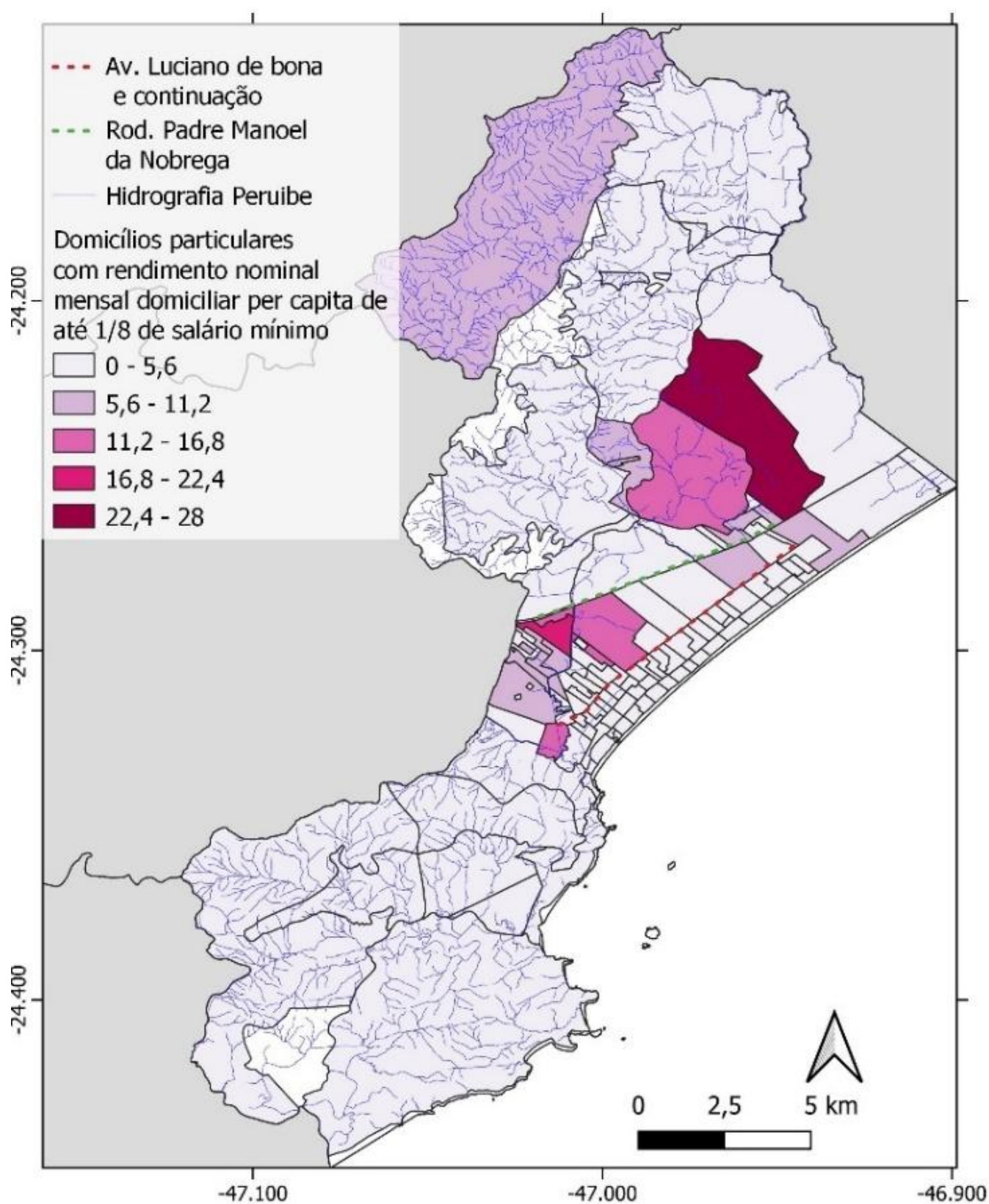
Figura 28: Quantidade de domicílios com renda domiciliar per capita de mais de 5 salário-mínimo.



Fonte: IBGE, 2010 e Google Earth. **Organização:** Cerdeira, G.L.

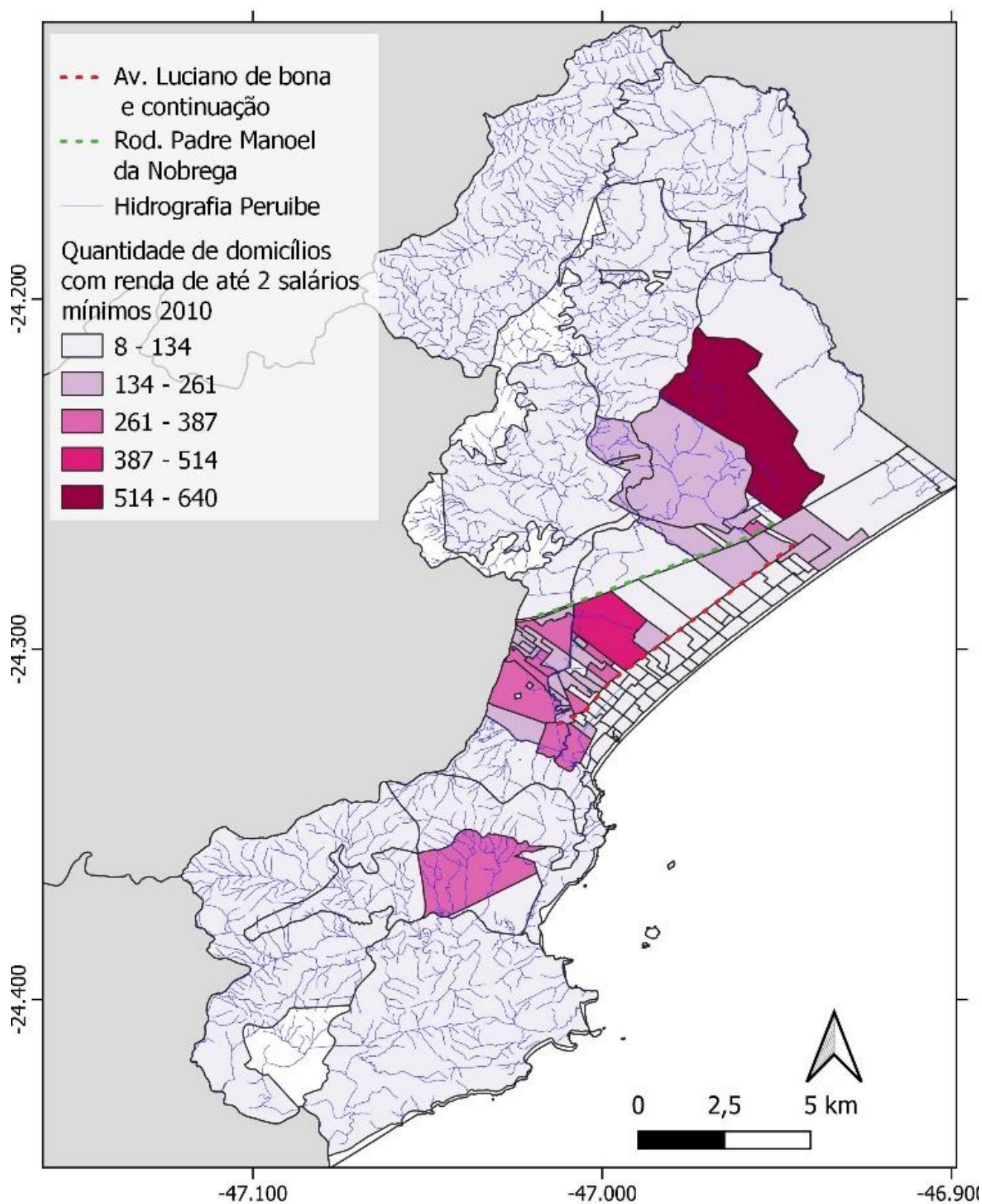
Por outro lado, os bairros e setores localizados mais distantes da praia, após a Avenida Luciano de Bona, concentram as periferias e zonas de vulnerabilidade socioeconômica, incluindo bolsões de insegurança alimentar, onde estão concentrados os domicílios com menor renda per capita (**Figura 29, 30 e 31**). Entre as áreas que concentram setores censitários com o maior número de domicílios com baixa renda per capita estão as unidades de planejamento Caraguava, Ruínas e Veneza.

Figura 29: domicílios com renda per capita de até 1/8 de salários-mínimos.



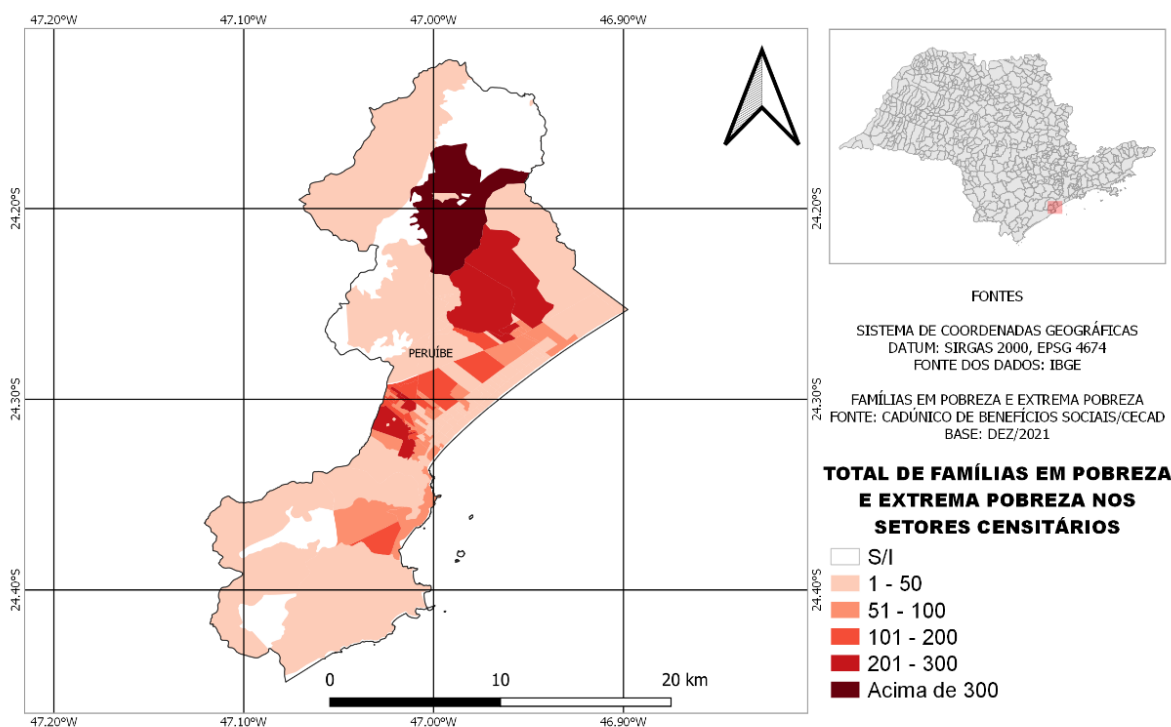
Fonte: IBGE, 2010 Organização: CERDEIRA, G.L.

Figura 30: domicílios com renda per capita de até dois salários-mínimos



Fonte: IBGE, 2010 Organização: CERDEIRA, G.L.

Figura 31: Número de famílias em pobreza e extrema pobreza município de Peruíbe-SP



Fonte: Atlas digital da situação da pobreza e Extrema Pobreza no Estado de São Paulo (2021).

Contudo, existem exceções que merecem ser destacadas, pois também foram construídos condomínios fechados, nas áreas a leste, após essa avenida Luciano de Bona e até mesmo após a Rodovia Padre Manoel da Nóbrega (**Figura 32**). Devido ao apelo turístico da cidade, à proximidade com Santos e à especulação imobiliária, Peruíbe passou a apresentar desde 1980 o surgimento de condomínios residenciais fechados e voltados para o público de alta renda (POLIS, 2012).

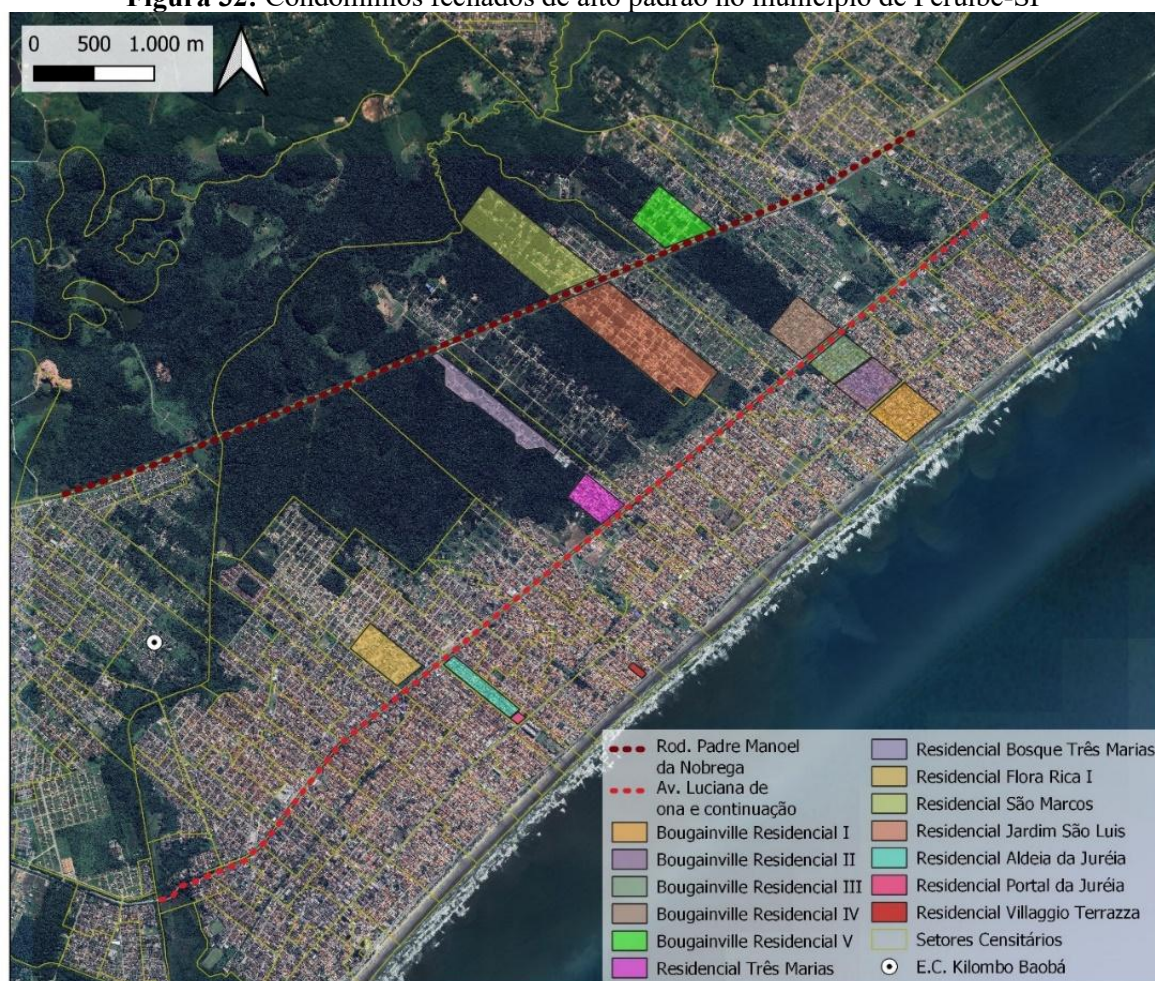
A proliferação de condomínios fechados em Peruíbe não é um processo isolado, pois essa é uma dinâmica que vem ampliando-se em diferentes cidades do mundo, fruto do avanço neoliberal e do aprofundamento da desigualdade nas últimas décadas. Nesse sentido Harvey escreveu que

os resultados dessa crescente polarização na distribuição de riqueza e poder estão indelevelmente inscritos nas formas espaciais de nossas cidades, que cada vez mais se transformam em cidades de fragmentos fortificados, de comunidades muradas e de espaços públicos mantidos sob vigilância constante'. A proteção neoliberal aos direitos da propriedade privada e seus valores torna-se uma forma hegemônica de política mesmo para classe média baixa (HARVEY, 2014, p.48)

Esses condomínios destacam-se na paisagem urbana, fragmentando o tecido urbano e escancarando a segregação socioespacial e a desigualdade econômica. Essa realidade é

evidenciada pelos extensos muros que os isolam do restante da cidade, criando espaços fortificados com significativo aparato de segurança, infraestrutura de alta qualidade e áreas de lazer reservadas para o usufruto de uma parcela privilegiada, majoritariamente branca e economicamente abastada, que consome a cidade como um bem de luxo. Enquanto isso, uma parte significativa da população local enfrenta desafios decorrentes da falta de infraestrutura adequada, como acesso precário a serviços básicos e condições de vida insatisfatórias, nas áreas periféricas marcada pela pobreza e pobreza extrema (POLIS, 2012).

Figura 32: Condomínios fechados de alto padrão no município de Peruíbe-SP



Fonte: Google Earth. **Organização:** CERDEIRA, G.L.

As áreas de pobreza e extrema pobreza de Peruíbe estão concentradas ao norte do município, abrangendo locais como os bairros Vila Erminda, Jardim dos Prados, Estância Antônio Novaes e a zona rural. Além dessas áreas, a região que engloba as Unidades de Planejamento Municipal denominadas Caraguava e Veneza também apresenta um número expressivo de famílias em situação de vulnerabilidade.

Apesar de a Unidade de Planejamento Municipal Caraguava ser a menor do município, ela concentrava, com base nos dados do Censo Demográfico de 2010, mais de 80 domicílios com renda per capita de até 1/8 de salário-mínimo, ficando atrás apenas da Unidade de Planejamento das Ruínas, com aproximadamente 130 domicílios nessa condição precária de renda, embora essa unidade abranja uma área muito maior. Em relação à renda per capita de até dois salários-mínimos, a unidade do Caraguava registrou mais de 2.457 domicílios, ficando atrás apenas das unidades das Ruínas e do Centro.

Reforçamos que a Unidade de Planejamento Caraguava engloba bairros como Caraguava, Caraminguava e Balneário Nova Peruíbe, áreas que abrigam uma parte significativa da população municipal e apresentam grande densidade demográfica, possuindo o maior número de famílias cadastradas no CadÚnico (PERUÍBE, 2024), além de concentrarem zonas de vulnerabilidade social no município (**Figura 33**).

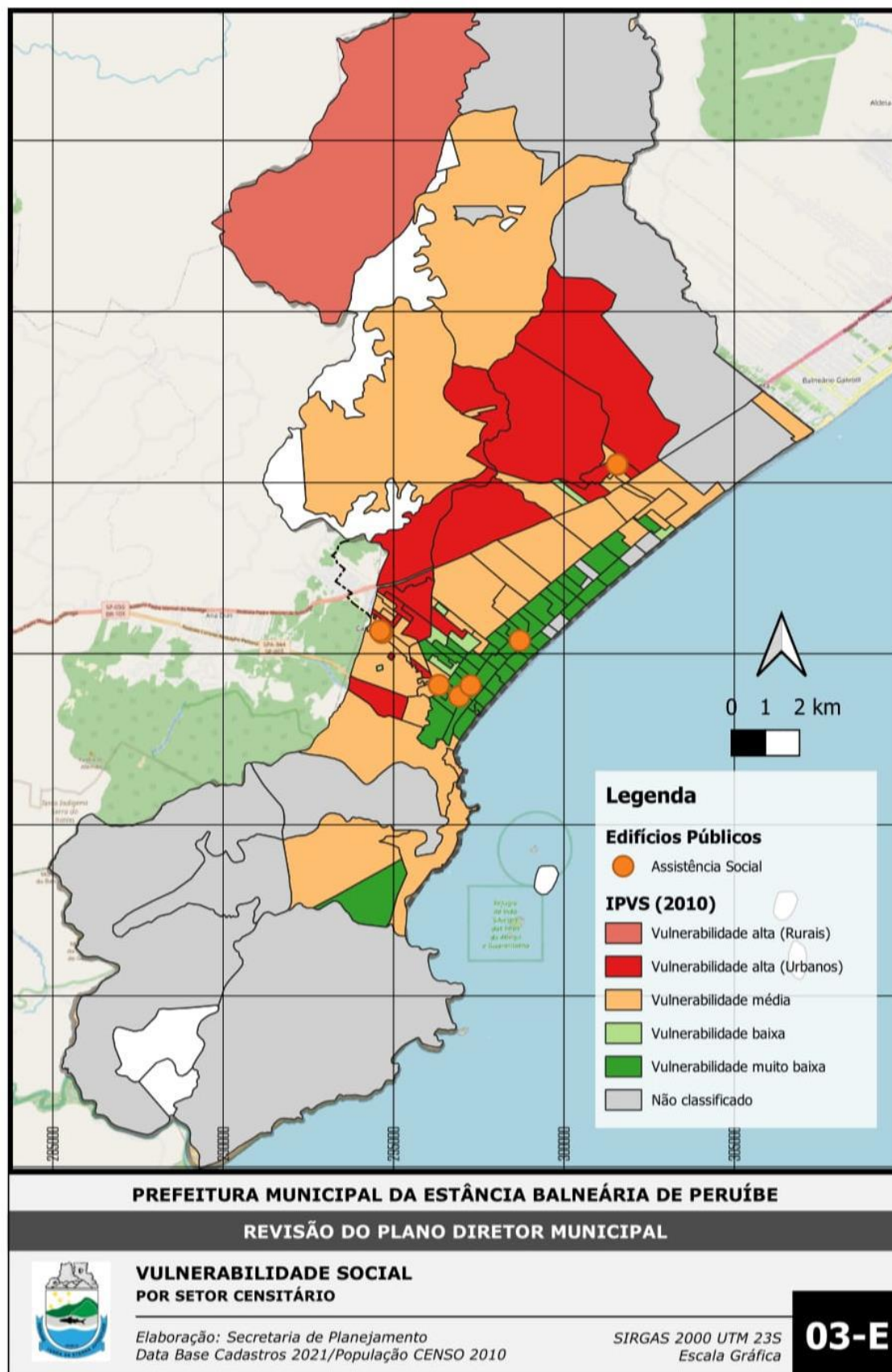
Dessa forma, parte da população municipal encontra-se em condições de vulnerabilidade social e, com base no Índice Paulista de Responsabilidade Fiscal, o município é classificado como vulnerável, pois apresenta baixa riqueza, baixa longevidade e baixa escolaridade, figurando entre os municípios mais desfavorecidos do Estado de São Paulo (SEADE, 2020). Com dados disponíveis no Atlas do Desenvolvimento Humano no Brasil¹⁵, podemos verificar que o município de Peruíbe ocupa a 562ª posição no ranking entre os 645 municípios do Estado de São Paulo.

A posição do município no IDH reflete o quadro de vulnerabilidade socioeconômica, agravado por um contexto de profunda desigualdade social e periferização, em um território marcado pelos processos de segregação e fragmentação socioespacial. Processos que já vem sendo descritos pelos trabalhos de Ribeiro (2006), POLIS (2012) e Silva (2013).

Dessa forma, a forte desigualdade social de Peruíbe já foi apontada por outros trabalhos, como os de Ribeiro (2006), POLIS (2012) e Silva (2013). No entanto, essas pesquisas não buscaram identificar como o dispositivo da racialidade atravessa essas dinâmicas, uma lacuna que a presente pesquisa pretende preencher. Nosso estudo avança ao analisar de que maneira as estruturas raciais e o dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) estão intrinsecamente ligadas às desigualdades socioespaciais e econômicas no município, contribuindo para uma compreensão mais profunda das dinâmicas de exclusão e segregação que marcam a realidade local.

¹⁵ <http://www.atlasbrasil.org.br/#home>

Figura 33: áreas de vulnerabilidade de Peruíbe-SP.



Fonte: Prefeitura de Peruíbe, Plano de Segurança Alimentar (2024).

I.5. A segregação socioespacial transpassada pelo dispositivo da racialidade

O perambular pela cidade, a observação da paisagem urbana e o uso de imagens de satélite revelam uma discrepância alarmante na oferta de infraestrutura ao longo do tecido urbano de Peruíbe. A diferença é gritante entre as mansões à beira-mar, localizadas em seus condomínios fechados, cercadas por muros e acompanhadas de toda a parafernália da tecnoesfera da segurança, alimentada pela psicosfera do medo e preconceito (MELGAÇO, 2010), e as ruas de terra, os barracos de madeira e o esgoto a céu aberto nas áreas periféricas empobrecidas do município. Foi em uma dessas áreas, onde se pisa na lama devido à falta de infraestrutura, que o Espaço Cultural Kilombo Baobá foi construído e resiste.

Na **Figura 34**, destacamos a área da Vila Caixote, único território classificado como favela pelo Censo Demográfico do IBGE de 2022 no município de Peruíbe. Parte dessa comunidade foi realocada para o projeto do Conjunto Habitacional Santa Isabel, com a intenção da prefeitura de realocar toda a população da Vila Caixote.

Entretanto, ainda há famílias morando no local, que é uma área de risco de enchentes e que foi classificada com alta vulnerabilidade socioambiental. A realidade da Vila Caixote é muito diferente da presente no conjunto de Condomínios Bougainville, onde podemos notar a presença de infraestrutura adequada, ruas largas, equipamentos de lazer e casas de alto padrão.

A existência de condomínios fechados, como o Bougainville IV, na cidade de Peruíbe, escancara o processo de fragmentação urbana. Uma das características desse processo fragmentação urbana é a organização de grupos que compartilham uma identidade comum, poder político e econômico, e que se agrupam em espaços exclusivos, controlados por sistemas complexos de segurança e com áreas de lazer particulares (SPOSITO et al., 2023).

A lógica e a materialização dos condomínios fechados de alto padrão são influenciadas pela compreensão neoliberal do mundo, resultando no distanciamento entre os cidadãos e no fortalecimento da individualidade e da competição, fatores que solapam as bases da coletividade, solidariedade e do compartilhamento (SPOSITO et al., 2023).

Figura 34: Comparação entre paisagem da favela da Vila Caixote e Condomínio Fechado Bougainville IV.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

A observação da disparidade existente entre as áreas destacadas na **Figura 34** e a reflexão sobre outras discrepâncias socioeconômicas no tecido urbano do município de Peruíbe possibilita a reflexão não somente sobre a fragmentação socioespacial, mas também sobre a segregação socioespacial. Partindo da compreensão de que

La distribución de los lugares de residencia sigue las leyes generales de la distribución de los productos y, por tanto, produce reagrupaciones en función de la capacidad social de los sujetos, o sea, en el sistema capitalista, en función de sus rentas, de su estatuto profesional, del nivel de instrucción, de la pertenencia étnica, de la fase del ciclo de vida, etc. Se hablará, por tanto, de una estratificación urbana correspondiente a un sistema de estratificación social (o sistema de distribución de

los productos entre los individuos y los grupos), y en el caso en que la distancia social tiene una fuerte expresión espacial, de segregación urbana. En un primer sentido se entenderá por segregación urbana la tendencia a la organización del espacio en zonas de fuerte homogeneidad social interna y de fuerte disparidad social entre ellas, entendiéndose esta disparidad no sólo en términos de diferencia, sino de jerarquía (CASTELLS, 1988, p.203-204).

Essas condições de segregação e fragmentação do espaço urbano, como apresentou Castells, também se relacionam com a questão étnica e racial, constituindo as bases de uma dinâmica socioespacial que pode ser classificada como racismo ambiental. Como já foi pontuado, trabalhos anteriores comprovaram a existência de uma acentuada segregação socioespacial em Peruíbe (RIBEIRO, 2006; POLIS, 2012; SILVA, 2013), permitindo-nos afirmar que a dinâmica de fragmentação do espaço ainda é uma realidade.

No entanto, esta tese se propõe a contribuir para a compreensão de como a racialidade se envolve nessas dinâmicas de desigualdade, segregação e fragmentação socioespacial em Peruíbe, algo ainda pouco estudado, e como isso impacta o acesso a uma vida digna e ao direito à cidade. Busca-se refletir sobre qual é o corpo que trabalha, pisa na lama e sofre com as enchentes, e qual desfruta dos benefícios e das delícias à beira-mar.

Ao evocarmos o conceito de direito à cidade, partimos da linha interpretativa de Harvey (2014), que entende esse direito como uma luta coletiva em defesa da garantia de que as pessoas que vivem e produzem a cidade possam acessar, usufruir e controlar o excedente de riqueza gerado pelas cidades. Dentro desse contexto, a qualidade de vida não deve ser uma mercadoria restrita, acessível apenas a um grupo minoritário de ricos e brancos privilegiados pelo capitalismo, racismo, colonialidade e heterocispatriarcado (AKOTIRENE, 2019).

Compartilhamos de uma visão que entende que a qualidade de vida urbana precisa ser um direito garantido, acessível e universal a todas as pessoas. Evidentemente, essa cidade utópica, pensada para uma vida digna, onde todas as pessoas podem ter acesso a uma casa e a um ambiente saudável para viver, com justiça e gerida coletivamente, constitui um objetivo que só é possível por meio de uma luta anticapitalista e decolonial, que busca defender outra forma de produzir e gerir a cidade e a vida urbana. Uma forma que supere as desigualdades sociais, o racismo, as violências de gênero e a degradação ambiental, reconstruindo e recriando a cidade em direção a um modelo mais justo, inclusivo e sustentável. A conquista do direito à cidade é, portanto, parte de um conjunto maior de mudanças sociais e políticas.

Olhar para os dados dos setores censitários (IBGE, 2022) nos ajuda a denunciar e compreender o conteúdo racial da segregação e da fragmentação socioespacial de Peruíbe, que impede o direito a cidade de uma parcela expressiva da população municipal. Os dados revelam que, enquanto no setor censitário dos condomínios fechados de alto padrão Bougainville II e III o percentual da população branca chega a 94%, no setor onde está localizada a comunidade periférica da Ilha Grande, onde se encontra o Espaço Cultural Kilombo Baobá, a porcentagem da população preta ou parda chega a 64% (IBGE, 2024). Destacamos ainda que, na comunidade da Vila Caixote, o percentual de pessoas pretas ou pardas é de 69%.

O setor com geocodificação 353760205000210 (**figura 35**), onde foi identificado o condomínio de alto padrão Bougainville II e III, e que possui 94% de população branca, será considerado como um exemplo de setor censitário com padrão homogêneo. Isso porque ele apresenta poucas disparidades internas, demonstrando apenas um único padrão de infraestrutura urbana. Nesses setores, ficam mais evidentes as consequências da segregação e fragmentação socioespacial em sua dimensão racial, compreendida como o desdobramento do dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) na produção do espaço urbano.

No processo de desenvolvimento do trabalho, foram identificados outros setores que podem ser considerados homogêneos. Exemplos disso são os setores de geocodificação 353760205000074, onde está localizado o condomínio Bougainville I (**figura 36**); os setores de geocodificação 353760205000012 e 353760205000013, que representam, respectivamente, os edifícios Serra do Itatins e Praia do Canto (**figura 37**); e, por último, o setor com geocodificação 353760205000162 (**figura 38**), que engloba parte do Jardim Ribamar, próximo à praia. Todos esses setores destacados possuem uma porcentagem superior a 80% de pessoas brancas.

A cidade de Peruíbe, segundo o IBGE em 2024, possui 35.802 pessoas que se autodeclararam brancas. A distribuição dessa população não é uniforme, com a maior concentração em valores absolutos de pessoas brancas ocorrendo nas proximidades do centro (**Figuras 39 e 40**).

Porém, ao analisar os dados percentuais de pessoas brancas por setores censitários, observa-se uma peculiaridade interessante: a área próxima à praia, especialmente entre a Avenida Luciano do Bona e a orla, concentra setores censitários com uma porcentagem mais elevada de pessoas brancas.

Figura 35: Setor censitário homogêneo Bougainville II e III



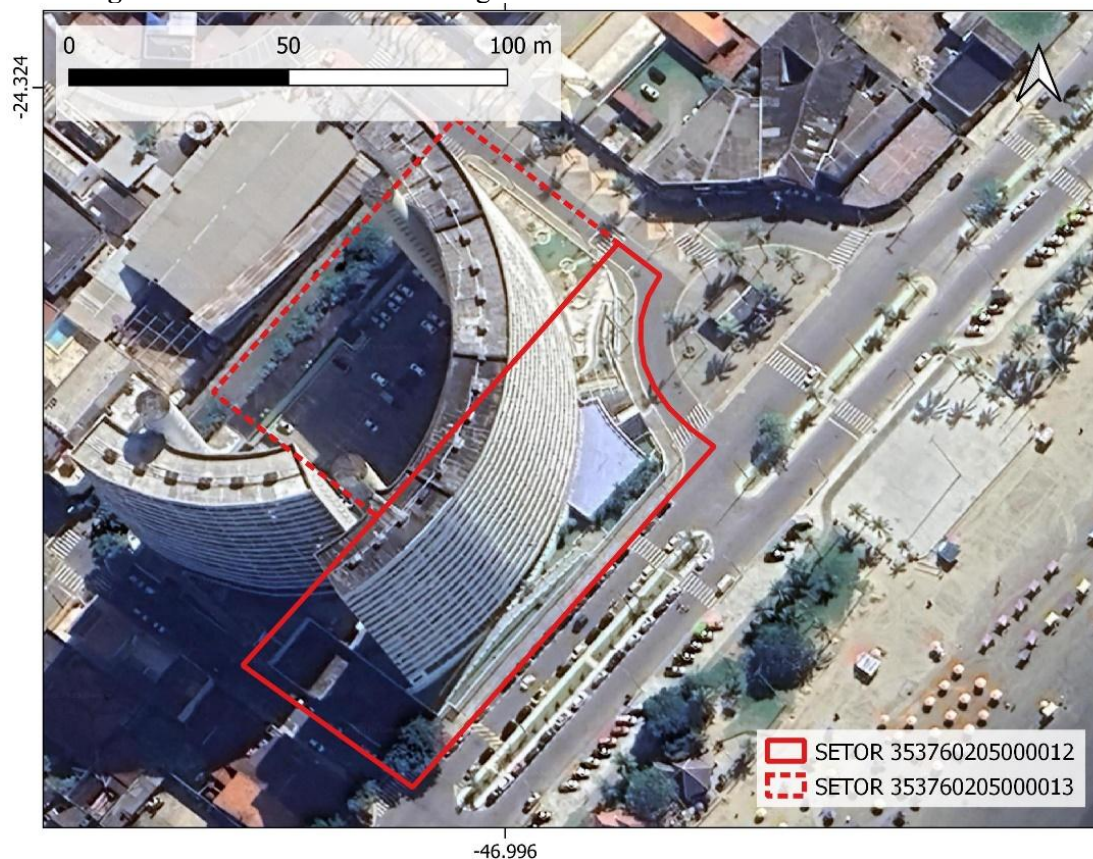
Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 36: Setor censitário homogêneo Bougainville I



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 37: Setor censitário homogêneo edifícios Praia do Canto e Serra do Itatins



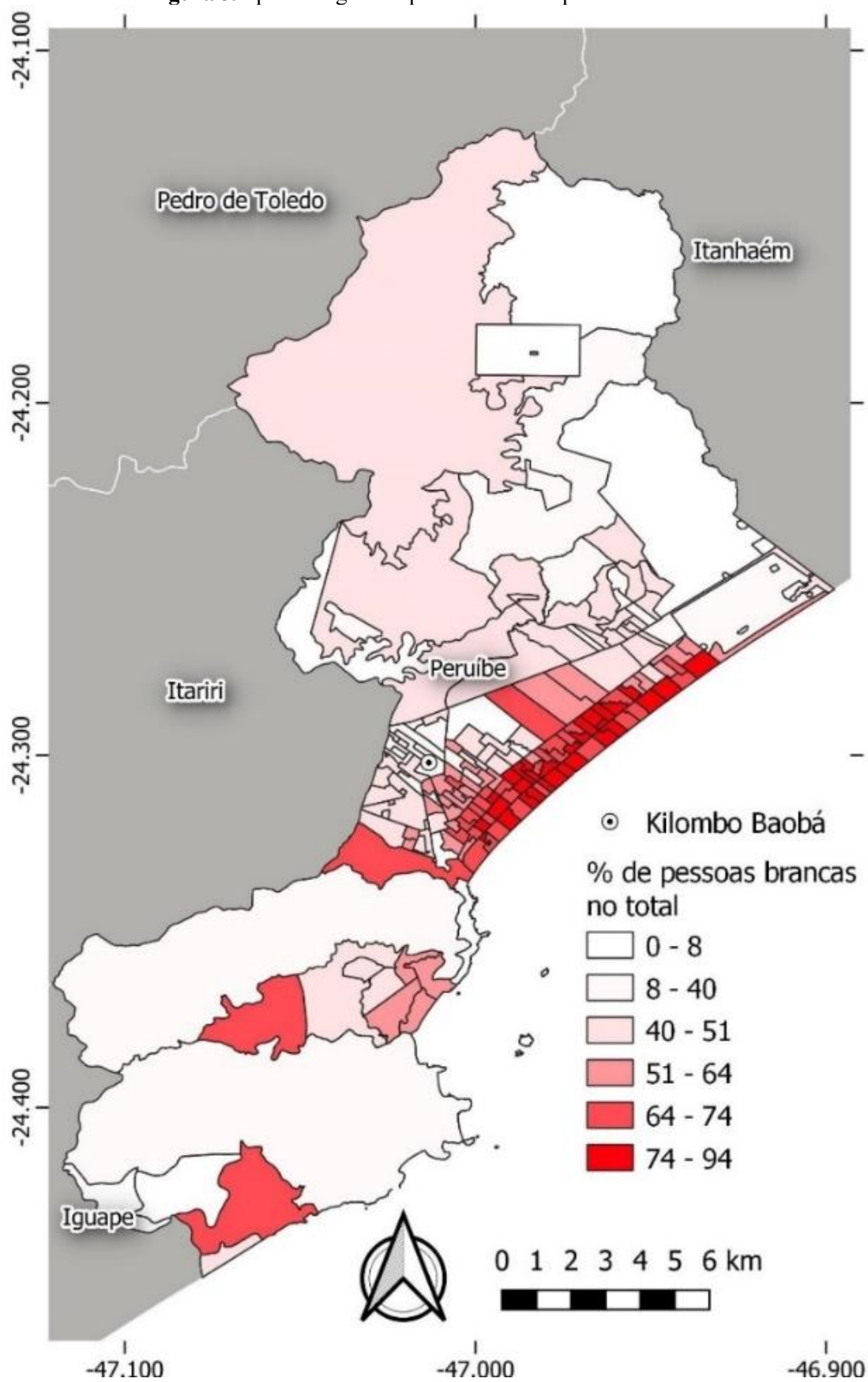
Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 38: setor censitário homogêneo no bairro Jardim Ribamar.



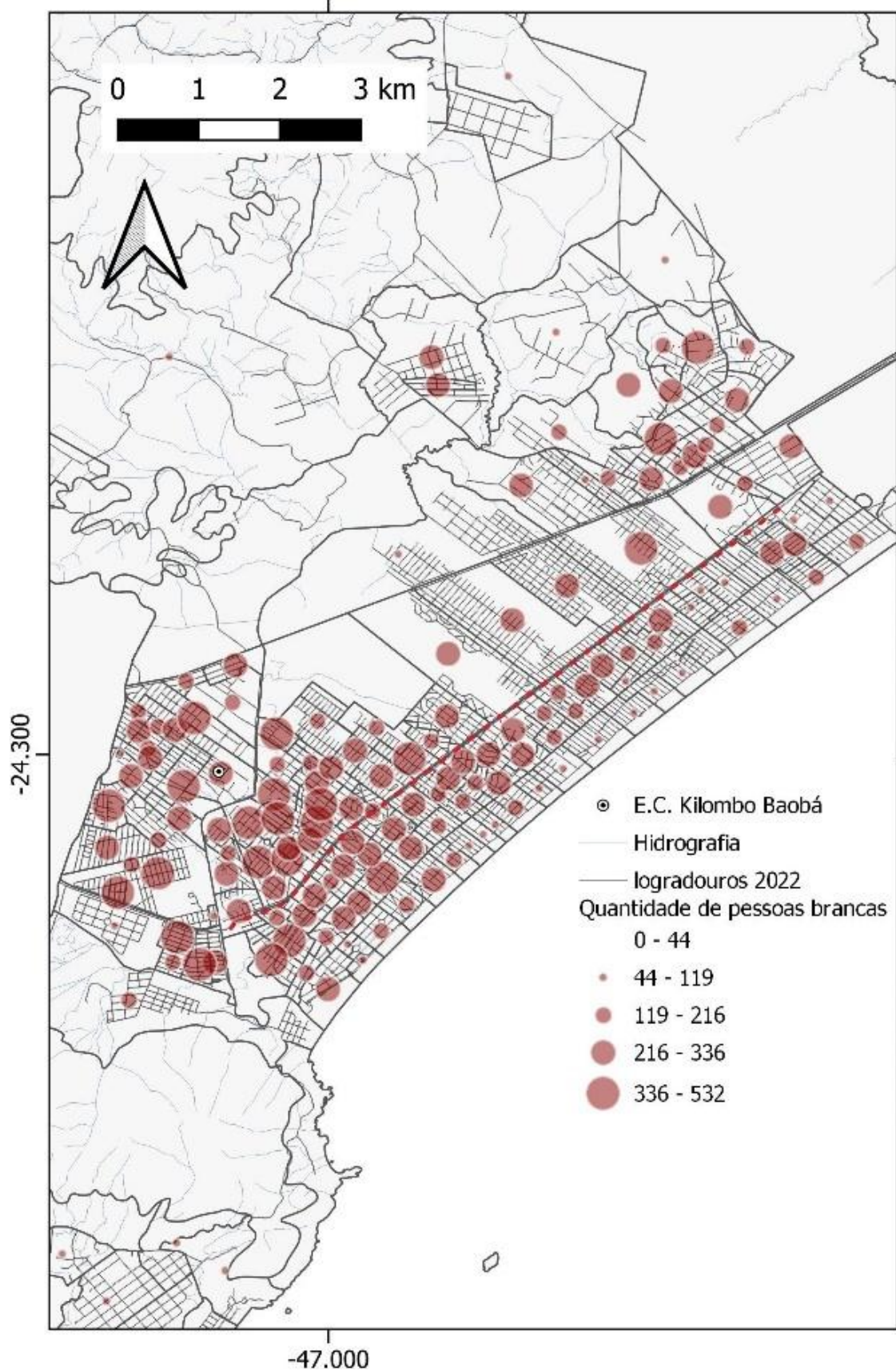
Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 39: porcentagem de pessoas brancas por setor censitário



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 40: quantidade de pessoas brancas na cidade de Peruíbe.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Nessa região, entre a Avenida Luciano do Bona e a praia, a média de pessoas brancas chega a 74%, valor significativamente superior à média municipal, que é de 52,38% (IBGE, 2022). Essa área constitui-se, portanto, como a parcela mais embranquecida da cidade de Peruíbe. Vale ressaltar que a maior parte da população do município de Peruíbe se identifica como branca (52,38%), enquanto as pessoas negras representam 45,96% da população total, sendo 7,47% pretas e 38,49% pardas.

São justamente esses setores que apresentam maior renda, infraestrutura, mansões e condomínios fechados. Essa constatação pode ser analisada com base nos pressupostos elaborados dentro de uma perspectiva sociológica da segregação residencial, a qual propõe que essas diferenças refletem: a) diferentes níveis de poder dentro da hierarquia social; b) o distanciamento físico, que reverbera em distanciamento social; c) a percepção da importância da vizinhança na formação e socialização de uma pessoa (FRANÇA, 2017). Nesse sentido, poderíamos supor que as pessoas que ocupam os bairros mais próximos à praia concentram poder político e econômico, alimentando uma ânsia pelo distanciamento e um medo da periferia, sobretudo de seus habitantes, como evidenciado pelos aparatos de segurança e pelo fechamento em condomínios murados que não dialogam com a periferia

Vale refletirmos que a ampliação do processo de segregação e a construção de condomínios fechados, que são verdadeiros enclaves fortificados (FRANÇA, 2017), com toda uma parafernália da tecnosfera da segurança, fruto da psicofera do medo (MELGAÇO, 2010), representam uma dinâmica de reação conservadora aos avanços no campo da diversificação social e democratização (FRANÇA, 2017).

Nesse contexto,

as transformações em padrões de segregação resultam de disputas sociais – seja tanto por equalização e democracia quanto pela manutenção de desigualdades, discriminações e autoritarismo – cuja arena é o espaço urbano” (FRANÇA, p. 13, 2017).

Nessa disputa pelo espaço urbano, é latente o reverberar dos avanços de um ideário neoliberal na produção das cidades (SPOSITO et al., 2023), marcado por valores individualistas e competitivos. Além disso, constitui-se, ao nosso ver, um campo fértil para o crescimento evidente da extrema-direita, que apresenta conteúdo racista e supremacista branco (SILVA et al., 2016).

O predomínio de pessoas brancas nos bairros mais valorizados de Peruíbe, conforme evidenciado pelos dados apresentados, revela como o dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005), aliado à desigualdade econômica e às divisões de classe social, constitui um elemento central na segregação socioespacial do município. A elevada porcentagem de brancos em determinados setores censitários indica a existência de territórios de exclusividade branca (BRITO; MENDONÇA; ROLNIK, 2023).

Os territórios de exclusividade branca podem ser compreendidos como espaços onde se territorializa o pacto da branquitude (BRITO; MENDONÇA; ROLNIK, 2023), acordos não verbalizados ou formalizados que perpetuam os privilégios da branquitude e do supremacismo branco. Esses pactos estão estruturados em relações de dominação que entrelaçam classe, gênero, raça, etnia e identidade de gênero (BENTO, 2022). Assim, algumas áreas da cidade são reservadas para o acesso majoritário de pessoas brancas e ricas, locais que, mesmo sem um sistema de segregação explícito, tornam-se inacessíveis para a maior parte da população.

A branquitude deve ser entendida como um sistema de opressão e dominação, e não apenas como uma identidade racial. Trata-se de um sistema que oculta as relações de poder e a violência racial, sustentando a falácia da democracia racial no Brasil (BENTO, 2022). Em sua arrogância racial, a branquitude se autosegrega em espaços como clubes, escolas particulares, empresas, bairros e condomínios (BENTO, 2022), criando assim os territórios de exclusividade branca (BRITO; MENDONÇA; ROLNIK, 2023).

Brito, Mendoça e Rolonik definem territórios de exclusividade branca como “os bairros marcados por uma predominância acentuada de formas de moradia produzidas para a branquitude, especialmente em suas parcelas de classe média e alta, e onde a presença negra só é tolerada através de sua dominação por relações de trabalho” (2023, p.39). Esses territórios não precisam ser homogêneos, mas são caracterizados pela onipresença branca e pela ausência de territorialidades negras, reforçando a exclusão e a marginalização da população negra. (Brito; Mendoça; Rolonik, 2023).

As questões de classe, raça e gênero estão intrinsecamente entrelaçadas, formando a base sobre a qual o sistema capitalista estrutura suas relações e produz a cidade. Essa lógica do capital gera formas de segregação socioespacial que evidenciam a interseccionalidade das opressões (AKOTIRENE, 2019). Nos territórios de exclusividade branca, o corpo negro só é admitido sob o signo do trabalho – como mão de obra barata, empobrecida e controlada,

destinada à exploração. Essa dinâmica reforça a subalternização da população negra, limitando sua presença a funções que servem aos interesses da branquitude.

As mansões e residências projetadas para as classes altas, que habitam e produzem territórios exclusivos dominados pela branquitude, fazem parte de um mercado imobiliário de luxo que serve à absorção de capitais excedentes, muitas vezes oriundos da exploração e extração da mais-valia dos trabalhadores (HARVEY, 2014). Essas construções são reflexos de um mundo cada vez mais desigual, no qual a especulação imobiliária se intensifica. A compra e venda de imóveis de luxo ganham relevância e se inserem na lógica de funcionamento do mercado financeiro internacional, ao mesmo tempo em que ampliam a segregação, exclusão e a favelização nas cidades ao redor do mundo (SOMEKH; GASPAR, 2012).

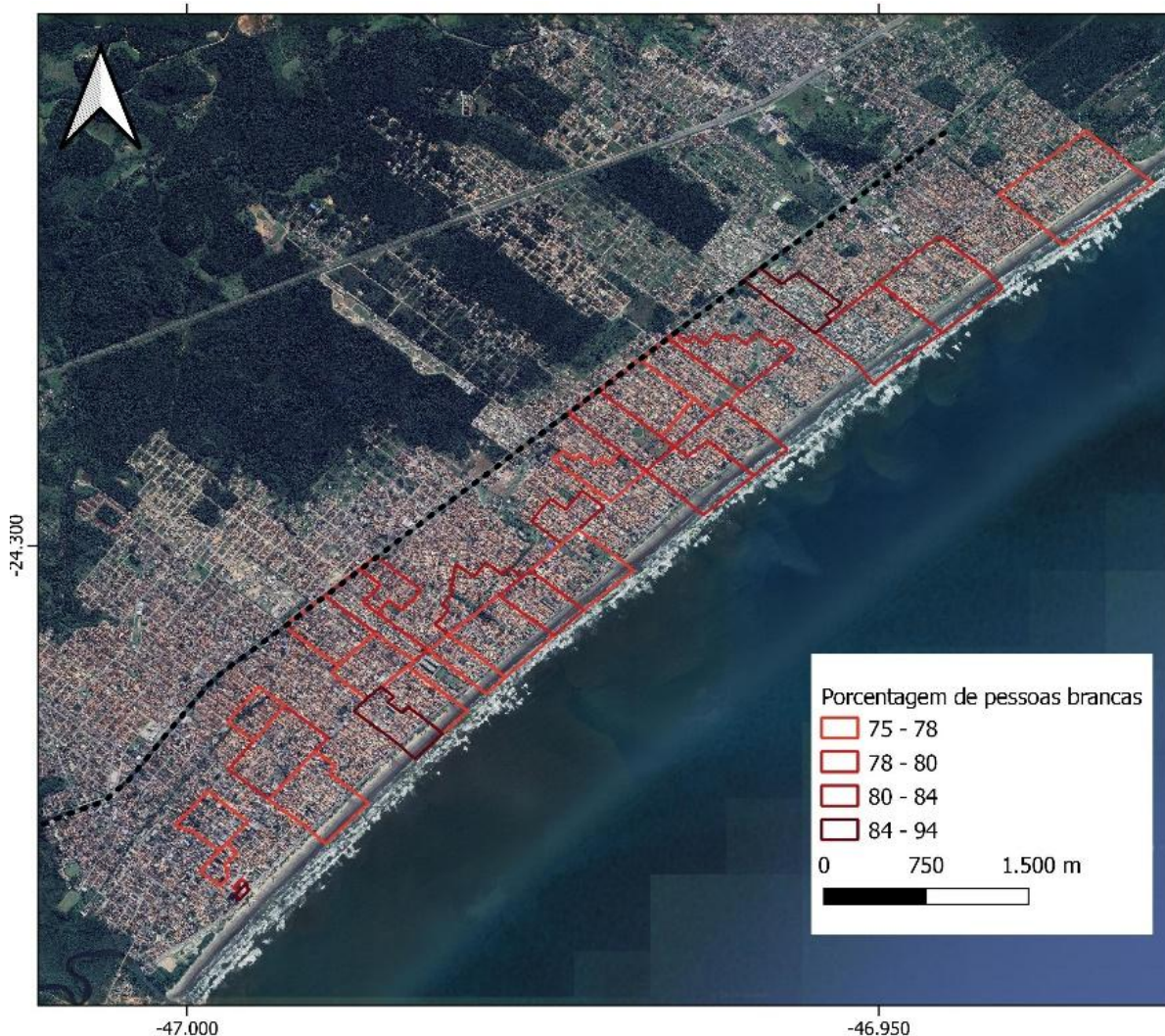
No caso específico das casas de luxo no litoral, esse processo se materializa como um desdobramento direto em territórios como o de Peruíbe, onde surgem empreendimentos imobiliários de altíssimo custo, voltados para o mercado e para a manutenção da exclusividade da branquitude. Tais transformações no espaço urbano refletem não apenas questões econômicas, mas também um projeto sociocultural de segregação que privilegia determinadas classes e grupos sociais, ao mesmo tempo em que marginaliza outros.

Partindo dessas reflexões, ponderamos sobre a existência de territórios de exclusividade branca no município de Peruíbe, especialmente nos setores onde a população branca ultrapassa 80% da composição demográfica. Um exemplo emblemático, como visto, é a área entre a orla da praia e a Avenida Luciano de Bona, onde a predominância branca é marcante (**figura 41**). Além disso, condomínios residenciais de alto padrão, como Boungevill II e III, destacam-se por atingir índices de até 94% de residentes brancos, consolidando-se como espaços de exclusividade e segregação racial.

Esses dados não apenas confirmam a presença de territórios de exclusividade branca no município, mas também evidenciam como a segregação socioespacial se materializa em Peruíbe. A concentração de população branca nessas áreas valorizadas e de alto padrão reflete a territorialização do pacto da branquitude, no qual a presença negra é marginalizada ou restrita a funções subalternas, como o trabalho doméstico ou serviços de manutenção. Essa dinâmica reforça as estruturas de poder racial e econômico, perpetuando desigualdades históricas e excluindo a população negra do acesso a espaços de prestígio e qualidade de vida.

A existência desses territórios em Peruíbe não é um fenômeno isolado, mas parte de um contexto mais amplo de segregação racial e urbana no Brasil e no mundo.

Figura 41: destaque dos setores com mais e 75% de pessoas brancas na cidade de Peruíbe.

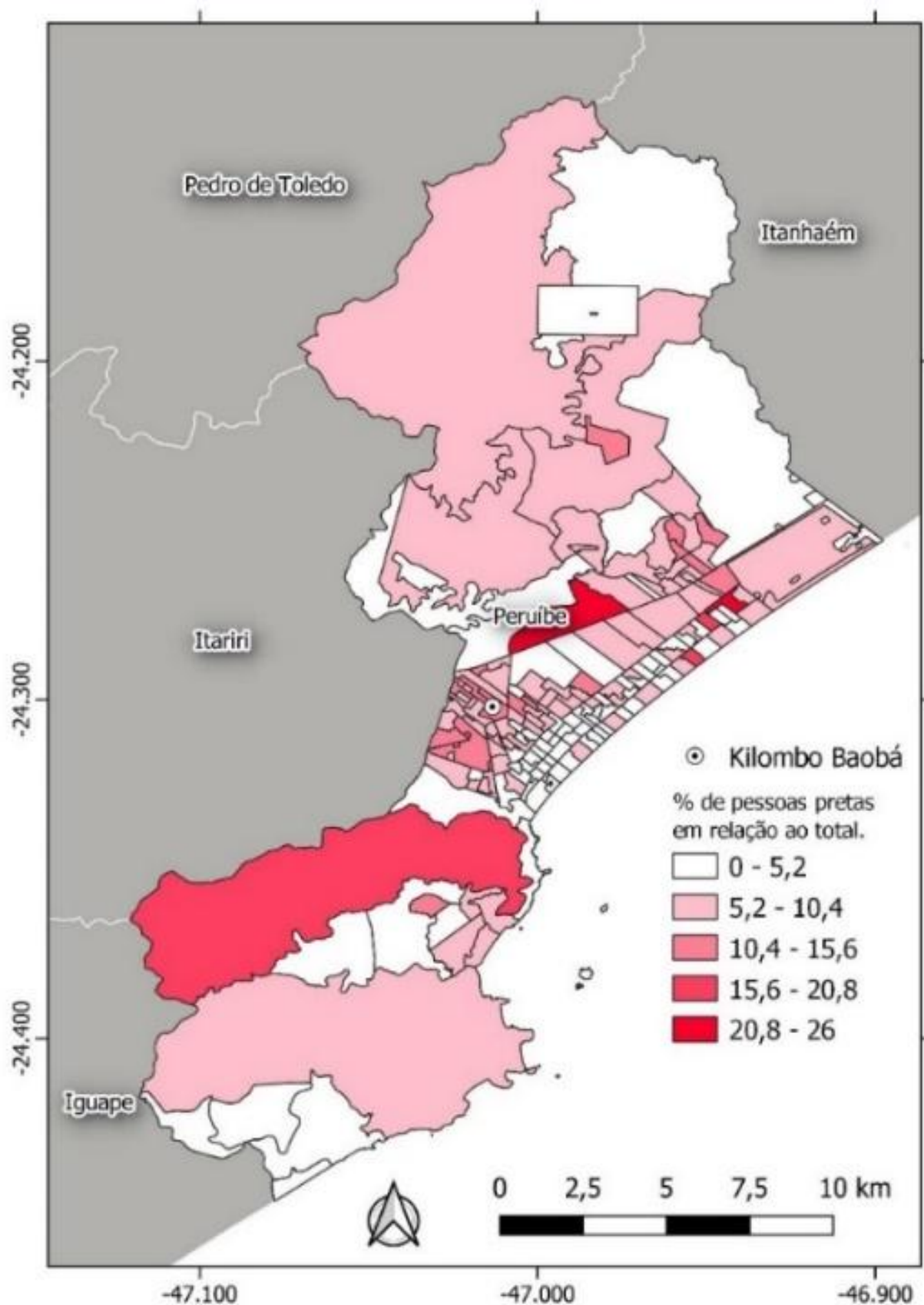


Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. **Elaboração:** Cerdeira, G.L.

Enquanto os dados revelam a existência de territórios de exclusividade branca em Peruíbe, marcados por mansões e condomínios de alto padrão próximos à praia, também é possível constatar que as áreas mais empobrecidas do município possuem um percentual significativamente maior de pessoas pretas e pardas em sua composição populacional (**figuras 42, 43, 44 e 45**).

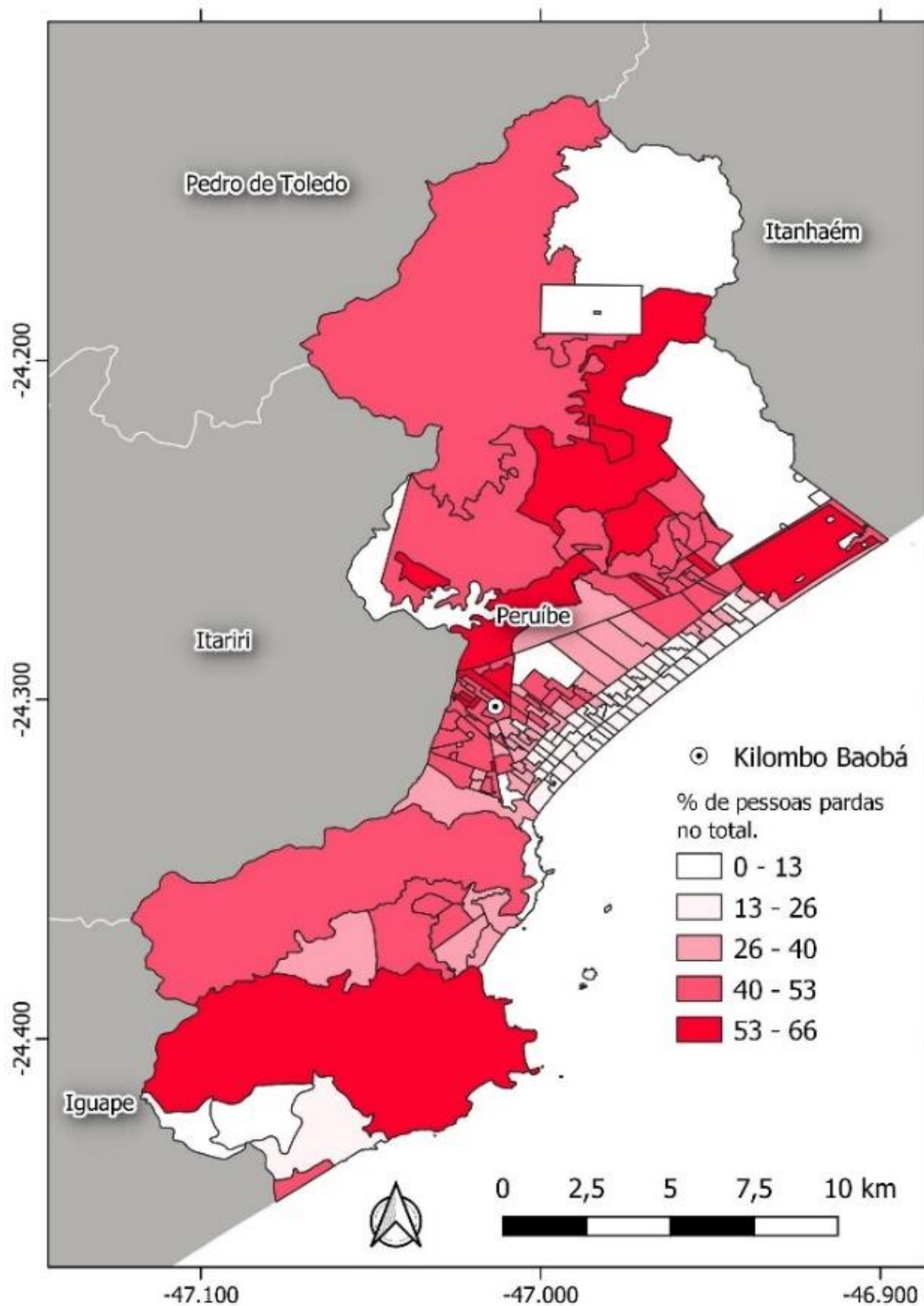
De acordo com os dados do Censo Demográfico de 2022, em Peruíbe, não há nenhum setor censitário com mais de 80% de população negra. No entanto, diversos setores nas áreas periféricas e empobrecidas do município apresentam mais de 60% de população negra, destacando-se ainda um setor na zona rural com 78% de pessoas pretas ou pardas.

Figura 42: Porcentagem de pessoas pretas



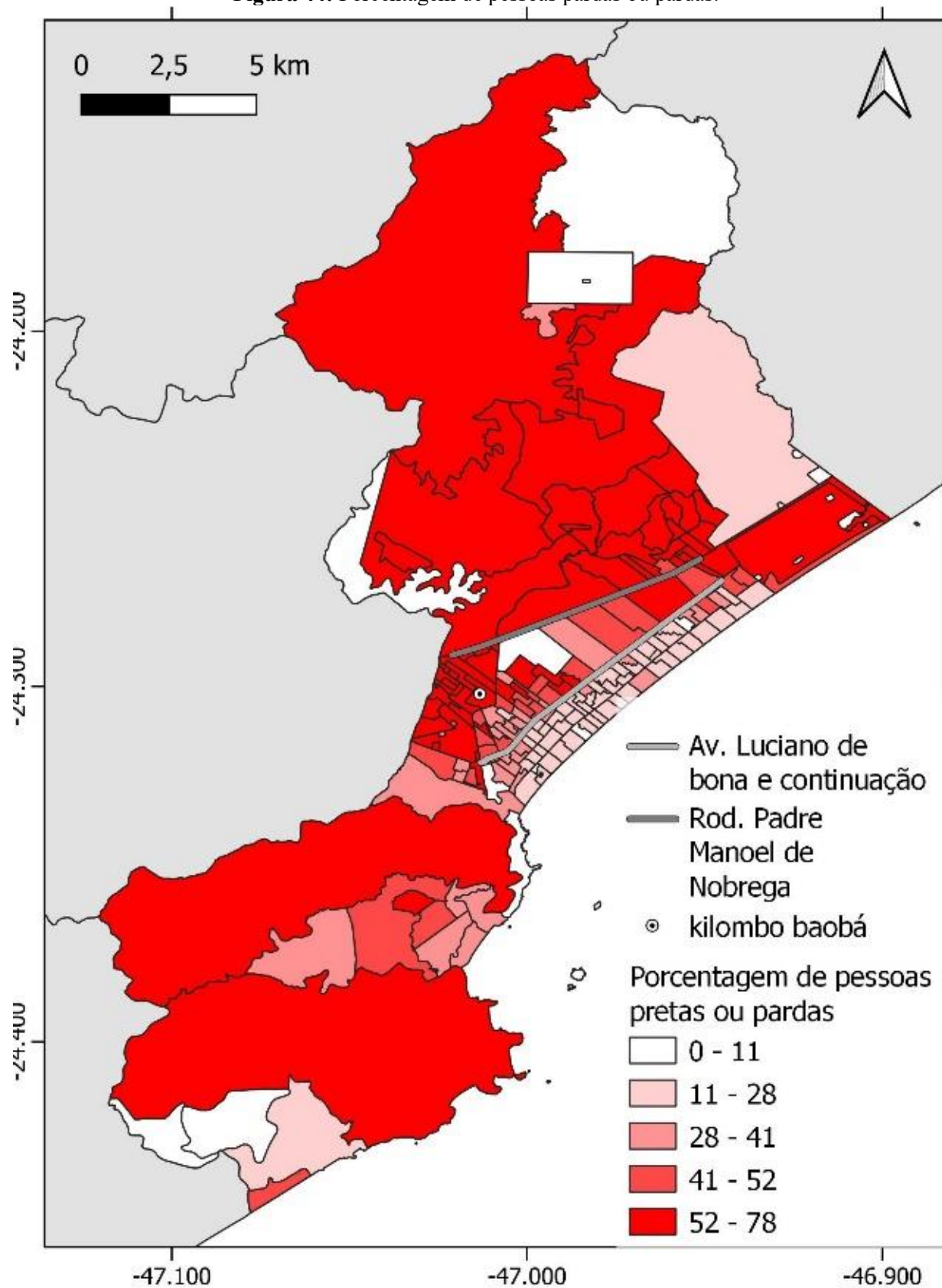
Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. **Elaboração:** Cerdeira, G.L.

Figura 43: Porcentagem de pessoas pardas



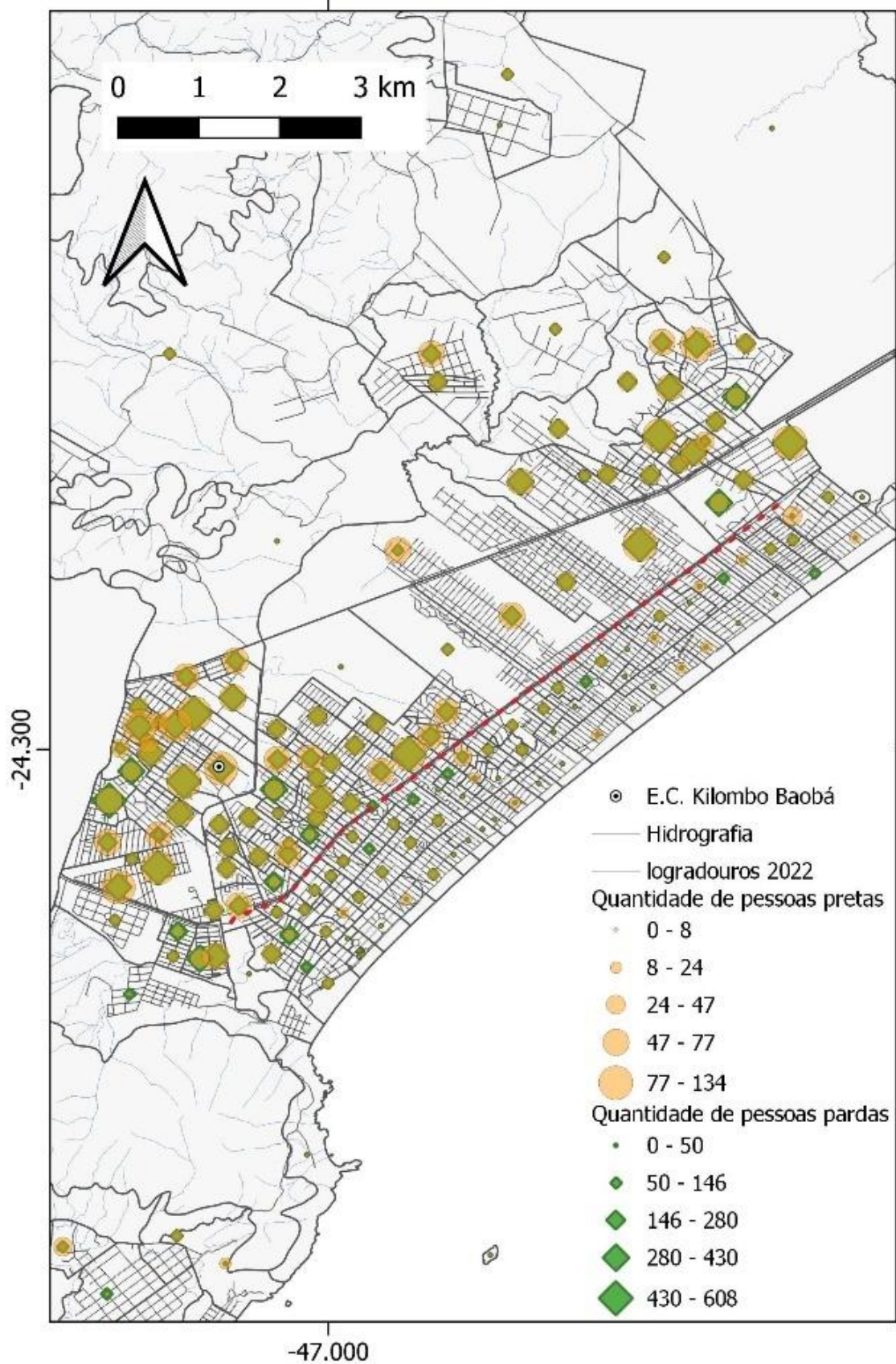
Fonte: IBGE, 2024 Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 44: Porcentagem de pessoas pardas ou pardas.



Fonte: IBGE, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 45: Quantidade de pessoas pretas e pardas na cidade de Peruíbe.



Fonte: IBGE, 2024. **Elaboração:** Cerdeira, G.L.

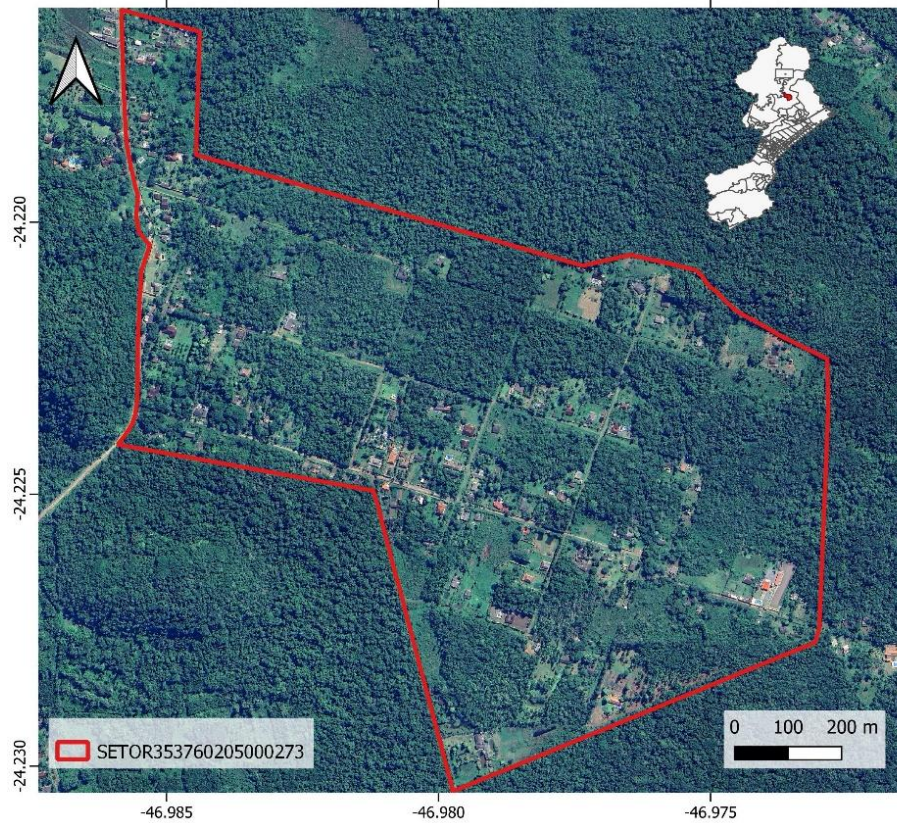
Essas áreas, por serem mais racialmente diversas, isto é, por apresentarem também uma parcela significativa de pessoas brancas pobres, não são iguais aos guetos negros, característicos dos Estados Unidos ou da África do Sul (BRITO; MENDONÇA; ROLNIK, 2023). O gueto negro estadunidense, nesse contexto, é um território que reflete a discriminação racial explícita e a violência da supremacia branca (ROLNIK, 1989), sendo resultado da trágica história de um país marcado pelo escravismo e por um perverso regime de segregação racial que perdurou até meados do século XX..

Embora distinto do modelo estadunidense, o racismo e as profundas heranças do escravismo no Brasil também deixaram marcas significativas que impactam a produção das cidades e a maneira como os grupos raciais se distribuem no espaço urbano. As favelas e periferias brasileiras, mais enegrecidas, configuram uma espécie de apartheid velado (ROLNIK, 1989), mas, ao mesmo tempo, constituem terreno para novas formas de territorialização negra e quilombismos contemporâneos, que funcionam como estratégias de resistência e escapam ao controle da branquitude. Seja por meio de manifestações culturais, organização comunitária, trabalho ou subversão, a população negra das periferias continua a sobreviver, enfrentando o genocídio e as mazelas decorrentes do racismo ambiental.

Retomando a análise dos dados demográficos, observa-se que, embora haja uma concentração de pessoas negras em determinadas áreas, como Caraguava, essa concentração não alcança os níveis de exclusividade típicos dos territórios brancos, como nos condomínios de elite próximos à praia. Por exemplo, o setor de geocodificação 353760205000273 (**Figura 46**), que apresenta a maior porcentagem de população negra no município, está localizado na zona rural e possui 78% de habitantes negros. Já o setor 353760205000171 (**Figura 47**), o mais negro na área urbana, registra 68% de população negra, sendo em uma área de expansão urbana recente na unidade de Planejamento Caraguava e muito próximo ao Espaço cultural Kilombo Baobá.

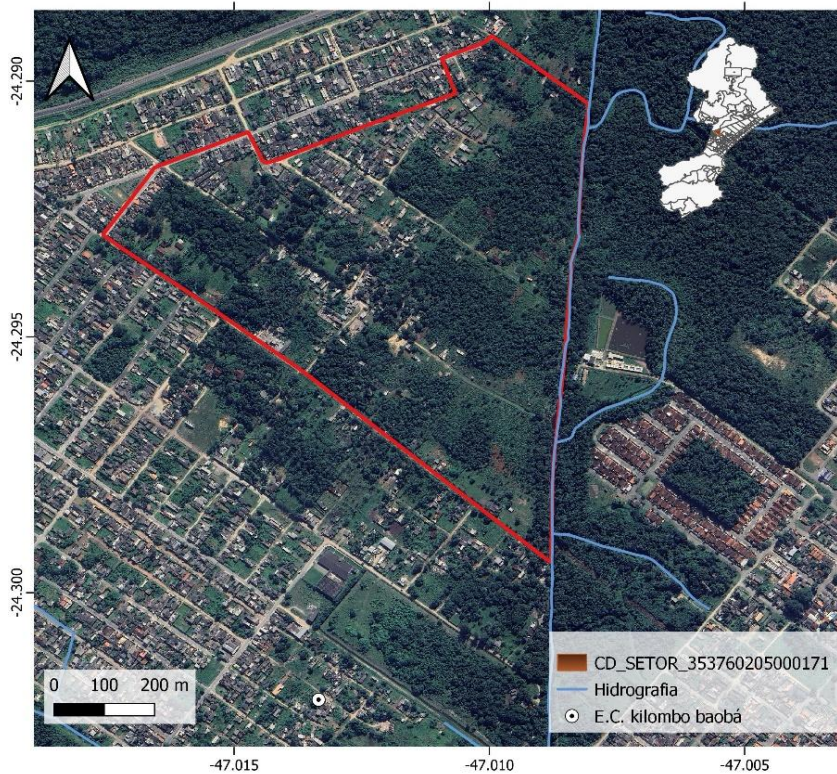
Além desses setores, ao consultar novamente as **figuras 42, 43, 44 e 45**, é possível observar que a presença de pessoas pretas e pardas é predominante nos bairros localizados após a Avenida Luciano de Bona, nas áreas urbanas próximas à Rodovia Padre Manoel da Nóbrega, assim como nas áreas rurais do município. Sob outra perspectiva, a população preta e parda em Peruíbe é expressiva, exceto na área da orla, onde, na maioria dos setores, não ultrapassa 30% da população.

Figura 46: setor censitário com maior porcentagem de pessoas negras, localizado na zona rural.



Fonte: IBGE, 2024 Google Earth 2024. Organização: CERDEIRA, G.L.

Figura 47: setor censitário urbano com maior porcentagem de pessoas negras.



Fonte: IBGE, 2024 Google Earth 2024. Organização: CERDEIRA, G.L.

As áreas mais empobrecidas, negras e periféricas são, em geral, bairros mais afastados da orla, que muitas vezes não são vistos ou acessados pelos turistas que frequentam a cidade. Dessa forma, muitas vezes a população desses bairros ficam longe do olhar dos veranistas que só enxergam as belezas cênicas das praias de Peruíbe, porém permanecem suficientemente próximas para servir de mão de obra quando necessário.

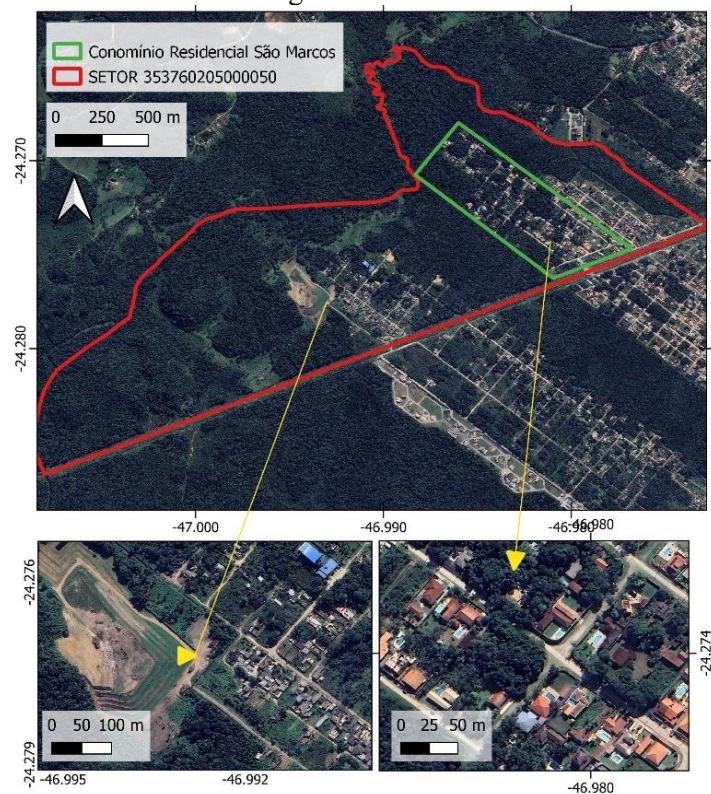
Alguns setores, devido ao seu recorte e dimensão, incluem realidades bastante discrepantes, apresentando uma significativa porcentagem de população preta e parda, apesar da existência de condomínios fechados. Um exemplo é o setor de geocodificação: **353760205000050**, onde está localizado o Condomínio Residencial São Marcos. Esse setor abrange, além do condomínio, áreas bastante empobrecidas, situadas muito próximas ao aterro sanitário da cidade, após a Rodovia Padre Manoel da Nóbrega (**Figura 48**). Esse é um setor que classificaremos como heterogêneo, devido à sua desigualdade e diferenças internas, em oposição aos setores homogêneos descritos anteriormente. Os setores heterogêneos exigem avaliação com atenção, pois podem prejudicar as reflexões gerais decorrente da observação dos setores censitários.

Outros exemplos de setores heterogêneos identificados ao longo das análises foram: a) o setor que compreende a área do Condomínio Residencial Bougainville IV (setor com geocodificação: **353760205000103**), onde podemos verificar dois padrões divergentes de ocupação urbana e de infraestrutura (**Figura 49**). b) o setor do Condomínio Residencial Bougainville V (setor com geocodificação: **353760205000127**), que também apresenta contrastes significativos em termos de ocupação e infraestrutura

Outra forma de analisarmos a distribuição espacial da população por cor no município de Peruíbe é através do uso do recorte das unidades de planejamento municipal. Como podemos verificar na **Tabela 3**, a unidade do Caraguava é a que apresenta o maior percentual de pessoas pretas ou pardas. Em seguida, estão as áreas das Ruínas e do Veneza. Por sua vez, a unidade turística e a do centro apresentam o menor percentual de pessoas pretas (IBGE, 2024). Para a elaboração dessa tabela, realizamos a soma dos setores censitários de cada unidade de planejamento municipal em software de sistemas de informações geográficas.

Vale destacar que quando observamos os dados sobre a porcentagem de pessoas pretas e pardas vivendo no Estado de São Paulo, podemos perceber que a baixada santista e Peruíbe apresentam uma população expressiva quando comparada com outras áreas do Estado (**Figura 50**)

Figura 48: setor censitário heterogêneo e o condomínio Residencial São Marcos.



Fonte: IBGE, 2022; Google Earth. Org: CERDEIRA, G.L.

Figura 49: setor censitário heterogêneo e o condomínio Residencial Bougainville IV



Fonte: IBGE, 2022; Google Earth. Org: CERDEIRA, G.L

Tabela 3 – Distribuição da População por Cor e Percentual nas Unidades de Planejamento Municipal de Peruíbe (Censo demográfico 2022)

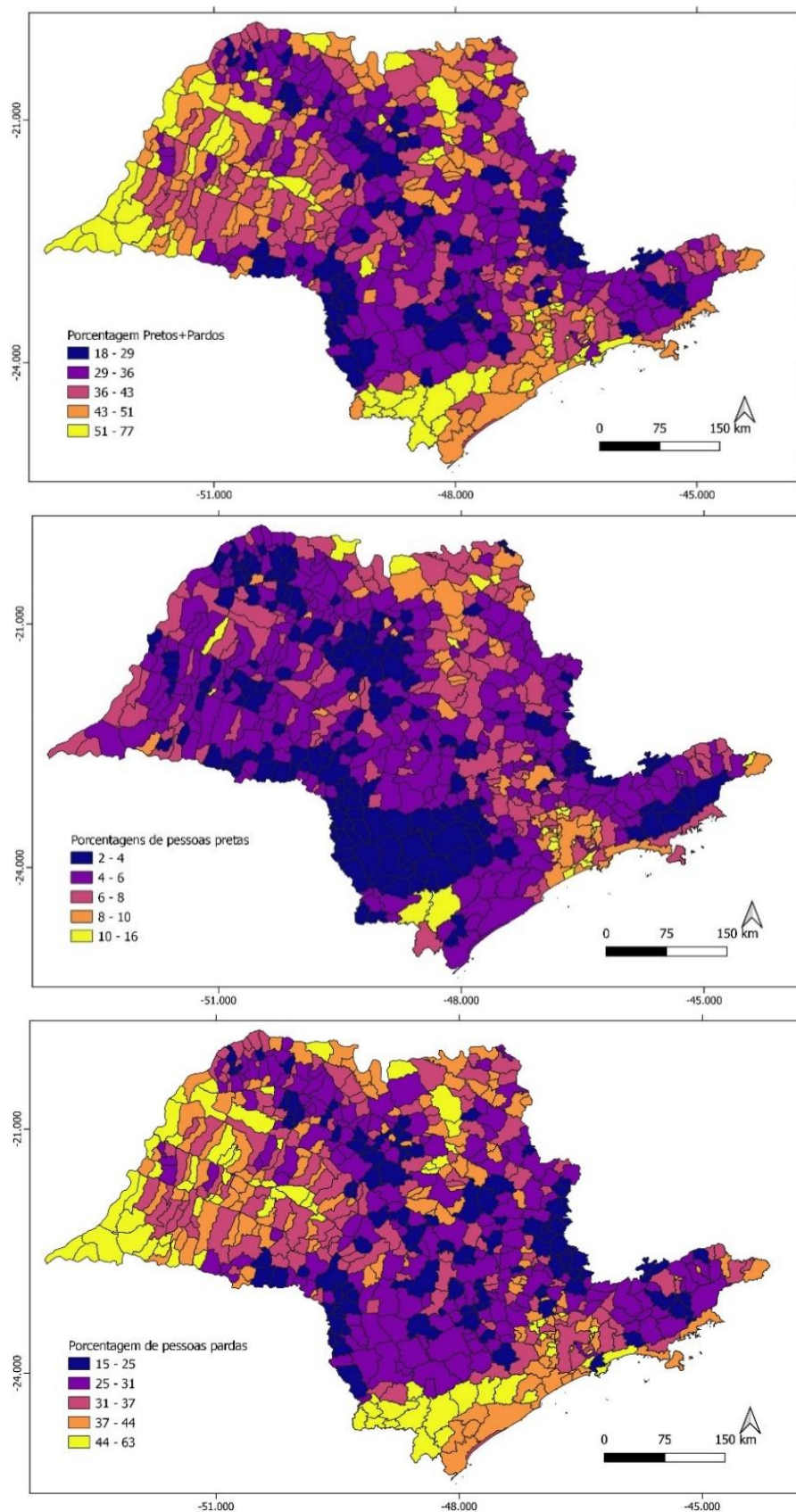
Unidade de Planejamento Municipal	Pessoas Pretas	Pessoas Pardas	Pessoas Brancas	Percentual de Pretos (%)	Percentual de Pardos (%)	Percentual de Brancos (%)	Percentual de Pretos ou Pardos (%)
Caraguava	984	4.836	3.626	10	51	38	61
Centro	1.121	6.091	12.195	6	31	62	37
Jureia	87	527	701	6	39	52	46
Ruínas	1.306	7.013	6.886	8	45	44	54
Turístico	915	4.170	8.810	7	30	63	36
Veneza	622	3.415	3.529	8	45	46	53
Zona Rural	47	302	247	5	32	26	37

Fonte: IBGE (2024).

Essa parcela expressiva da população de Peruíbe corresponde a 5.103 habitantes pretos e 26.312 habitantes pardos. Somando essas duas parcelas, temos um total de 31.369 pessoas. Porém, é necessário pontuar que esses dados só dão conta da população fixa de Peruíbe, em uma cidade marcada pelo turismo, essa estimativa não é capaz de identificar a composição racial das pessoas que fazem parte da população flutuante que frequenta e impacta diretamente no município. Nesse contexto, apontamos para o fato que o Plano Diretor de Turismo do município, atualizado em 2022, buscou realizar um perfil demográfico da demanda turística, contudo, não apresentou informações sobre a racialidade dos turistas. Destacamos que o perfil foi elaborado com base em 404 pesquisas realizadas entre novembro de 2020 e setembro de 2022 (PERUÍBE, 2022).

A população negra de Peruíbe apresentou uma taxa de crescimento significativa entre 2010 e 2022. A população preta foi a que registrou o maior aumento, com um acréscimo de 43,1%, enquanto a população parda cresceu cerca de 28,9%. Ambas as taxas superaram a média municipal, que foi de 14,34%, e foram significativamente maiores do que o crescimento da população branca, que foi de apenas 3,5%.

Figura 50: Porcentagem da população preta, parda e preta mais parda no Estado de São Paulo.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Para refletir sobre como a segregação e a fragmentação socioespacial impactam a vida da população preta e parda de Peruíbe, podemos tomar como base alguns pressupostos teóricos organizados por Vargas (2005). Em seu artigo *Apartheid Brasileiro*, um estudo sobre a racialização do espaço urbano no Rio de Janeiro, no qual discute e utiliza referências sobre a segregação residencial, o autor organiza quatro proposições principais sobre a relação entre raça, pobreza e espaço urbano. Primeiro, ele afirma que a pobreza incide de forma mais intensa sobre as pessoas negras, mesmo em condições equivalentes de formação, fazendo com que essa população apresente renda e patrimônio sistematicamente menores do que a população branca. Segundo, as áreas mais empobrecidas estão associadas a regiões urbanas carentes de infraestrutura, serviços básicos e até mesmo bens de consumo, como fogões e geladeiras. Terceiro, a produção do espaço urbano é atravessada pela questão racial, uma vez que as áreas mais pobres continuam sendo predominantemente ocupadas por negras/os. Por fim, as noções de espaço urbano influenciam a percepção racial, contribuindo para o imaginário de que moradores de favelas são, em sua maioria, pessoas não-brancas (VARGAS, 2005).

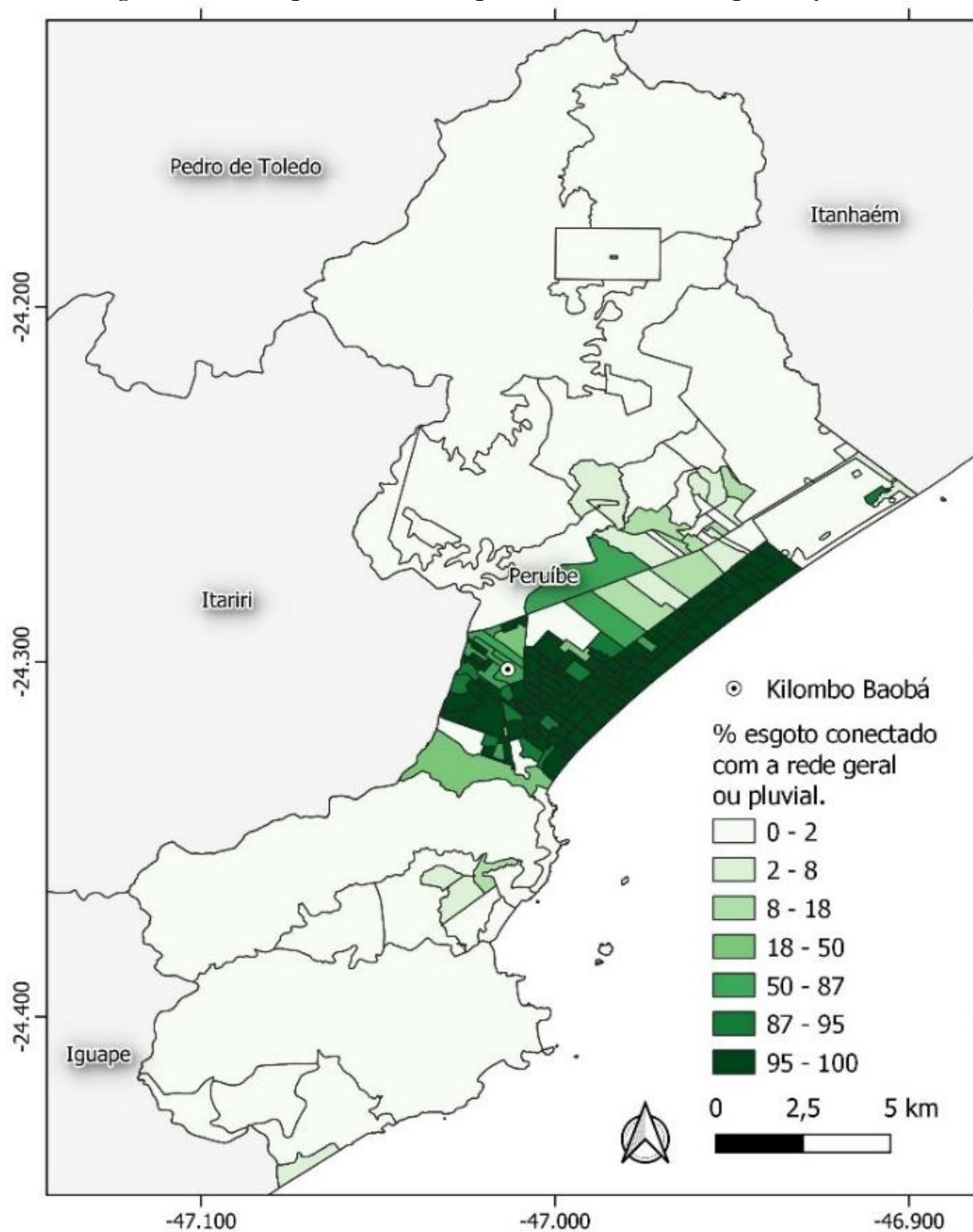
Com os dados apresentados até o momento, podemos perceber que a primeira e a terceira proposições de Vargas (2005) se aplicam a Peruíbe, uma vez que foi constatado que existem bairros periféricos compostos principalmente por pessoas pretas e pardas, que apresentam menores rendas, agora precisamos verificar se existe correlação entre as áreas com menos infraestrutura e população preta e parda como apresentado na segunda proposição.

Em relação a segunda proposição, durante a realização da pesquisa no Espaço Cultural Kilombo Baobá, ficou evidente a carência de infraestrutura, seja pela falta de saneamento básico, pela ausência de acesso à água encanada ou pela falta de pavimentação das ruas na comunidade da Ilha Grande. Ao analisarmos os dados dos censos do IBGE de 2022, podemos constatar que a rede de esgoto tem menor cobertura nas áreas empobrecidas do Caraguava. O mesmo ocorre na parcela leste do perímetro urbano de Peruíbe, após a Avenida Luciano de Bona. Outras áreas com baixa cobertura de saneamento incluem bairros rurais e a região do bairro do Guaraú (**Figura 51**).

Por sua vez, ao observarmos os dados em relação ao acesso à água, verificamos novamente que as áreas mais afetadas pela falta de acesso à rede de água encanada em seus domicílios são, principalmente, o setor da comunidade da Ilha Grande, onde está localizado o Espaço Cultural Kilombo Baobá, e as áreas de expansão urbana após a Rodovia Padre Manoel

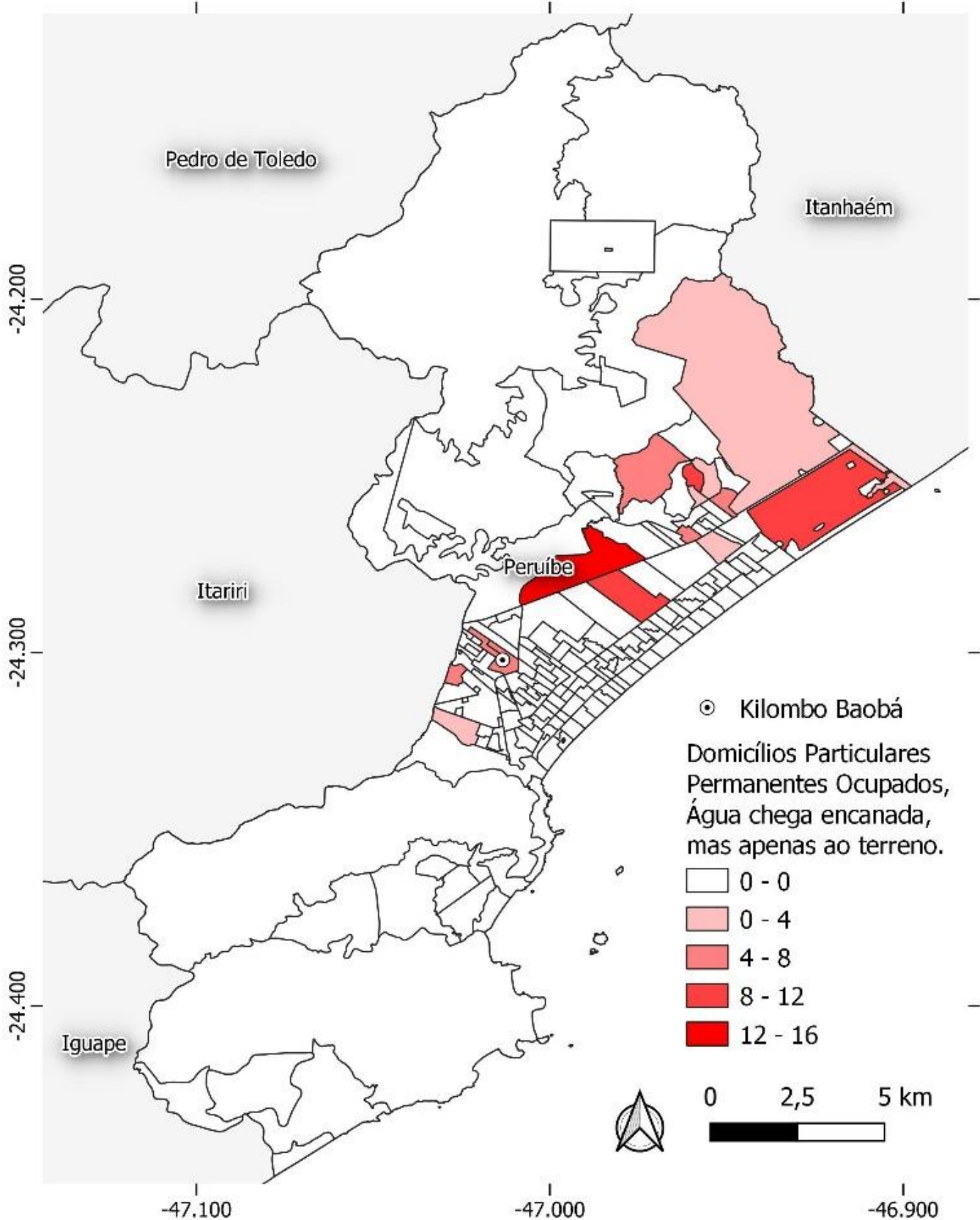
da Nóbrega, com destaque para o setor que inclui o local onde está localizado o aterro sanitário de Peruíbe (figura 52).

Figura 51: Porcentagem da coleta de esgoto conectada com a rede geral ou pluvial.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 52: Porcentagem de domicílios que a água chega encanada apenas ao terreno.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Ao longo da pesquisa realizada no território onde foi edificado o Espaço Cultural Kilombo Baobá, foi possível observar que, em resposta à falta de infraestrutura e à vulnerabilidade socioeconômica, as pessoas utilizam como estratégia local as conexões irregulares de água e energia elétrica. Essas conexões, frequentemente, não têm capacidade para atender à demanda da comunidade, o que resulta em conflitos internos e em riscos de acidentes e contaminação devido às instalações precárias. Tais problemas se intensificaram com o aumento da população local nos últimos anos.

Embora o acesso à água potável seja fundamental para a segurança alimentar e nutricional, não sendo possível a garantia de segurança alimentar sem que seja também garantida a segurança hídrica (PENSSAN, 2022), observamos que esse tema não foi devidamente aprofundado no Plano Municipal de Segurança Alimentar (2023). A elaboração deste plano representa uma importante conquista e avanço, e reconhecemos os esforços dos envolvidos. Sabemos que o documento pode servir como um guia para importantes estratégias de enfrentamento dos problemas no município de Peruíbe. No entanto, entendemos que questões essenciais, como um olhar mais atento para as periferias e a insegurança hídrica em suas interconexões com a insegurança alimentar, poderiam ter sido mais bem exploradas. Dessa forma, sugerimos que esses pontos sejam revisados e aprofundados para enriquecer o plano.

A ausência de coleta adequada de esgoto e a falta de acesso à água encanada em partes de Peruíbe, como observado em áreas do Caraguava e na rua do Espaço Cultural Kilombo Baobá, destacam a necessidade de intensificar o debate e a luta pela universalização do acesso ao saneamento básico. Esse desafio se torna ainda mais urgente com o avanço das políticas neoliberais, como ilustrado pelo novo marco do saneamento básico (Lei Federal 14.026/2020) e pela privatização da Companhia de Saneamento Básico do Estado de São Paulo (SABESP). A mercantilização dos recursos naturais acontece em um contexto de crise ambiental cada vez mais aguda, transforma o direito à água em um mercado lucrativo. Essa lógica, dentro das relações de produção capitalistas, intensifica a exclusão dos mais pobres, que se veem diante de dois cenários: ou não são atendidos por não serem considerados rentáveis, ou dependem da comercialização de uma água cada vez mais cara.

Complementando a análise das discrepâncias entre os setores com maior porcentagem de pessoas negras e brancas, também investigamos a distribuição espacial dos habitantes não alfabetizados e a quantidade de lares chefiados por mulheres negras no município, com o objetivo de verificar se essas populações estão predominantemente localizadas nas áreas de

expansão urbana e nas periferias. Essa análise busca identificar padrões espaciais relacionados à segregação racial, ao acesso desigual à educação e aos impactos das condições socioeconômicas das mulheres negras, especialmente em regiões mais vulneráveis, onde a falta de infraestrutura e serviços públicos pode acentuar as desigualdades.

A análise da **figura 53**, que ilustra a quantidade de pessoas analfabetas nos setores censitários de Peruíbe, revela que esse problema é mais prevalente nos bairros periféricos, com menores rendas e maior concentração de pessoas pretas e pardas. Essas áreas estão localizadas mais afastadas da orla, além da Avenida Luciano de Bona. Destacam-se, nesse contexto, os bairros de Caraguava, Veneza e Vila Ermina. O setor censitário que abrange o Espaço Cultural Kilombo é um dos que apresenta a maior quantidade de pessoas não alfabetizadas com mais de 15 anos.

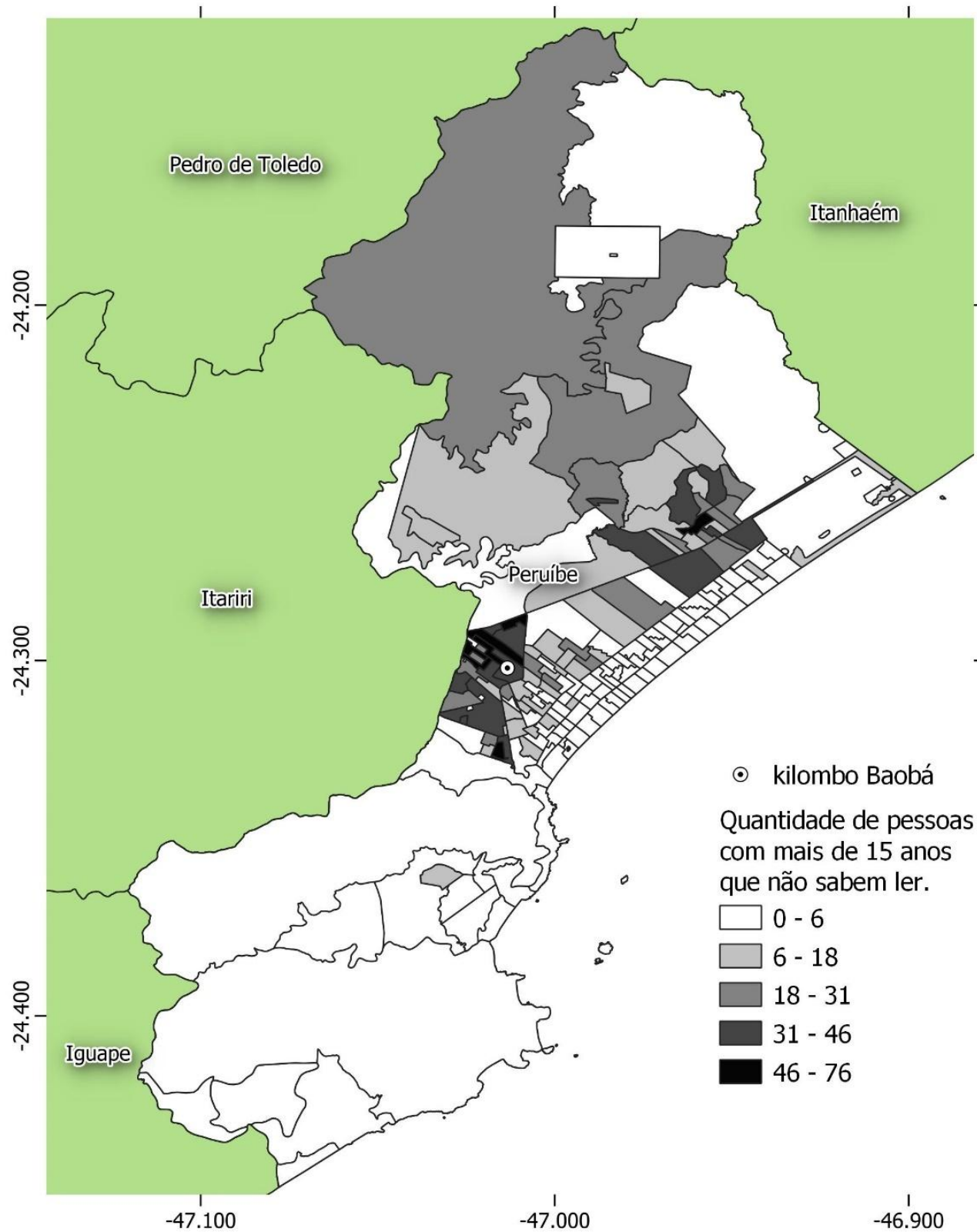
A elaboração da **Figura 54** reforça a importância de um olhar atento para as questões da racialidade e do gênero na produção da segregação socioespacial e na reprodução das desigualdades dentro da lógica de produção capitalista. O maior número de lares chefiados por mulheres negras está localizado justamente nos setores mais empobrecidos da cidade, onde há menor infraestrutura e maiores vulnerabilidades. Mais uma vez, destacam-se as áreas do Caraguava e do Veneza, com ênfase no setor censitário onde está situado o Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Nesse contexto, é fundamental destacar que o avanço da fome no Brasil durante a pandemia de COVID-19 teve um impacto ainda mais grave nos lares chefiados por mulheres negras (PENSSAN, 2023). Dessa forma, são essas mulheres que enfrentam de maneira mais aguda os desafios impostos pela desigualdade e pela segregação socioespacial na construção das cidades, resultado do processo de interseccionalidade das opressões que afetam esse grupo específico (AKOTIRENE, 2019). Em Peruíbe, essa realidade é igualmente marcante, refletindo as condições estruturais de marginalização e vulnerabilidade que incidem sobre as mulheres negras, reforçando a necessidade de estratégias de enfrentamento que considerem as múltiplas formas de exclusão que essas mulheres vivenciam.

A interpretação desses dados pode ser feita à luz das reflexões desenvolvidas no âmbito do feminismo negro, cuja riqueza epistêmica, fruto da diáspora africana, denuncia a interseccionalidade das opressões de classe, gênero e raça. Essas opressões incidem de forma violenta sobre as mulheres negras em uma sociedade marcada pela colonialidade, pelo cisheteropatriarcado, pelo racismo e pelo capitalismo (AKOTIRENE, 2019) ¹⁶.

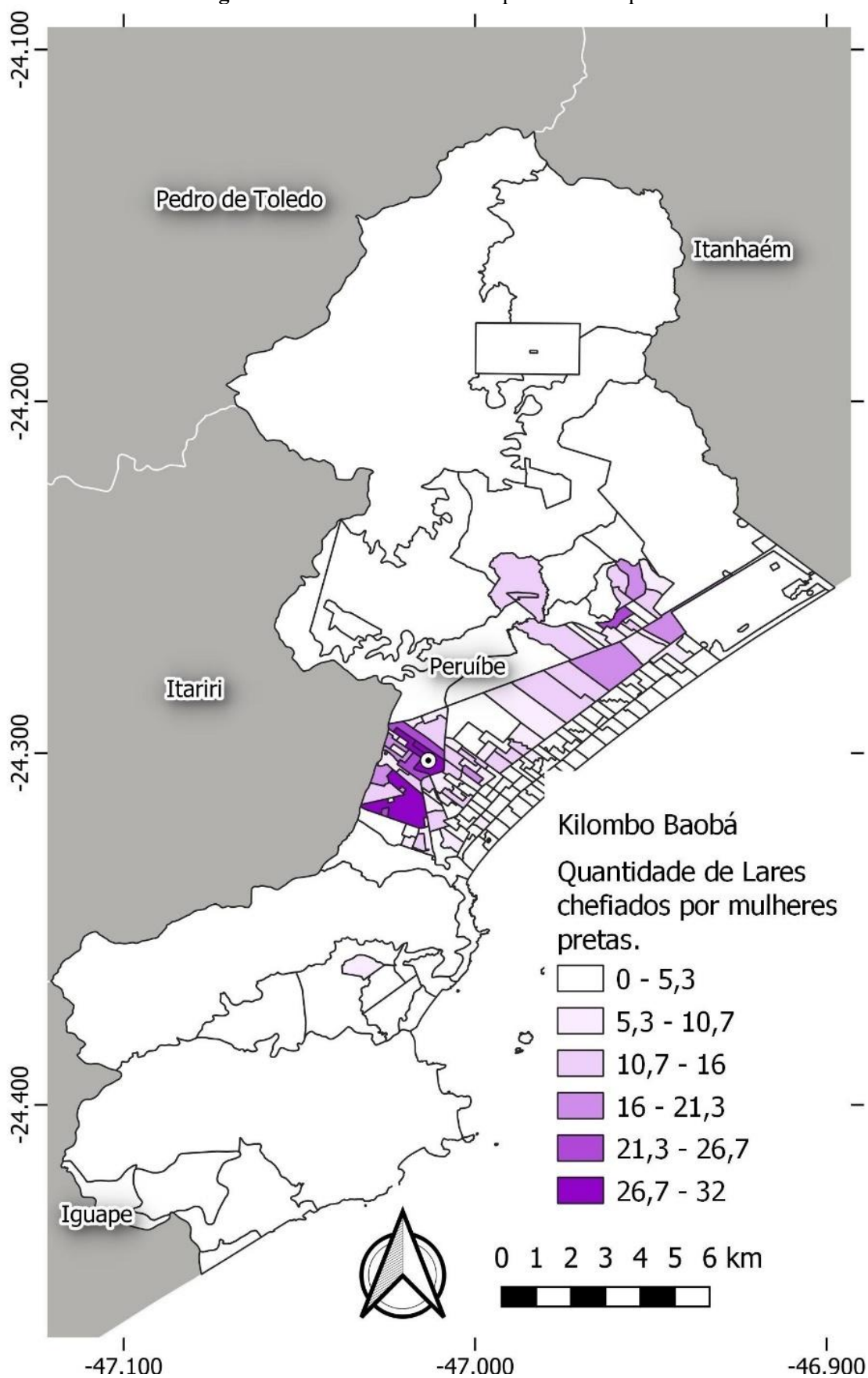
¹⁶ AKOTIRENE, C. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 152 p.

Figura 53: Quantidade de pessoas com mais de 15 anos que não sabem ler.



Fonte: IBGE, 2024 e Google Earth, 2024. Elaboração: Cerdeira, G.L.

Figura 54: domicílios chefiados por mulheres pretas.



I.6. Existe racismo ambiental em Peruíbe?

Entre os desafios decorrentes da segregação socioespacial que afeta as mulheres negras e os demais moradores das áreas periféricas do município, está a maior vulnerabilidade em relação aos impactos ambientais. Reforçamos que a dinâmica de especulação imobiliária, associada à turistificação e urbanização de Peruíbe, afasta as pessoas mais pobres das áreas centrais devido ao aumento do preço do solo urbano e do aluguel. Por consequência, as periferias e os bolsões de pobreza surgem em áreas de loteamentos irregulares e ocupações, que avançam sobre áreas de risco próximas a córregos e zonas de proteção ambiental, formando, assim, comunidades sistematicamente afetadas por dinâmicas de inundação e carentes de infraestrutura básica (POLIS, 2013).

A cidade de Peruíbe foi constituída, em sua grande maioria, na planície costeira. Dessa forma, muitos bairros foram formados em áreas úmidas, próximas ao Rio Preto e aos canais de drenagem, cujos cursos foram alterados por ação antrópica, o que torna essas regiões propensas a inundações ou enchentes, especialmente em zonas de ocupação irregular, devido à falta de um planejamento público adequado para a implementação de obras de engenharia que possam mitigar esse problema socioambiental. Como consequência, parcelas da cidade, que compreendem as unidades de planejamento do Caraguava e do Veneza, sofrem sistematicamente com a ocorrência de grandes inundações. Vale lembrar que juntas essas unidades de que concentram uma parte significativa da população, cerca de 17.100 pessoas, das quais uma parcela sofre severamente com esse problema socioambiental (**Figura 55**).

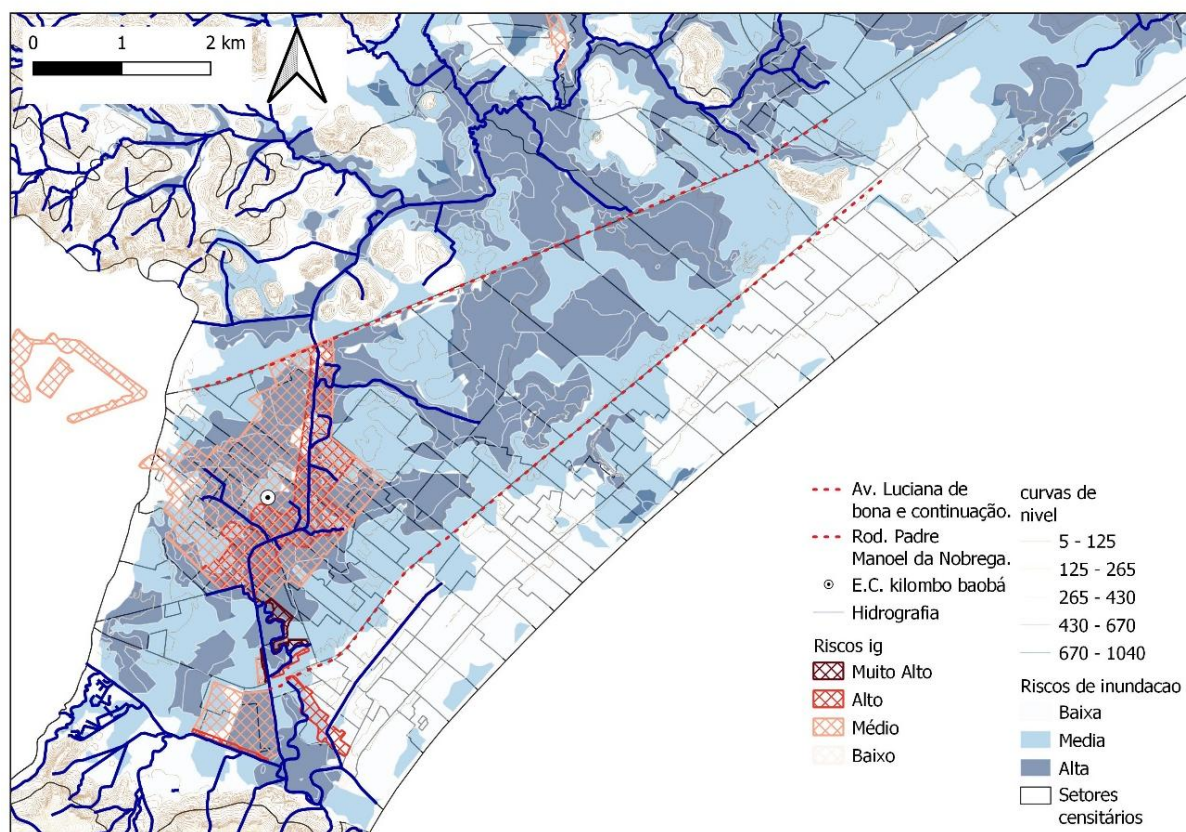
A partir da **figura 55**, podemos verificar que os setores censitários que englobam os bairros entre a orla e a Avenida Luciano de Bona apresentam riscos de inundação mais baixos, onde, como já demonstrado, há uma maior porcentagem de pessoas brancas, com renda significativamente melhor e mais acesso à infraestrutura. Por sua vez, áreas como o Veneza e o Caraguava apresentam alto risco de inundação, sendo comum, no período de chuvas mais intensas no início do ano, a ocorrência de grandes inundações, que afetam gravemente a vida das pessoas atingidas, que, como vimos, são em sua maioria pobres e negras¹⁷.

Aqui, percebemos que podemos, com base nos dados e argumentos elencados, defender duas proposições: a) a segregação socioespacial de Peruíbe sofre influência do dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005); b) a composição atual do espaço urbano desse

¹⁷ Aqui usamos a expressão como somatório de pessoas pretas e pardas.

município é marcada pelo racismo ambiental (HERCULANO, 2008), uma vez que as áreas mais empobrecidas, com menos infraestrutura e maior risco de inundações, são (in)justamente as que apresentam o maior número de pessoas pretas ou pardas, que seguem resistindo em suas comunidades, apesar das dificuldades.

Figura 55: áreas de risco na área urbana de Peruíbe.



Fonte: IG, 2007; IPT, 2014; PERUÍBE, 2024. Org: Cerdeira, G.L.

Lembramos que o racismo ambiental pode ser entendido como o impacto desproporcional da falta de infraestrutura, injustiças sociais e problemas ambientais que ocorrem em territórios ocupados majoritariamente por populações compostas por pessoas racializadas e povos tradicionais (HERCULANO, 2008).

Essas dinâmicas de segregação socioespacial e racismo ambiental não são uma casualidade, mas sim o fruto de uma estrutura social alicerçada nas relações capitalistas de produção e na colonialidade, que operam com base no racismo, cisheteropatriarcado e classismo (AKOTIRENE, 2019).

No espaço urbano, o racismo ambiental frequentemente se reflete em populações que vivem em favelas e periferias, áreas que se caracterizam pela falta de infraestrutura adequada. Essas comunidades, muitas vezes localizadas em ‘zonas de sacrifício’, ficam próximas a

indústrias poluentes e a locais de descarte de resíduos químicos. Esses resíduos, por serem sintéticos, não são metabolizados pela natureza e, portanto, se acumulam, agravando ainda mais as condições de vida dessas populações" (Herculano, 2008, p. 16). Um processo semelhante ao descrito ocorre no setor de geocodificação 353760205000050, já mencionado e apresentado neste trabalho (**Figura 48**). Esse setor abrange o bairro Jardim Márcia II, que possui uma significativa população negra e está localizado muito próximo ao aterro sanitário da cidade. Vale ressaltar também que os comércios de reciclagem de resíduos sólidos são comuns na Unidade de Planejamento Caraguava, onde muitas pessoas trabalham com a coleta de material reciclável.

O atravessamento das favelas pelo racismo ambiental pode ser compreendido como uma consequência de uma política de Estado que, a serviço do grande capital, impõe, de forma sacrificial, péssimas condições de vida a uma parte significativa da população em territórios vulnerabilizados, marcados pela falta de infraestrutura e pela exposição a problemas ambientais. Assim, a cidade, projetada para a acumulação de riqueza, não garante bem-estar a todos os seus habitantes, especialmente àqueles que enfrentam uma 'vida crua', resultado da desigualdade, segregação socioespacial e do racismo ambiental.

Portanto, é fundamental reforçar que o processo de produção do racismo ambiental é uma herança colonial do sistema-mundo, sustentado pela lógica do capitalismo hegemônico. Esse processo envolve diretamente a dificuldade de acesso à terra, os desafios para a organização popular e comunitária, e a sub-representação de pessoas não brancas em posições relevantes no poder público e nas empresas privadas (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 387). Torna-se, assim, 'evidente que forças de mercado e práticas discriminatórias das agências governamentais contribuem para a produção das desigualdades ambientais' (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 387).

A localização no espaço não é um fenômeno aleatório. Obviamente, as pessoas não escolhem viver em um barraco construído sobre esgoto a céu aberto por prazer. É importante destacar que

a localização das pessoas no território é, na maioria das vezes, produto de uma combinação entre forças de mercado e decisões de governo. [...] Isso equivale também a falar de localizações forçadas. Muitas destas contribuem para aumentar a pobreza e não para suprimir ou atenuar (Santos, 2002, p.141).

Essa localização forçada acaba por constituir parte do racismo ambiental, impondo que as pessoas ocupem locais inadequados na tentativa de sobreviver dentro de uma sociedade estruturalmente racista, machista e classista, onde a

cidade não é pensada de forma igual, [...] os acessos não estão disponíveis para as pessoas de forma equânime. [...] o povo preto sofre de forma diferenciada às violências e às violações. Os casos de racismo ambiental no Brasil, na grande maioria das vezes, são expressos pela tragédia do cotidiano da vida das pessoas negras periféricas e que, infelizmente, só ganham visibilidade midiática quando há/torna-se uma grande catástrofe (Santos, 2023, 30).

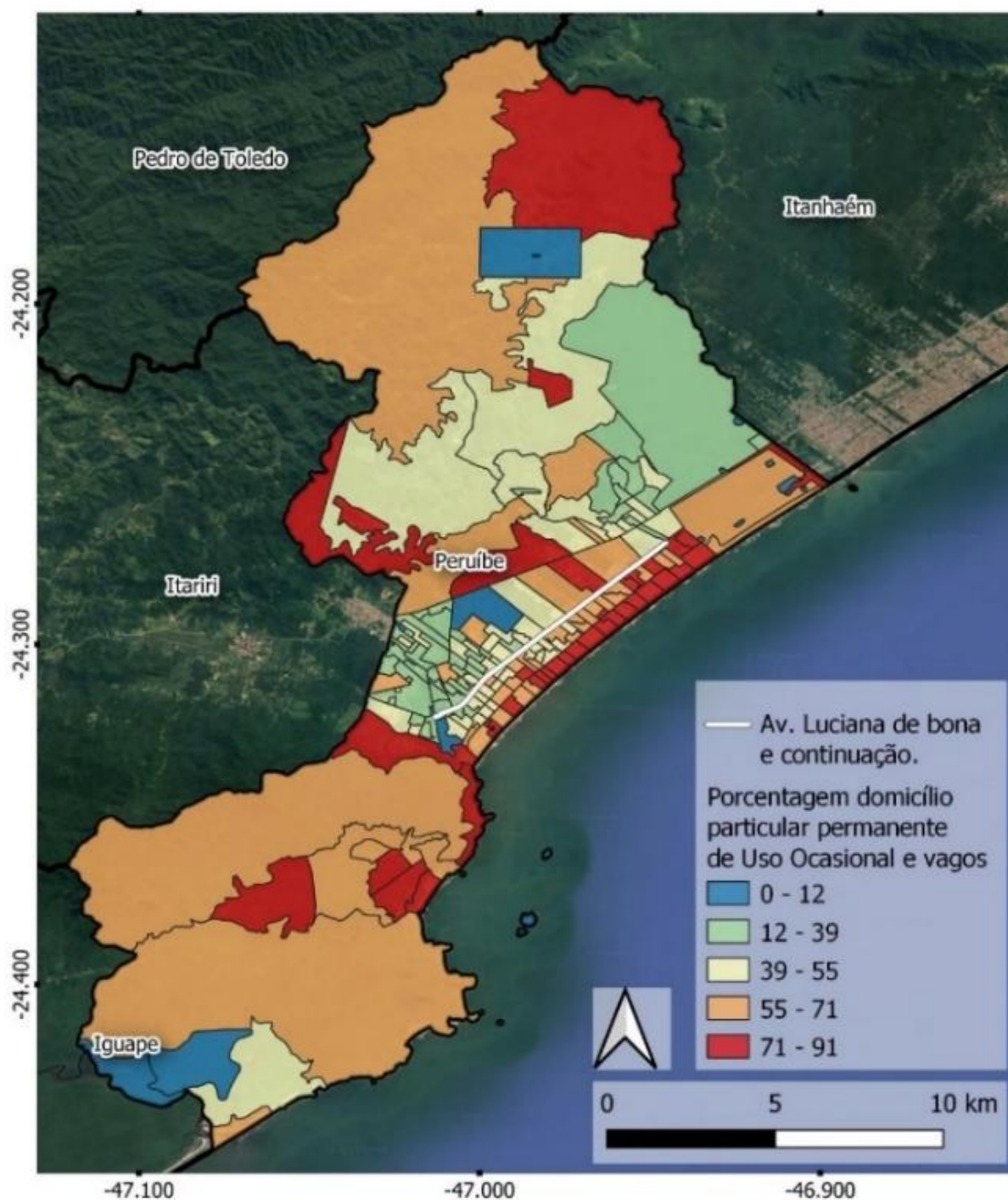
Na atualidade o debate acerca dos impactos do racismo ambiental ultrapassa os limites dos problemas ambientais relacionados a localização forçada de pessoas na cidade marcada pela desigualdade, hoje existem estudos que apontam para correlação entre o racismo ambiental e a insegurança alimentar, apontando para falta de alimentos ou consumo de ultraprocessados prejudiciais à saúde maior nas favelas, bem com a diferença entre países ricos e pobres (Abreu; Bussinguer, 2017). Essa análise é condizente com a realidade de Peruíbe onde os casos de insegurança alimentar ocorrem principalmente nas unidades de planejamento com maior percentual de população negra Caraguava, Ruínas, Veneza.

As dinâmicas socioespaciais descritas evidenciam como o racismo ambiental e a segregação socioespacial, profundamente marcados pela racialidade, estão presentes no município de Peruíbe. Isso resulta na marginalização das populações periféricas, predominantemente negras e pobres, que se veem impostas a condições de vida precárias em áreas de risco ambiental, expostas a inundações e carentes de infraestrutura básica. A especulação imobiliária, associada à ausência de um planejamento urbano que atenda às reais necessidades da população periférica e à lógica do capital, perpetua um ciclo de exclusão e vulnerabilidade para essas comunidades, intensificando as desigualdades e os desafios que elas enfrentam.

I.7. Orla vazia e periferia cheia: duas faces de um mesmo processo.

A perversidade dos problemas relatados até o momento parece ainda mais grave quando consideramos que parte significativa dos domicílios permanentes localizados em áreas de menor risco, entre a Avenida Luciano de Bona e a orla da praia, estão vagos ou são de uso ocasional (**Figura 56**).

Figura 56: Porcentagem de domicílios particulares permanente de uso ocasional ou vago.



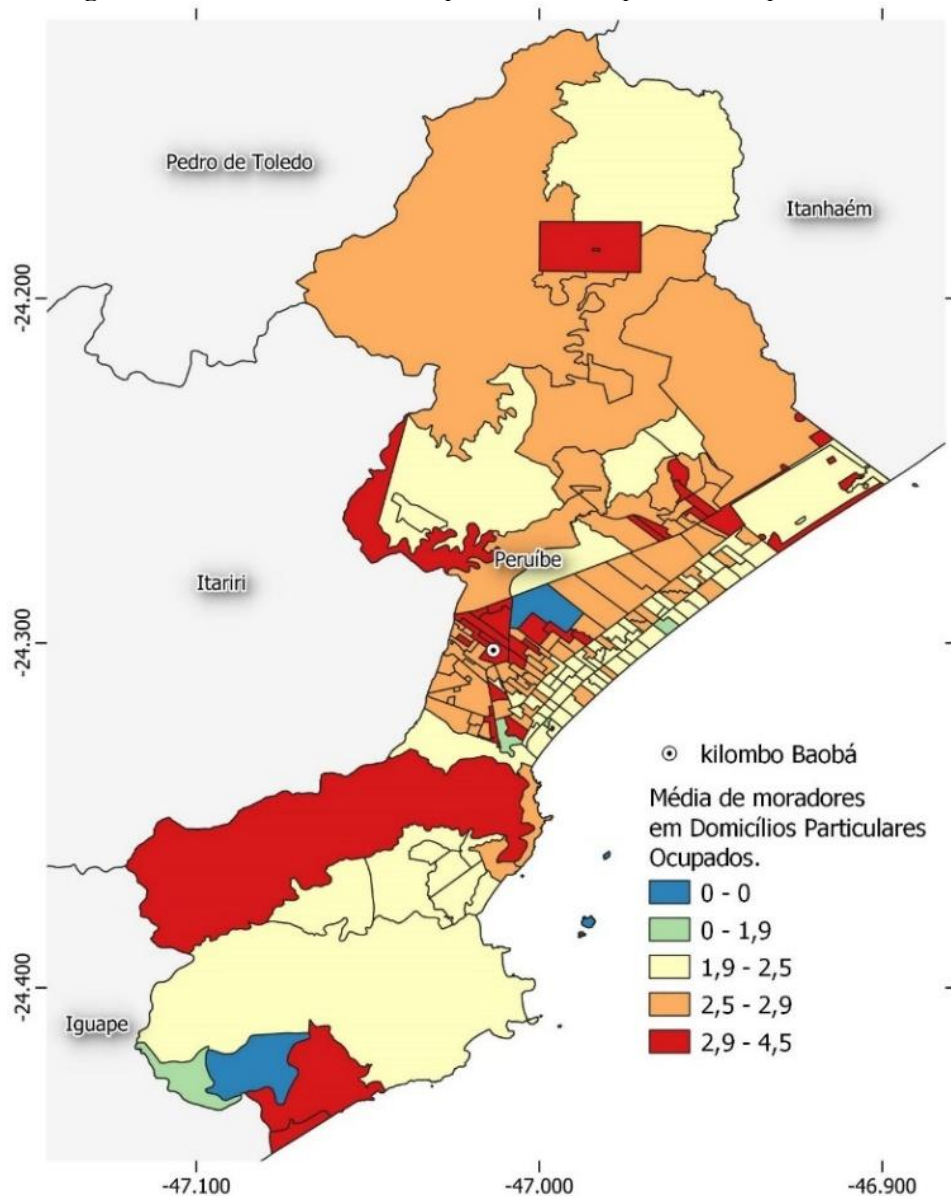
Fonte: IBGE,2022. Organização Cerdeira, G.L.

A combinação perversa entre especulação imobiliária e turistificação do espaço transforma as áreas próximas à orla em territórios predominantemente voltados para o lazer da branquitude enriquecida. Esse grupo tem o luxo de deixar ociosas residências bem localizadas e seguras, uma vez que não estão em áreas de risco.

Enquanto isso, na periferia, as populações não brancas e pobres lutam para adaptar suas casas, como observamos em várias localidades, sobretudo na vizinhança do Espaço Cultural Kilombo Baobá, aumentando o nível da casa com aterro ou entulho para evitar perdas durante as inundações, que inevitavelmente ocorrerão, caso as condições atuais de vulnerabilidade e negligência, como relatado nesta pesquisa, continuem a ser mantidas.

As áreas periféricas, como o Caraguava, que possuem casas muito menores em comparação com as mansões à beira-mar, apresentam uma densidade demográfica significativamente maior, com um número médio de pessoas por domicílio superior (**Figura 57**).

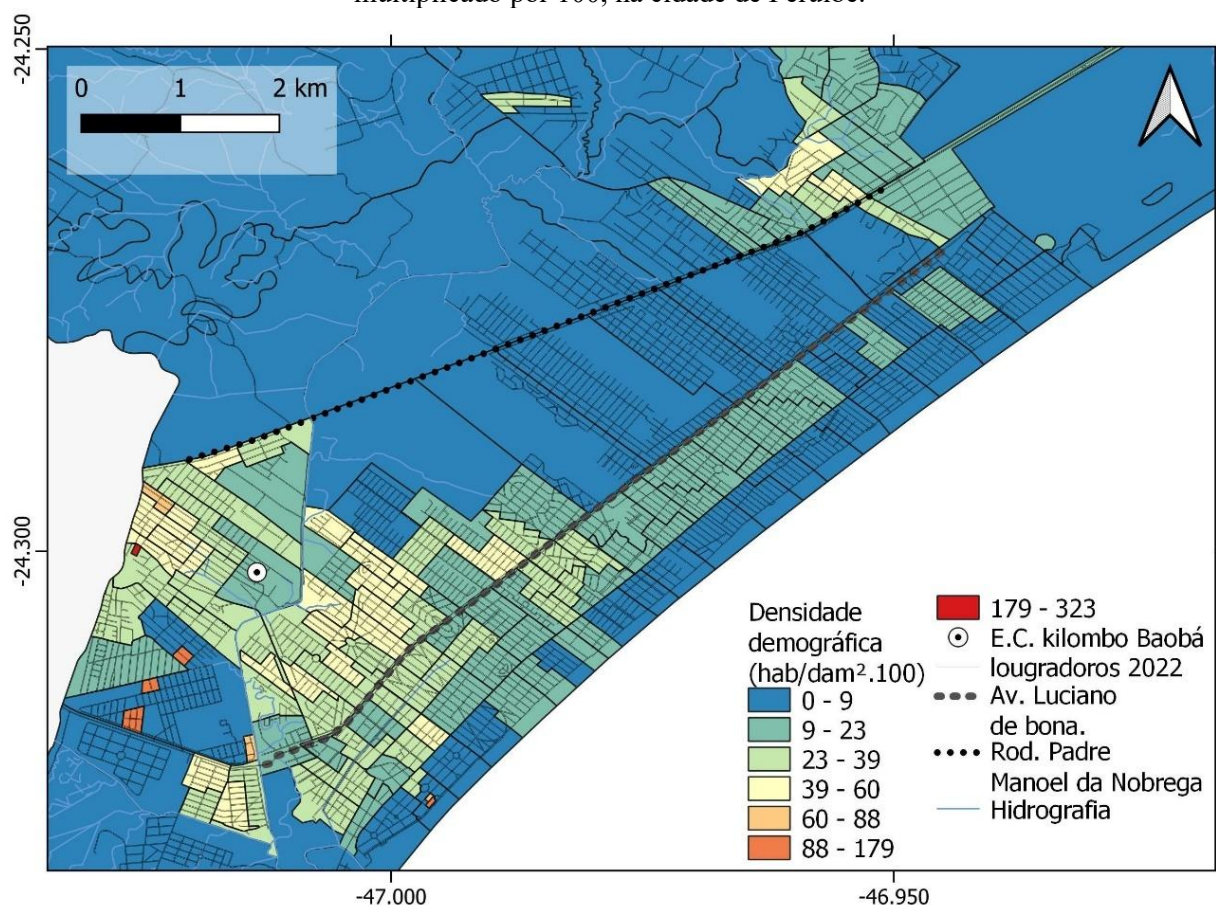
Figura 57: Média de moradores por domicílios particulares permanente.



Fonte: IBGE, 2022. Organização Cerdeira, G.L.

Isso revela a perversidade da forma como a segregação socioespacial e a estruturação da cidade acontecem, uma vez que, (in)justamente, é nas regiões com maior risco ambiental e menor infraestrutura que a densidade demográfica é mais alta (**figura 58**). Essa dinâmica reflete a desigualdade estrutural que força as populações mais pobres e vulneráveis a viverem em condições mais precárias e com maior densidade demográfica, enquanto as áreas mais privilegiadas, com melhor infraestrutura e segurança, permanecem menos habitadas e com um grande número de casas vagas ou de uso ocasional.

Figura 58: Densidade demográfica por setor censitário, em habitantes por decâmetro quadrado multiplicado por 100, na cidade de Peruíbe.



Fonte: IBGE, 2022. Organização Cerdeira, G.L.

Na **Figura 58**, podemos observar que os quatro setores censitários com maior densidade demográfica correspondem a conjuntos habitacionais, todos verticalizados com mais de um andar. A maior parte desses conjuntos está localizada na unidade de planejamento Veneza, com mais de 38% de população preta ou parda, restando apenas um setor na unidade de Caraguava, que é o setor com a maior densidade da cidade e apresenta 52% de pessoas negras (**figura 59**). Além disso, um setor censitário com alta densidade demográfica está

localizado no lado da praia, justamente no edifício Serra do Itatins, apresentados anteriormente na **Figura 37**, sendo este um setor com maior porcentagem de pessoas brancas.

Figura 59: Setor censitário com maior densidade demográfica do município de Peruíbe, Conjunto Habitacional Recanto dos Pássaros na unidade de planejamento Caraguava.



Fonte: IBGE, 2022. Organização Cerdeira, G.L.

O setor com maior densidade demográfica de Peruíbe é aquele que engloba o Conjunto Habitacional Recanto dos Pássaros, situado próximo ao limite municipal com Itariri. Localizado a cerca de 3,5 km do centro e a 4 km da praia, esse conjunto permanece distante do olhar dos turistas que frequentam a cidade, em uma área empobrecida que reforça a segregação socioespacial.

Embora a construção de moradias populares tenha relevância prática, sua eficácia se torna limitada quando a ação se concentra apenas em uma fração do território, sem transformações estruturais mais amplas. Isso acaba por reforçar o cenário que deveria combater, já que os desejos gerados pela sociedade do consumo pressionam os moradores a

venderem suas casas em troca de dinheiro, deslocando-se para áreas mais distantes e reiniciando, assim, o ciclo de desigualdade e segregação socioespacial (SANTOS, 2020).

Para Santos (2011), a criação de favelas, periferias e áreas empobrecidas é um reflexo da segregação socioespacial, que responde às condições de apropriação do espaço pelas diferentes classes sociais. Uma das explicações para esse fenômeno está na especulação fundiária e imobiliária, que se configuram como uma forma de extrair mais-valia dos terrenos urbanos.

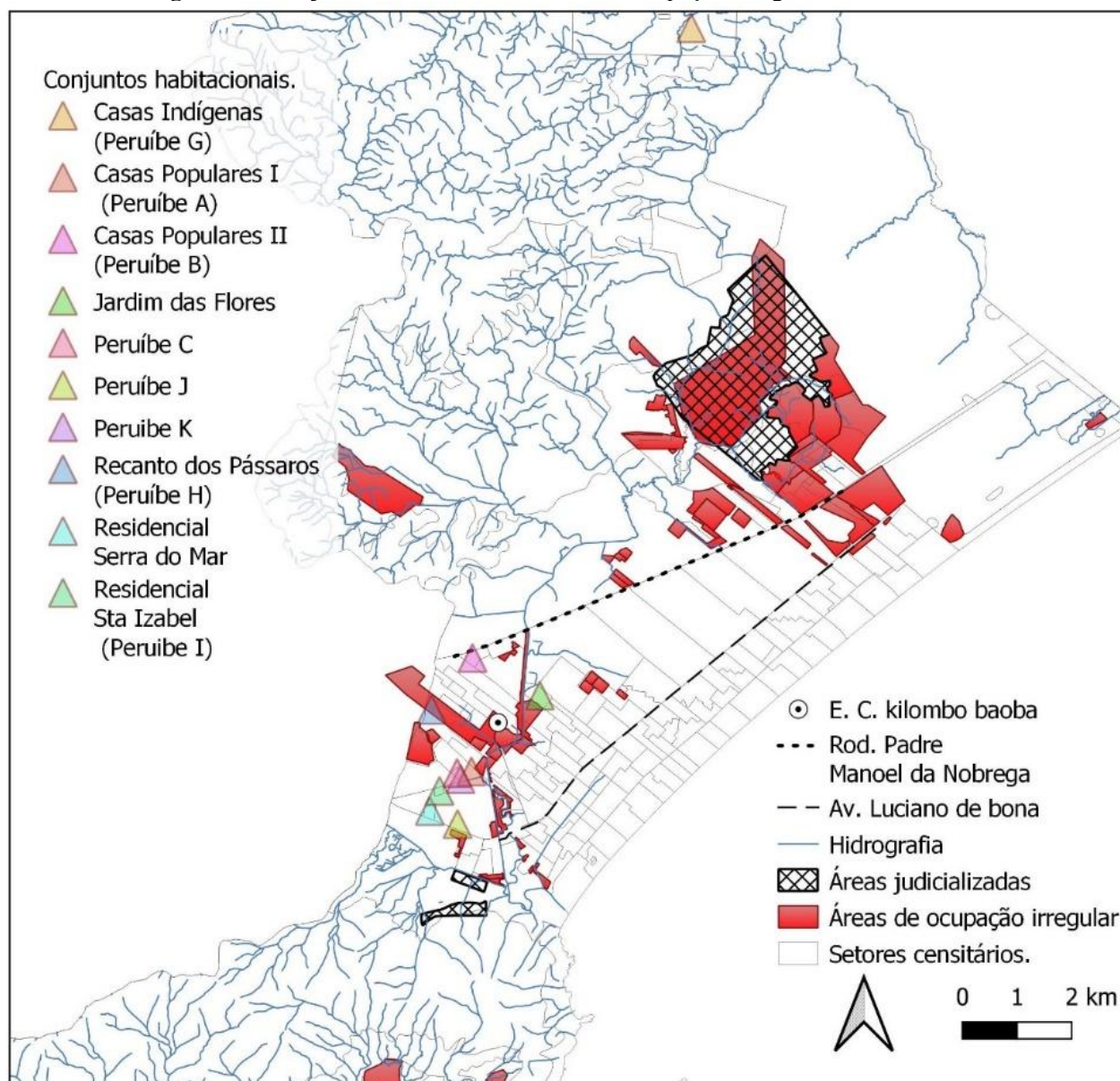
Dentro desse contexto, podemos afirmar que, como consequência da especulação imobiliária e da turistificação, muitas pessoas não conseguem acessar domicílios regularizados, sendo forçadas a procurar áreas irregulares e de risco para morar. Isso ocorre devido aos preços mais baixos dessas áreas ou à possibilidade de ocupação irregular, o que acaba aprofundando ainda mais a exclusão social e territorial das populações mais pobres.

Em uma cidade criada para servir à economia e não à sociedade (SANTOS, 2020), o direito à cidade se torna utópico para a maior parte dos moradores. Nesse contexto, o solo urbano e os domicílios são cada vez mais utilizados para a extração de uma taxa máxima de excedente e produção de lucro (SANTOS, 2011), de modo que o valor de troca passa a ser central, em detrimento do seu valor de uso. Dentro dessa lógica, há muitas casas vagas ou de uso ocasional na orla de Peruíbe, enquanto uma parte significativa das pessoas pobres e racializadas continua sendo forçada a viver em áreas de risco, ocupações irregulares e sem infraestrutura adequada. Essa lógica injusta revela a perversidade da organização do espaço urbano de Peruíbe, que nada mais é do que um reflexo do sistema-mundo estruturado pelas relações de produção capitalistas nas quais estamos inseridos.

Ao analisar de forma mais detalhada as áreas de ocupação irregular identificadas pela Prefeitura Municipal de Peruíbe, chama a atenção a situação das áreas localizadas na unidade de planejamento Ruínas, após a Avenida Luciano Bona, especialmente nas proximidades da área judicializada pertencente ao Espólio de Leão Benedito de Araújo Novaes. A irregularidade sucessória dessa área contribuiu para a facilitação e perpetuação das ocupações irregulares, uma vez que gera um ambiente de incerteza jurídica, permitindo que ocupantes avancem sobre o território sem a devida regularização (**Figura 60**).

A ocupação de áreas irregulares e de risco muitas vezes acaba tornando-se uma estratégia de sobrevivência por parte da população pobre, não havendo irracionalidade nesse processo (SANTOS, 2013), existindo uma lógica que busca responder às carências produzidas e impostas por um sistema marcado pela segregação socioespacial.

Figura 60: Conjunto habitacionais e áreas de ocupação irregular de Peruíbe.



Fonte: Peruíbe, 2024. Organização: Cerdeira, G.L.

Outro ponto importante a ser destacado é que não são apenas os pobres que ocupam terrenos e áreas públicas ou de risco de forma irregular; as classes médias e altas também o fazem, não para garantir um local para viver, mas para aferir lucros de forma escusa. Quando analisamos a ocupação irregular na área de terra indígena Piaçaguera, vemos que não estamos tratando apenas de pessoas pobres, servindo de exemplo o caso do Rancho Pesqueiro Arco-íris (**Figura 61**)¹⁸.

¹⁸ **G1.** Hotel-fazenda em SP é embargado por estar em terra indígena; cobras, pitons e araras foram apreendidas. *G1 - Santos e Região*, Santos, 23 nov. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2021/11/23/hotel-fazenda-em-sp-e-embargado-por-estar-em-terra-indigena-cobras-pitons-e-araras-foram-apreendidas.ghtml>. Acesso em: 8 fev. 2025.

Comparando as figuras apresentadas até o momento, é possível verificar que essas áreas irregulares estão sobrepostas aos setores censitários que concentram o maior número de pessoas de baixa renda e população negra. Essa correlação evidencia uma relação entre a irregularidade fundiária e as desigualdades socioeconômicas e raciais, reforçando a necessidade de políticas públicas que abordem não apenas a regularização fundiária, mas também a inclusão social e a redução das disparidades existentes.

Figura 61: ocupação irregular na Terra Indígena Piaçaguera.



Fonte: Peruíbe, 2024. Organização: Cerdeira, G.L.

Isto posto, as evidências materiais demonstram que a combinação entre especulação imobiliária, turistificação e segregação socioespacial transpassada pela racialidade configuram a estrutura do tecido urbano de Peruíbe. A concentração de infraestrutura e recursos nas áreas mais privilegiadas, ao passo que a periferia sofre com maior densidade demográfica, riscos ambientais e falta de regularização fundiária, reflete a persistência de desigualdades profundas. A situação das ocupações irregulares, como nas unidades de planejamento Ruínas e Caraguava, reforça essa lógica de exclusão, afetando principalmente a população negra e de baixa renda.

I.8. Uma mirada interseccional sobre o plano diretor

O Plano Diretor Municipal de Peruíbe (2023) prevê que a maior parte da unidade de planejamento Caraguava, incluindo a área do E.C. Kilombo Baobá, Veneza e Ruínas, na parcela localizada após a Avenida Luciano de Bona, sejam designadas como Macrozona de Recuperação Urbana.

A descrição da Macrozona de Recuperação Urbana no Plano Diretor de Peruíbe (2023) converge com os dados e análises apresentados, destacando características essenciais dessa área. Conforme o Plano Diretor, essa macrozona é predominantemente habitacional, com uma grande concentração de domicílios voltados para o uso residencial. Além disso, ela abriga uma parcela significativa da população de baixa renda, com alta vulnerabilidade social (**figura 62**).

A falta ou inadequação de infraestrutura básica contribui para a menor oferta de serviços essenciais, como saneamento, transporte e saúde, refletindo diretamente nas condições de vida dos moradores.

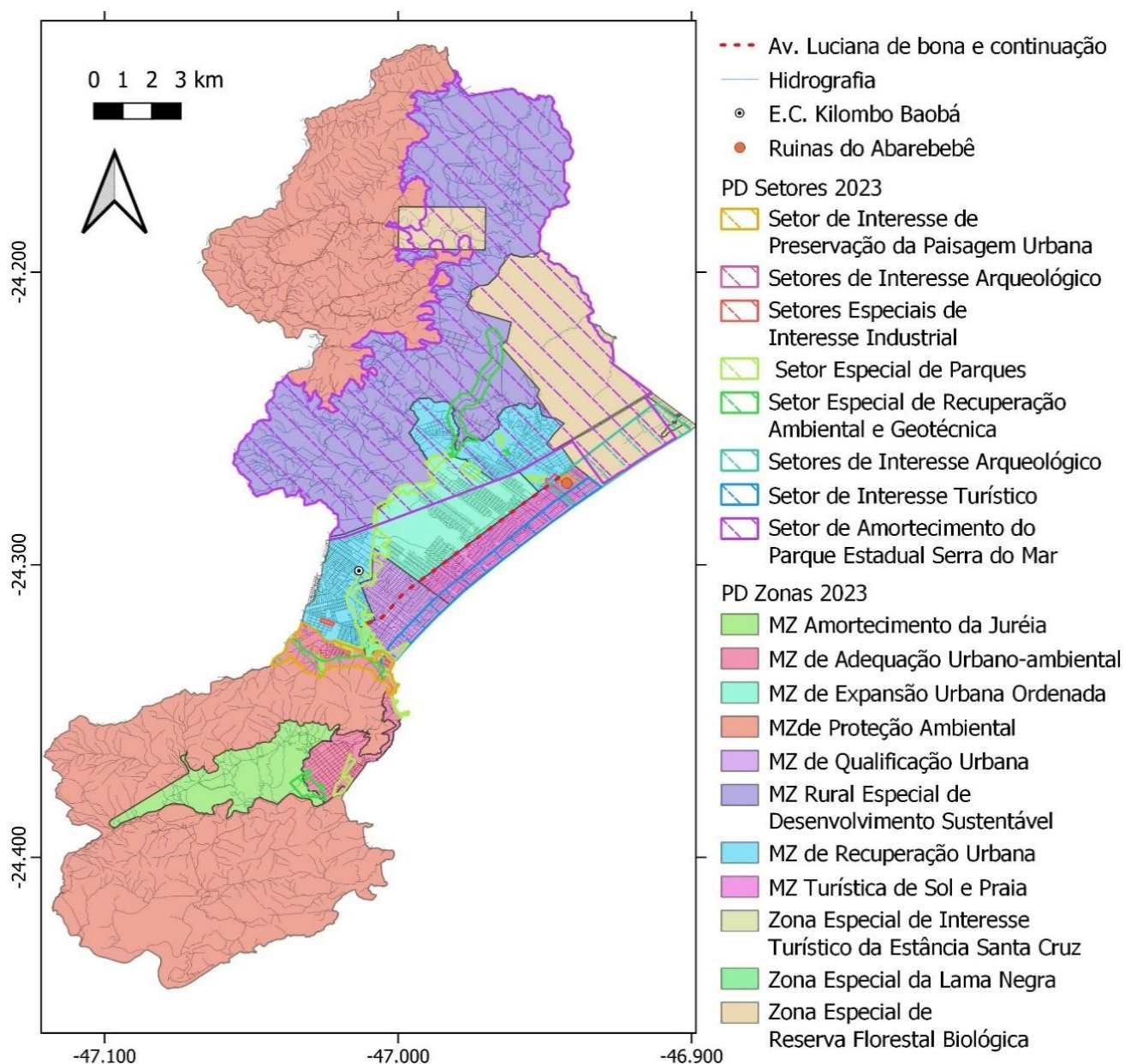
A área também é marcada por uma quantidade expressiva de ocupações irregulares e apresenta uma ocupação de média a alta densidade populacional. O crescimento populacional acelerado e a degradação das áreas ambientalmente frágeis são outros fatores que agravam a situação da Macrozona, demandando medidas de recuperação e planejamento urbano eficazes para garantir seu desenvolvimento sustentável e a melhoria da qualidade de vida da população (Peruíbe, 2023).

Entre os objetivos previstos pela prefeitura para essa macrozona estão:

“I-complementar e/ou implantar infraestrutura básica; II-ampliar a disponibilidade de equipamentos públicos, espaços verdes e de lazer; III- promover a urbanização e a regularização fundiária dos núcleos habitacionais e de baixa renda; IV - conter a ocupação de áreas ambientalmente frágeis; V - diversificar o uso incentivando atividades de comércio e serviços; VI - garantir a mobilidade e a integração viária com as demais regiões do Município; VII - promover a integração social, econômica e espacial da população com maior vulnerabilidade social” (PERUÍBE, 2023, Lei Complementar nº 333, de 06 de abril de 2023).

Sendo assim, Villaça (2005) argumenta que o Plano Diretor possui um caráter alienado e alienante, uma vez que oculta parte significativa das causas dos problemas urbanos. Apesar das consultas públicas, ele mantém um caráter eminentemente anti-social, perpetuando desigualdades e reforçando dinâmicas de exclusão.

Figura 62: Zoneamento do Plano Diretor Municipal de Peruíbe-SP (2023).



Fonte: Peruíbe, 2024. Organização: CERDEIRA, G.L.

Os objetivos propostos, se aplicados de fato, podem trazer melhorias substanciais para a população das áreas abrangidas por essas macrozonas. No entanto, é preciso reconhecer a morosidade e as dificuldades de transformar o que está proposto em lei em realidade material. Dessa forma, não podemos cair na "ilusão do Plano Diretor", como proposto nas reflexões elaboradas por Villaça (2005). Apesar de sua relevância estratégica e de configurar-se como uma ferramenta de gestão disputada por diferentes agentes, é fundamental compreender que esses planos pouco fazem para transformar as causas estruturais dos problemas urbanos. Eles não enfrentam os interesses da especulação imobiliária e das classes hegemônicas, nem

conseguem barrar a (re)produção do espaço urbano dentro das relações capitalistas e dos avanços neoliberais.

Sendo assim, Villaça (2005) argumenta que o Plano Diretor possui um caráter alienado e alienante, uma vez que oculta parte significativa das causas dos problemas urbanos. Apesar das consultas públicas, ele mantém um caráter eminentemente anti-social, perpetuando desigualdades e reforçando dinâmicas de exclusão.

Para Santos (2011), o planejamento muitas vezes se constitui como uma ideologia em prol da sociedade de consumo, servindo à dominação e à reprodução da dependência, sendo um conceito-chave criado dentro das relações de produção capitalista “como meio de impor por toda parte o capital internacionalizado” (SANTOS, 2011, p. 16).

Se crer na “Ilusão do Plano Diretor” (VILLAÇA, 2005), já apresentava seus riscos no alvorecer do século XXI, agora que chegamos ao término do primeiro quarto do século, existindo aumento da influência da lógica neoliberal e o aprofundamento de um “estado neoliberal avançado” impõem-se novos desafios para conquistas concretas via plano diretor, principalmente para a populações mais empobrecidas que enfrentam a ampliação da desigualdade (OLIVEIRA; NICOLINI, 2024).

Ao buscar discutir a revisão de planos diretores dentro do neoliberalismo avançado, Oliveira e Nicolini (2024), apoiando-se em grande parte nas reflexões de David Harvey, oferecem contribuições relevantes para refletirmos criticamente sobre o planejamento urbano na atualidade. Entre elas, destacam-se: a) a cidade não é planejada para o bem-estar coletivo, mas (des)organizada visando auferir o máximo de lucro relacionado ao mercado especulativo; b) o Estado é reduzido, garantindo segurança apenas para o setor privado, ao mesmo tempo em que perde capacidade de fiscalização, de modo que o estado mínimo apresenta atuação regulatória diminuída; c) fortalecimento das atividades do setor terciário e especulativas em detrimento do desenvolvimento das atividades produtivas; d) prevalência de estratégias fragmentárias e de curto prazo, que favorecem o mercado, em vez de projetos de longo prazo com mudanças estruturais significativas; e) fortalecimento de instituições não democráticas e privadas, com crescimento do neoconservadorismo em consonância com a ascensão da extrema-direita; f) avanço do individualismo, da uberização e do discurso em prol do empreendedorismo, em compasso com o desmonte dos sindicatos e o enfraquecimento das estratégias de luta e organização comunitárias (OLIVEIRA; NICOLINI, 2024)

Isto posto, entendemos que a aplicação dos objetivos propostos no Plano Diretor de Peruíbe, revisado em 2023, dificilmente ocorrerá de forma a sanar todas as problemáticas socioambientais e as vulnerabilidades presentes nesses territórios. Partimos da interpretação

que só será possível se houver um grande esforço de mobilização e organização popular crítica, capaz de pressionar o Estado — que detém os recursos e os meios necessários. Sem esse impulso, as melhorias prometidas, essenciais para o bem-estar da população, provavelmente não serão garantidas.

A leitura crítica do Plano Diretor de Peruíbe, com base na interseccionalidade proposta pelo feminismo negro, permite identificar ausências significativas em um documento que visa ordenar o espaço rural e urbano e traçar estratégias para o desenvolvimento municipal. Nota-se, por exemplo, a falta de menção às necessidades específicas das mulheres e a ausência de estratégias para a superação do racismo ambiental enfrentado por pessoas pardas e pretas.

Em relação às demandas da população preta e parda, há apenas uma citação direta no inciso XVII do Artigo 29, que visa garantir a aplicação da Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, a qual estabelece a valorização da diversidade cultural, racial, social, econômica e a história das culturas afro-brasileiras nas escolas. Além disso, há uma menção indireta no inciso XVIII do mesmo artigo, que trata da garantia de escolas em comunidades tradicionais, com base na educação do campo e com um currículo que valorize os povos e comunidades tradicionais, incluindo povos de terreiro e de matriz africana. Lembramos aqui que, segundo os dados do IBGE de 2010, 0,27% da população de Peruíbe se identifica como praticante dessas manifestações classificadas como religiosas pelo IBGE.

Além dos incisos citados, o Plano Diretor de Peruíbe não aborda a questão da racialidade negra, parecendo não haver correlações entre a racialidade e a segregação socioespacial. Nesse contexto, Brito, Mendonça e Rolnik, ao analisarem a cidade de São Paulo, denunciam que, apesar de a questão racial não ser debatida nos planos e na legislação urbana, existe uma segregação racial nas cidades brasileiras. Trata-se de uma segregação que não configura o gueto negro, comum em países como os Estados Unidos da América ou a África do Sul, mas sim territórios de exclusividade branca (Brito; Mendonça; Rolnik, 2023, p. 23). Esses autores também propõem aprofundar as contribuições de Villaça, que, segundo eles, trouxe importantes reflexões sobre a segregação socioespacial por classe, mas não aprofundou o debate sobre as ações antinegras perpetradas pelas elites em seu pacto territorial narcísico da branquitude (Brito; Mendonça; Rolnik, 2023).

Diante disso, é evidente que as demandas das mulheres e das pessoas negras são quase invisíveis nesses documentos, o que reforça a necessidade de uma abordagem mais inclusiva e interseccional no planejamento urbano e rural.

Em artigo publicado sobre o Plano Diretor do município de São Paulo, as autoras Bonduki e Silva (2024) trazem contribuições relevantes sobre a importância da

interseccionalidade no planejamento urbano, principalmente em uma perspectiva que busca ser emancipatória, ou seja, abolicionista, indo além de medidas que pensam apenas na reparação das mazelas historicamente produzidas.

Sem cairmos em leituras binárias, não podemos deixar de reconhecer que a organização do território urbano reflete diferentes formas de opressão e hierarquia sobre as pessoas que nele habitam (SANTORO; RODRIGUES, 2024). Sendo assim, mulheres negras, que vivenciam a cidade de maneira distinta, demandam soluções diferentes das de um homem branco. Pensar a cidade na atualidade exige o rompimento com uma concepção generalista ou binária, pois o período que vivemos nos convida a adotar uma visão mais complexa, que inclua, nas preocupações do documento que ordena a cidade, as pautas das comunidades não cisheteronormativas, das mulheres, das pessoas com deficiência e das diversas racialidades. Essa visão complexa exige muito mais trabalho e uma participação plural e verdadeiramente democrática, com metodologias que realmente permitam a participação social (SANTORO; RODRIGUES, 2024).

Ao longo do artigo, as autoras, focam mais na questão das mulheres, chamando atenção para o crescimento das famílias monoparentais, constituídas principalmente por mães solo, e exemplificam como o problema de acesso à moradia penaliza de forma mais incisiva as mulheres. Além disso, destacam as particularidades da mobilidade urbana das mulheres, que utilizam mais o transporte coletivo e se deslocam a pé, mesmo enfrentando os desafios impostos pela violência de gênero. Dessa maneira, planejar a cidade deve levar em conta pautas como a priorização de mulheres em projetos de moradia popular e até mesmo garantir pontos de ônibus em locais mais adequados, ou seja, bem iluminados, com circulação de pessoas, evitando terrenos baldios ou grandes áreas muradas (SANTORO; RODRIGUES, 2024).

Sobre a questão da racialidade no plano diretor de Peruíbe, podemos refletir que a ausência de uma discussão mais direcionada aos desafios enfrentados pela população preta do município torna esse documento incompleto. Segundo Pereira (2021), os documentos oficiais de planejamento devem ser pensados como um evento racial, pois o dispositivo de racialidade transpassa de forma significativa a formação e a organização do espaço urbano, impactando o acesso à cidade por parte da população racializada, em um país em que a política de terras e a especulação imobiliária dificultaram e ainda dificultam o acesso à terra, tanto urbana quanto rural, por parte de grupos não brancos, especialmente pessoas pretas e indígenas.

Pereira (2021) também oferece uma reflexão enriquecedora ao destacar a importância da contribuição da organização comunitária e das redes de afeto e cuidado, formadas por

peessoas pretas e periféricas, que, ao longo do tempo, produziram e construíram parte das cidades brasileiras. Essas redes geraram outras territorialidades e estruturas urbanas, a partir dos quintais, barracões, quilombos e terreiros, criando formas muito ricas que “extrapolam a lógica e as relações espaciais pautadas pelo binarismo público e privado; a inadequação das legislações e dos modelos de parcelamento do solo urbano oriundos de um racionalismo euclidiano” (Pereira, 2021, p. 43).

Ainda sobre os conhecimentos e estratégias da população negra, ao estudar a importância dos terreiros na composição das cidades, Muniz Sodré escreveu que:

os negros, que entravam maciçamente nessa zona excluída pelos processos de sociabilização reconhecíveis, encontra na esfera do consumo um vazio a ser preenchido por táticas econômicas de sobrevivência e por estratégias de persistência étnica -agrupamentos conscientes (quilombo, terreiros), ou não-conscientes (vegetativos), capazes de oferecer alguma proteção contra o desejo latente de genocídio por parte das elites governantes (SODRÉ, 2019, p.109).

Ao longo de sua investigação, Muniz Sodré chama a atenção para o fato de que os batuques de maracatu, congadas, afoxés, folias, grupos de samba, terreiros e barracões, nos quais se manifestam a memória coletiva ancestral negra, constituem-se em estratégias de reterritorialização. Pequenas "Áfricas" idealizadas e reemergentes, onde o culto à ancestralidade, enquanto princípio ético, e o reconhecimento do sagrado (princípio cósmico) geram aglutinações e uma solidariedade grupal que rompe com o ideário burguês e neoliberal do individualismo. Territórios reerguidos nos quais a aglutinação de seres-forças ocorre por afetos que não são determinados pelo valor de troca, ou seja, não são mercantilizados (SODRÉ, 2019).

Entendemos que esses saberes e estratégias, ressaltados por Pereira (2021) e Muniz Sodré (2019), os quais possuem raízes afrodiaspóricas e transatlânticas, e que transitam nas falas dos Mestres do Espaço Cultura Kilombo Baobá, poderiam contribuir substancialmente para um plano diretor que, de fato, busque a organização da cidade para o bem-viver (ALCANTRA; SAMPAIO, 2017) da coletividade, superando a lógica da política neoliberal, a especulação imobiliária e a produção da cidade como mercadoria para acumulação dentro das relações capitalistas de produção.

No entanto, o que se observa no Plano Diretor do município de Peruíbe é a presença marcante de um conteúdo neoliberal, perceptível na existência de dispositivos que estimulam parcerias e iniciativas privadas. Um exemplo disso é o inciso III do artigo 50, sobre habitação social, que prevê a formação de moradias de interesse popular por meio do setor privado. Essa

abordagem reforça a ideia de repasse de verbas públicas para empresas privadas, em detrimento de outras possibilidades de construção. Alternativas como projetos realizados por órgãos públicos, mutirões ou organizações populares, que empregariam trabalhadores(as) locais, gerariam empregos e aqueceriam a economia das comunidades, acabam sendo negligenciadas, apesar de seu potencial e dos desafios que apresentam.

O plano diretor de Peruíbe (2023, Lei Complementar nº 333) descreve a área entre a Avenida Luciano e a orla, identificada como Macrozona turística de Sol e Praia, onde estão localizados territórios de exclusividade branca. Entre as características dessa Macrozona, destacam-se: a) baixa densidade populacional fora da temporada; b) presença de lotes vazios e dispersos; c) boa infraestrutura disponível; d) poucos equipamentos de educação e saúde; e) predominância do uso habitacional; f) construções de baixo gabarito; g) predominância das atividades turísticas de sol e praia, com habitações de uso temporário.

Apesar da boa infraestrutura, da baixa densidade populacional e da presença de lotes vazios, não há menção à construção de conjuntos habitacionais ou incentivo à moradia popular na Macrozona turística de Sol e Praia. O documento, por sua vez, propõe o apoio à ampliação de equipamentos voltados ao turismo, ao fortalecimento do comércio, à diversificação das atividades de lazer e à qualificação paisagística e urbana da orla. A redação também destaca a importância do aumento da densidade populacional e da democratização da praia, mencionando entre os instrumentos de ordenação do território o Parcelamento, Edificação e Utilização Compulsórios, o que poderia ajudar na contenção da especulação imobiliária. No entanto, não havendo incentivo à produção de moradias acessíveis para a população trabalhadora local, a tendência é que os novos empreendimentos apresentem alto valor agregado, com o objetivo de atender à demanda do mercado turístico e focados no valor de troca, e não no uso, o que, ao invés de conter a especulação imobiliária, tende a reforçá-la. De forma geral, não se observa uma proposta de diversificação real quanto à classe social ou racialidade da área, que tende a manter-se ou se intensificar como território de exclusividade branca (Brito; Mendonça e Rolnik, 2023).

Ainda refletindo sobre o plano diretor de Peruíbe (PERUÍBE, 2023, Lei Complementar nº 333), observamos a existência de poucos incisos que tratam das comunidades caiçaras e indígenas. Para além do já mencionado no inciso XVII do Artigo 29, destacamos os seguintes: a) o inciso XVII do Artigo 45, que trata da correta disposição do esgoto sanitário nas comunidades tradicionais; b) o inciso IV do Artigo 116, que prevê o desenvolvimento sustentável das famílias indígenas, como um dos objetivos da Zona Especial de Reserva Florestal Biológica; c) também no Artigo 116, o inciso XIV, que estabelece o

respeito ao usufruto exclusivo dos povos indígenas e o reconhecimento da obrigatoriedade da consulta “livre, prévia e informada” havendo empreendimentos que os afetem, com base no Artigo 231 da Constituição Federal e a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. d) na seção IV, da cultura, temos alguns incisos que pontuam sobre a identificação, mapeamento e salvaguarda das manifestações e patrimônios culturais das comunidades tradicionais localizadas no município.

Dessa forma, entendemos que o Plano Diretor Municipal, recentemente atualizado, não apresenta uma leitura interseccional do espaço municipal, deixando de abordar as problemáticas que envolvem comunidades LGBTQIA+, mulheres, grupos racializados e comunidades tradicionais. Por outro lado, em relação às desigualdades econômicas, o documento aponta algumas propostas relevantes para comunidades pobres em condição de vulnerabilidade, como investimento prioritário nessas áreas, políticas emancipatórias e melhoria da infraestrutura. Entendemos que, se aplicadas de forma efetiva, essas propostas têm o potencial de beneficiar a população empobrecida da cidade.

Lembramos que a discussão aprofundada sobre o plano diretor não é o foco desta pesquisa. Sendo assim, outras temáticas relevantes, como as medidas ambientais e a análise crítica da proposição de todas as zonas, não serão abordadas. Nosso foco está na racialidade e interseccionalidade, devido ao escopo da pesquisa, e na Macrozona de Requalificação Urbana, por se tratar da área onde o espaço cultural em análise está localizado. Embora apresentemos críticas, não desconsideramos os esforços e as tentativas das pessoas que buscaram colaborar de forma crítica no processo de elaboração desse documento. Reconhecemos que sua produção é um campo de disputa, que envolve desafios e conflitos entre as diversas partes envolvidas.

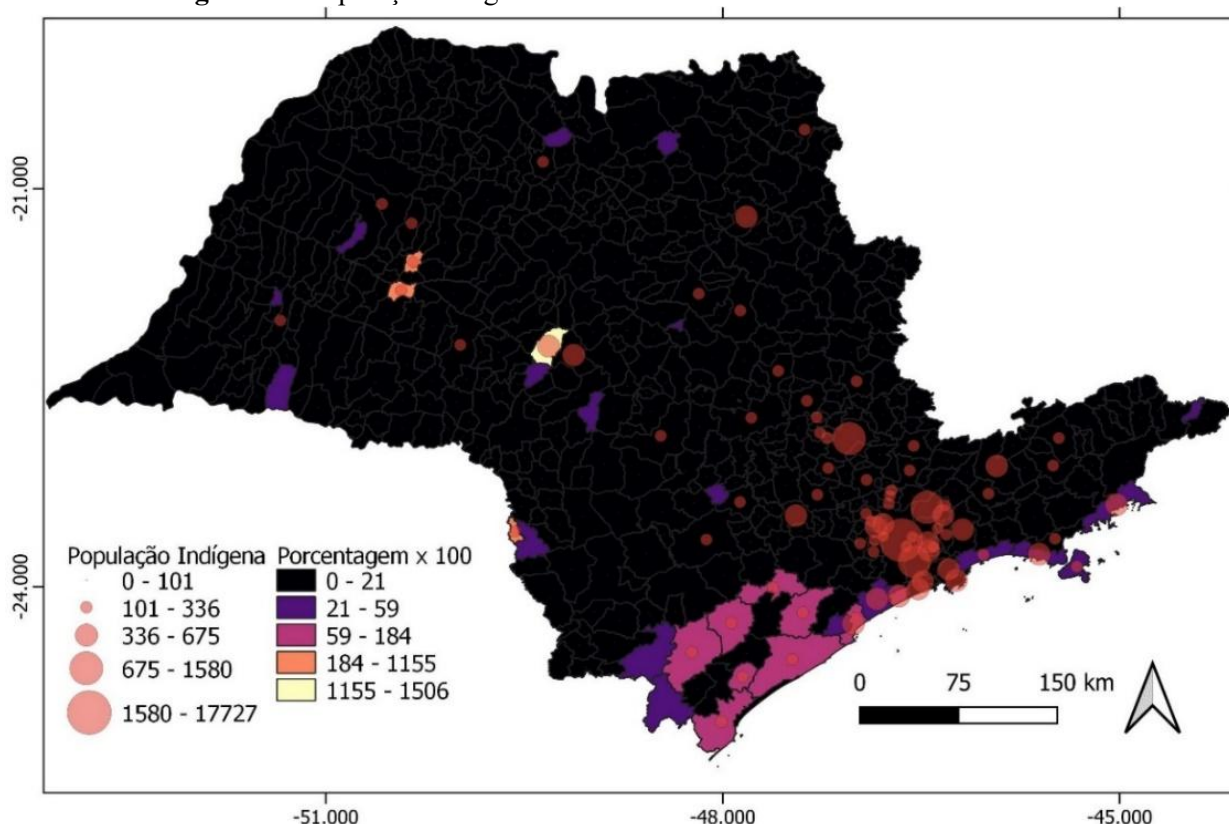
I.9. A questão indígena em Peruíbe

Nessa etapa do trabalho, pretendemos discutir de forma introdutória outro aspecto do município em questão, uma temática muito relevante para um estudo no campo das racialidades: a presença e a importância das comunidades indígenas em Peruíbe. Embora não seja o tema central de nosso estudo, entendemos que deixar de comentar sobre esse tema seria um erro.

Em relação à presença e à luta dos povos indígenas em Peruíbe, o Censo Demográfico de 2022 aponta que o município abriga uma população de 617 indígenas, número que apresentou uma taxa de crescimento de 23% em relação a 2010.

A **Figura 63** revela que a população indígena de Peruíbe é significativa quando comparada à de outros municípios do Estado de São Paulo, sendo a décima segunda maior em termos absolutos. Embora o município de São Paulo tenha a maior população absoluta de indígenas, ao observarmos o número de indígenas por mil habitantes, percebemos que Peruíbe apresenta uma das maiores populações relativas do Estado.

Figura 63: População Indígena relativa e absoluta no Estado de São Paulo.



Fonte: IBGE, 2021. Organização: Cerdeira, G.L. Produzido: Phillcarto

A **Figura 64** também indica uma maior concentração relativa da população indígena no litoral paulista e no Vale do Ribeira. Essa distribuição sugere que o processo de resistência e organização dessas comunidades na região tem possibilitado a sobrevivência e a manutenção dos povos originários, mesmo diante das ameaças da colonização e do avanço da urbanização ao longo do século XX.

O município possui duas terras indígenas demarcadas, onde está concentrada a maior parte da população indígena, como pode ser verificado na **Figura 64**. A primeira delas é a Terra Indígena Peruíbe, onde está localizada a aldeia do Bananal, nas proximidades do bairro de mesmo nome. A segunda terra indígena é a Piaçaguera, situada na fronteira com o município de Itanhaém, que abriga várias aldeias. Parte da população dessa terra mantém uma forte relação com o Bairro do Gaivota, em Itanhaém-SP, participando de feiras semanais na região.

Em 2023, foi defendida uma dissertação de Mestrado elaborada pelo professor indígena Ubiratã Jorge de Souza Gomes, na Universidade Católica de Santos, destacando o papel relevante da Terra Indígena Peruíbe, e, mais especificamente, da Aldeia Bananal, considerada a "aldeia mãe" de outras terras que seriam formadas posteriormente na região. Este trabalho apresenta um registro autobiográfico, além de documentos, registros fotográficos e memórias que apontam para o reconhecimento desse aldeamento desde 1927.

Segundo Ubiratã Jorge de Souza Gomes

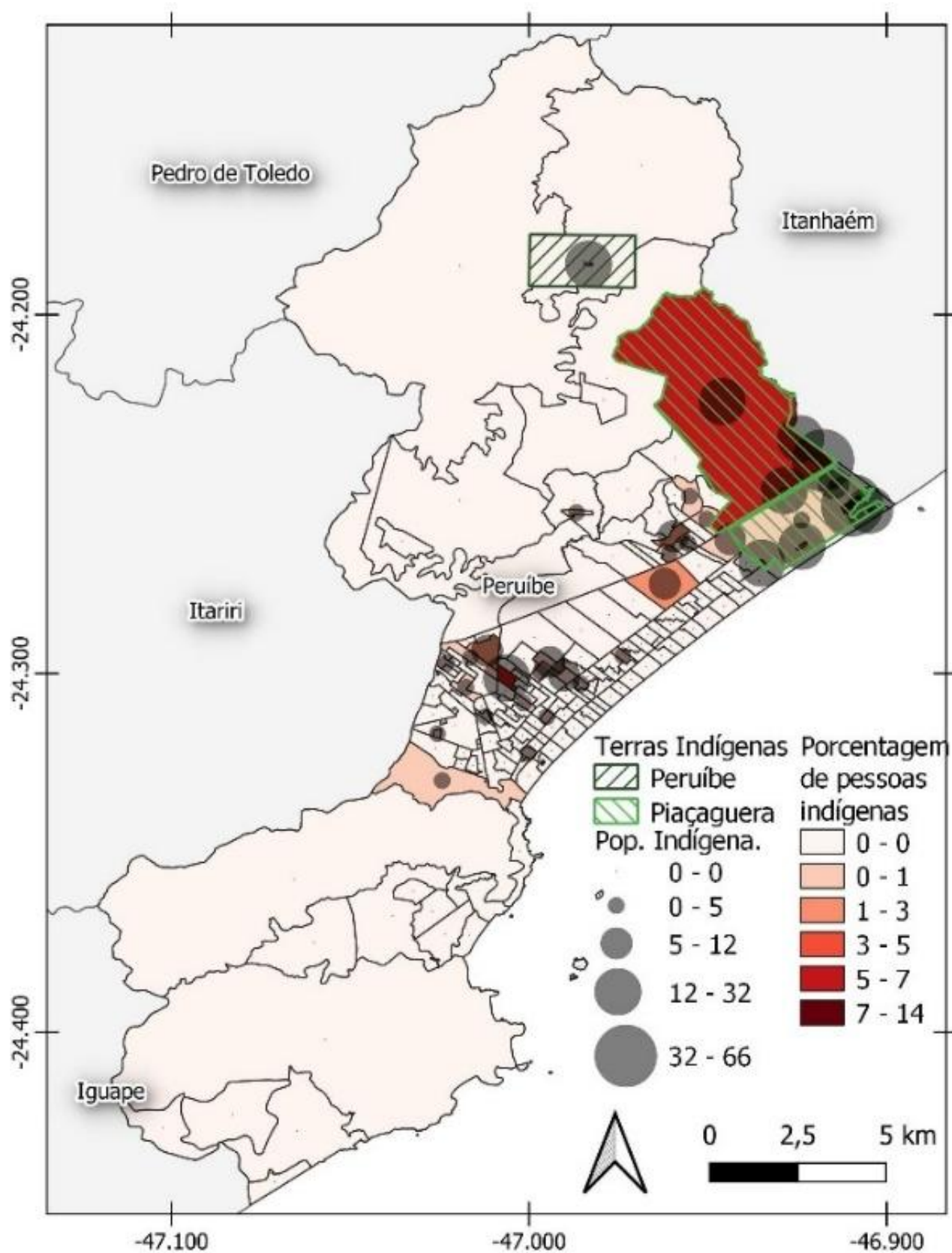
“no início do ano 2000, várias famílias, aproximadamente 60, saíram [da Aldeia Bananal] para reocupar uma área pertencente ao nosso antigo aldeamento próximo à beira mar. Batizada como Terra Indígena Piaçaguera, o novo território abriga cerca de 13 núcleos com um líder em cada aldeia” (GOMES, 2023, p.21).

Lembramos que as aldeias dentro da Terra Indígena Piaçaguera são: Piaçaguera, Awa Porungawa Dju, Djodjawi (Kuaraytsapé), Nhamandu Mirim, Tabaçu Reko Ypy, Tapirema, Gwyradja, Tekoa Kwaray, Tekoa Porã, Tengwá Eté, Tanigwá, Tataendy Eté (GOMES, 2023).

A luta pela reterritorialização das comunidades indígenas é uma dinâmica presente no município de Peruíbe e na Região Metropolitana da Baixada Santista. As terras indígenas de Peruíbe são predominantemente habitadas por pessoas do Povo Tupi, que protegem uma relevante parcela de vegetação nativa, a qual constitui um significativo corredor ecológico entre as áreas de restinga costeira e as florestas tropicais da Serra do Mar, uma das mais importantes e preservadas da Baixada Santista.

Essas comunidades extraem alimentos da área reservada, com destaque para o palmito, que é comercializado nas feiras de Peruíbe, junto com orquídeas e artesanatos. Além disso, buscam desenvolver o turismo de base comunitária em seus territórios, como uma alternativa para geração de renda e um etnodesenvolvimento endógeno (MATEUS, 2016).

Figura 64: Terras Indígenas em Peruíbe.



Fonte: IBGE (2022) e Peruíbe (2024). Organização: Cerdeira G.L.

As comunidades indígenas, juntamente às comunidades caiçaras, ambientalistas e parte da população local, também desempenharam um papel fundamental na luta recente contra grandes projetos que gerariam intensos impactos socioambientais. Entre esses projetos estavam a construção do Porto Brasil¹⁹, associado ao empresário Eike Batista, e a implementação de uma usina termoeletrica pela Gastrading Comercializadora de Energias no município.

Como podemos ver, o território de Peruíbe possui um cenário socioambiental complexo, com um histórico de lutas envolvendo comunidades caiçaras, povos indígenas e posseiros. Algumas páginas dessa história são amplamente conhecidas pela população municipal, como a resistência contra a usina termoeletrica (KAMIOJI, 2021). Outras são menos lembradas, como a luta por reforma agrária, acesso à terra e valorização da agricultura dos posseiros na área norte do município de Peruíbe, nas cercanias do bairro do Bananal, localizado no fundo da Estrada Armando Cunha Pereira. Esses processos foram bem registrados por Teresa Cabral Jahnel, em sua dissertação de mestrado em Geografia, defendida em 1986 na Universidade de São Paulo.

Na atualidade a população indígena de peruíbe ainda enfrenta desafios como

O crescente processo de invasão da Terra Indígena é um dos principais problemas que dificultam o bem viver e as possibilidades dos Tupi Guarani colocarem em prática seus planos de futuro. As invasões na porção do território próxima ao oceano causam diversos problemas, como o desmatamento, o acúmulo de lixo que polui as matas e os cursos d'água e a pressão sobre os recursos naturais da TI. Na porção do território que está voltada para a Serra do Mar, ocorrem invasões para a caça e a extração ilegal de espécies vegetais, como orquídeas, bromélias, samambaias, e, principalmente, palmito-juçara. Embora a TI Piaçaguera tenha sido homologada em 2016, ainda não foi feito o processo de retirada dos ocupantes de boa-fé e dos invasores não indígenas (CPISP, 2024, p16)²⁰

Uma das estratégias adotadas pela comunidade indígena da Terra Piaçaguera para evitar invasões e ocupações irregulares tem sido a formação de novas aldeias nas proximidades dos limites da terra indígena. Essa medida visa fortalecer o controle sobre o território, permitindo uma fiscalização mais próxima e contínua das ameaças de uso indevido de suas terras. Além de servir como um mecanismo de vigilância, a criação dessas novas

¹⁹ https://veja.abril.com.br/coluna/radar/economia-eike-desiste-do-porto-brasil#google_vignette

²⁰ COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. *Diretrizes para a gestão e bem viver: plano de gestão territorial e ambiental da Terra Indígena Piaçaguera*. 1. ed. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2024. ISBN 978-85-92611-03-3. Disponível em: <www.cpisp.org.br>

aldeias também reforça a presença e a resistência da comunidade indígena, garantindo a proteção de seus direitos territoriais e culturais.

Como vemos a presença e a luta das comunidades indígenas em Peruíbe se revelam não apenas como um importante capítulo da história local, mas também como um exemplo de resistência e resiliência diante das ameaças à sua sobrevivência e identidade cultural. Ao longo das décadas, essas comunidades têm demonstrado um papel fundamental na preservação do meio ambiente e na promoção de alternativas sustentáveis de desenvolvimento, como o turismo de base comunitária. Apesar das adversidades, elas continuam a desempenhar um papel ativo na defesa de seus territórios e na construção de um futuro mais justo e equilibrado para todos os envolvidos. Reconhecer a importância dessas comunidades é, portanto, uma parte essencial para compreendermos as dinâmicas socioambientais de Peruíbe e as lutas que moldam a identidade de seu povo.

I.10 A população “amarela” em Peruíbe.

Há um aspecto que ainda não abordamos em relação à temática das racialidades em Peruíbe: a presença da população que se autodeclara amarela e sua distribuição espacial no território municipal. Aqui, entenderemos "amarelo" como referente a pessoas de ascendência leste-asiática, especialmente chinesa, coreana ou japonesa. Essa classificação está presente no censo demográfico desde 1940, tendo sido introduzida devido à crescente presença de imigrantes japoneses na década de 1930 (HAYASHI, 2023).

Em sua tese, Hayashi (2023) apresenta dois aspectos importantes sobre as comunidades amarelas no Brasil, mais especificamente a população nipo-brasileira: o conceito de "eterno-estrangeiro" e a concepção de "minorias modelo". A condição de "eterno-estrangeiro" está associada ao fato de que os traços fenotípicos de japoneses, chineses e outros grupos amarelos, assim como sua herança cultural, não constituírem elementos fundantes da ideia de brasilidade e de povo brasileiro. Isso não impede o acesso à plena cidadania, mas insere a população de ascendência leste-asiática em uma condição de "outro", de minoria, muitas vezes revelada pelo racismo recreativo, que utiliza características físicas ou culturais dessa população para ofender ou minimizá-la.

Imbricada com a ideia de "eterno-estrangeiro", surge a concepção de "minorias modelo", na qual a branquitude utiliza um grupo racializado para desqualificar outro. No caso,

a população japonesa é frequentemente usada como modelo para desqualificar a luta das comunidades negras, reforçando o mito da democracia racial. Com esse processo apaga-se as grandes disparidades de condições no processo de imigração, no acesso a direitos e nas oportunidades ao longo da história brasileira (Hayashi; 2023).

Segundo os dados do Censo Demográfico do IBGE (2022), a população amarela em Peruíbe é de 596 pessoas, o que corresponde a 0,87% do total da população municipal. Essa população está concentrada principalmente em setores censitários próximos ao centro urbano e à orla da praia, com destaque para a Unidade de Planejamento Centro (**Figuras 65**). Vale ressaltar que, entre 2010 e 2022, a população amarela em Peruíbe apresentou um decréscimo, registrando uma redução de aproximadamente 25%.

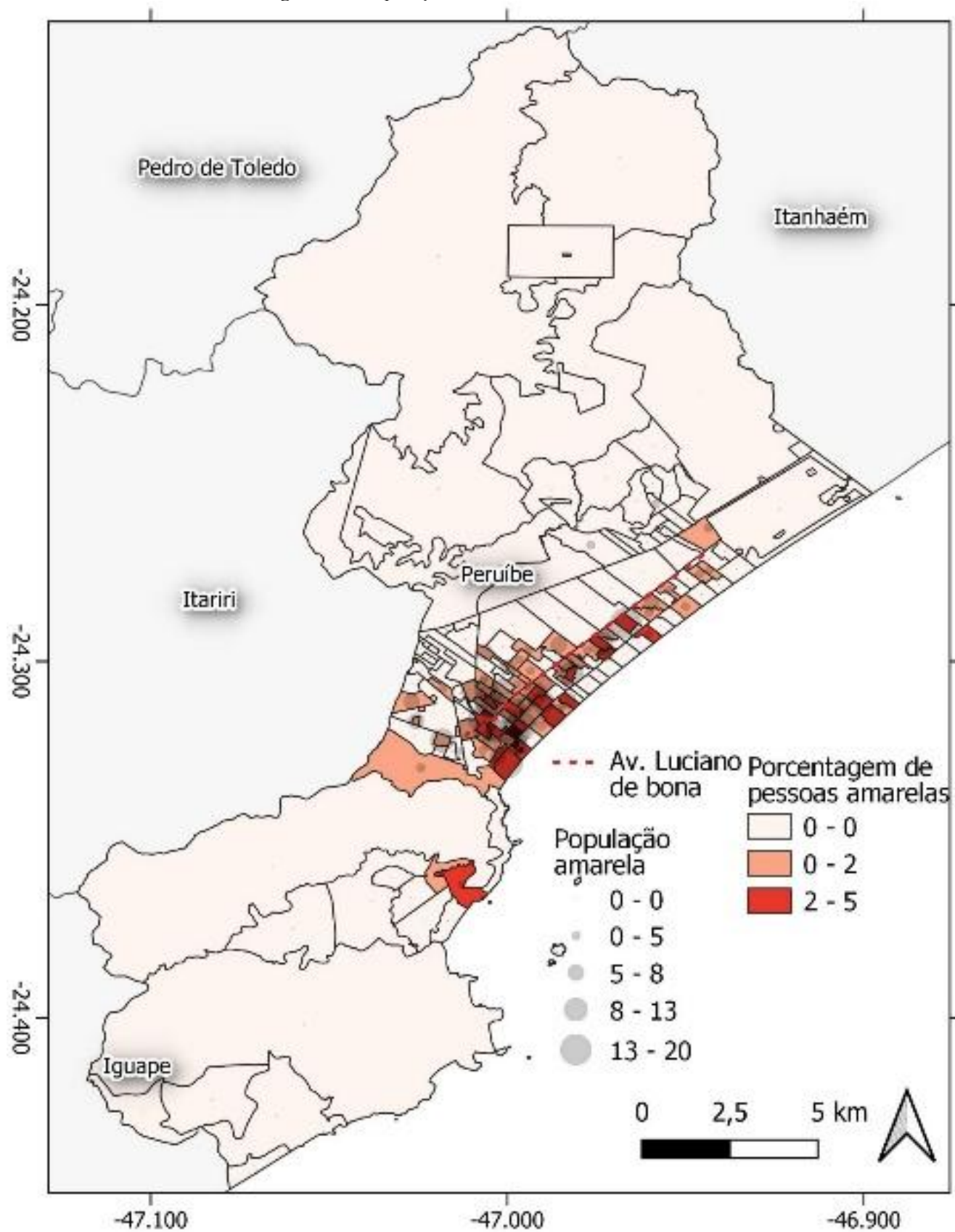
A presença da população amarela em Peruíbe ganha maior relevância quando analisada em conjunto com o contexto regional. Itariri, cidade vizinha a Peruíbe, destaca-se por ter uma das maiores porcentagens de população amarela no Estado de São Paulo. Essa concentração está diretamente relacionada à história da imigração japonesa no Vale do Ribeira, região com a qual Peruíbe mantém fortes relações socioeconômicas e redes de trocas.

O Vale do Ribeira foi um dos primeiros palcos da imigração japonesa no Brasil, apresentando peculiaridades em relação a outras áreas do estado. Diferente de regiões onde os imigrantes japoneses chegaram inicialmente como trabalhadores rurais em grandes fazendas, no Vale do Ribeira muitos já se estabeleceram como pequenos proprietários de terra. Essa característica singular contribuiu para uma maior fixação e prosperidade desses imigrantes, refletindo-se na significativa porcentagem de população amarela na região até os dias atuais.

A presença amarela também se faz notar na paisagem urbana de Peruíbe. Um exemplo disso é a existência de um monumento em homenagem à colônia japonesa (RIBEIRO, 2006), além da presença de comércios administrados por famílias chinesas no centro da cidade. Essa característica repete-se em outras regiões do Brasil, uma vez que a migração empreendedora, com foco no comércio, constitui uma marca significativa da diáspora chinesa (NEVES, VASCONCELOS; LACERDA, 2024).

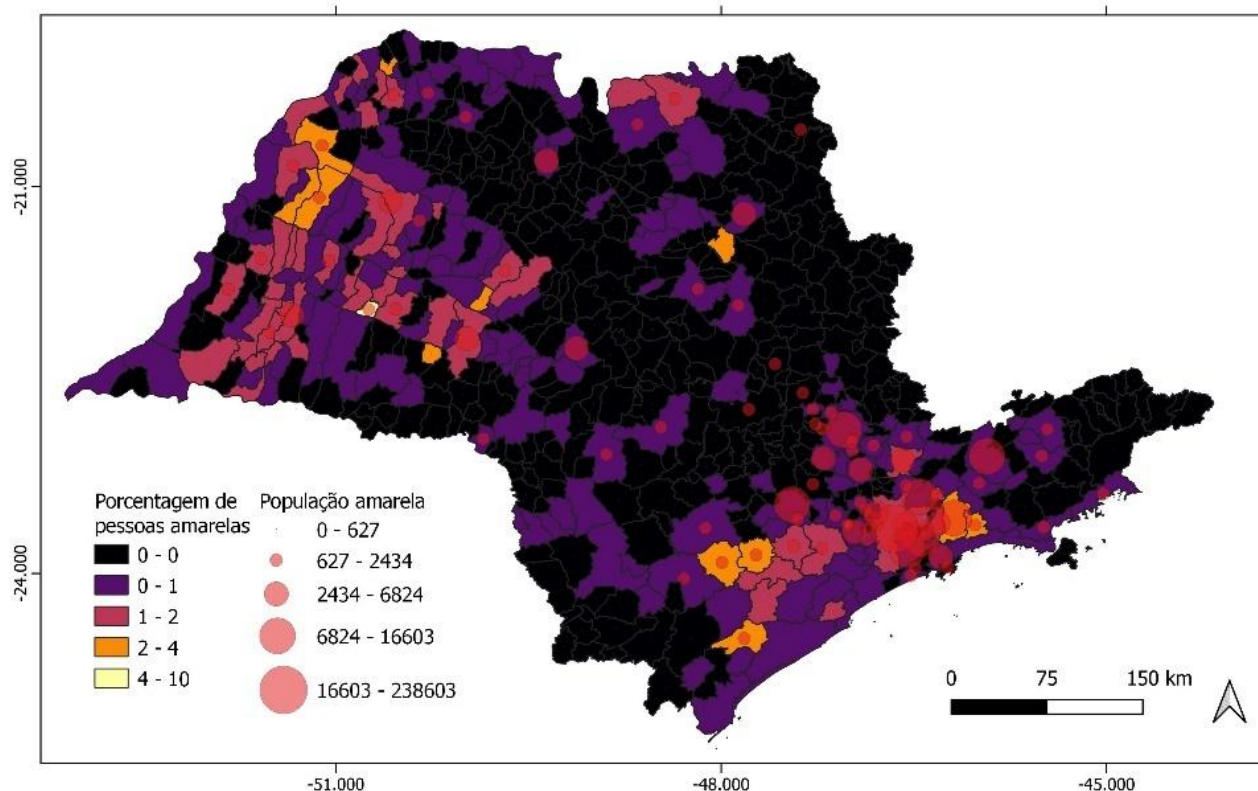
Sendo assim, embora não seja o foco desta pesquisa, a população considerada amarela faz parte da diversas racialidades do município e exerce transformações no espaço geográfico de Peruíbe. Sua presença, história e influência na cidade merecem um estudo que busque discutir, de maneira exclusiva e aprofundada, as contribuições e particularidades desse grupo para a formação socioespacial e cultural do município.

Figura 65: População amarela em Peruíbe.



Fonte: IBGE, 2021. Organização: Cerdeira, G.L. Produzido: Phillcarto.

Figura 66: População amarela relativa e absoluta no Estado de São Paulo.



Fonte: IBGE, 2021. Organização: Cerdeira, G.L. Produzido: Phillcarto

Sendo assim, embora não seja o foco desta pesquisa, a população considerada amarela faz parte da diversas racialidades do município e exerce transformações no espaço geográfico de Peruíbe. Sua presença, história e influência na cidade merecem um estudo que busque discutir, de maneira exclusiva e aprofundada, as contribuições e particularidades desse grupo para a formação socioespacial e cultural do município.

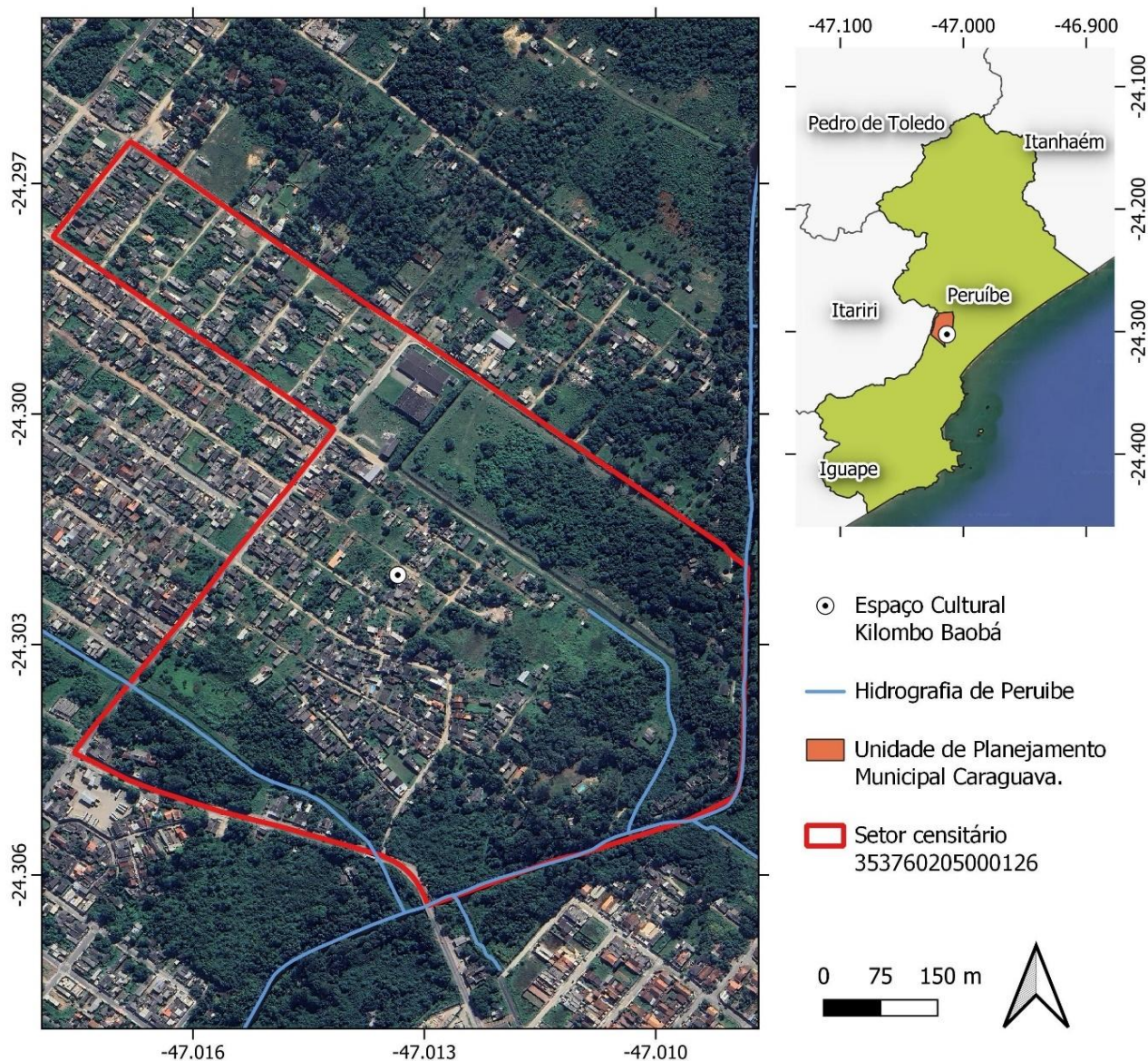
I.11 O bairro do Caraguava e a comunidade da ilha grande.

Como descrito anteriormente, esta pesquisa aprofundará sua análise sobre o papel do Espaço Cultural Kilombo Baobá, que foi formado na comunidade da Ilha Grande, na Unidade de Planejamento Urbano Caraguava (**Figura 67**). Dessa forma, aqui, pretendemos apresentar algumas informações relevantes sobre esse recorte espacial.

A comunidade da Ilha Grande faz parte do Caraguava, uma das áreas mais populosas e com maior densidade demográfica do município de Peruíbe. Essa comunidade está localizada em um setor censitário que, segundo o Censo Demográfico do IBGE (2022), possui uma população absoluta de 745 pessoas, distribuídas em uma área com 377 domicílios. Desses

domicílios, apenas 250 são permanentemente ocupados, com uma média de três moradores por residência.

Figura 67: Bairro do Jardim Caraguava.



Fonte: Google Earth. Organização: Cerdeira G.L.

A população negra (pretos 14% e pardos 50%) representa 64% da população total desse setor, o que a coloca entre as mais negras do município. Além disso, esse setor possui o maior número de lares chefiados por mulheres pretas, totalizando 32 (IBGE, 2022).

A área apresenta um dos maiores índices de analfabetismo do município, com cerca de 7% da população maior de 15 anos não sabendo ler. Em relação à renda, com base nos dados do IBGE de 2010, nenhum domicílio apresentava renda superior a três salários-mínimos, e a maior parte dos domicílios possui renda per capita equivalente a meio salário-mínimo.

A comunidade enfrenta, de maneira geral, uma infraestrutura precária, com algumas áreas onde as residências não contam com saneamento básico ou acesso à água encanada. Em função dessas carências, muitas famílias, como estratégia de sobrevivência, recorrem a ligações irregulares de energia elétrica e água, o que amplia os riscos de acidentes e doenças na localidade.

Agrava ainda mais o cenário de precariedade o fato de a comunidade da Ilha Grande sofrer frequentemente com enchentes e inundações causadas pelo Rio Preto (**figura 68**). Dessa forma, a comunidade é classificada como uma área de alta vulnerabilidade socioambiental, onde se identifica o processo de periferização, resultado da segregação socioespacial, bem como o racismo ambiental.

Figura 68: enchente na Rua Araraquara onde fica localizado o E.C. Kilombo Baobá.



Fonte: Xavier, A. N.

O Bairro possui formação recente, passando a apresentar um crescimento relevante de adensamento e ocupação no final do século XX (**Figura 69**), sua formação ocorreu em cima de áreas úmidas, mangues e restingas (FURLAN; SANTOS 2010).

Figura 69: Formação do bairro do Caraguava, Peruíbe-SP.



Fonte: Google Earth; FURLAN; SANTOS 2010. Organização: Cerdeira, G.L.

Como descrito por Furlan e Santos (2010), o processo de retificação dos rios Preto e Branco abriu caminho para a ocupação e expansão urbana, resultando no aterramento de diversas áreas. Nesse contexto, bairros da unidade de planejamento municipal do Caraguava, localizados entre a Avenida Luciano de Bona e a Estrada Padre Manoel da Nóbrega, passaram

a apresentar um processo de crescimento que, evidentemente, ocorreu sem um planejamento socioambiental adequado.

Essa ocupação, sem o planejamento socioambiental adequado, cobra um preço alto da prefeitura e, sobretudo, da população residente até os dias atuais, uma vez que as enchentes nos bairros são recorrentes. Esse problema é agravado pela falta de saneamento básico em muitas residências localizadas nesse território, sendo que, em diversos pontos, o esgoto doméstico é despejado diariamente de forma inadequada.

Ressaltamos que dados recentes do Censo Demográfico de 2022 apontam para o fato que no Município de Peruíbe ainda existem 258 domicílios que despejam a esgoto diretamente em corpos hídricos e 2306 domicílios com fossa rudimentar ou buraco. Realidade constatada *in loco* ao transitar no chão da comunidade da ilha grande durante a realização da pesquisa-ação e que inclusive é uma problemática no próprio Espaço Cultura Kilombo Baobá, que ainda não possui um sistema adequado de tratamento para seus efluentes (**figura 70**).

Figura 70: local de despejo inadequado de efluente doméstico na Comunidade da Ilha Grande.



Fonte: acervo pessoal do pesquisador.

Dentro da Comunidade da Ilha Grande, também podemos identificar a existência de habitações precárias, sendo possível observar barracos (**Figura 71**) ou casas inacabadas (**figura 72**), muitas vezes construídas com materiais improvisados e sem as mínimas condições de infraestrutura. Essas construções, em sua maioria, carecem de acabamentos essenciais, como revestimentos, saneamento básico e instalações elétricas adequadas.

Figura 71: habitação precária localizada em frente do E.C. Kilombo Baobá.



Fonte: acervo pessoal do pesquisador.

Figura 72: habitação e infraestrutura precária em frente do E.C. Kilombo Baobá.



Fonte: acervo pessoal do pesquisador.

Em sua dissertação de Monica Barbara Ribeiro (2006), também aponta para o fato do adensamento e crescimento de bairros como o Jardim Caraguava caracterizarem como um processo recente, tendo em vista que

a mancha urbana relativa à 2001-02 indica não apenas o adensamento dos loteamentos já ocupados, como a ampliação de áreas. Citam-se aqui, os loteamentos de ocupação mais recente, localizados entre a linha férrea e a rodovia: Chácara São Francisco, Estância Pérola Negra, Jardim Santa Gabriela, Jardim Márcia e Jardim São Luís; a nordeste, próximo ao trevo, verifica-se o início da ocupação da Estância Leão Novaes. Nota-se, agora, a intensificação da ocupação na margem direita da ferrovia, bem como os seus avanços para além da Rodovia Padre Manoel da Nóbrega, como acontece com o crescimento do Jardim dos Prados e do Jardim Somar. Houve, também, a expansão de alguns bairros periféricos, como a Cidade Balneária Nova Peruíbe, o Jardim Caraminguava e o Jardim Caraguava, sendo que neste último são observados conjuntos habitacionais, tanto já ocupados quanto em fase de acabamento (RIBEIRO, 2006, p. 56).

A apesar do seu crescimento recente, a Unidade de Planejamento Caraguava, apresenta um mosaico de diferentes realidades. Existem áreas mais urbanizadas, com infraestrutura menos precária, principalmente nas avenidas centrais do bairro, enquanto em outros pontos as ruas ainda não são asfaltadas, refletindo uma gritante falta de infraestrutura. Nesses locais, é comum a criação de animais soltos, como cavalos, patos e galinhas, além de pequenos cultivos em quintais e terrenos, como ocorre na rua do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

A unidade de planejamento Caraguava, em suas áreas mais estruturadas, conta com alguns equipamentos públicos essenciais, como o Centro de Referência de Assistência Social (CRAS), ginásio poliesportivo, postos de saúde e escolas municipais e estaduais, que têm um papel crucial no atendimento à população local. Contudo, ao mesmo tempo, a infraestrutura pública da região não é a única fonte de apoio para as famílias da comunidade.

Neste contexto, outro elemento relevante é a presença de diversas igrejas evangélicas e terreiros, que também desempenham um papel vital na dinâmica social e econômica do bairro. Essas instituições, muitas vezes complementando os serviços públicos, realizam atividades que, entre outras coisas, incluem a doação de alimentos. Tais iniciativas têm um impacto significativo na segurança alimentar das famílias da comunidade, sendo, inclusive, um ponto de atrativo para pessoas em condições de vulnerabilidade.

Além da insegurança alimentar, entre os desafios enfrentados pela população da Comunidade da Ilha Grande, especialmente nas áreas ao redor do E.C. Kilombo Baobá, destacam-se o consumo abusivo de álcool e outras substâncias psicoativas. Esses comportamentos comprometem a saúde, geram conflitos e dificultam a organização comunitária da população local.

Durante o percurso pela Unidade de Planejamento Caraguava, é possível identificar uma grande diversidade de comércios que, ao contrário das áreas próximas às praias, não têm como objetivo atender à demanda dos turistas. No Jardim Caraguava, há uma rede comercial própria, um circuito econômico voltado para a população local, que também emprega parte dos moradores da região. Em relação ao trabalho, é notável que muitas pessoas dependem de atividades informais e precárias, como a coleta de material reciclável, a manutenção de terrenos e outras práticas que se enquadram no que Milton Santos definiu como circuito inferior da economia (2013).

Com base nos dados apresentados, ficou evidente que a população negra (64%) é expressiva na Comunidade da Ilha Grande, incluindo também imigrantes nordestinos. Segundo os Mestres Moxé dos Malês e Mestra Badiá Nagô, essa característica populacional foi um dos motivos para a construção do Kilombo Baobá na comunidade, uma vez que

a escolha de estar aqui, é porque a gente quer estar onde a gente realmente precisa estar, a comunidade é o nosso lugar, a comunidade é a nossa origem, é aqui que estão as pessoas que foram descendentes próximos daqueles negros, escravos, e até indígenas que foram abandonados nas margens da aparente sociedade (Mestra Badiá Nagô²¹, 2021, aos 32:00 min).

Ainda sobre essa temática temos a seguinte fala do Mestre Moxé dos Malês

é aqui que eles precisam ter articulação, de ter informação, é aqui que as pessoas precisam de um Kilombo, um Kilombo Urbano, porque a proposta do kilombo é a gente se organizar, buscar nossa identidade, quando a gente chegou aqui a gente percebeu que tinha muito pretos, tem muito pretos aqui envolta, aí eu disse: rapaz acho que vai ser legal quando a gente juntar essa turma toda aqui, começar a tocar bombo de maracatu, começar a tocar um berimbau e jogar uma capoeira, eu acho que a gente vai conseguir reunir uma família bonita em volta desse kilombo (Mestre Moxé dos Malês²², 2021, 36:30 min.).

Sendo assim, fica evidente a escolha estratégica e sábia dos mestres ao construir um espaço cultural afrocêntrico no local onde se concentra a população preta e parda, o que reforça o compromisso dos mestres com a transformação social por meio das culturas afrodiaspóricas. Não há, por parte dos mestres, interesses comerciais com esse trabalho. O que existe, na verdade, é um compromisso genuíno com a ancestralidade, com os brinquedos e com as manifestações afrodiaspóricas. Nesse contexto, o Kilombo não precisa estar no centro, em um local de fácil acesso ou embranquecido, pois seu lugar é outro. Ele existe na e para a comunidade, e é daí que emana parte de sua potência, que inverte a lógica e transforma a periferia em centro, atraindo olhares, pessoas e recursos de diversos pontos do espaço para a Comunidade da Ilha Grande.

Assim, é dentro do Jardim Caraguava, na Comunidade da Ilha Grande, que hoje se encontra localizado o barracão encantado, que recebe o nome de Espaço Cultural Kilombo Baobá. Esse ponto, como nos ensinou Pai Ode, é um ser vivo que pulsa, existe e resiste, possuindo regras, desafios e potências. Trata-se de um Espaço Cultural fruto de um trabalho coletivo, que será descrito na segunda parte dessa tese, e que é, sobretudo, resultado de uma trajetória de luta dos Mestres Moxé dos Malês e Badiá Nagô por meio da edificação de fortes

²¹ Transcrito do Documentário: - BAOBÁ MALÊ - Uma ideia na cabeça e um instrumento na mão. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=DflyWA1v5Mk&t=299s>:

²² Transcrito do Documentário: BAOBÁ MALÊ - Uma ideia na cabeça e um instrumento na mão

parecerias e a tessitura de uma família estendida, uma rede de afetos, que envolve pessoas muito compromissadas como Fabio Baobá e Karina Ono. Antes do barracão, o Kilombo Baobá já existia, pois, sua potência transcende o território e se manifesta como uma ideologia.

I.12. Considerações sobre uma Geografia das Racialidades de Peruíbe.

Com base em todas as informações, dados, imagens e referências apresentados na Parte I desta tese, esperamos ter construído uma breve descrição do município de Peruíbe, trazendo elementos que servem como base para refletirmos sobre a geografia das racialidades nesse território, com um foco maior na população negra. Isso visa evidenciar e denunciar que a segregação socioespacial de Peruíbe é atravessada pelo dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2025), construindo um documento que possa servir de apoio para a organização das iniciativas antirracistas na cidade, com o objetivo de pressionar o poder público por políticas e um planejamento que busquem romper com as condições aqui descritas.

Cabe transparecer que não se trata somente de uma problemática e luta local, o movimento de resistência antirracista, que precisa evidentemente ser decolonial e anticapitalista, não se limita ao município de Peruíbe, precisando estar articulado em redes maiores de enfrentamento ao supremacismo branco que avança de mãos dadas com a extrema direita, já não sendo incomum a presença de símbolos e manifestações racistas e neonazistas no cenário político internacional. Sendo assim, o que ocorre em Peruíbe não pode ser compreendido fora das suas interconexões com as dinâmicas geopolíticas e econômicas do Brasil e do sistema-mundo moderno-colonial.

Nesse contexto Sodré (2023) nos alerta sobre a importância de

Pensar o fascismo como uma “forma de vida” aproxima-o de protoformas atuais, a exemplo das minorias aberrantes da extrema-direita nativista, do tipo de supremacistas brancos americanos e de milícias armadas, exasperadas pelas mutações culturais da globalização. Também o relacionado indiretamente ao conservadorismo senhorial brasileiro, cujos componentes sensíveis cristalizam-se no fascismo nacional (SODRÉ, 2023, p. 69).

Segundo Milton Santos, o espaço urbano é ocupado de maneira diferenciada em função das classes que dividem a sociedade urbana (SANTOS, 2020, p. 110). Esse fato é constatado em Peruíbe, no entanto, apresentamos elementos que evidenciam que essa

diferenciação também é influenciada pelo dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2005) e pelas consequências da forma social escravista (SODRÉ, 2023), por meio das quais ainda se perpetuam relações de natureza escravista e discriminatória. Tais relações resultam de uma libertação incompleta, descompromissada com uma real inserção e reparação das camadas subalternizadas e negras (SODRÉ, 2023). Não à toa, podemos denunciar a existência de uma falsa democracia, que serve, sobretudo, aos interesses privilegiados da branquitude (BENTO, 2022), enquanto perpetua a violência e a segregação socioespacial, vitimando sobremaneira o corpo negro, pobre e periférico. Como bem ensinou Santos (2020), a democratização não será completa enquanto todas as pessoas não forem reconhecidas como cidadãs, independentemente do lugar em que se encontrem, sendo impossível a concretização da cidadania plena sem seu componente territorial (SANTOS, 2020), ou seja, sem o acesso adequado à qualidade de vida urbana e ao direito à cidade (HARVEY, 2014).

Jogar luz sobre como esses fatos se desdobram no município de Peruíbe é essencial para identificar a discrepância antiética existente entre as áreas de uso exclusivo territorial da branquitude, próximos a praia, e as dificuldades enfrentadas por aqueles que sobrevivem às enchentes sistêmicas e outras agonias nos bairros periféricos, como o Caraguava. Desvelar essa realidade visa causar o choque necessário para gerar a indignação, que se torna a mola propulsora da transformação, transformação que não será oferecida por aqueles que se beneficiam das mazelas atuais. Esse é um esforço ainda que pequeno para transformação, um sopro alvissareiro no ouvido que nos convida a pulsar vida, com ares de insatisfação e revolta, em busca da mudança de uma realidade distópica que nos quer anestesiados. É um convite, pois não somos ingênuos ao ponto de acreditar que sem uma intensa mobilização, alguma transformação poderá ser concretizada.

Mas, como veremos na segunda parte desta tese, ao descrevermos nossa participação-observante no Espaço Cultural Kilombo Baobá, nem toda luta se ganha enfrentando diretamente o adversário. O(a) capoeirista esquiva-se, sai de "role", sorri e, enquanto isso, trama estratégias para seguir sobrevivendo em sua potência transformadora (RUFINO, 2019). Não é de hoje que o povo negro constrói formas de resistência às violências sistêmicas: dos terreiros às escolas de samba, dos quilombos às favelas, uma forma social negro-brasileira surgiu reinventando o mundo, reterritorializando uma África idealizada ao criar redes de afeto, que remetem a potencialidade afrodiaspórica do atlântico negro, capazes de enfrentar o individualismo neoliberal, a violência das relações de produção capitalistas e a colonialidade do sistema-mundo vigente (SODRÉ, 2019).

Debruçar esforços para uma leitura interseccional (AKOTIRENE, 2019) se faz necessário, pois a desigualdade e a segregação socioespacial urbana envolvem classe, racialidade e gênero. Neste trabalho, focamos mais na racialidade, no entanto, a produção de dados associados aos lares chefiados por mulheres negras aponta para a importância dessa leitura e como essa dinâmica também se reproduz no município de Peruíbe.

Em síntese, entendemos que os dados reunidos nos permitem defender que, na cidade de Peruíbe, sobretudo em parcelas das unidades de Planejamento Caraguava, Veneza e Ruínas, é possível identificar o transpassar da racialidade na produção da segregação socioespacial, fato que, por si só, já seria problemático, mas que se agrava quando se constata que essa segregação resulta em racismo ambiental, com a maior parte da população preta e parda do município vivendo em áreas empobrecidas, com menor infraestrutura, maior risco e vulnerabilidade socioambiental.

Ainda sobre o maior percentual de pessoas pretas e pardas nas áreas periféricas, sem infraestrutura e empobrecidas de Peruíbe, vale considerar as seguintes reflexões apresentadas por Abdias do Nascimento em sua obra *O Genocídio do Negro Brasileiro* (2016):

Se os negros vivem nas favelas porque não possuem meios para alugar ou comprar residência nas áreas habitáveis, por sua vez a falta de dinheiro resulta da discriminação no emprego. Se a falta de emprego é por causa de carência de preparo técnico e de instrução adequada, a falta desta aptidão se deve à ausência de recurso financeiro. Nesta teia, o afro-brasileiro se vê tolhido de todos os lados, prisioneiro de um círculo vicioso de discriminação – no emprego, na escola – e trancadas as oportunidades que lhe permitiriam melhorar suas condições de vida, sua moradia, inclusive. Alegações de que esta estratificação é “não racial” ou “puramente social e econômica” são chavões que se repetem e racionalizações basicamente racistas: pois o fator racial determina a posição social e econômica na sociedade brasileira (NASCIMENTO, 2016, p.88).

Antes de concluirmos esta parte da tese, fazemos questão de apresentar um último conjunto de informações. Segundo as estatísticas produzidas pela Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo, no período de 2013 a 2024, vinte e duas pessoas foram mortas em decorrência de intervenção policial no município de Peruíbe. Dessas, oito eram brancas, treze eram pardas e uma era preta, o que representa 63% das vítimas sendo negras. Além disso, de acordo com o Instituto Sou da Paz ²³, o município de Peruíbe foi considerado o mais violento do Estado de São Paulo, com base no Índice de Exposição aos Crimes

²³ Disponível em: <https://soudapaz.org/noticias/estado-por-que-o-litoral-tem-as-cidades-mais-violentas-de-sp-veja-o-mapa-interativo-do-estado/>

Violentos (IECV), produzido com dados da Secretaria de Segurança Pública do Estado de São Paulo e aplicado aos municípios com mais de 50 mil habitantes. É fato reconhecido que essa violência atinge de forma mais intensa a população negra uma vez que historicamente, o assassinato de homens e mulheres negras lidera os rankings de homicídios no Brasil 2023)²⁴., estatística que é fruto do genocídio negro brasileiro que segue em curso nesse primeiro quartel do século XXI (NASCIMENTO, 2016).

Por fim, esperamos que as reflexões produzidas chamem a atenção para a urgência de pensarmos e executarmos ações que nos permitam, enquanto sociedade e população peruibense, construir estratégias que modifiquem a realidade descrita.

²⁴ Atlas da violência 2023.

Parte II
A geografia negra e o Espaço Cultural kilombo Baobá

A segunda parte desta tese busca analisar e reconhecer a relevância da breve, porém significativa, trajetória de resistência do Espaço Cultural Kilombo Baobá, discutindo e compreendendo o papel de seus idealizadores, os mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, enquanto agentes que, por meio de uma entrega integral e visceral às manifestações afrodiaspóricas, construíram uma jornada na qual compartilharam saberes e estratégias que serviram ao enfrentamento das violências sistêmicas e epistêmicas. Trata-se de uma trajetória que fortalece e valoriza a identidade negra, a coletividade e a não mercantilização da cultura.

Entendemos que, em sua práxis, esses mestres partilham saberes de uma geograficidade negra, produzindo uma geografia negra (CIRQUEIRA, SANTOS, 2023) que transforma o espaço, mesmo que em uma microescala, criando uma fresta, um interstício, por meio do qual caminhos anti-hegemônicos são traçados, imaginados e vivenciados. Esse espaço torna-se um lugar no mundo onde, por meio de muito trabalho, o encantamento se manifesta, permitindo-nos, mesmo que momentaneamente, escapar do fio cruel das perversidades cotidianas e das violações perpetradas pelo capitalismo, pelo racismo e pelo cisheteropatriarcado.

Assim, falaremos aqui de mais um fragmento no processo de reconstrução dentro do circuito inventivo da diáspora africana (RUFINO, 2019), no qual ocorre uma reterritorialização utópica da África (SODRÉ, 2019). Nesse contexto, os ensinamentos e saberes da ancestralidade carnal e cosmológica são transmitidos por meio da movimentação do corpo, enquanto suporte físico da memória e do conhecimento, e através da linguagem dos tambores, onde toques, ritmos e canções anunciam os conhecimentos e permitem o cruzamento entre sentir, fazer e pensar.

Do mesmo modo, tentaremos, nesta parte do texto, descrever algo que, como água, escorre pelos dedos, pois é notório para nós que a vivência que tivemos ao longo desses anos, em muitos aspectos, transborda nossa capacidade de comunicar por meio de palavras escritas. Muito do que aprendemos escapa, esquiva e sai de au, da linguagem escrita acadêmica, permanecendo, assim, livre, potente, transformador e pronto para a contraposição necessária. Defendemos, portanto, que nem todo saber pode ser transcrito e nem toda vivência pode ser relatada integralmente.

Isto posto, nessa parte da tese, tentaremos transcrever em uma escrita geoetnográfica a formação, a maneira de agir e pensamentos que fundamentam o Espaço Kilombo Baobá, para posteriormente descrevermos nossa trajetória experiencial nesse território em busca de compreendermos os resultados produzidos a luz de uma geografia negra.

II.1 O espaço cultural Kilombo Baobá

E nesse caminho de convivência, onde as pessoas trazem um kilombo dentro de si, é onde aprendemos juntos a descolonizar as nossas mentes. Aprendemos a buscar nossos direitos, aprendemos a reconhecer nossos valores, nossa beleza, nossa riqueza cultural e aprendemos atitudes constantes e diárias tendo consciência do nosso lugar de fala e ser ativo em decisões que impactam em nossa sociedade (Mestra Badia Nagô²⁵, 2021, 44:00 min.).

É com base nessa visão que ocorreu a edificação do Espaço Cultural Kilombo Baobá (**figura 73**) na periferia de Peruíbe se manifestou, trazendo consigo os frutos de uma longa trajetória de formação dos mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô (**figura 74**), idealizadores e guardiões do espaço. Dessa forma, para conhecermos esse Espaço Cultural, precisamos, antes de tudo, compreender melhor a trajetória de formação de seus mestres.

Figura 73: Espaço Cultura Kilombo Baobá em noite de espetáculo.



Fonte: acervo pessoal do autor.

Moisés Ribeiro de Souza, mais conhecido como Mestre Moxé dos Malês, cresceu no Recife. Figura com uma trajetória riquíssima, teve intenso contato com a cultura popular afropernambucana desde a tenra infância. Em conversas rotineiras, costuma contar que fugia de casa para acompanhar os brinquedos, ir aos terreiros e que caminhava longas distâncias para vivenciar os treinos de capoeira.

²⁵ Transcrito do Documentário: Kilombo Baobá - Do fundamento à prática

Figura 74: Mestra Badia Nagô e Mestre Moxé dos Malês jogando capoeira durante a construção do Kilombo Baobá.



Fonte: redes sociais do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

No tempo de convivência com o Mestre Moxé dos Malês pudemos escutar um pouco sobre os desafios que enfrentou na juventude, seja quando passou um período em situação de rua, ou quando enfrentou condições de trabalhos análogas à escravidão, pois ainda muito jovem teve de buscar trabalho em canaviais próximos a cidade em que morava.

Sendo assim, o Mestre Moxé dos Malês relata ter vivido uma infância em comunidade, uma infância dura, mas que não costuma narrar com tristeza, apesar das perdas e dores. Em seu discurso sobre a infância, sobressai uma narrativa que transborda uma percepção de ter sido potencializado por sua trajetória periférica, transmitindo orgulho de ter crescido e vivido dentro desse contexto socioespacial. Longe de uma romantização da pobreza e da precariedade, sua visão vai no sentido do reconhecimento da engenhosidade, da força e da

sabedoria de quem sobrevive em meio às adversidades, e da memória de uma comunidade na qual a coletividade e a ajuda mútua estavam presentes.

Com base em nossa vivência, passamos a entender o Mestre Moxé dos Malês como uma pessoa alicerçada no gingado da capoeira, com imenso respeito aos saberes que recebeu em seu seio familiar, um encantado pela ancestralidade africana, sendo formado pela energia dos brinquedos das manifestações populares afropernambucanas e pelo saber transmitido pelos mestres e mestras mais velhos com quem conviveu. Uma pessoa profundamente responsável e dedicada ao seu trabalho, seja exercendo a função de mestre de obras ou atuando com as manifestações afrodiaspóricas

Em sua trajetória tiveram destaque os Mestre Quinina e Mestre Assis, da Nação de Maracatu Leão de Judá, os quais sempre louva em saudosa memória ao fazer ressoar as alfaias do Baque de Maracatu, com eles vivenciou o baque e ainda muito jovem teve a honra de ficar na responsabilidade “apitar”, isto significa ficar na função de orientar o grupo de batuqueiros, sob o olhar atento dos mestres.

Sua experiência envolve estudos em grupos de dança, tendo participado do grupo de pesquisa e dança afrodescendente Monjolo da Comunidade Jardim Brasil no Pernambuco, bem como do balé afro Magê Molê. Aprofundou seu conhecimento sobre a música, trabalhando cordas e sopros, como estudante Fundação Centro de Criatividade Musical de Olinda, seguindo no projeto “Pés descalços Também Fazem Música”. Nesse contexto o Mestre Moxé dos Malês, descreve com muito carinho as oportunidades e ensinamento recebidas do Maestro Geraldo Menucci, que lhe confiava a chave do espaço para estudo e descanso, também abrindo espaço para sua primeira experiência profissional na área da cultura e educação.

Mestre Moxé dos Malês vivenciou os terreiros do Xangô e da Jurema pernambucanos, onde fortaleceu os laços com sua ancestralidade, que permanecem vivos em suas ações e falas diárias. Além disso, teve a oportunidade de brincar o coco com grandes referências dessa manifestação cultural, entre as quais destacamos: Dona Selma do Coco, Mestre Dédo, Seu Macaíba, Mestre Ferrugem, Mestra Ana Lúcia e Mestra Ana Cláudia.

Sua relação com a capoeiragem remete ao período da infância, tendo iniciado na prática aos oito anos de idade. Sua consagração como mestre ocorreu em 2012, sob o reconhecimento de Mestre Messias e seu grupo de Capoeira Porto dos Malês. Esse grupo de capoeira faz parte da linhagem dos Capitães de Areia, e Mestre Moxé é participante dele desde 2003.possui seus fundamentos ancorados na tradição africana diaspórica. Sua consagração como Mestre aconteceu em novembro de 2012.

Para além dessa rica formação nas culturas tradicionais, em sua juventude, Mestre Moxé dos Malês viu nascer e participou do Movimento Manguê Beat, uma potente expressão que brotou da lama do mangue e saiu em andada pelo mundo, tomando ruas e cidades feito caranguejos.

O Manguêbeat eclode em um período histórico de transformações intensas: o final do século XX, mas especificamente os anos noventa. Momento que apresentava um contexto político marcado pela: a) ânsia decorrentes das novas tecnologias que marcam a globalização (SANTOS, 2015); b) a angústia e revolta com avanço da desigualdade e crise socioambiental, decorrente do capitalismo tardio e políticas neoliberais impostas pelo FMI e o consenso de Washington (SANTOS, 2015); c) a crise das esquerdas tradicionais como fim do bloco soviético e a eclosão de novos movimentos sociais, com forte influência anarquista.

O Movimento Manguêbeat era contracultural, uma bricolagem entre o tradicional e o moderno, um produto transcultural fruto da diáspora africana (GILROY, 2001; HALL, 2011). Trazia o compasso marcado nas alfaías do baque de maracatu, a crítica do rap, os riffs de guitarra do rock e entoava letras reflexivas e potentes, rememorando, ensinando e transmitindo saberes. Era o protesto da juventude urbana da Região Metropolitana do Recife em crise, considerada na época a quarta pior cidade do mundo para se viver (RAMOS, 2019). Inspirada nos brinquedos afropernambucanos e munida de referências críticas potentes, como Josué de Castro (1963; 2001), essa juventude almejava transformar vidas, fazer-se ouvir e ser a antena parabólica que conectava o mangue ao mundo. Ousaram tudo isso e mais: queriam ser um curto-circuito que permitiria fazer ressurgir a potência e a fertilidade do mangue como inspiração crítica, buscaram ser uma injeção de adrenalina em meio a uma cidade deprimida²⁶, no contexto do “fim da história” (FUKUYAMA, 1992) e da globalização neoliberal (SANTOS, 2015). E conseguiram.

A ânsia de Mestre Moxé dos Malês em auxiliar na organização popular e comunitária nas periferias surgiu não apenas da ancestralidade que costuma lhe soprar ao ouvido, mas também da vivência em um cenário de efervescência contra-cultural, onde se cantavam canções nascidas da lama, que clamavam pelo caos insurgente necessário ao surgimento de uma nova forma de organização, mais justa e solidária. Estamos, aqui, comentando clássicos como o transcrito a seguir:

Ô Josué, eu nunca vi tamanha desgraça

²⁶ Como foi anunciado nos dois manifestos do Manguêbeat, os quais podem ser encontrado transcritos na dissertação de Silva (2008).

Quanto mais miséria tem, mais urubu ameaça
Peguei um balaio, fui na feira roubar tomate e cebola
Ia passando uma véia, pegou a minha cenoura
"Aê minha véia, deixa a cenoura aqui
Com a barriga vazia não consigo dormir"
E com o bucho mais cheio comecei a pensar
Que eu me organizando posso desorganizar
Que eu desorganizando posso me organizar
Que eu me organizando posso desorganizar
Da lama ao caos, do caos à lama
Um homem roubado nunca se engana
(Da lama ao caos, Canção do grupo Nação Zumbi)

É no seio dessa desorganização para organizar e desse organizar para desorganizar que Mestre Moxé dos Malês, ao viver na comunidade de Peixinhos, passa a ser acolhido e orientado por Mestre Marcos Matias, um membro ainda ativo no grupo Nação Zumbi. Junto a Mestre Marcos Matias, Mestre Moxé dos Malês aprendeu ideias que transmite na atualidade, entre elas: a importância da cultura e de um “instrumento na mão” como forma de esquivar da violência e das páginas policiais dos jornais. Ao lado de Mestre Marcos Matias, ele também participou da banda Serpente Negra, que fazia parte da cena manguebeat. Além disso, Mestre Moxé integrou o projeto Maracamangue. Como esses projetos músicas Mestre Moxé dos Malês circulou pelo Brasil, chegando a São Paulo, um dos centros da indústria cultural brasileira.

Em 2001, Mestre Moxé dos Malês passa a viver no Estado de São Paulo, onde desenvolveu muitos trabalhos no campo da educação e musicalização de jovens e adultos. Dentre eles, destacamos sua participação no projeto Oca, em Carapicuíba-SP, tornando-se um dos responsáveis pela introdução do baque de maracatu no município. Ali, ajudou, ocupou, construiu e ensinou. Uma trajetória que mereceria um trabalho à parte para descrever todo o processo e seus desdobramentos. Não são poucos os filhos(as) e netos(as) de capoeira e brinquedos tradicionais que o Mestre ensinou e formou no território de Carapicuíba. Durante nossa participação observante, tivemos a oportunidade de tocar na Oca e conhecer o potencial do lugar, bem como tivemos contato direto com o trabalho de pessoas que iniciaram suas trajetórias artístico-culturais graças aos saberes transmitidos por Mestre Moxé dos Malês. Hoje, essas pessoas vivem da música, da arte e do poder das manifestações tradicionais afrodiaspóricas.

Após anos em São Paulo, Mestre Moxé dos Malês decidiu mudar-se para o município de Peruíbe, atuando desde 2010 em diversos projetos culturais na cidade. Em nossas conversas, foi possível perceber que um dos motivos para a mudança foi a busca por um

contato maior com um ambiente preservado e menos artificializado, onde se encontram as moradas dos encantados: as matas, as serras, os rios e os mares. Esses locais de beleza cênica são recorrentes no município de Peruíbe. Nesse processo, ele fez uma boa escolha, passando a residir no bairro do Guaraú. Assim como muitas outras pessoas que migraram e vivem nesse bairro, Mestre Moxé foi conquistado pela beleza e pelo ritmo do local.

Com a chegada a Peruíbe, Mestre Moxé dos Malês deu início a um período itinerante do Kilombo Baobá, antes da construção do barracão. Atuando em diversos espaços do município, como: escolas, quadras públicas e centros comunitários. O mestre sempre buscou reunir pessoas para fazer ecoar berimbaus, alfaias e couros, comunicando por meio da linguagem dos tambores a importância do empretecimento do pensamento e do aquilombamento. Foi nesse contexto que surgiram as bases para a elaboração do projeto que permitiu a construção do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Reiteramos que Mestre Moxé dos Malês é também mestre de obras, profissão do saber-fazer da qual ele tem orgulho e que lhe proporciona a renda para seu sustento. Foi ele o responsável por assentar cada tijolo do barracão do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Antes de descrevermos e detalharmos como foi a elaboração do projeto, não podemos deixar de compartilhar com o leitor um pouco mais sobre a trajetória de Mestra Badia Nagô, companheira de vida de Mestre Moxé dos Malês e uma gigante da cultura popular.²⁷

Como já foi pontuado anteriormente, Maria do Carmo Henrique de Lima, Mestra Badia Nagô, nasceu e cresceu em uma família pobre de uma comunidade periférica da região metropolitana do Recife. Frequentou desde a infância os terreiros de matriz africana e conheceu cedo os brinquedos afropernambucanos, uma vez que entre seus parentes havia brincantes de manifestações afrodiaspóricas: sua mãe dançava o caboclinho, e seu avô materno foi cabloco de lança do Maracatu Rural. Detentora de enorme sensibilidade, ela traz muita consciência e sabedoria em sua fala firme e coerente, tendo atuado por muitos anos como arte-educadora no Estado de São Paulo.

Mestra Badia Nagô é costureira, artesã e figurinista, comercializando peças autorais por diferentes canais. Sua formação nessa arte ocorreu no seio familiar, com seus pais, avó paterna e com costureiras da comunidade do bairro de Jardim Brasil I e Vila Popular, em Olinda. Também aprendeu sobre a confecção de figurinos e adereços ligados às tradições afrodiaspóricas com o artesão Arundo Terceiro que foi integrante do Maracatu Nação

²⁷ No segundo aquilombamento Tereza de Benguela, realizado no espaço cultural kilombo Baobá, a Mestra Badia Nagô, foi homenageada e agraciada com um boneco gigante, típico dos festejos dos carnavais do Pernambuco, e feitos com uma forma de reconhecimento pela trajetória e importância da pessoa na comunidade.

Elefante. Já no município de Peruíbe, ela obteve formação técnica formal ao concluir o curso de Modelagem de Vestuário pela ETEC de Peruíbe.

Além disso, Mestre Badia Nagô, foi uma das criadoras do coletivo de mulheres costureiras Múkwà e, recentemente em 2024, durante o período deste trabalho, realizou, por meio da Lei Paulo Gustavo, um curso de formação em costura e convivência para mulheres no Espaço Cultural Kilombo Baobá. Essa iniciativa fortaleceu os laços entre as mulheres da comunidade, apresentou possibilidades para a geração de renda e constituiu um momento de acolhimento e afeto.

Percussionista, musicista, dançarina e capoeirista, Mestre Badia Nagô formou-se ao longo dos anos em parceria, isto é, lado a lado com Mestre Moxé dos Malês. Viveu o calor pulsante dos carnavais e brinquedos afropernambucanos, construindo uma trajetória de intensa dedicação às manifestações culturais afrodiaspóricas como forma de vida, identidade e resistência.

Nesse contexto, sagrou-se Mestre capoeirista em 2023 pelo Grupo de Capoeira Porto dos Malês, momento o qual tivemos a honra de presenciar e prestigiar. Apesar do reconhecimento recente do título de mestre em capoeira, Mestre Badia Nagô já é tratada há muitos anos pela comunidade com o título de mestra. Conhecidora do frevo, do baque de maracatu, do coco, do ijexá, do cavalo marinho e da dança afro, ela é uma multinstrumentista que impressiona ao tocar linhas percussivas complexas com tranquilidade e serenidade.

Vale destacar que Mestre Badia Nagô sagrou-se mestra de capoeira pelo Grupo de Capoeira Porto dos Malês, fundado por Mestre Messias. O grupo segue a linhagem Capitães das Areias e possui rituais, simbologia e fundamentos baseados na tradição afro-brasileira e na trajetória da pessoa negra no Brasil escravagista do período colonial.

Juntos esses Mestres, como já foi dito, constituíram trabalhos relevantes nos Municípios de Carapicuíba e Peruíbe, sempre espalhando sementes do empretecer e da linguagem dos tambores por onde passam, e manifestando trabalhos potentes que transformam o território como é o caso do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Para esse casal de mestres, o processo de empretecimento da visão e do ser constitui o reconhecimento da ancestralidade negra, a valorização dos saberes e conhecimentos afrodiaspóricos, bem como o fomento ao enaltecimento da beleza, da estética e do poder resultante da consciência negra. Essa dinâmica ocorre por meio da vivência das manifestações afrodiaspóricas e constitui uma estratégia que rompe com os padrões, as violências e o epistemicídio impostos pela branquitude e pela supremacia branca (BENTO, 2023; CARNEIRO, 2023). Esse trabalho envolve a recuperação da autoestima de pessoas que foram

atravessadas pelo racismo, incentivando o amor-próprio e a valorização das raízes ancestrais de indivíduos negros, pobres e periféricos, empoderando e construindo caminhos de resistências para as pessoas que vivem nessa realidade.

Como vimos, nos primeiros anos em Peruíbe, o trabalho cultural afrocentrado dos mestres ocorreu de forma itinerante. Porém, as constantes mudanças de local atrapalhavam o processo de formação e prejudicavam a consolidação de um coletivo. Nesse sentido, após cinco anos de trabalho cultural itinerante na cidade, os mestres decidiram que era o momento e o lugar para plantar mais uma semente, visando fixar raízes e possibilitar um trabalho permanente e duradouro. É nesse contexto que ocorreu a formação do barracão do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Segundo as palavras do Mestre Moxé dos Malês

depois que conheci essa cidade maravilhosa e resolvi morar aqui, sempre tive o sonho de construir um espaço cultural onde pudesse compartilhar a cultura local e a cultura pernambucana com os meus irmãos, e aqui encontrei um povo de muita fé, muito axé, disposto a trabalhar, escreveu o projeto, foi aprovado e estamos aqui hoje aqui dando um grande passo construindo nosso gabarito pra começar a levantar nossa sede, nosso sonho, que logo se tornará realidade (Mestre Moxé dos Malês²⁸, 2018, 00:20).

Aqui entra um ponto importante na trajetória do processo de formação do Espaço Cultural em estudo: a fala transcrita de Mestre Moxé dos Malês revela a importância que o auxílio de um coletivo de pessoas teve para a concretização desse sonho. Esse grupo era formado por Fabio Baobá, Karina Ono, Denise Nunes, Renato Raíz, Milena Pimenta, Fabio Tucador e outros moradores de Peruíbe e região. Sendo discípulos e amigos dos mestres, buscaram tecer uma rede de apoio e formar um grupo de trabalho para construir e agir em prol da consolidação desse sonho.

Aqui chamamos atenção especial para o papel de Fabio Baobá e Karina Ono, um casal de funcionários públicos federais com formação acadêmica em universidades públicas renomadas. Eles se transformaram em importantes suportes e “tradutores” dos mestres, tendo inclusive estabelecido vínculos de compadrio. Ambos são reconhecidos pelos mestres pela humildade e pela capacidade de escutar, transcrever saberes e fundamentos trazidos pela ancestralidade afrodiaspórica para o mundo dos projetos e editais públicos. Nesta tese,

²⁸ Transcrito do minidocumentário: Pequena introdução à história do Kilombo Baobá, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nArt42uVOc8&t=508s>

reconhecemos o protagonismo dos mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, mas seria uma grave injustiça não dar visibilidade ao esforço gigantesco desse casal.

Vale também estabelecer uma discussão: apesar de os mestres tecerem muitas críticas ao mundo acadêmico – críticas relevantes e válidas –, precisamos pontuar que o conhecimento acadêmico desse casal foi fundamental para a elaboração e conquista de editais. Esses editais potencializaram o trabalho dos mestres e permitiram a criação do Espaço Cultural Kilombo Baobá em análise.

Se, por um lado, a academia brasileira, durante muito tempo, produziu – e em alguns locais ainda produz – um saber que reproduz a colonialidade do saber e do poder (QUIJANO, 2010) e o epistemicídio dos saberes e conhecimentos afrodispóricos (CARNEIRO, 2023), em um modelo que Mestre Moxé dos Malês chama de “egocêntrico”, por outro lado, ela também ajudou a formar pessoas críticas e dispostas a atuar para a transformação concreta da realidade em que vivem. Mais do que a elaboração de teorias, a academia formou e forma pessoas que, na práxis, agem de forma consciente para o plantio de um outro sistema-mundo.

Sendo assim, com apoio desse coletivo os mestres conquistaram uma premiação em edital do Programa de Ação Cultural do Estado de São Paulo²⁹ (PROAC, 2014), por meio do qual receberam uma verba de 40 mil reais, as quais foram integralmente gastos na obra, uma vez que o trabalho de construção foi voluntário, ocorrendo semanalmente durante um ano.

Mesmo sendo um valor expressivo, ele não foi suficiente para cobrir todos os custos da obra. Desse modo, para a finalização da obra, foi realizada uma campanha de financiamento coletivo, que arrecadou um montante de aproximadamente 40 mil reais – valor novamente utilizado integralmente na construção do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Partindo da soma desses valores, além de doações pessoais dos mestres e de outros colaboradores do espaço, a construção do Espaço Cultural Kilombo Baobá avançou ao longo de 2015 por meio do trabalho voluntário e intenso dos envolvidos (**figura 75**). Esse foi um período em que o vínculo com a comunidade ao redor foi sendo estabelecido, tanto pelo apoio dos vizinhos, que levavam refeições para os trabalhadores(as) durante os mutirões de construção, quanto por meio das festas e toçadas realizadas no espaço antes da conclusão da edificação do barracão (**figura 76**).

Após muito esforço, a obra conseguiu ser finalizada dentro dos prazos exigidos, e o Espaço Cultural Kilombo Baobá foi inaugurado com uma grande Kizomba – isto é, uma verdadeira festa –, realizada no dia 1º de maio de 2016 (**figura 77**). Simbolicamente, a

²⁹ EDITAL ProAC N° 27/2014 – concurso de apoio a projetos de promoção das culturas populares e tradicionais no estado de são paulo.

inauguração ocorreu no Dia do Trabalhador, marcando o nascimento de um espaço feito por e voltado para pessoas negras trabalhadoras da periferia. Outro ponto sempre comentado sobre a inauguração é o fato de ter ocorrido em meio ao contexto de crise institucional que o Brasil vivia, devido ao desenrolar do processo de golpe perpetrado contra a presidenta Dilma Rousseff.

Figura 75: mutirão de construção do Espaço Cultural Kilombo Baobá.



Fonte: redes sociais do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Figura 76: entrega de brinquedos durante o primeiro festejo de Todas as Crianças, Erês, Ibejis e Curumins do Espaço Cultural Kilombo Baobá em 2015, ainda durante a construção.



Fonte: redes sociais do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Figura 77: baque de maracatu na kizomba de inauguração realizada no primeiro dia de maio de 2016.



Fonte: redes sociais do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Desde sua construção, o Espaço Cultural Kilombo Baobá recebeu e desenvolveu muitas atividades culturais, todas bem registradas em seu portfólio³⁰, organizado por Fábio Baobá em 2024. Entre essas atividades, destacam-se peças de teatro, exhibições de filmes, espetáculos de dança e oficinas com mestres. As atividades principais, no entanto, foram desde o início as aulas de capoeira, dança e de musicalização ministradas pelos mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô.

Até a pandemia resultante da COVID-19, o espaço encontrava-se repleto de crianças da comunidade, chegando a atender mais de 30 crianças com frequência regular e apresentando um calendário de festas muito ativo.

Essas festas eram sempre abertas ao público, sem permissão para o consumo de álcool – um grave problema na comunidade – ou venda de qualquer produto. Tudo era produzido coletivamente e partilhado entre todas as pessoas presentes, desde os alimentos até as lembranças e adereços confeccionados.

³⁰ Ver anexo A.

Esses festejos eram elaborados com base nos brinquedos afropernambucanos e contavam com a participação das crianças da comunidade (**figura 78**), que realizavam apresentações e divertiam-se com as brincadeiras. Entre os festejos, o mais tradicional é, certamente, o Acorda Povo (**figura 79**): uma explosão de cores e encantamento, com muito coco, fogueira e o erguimento do mastro para acordar São João, Xangô Menino e kaô kabecilê.

Figura 78: apresentação de cavalo marinho feita pelas crianças e jovens do Kilombo Baobá, em festejo do encerramento do ano realizado em 2016.



Fonte: redes sociais do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Outras festas relevantes no calendário atual do espaço cultural são: a) a festa de todas as Crianças, Erês, Ibejis e Curumins as Crianças e Ibejis, realizada em setembro; b) mais recentemente, o Akilombamento Teresa de Benguela, realizado em julho, em comemoração ao mês da mulher negra latino-americana; c) o festejo de final de ano, realizado em dezembro, que passou a ser chamado de Kwanzaa em 2024.

Esses festejos envolvem divertimento, alegria e encantamento, mas também responsabilidade, treinos, estudos, organização e trabalho ao longo do processo de produção. Por isso, o preparo exige tempo, compromisso e dedicação, os quais são rigorosamente cobrados pelos mestres.

Figura 79: cortejo do acorda povo, envolvendo crianças, jovens e adultos da comunidade do Kilombo Baobá, em festejo realizado em 2017



Fonte: redes sociais do Espaço Cultural Kilombo Baobá. **Autoria:** Danilo Bezerra

O processo de produção de festejos inclui a confecção de vestuários, a decoração do ambiente, tudo feito de forma artesanal e inserido em uma teia de significados que transmite saberes e técnicas. Serve de exemplo a confecção das estrelas do "Acorda Povo", na qual os envolvidos aprendem a coletar o bambu, processo que deve respeitar alguns preceitos, a montagem da estrutura, a amarração e seu empapelamento (**figura 80**).

Figura 80: decoração do espaço cultural Kilombo Baobá no acorda povo realizado em 2024



Fonte: redes sociais do espaço cultural. **Autoria:** Liu Olivina.

Nem todos os segredos são revelados ao observador que não conhece os fundamentos, os quais são apreendidos ao longo da participação na construção do festejo. Assim, as pessoas de fora, por exemplo, não sabem o que vai no pé do mastro que será erguido no "Acorda Povo". São esses saberes ancestrais, alguns guardados como segredos, que possibilitam a manifestação da beleza e do encantamento. Não é a intenção deste trabalho revelá-los, mas sim buscar reconhecer seu potencial transformador no território e na vida das pessoas.

As ações promovidas no Espaço Cultural sempre foram diversas, e alcançaram também o campo do enfrentamento a insegurança alimentar, como revela o depoimento do Seu Nenê morador da comunidade local

Nós aqui temos que agradecer ao Kilombo Baobá, porque eles realmente nos trazem uma força muito grande, foram buscar parceiros em santos para dar uma cesta básica durante um ano para muita gente, além de uma estrutura para as nossas crianças, ele traz um fortalecimento no sentido de você não sabe faz assim o, ele ensina você projetar o seu corpo para ter uma vida melhor. (Seu Nenê³¹, membro da comunidade, 2021, 38:00 min.).

Sendo assim, mesmo antes da eclosão da pandemia, o enfrentamento a insegurança alimentar estava presente na agenda do Espaço Cultural Kilombo Baobá, onde os Mestres e seus discípulos buscavam parcerias para conseguir providenciar alimentos para comunidade envoltória, sobretudo, para as famílias das crianças que tinha uma presença assídua nas atividades.

Visando acessar outras políticas públicas que permitissem o fortalecimento da comunidade local, como a oferta de alimentação diária, os membros do Espaço Cultural Kilombo Baobá e seus aliados decidiram criar uma Associação Cultural. A associação foi registrada em 2017, tendo o pesquisador responsável por esta tese participado de sua ata de fundação, bem como dos mutirões que construíram o barracão em 2015.

Infelizmente, a eclosão da pandemia foi um momento grave na trajetória de luta do Espaço Cultural Kilombo Baobá, exigindo reorganização e reestruturação. Com as portas fechadas, foi necessário pensar em outras estratégias, mas, antes de tudo, havia uma prioridade: auxiliar a comunidade ao redor nesse contexto de crise.

Sendo assim, novamente o coletivo do Espaço Cultural Kilombo Baobá organizou-se para a construção de uma campanha de arrecadação de recursos, utilizando uma plataforma online. Nessa campanha, foram arrecadados aproximadamente 42 mil reais, valor utilizado na

³¹ Transcrito do Documentário: BAOBÁ MALÊ - Uma ideia na cabeça e um instrumento na mão

compra de 11 toneladas de alimentos. Esses alimentos beneficiaram 150 famílias durante três meses, com um gasto de cerca de cem reais por cesta³² (**figura 81**). Essa ação ocorreu durante o período mais crítico do isolamento social. Inicialmente, a ideia era manter o auxílio à comunidade por mais tempo; porém, devido aos custos elevados para sustentar a ação e à falta de novos apoios, a atividade de entrega foi encerrada, mantendo-se entregas pontuais de cestas, confeccionadas com recursos doados pelos membros do espaço cultural, para as famílias que solicitavam apoio aos mestres por estarem em situação de extrema vulnerabilidade e carência.

Evidentemente, por tratar-se de uma ação emergencial que não atinge as causas estruturais da desigualdade, acaba sendo uma medida paliativa. Embora importante, ela não transforma a realidade da sociedade e, portanto, não é emancipatória. Não queremos, aqui, reduzir a importância da ação, mas reforçar que políticas e ações de entrega de cestas – seja por coletivos solidários, espaços culturais, organizações não governamentais, instituições religiosas ou o poder público – não resolvem os mecanismos que produzem a insegurança alimentar, como a desigualdade socioeconômica. Por isso, essas ações não devem ser a única estratégia para a construção da soberania alimentar das comunidades e povos.

Figura 81: organização e confecção da cestas básicas entregues durante a pandemia.



Fonte: redes sociais do espaço cultural.

³² Veja um vídeo sobre a campanha disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qs3KKZi8tnw>

Aqui destacamos que, além das cestas, ao longo de sua existência, o Espaço Cultural Kilombo Baobá disponibilizou conhecimentos e saberes artístico-culturais relacionados à diáspora africana, os quais podem servir como estratégia de sobrevivência e trabalho para os aprendizes. Os mestres do espaço partilham conhecimentos que envolvem a prática, a movimentação e a musicalização das manifestações culturais afropernambucanas, como o coco, o ijexá, o frevo, o cavalo marinho, o baque de maracatu e a capoeira. Além disso, ensinam a confecção de instrumentos e adereços – saberes e fazeres que, além de trazer benefícios para a saúde física e mental, podem servir como uma fresta de possibilidade para enveredar na arte como forma de sustento e vida.

Outro ponto que ficou evidente por meio da observação participante diz respeito ao fato de que, rotineiramente, pessoas da Comunidade da Ilha Grande solicitam aos mestres apoio em casos graves de fome e para a mediação de conflitos. Nesses momentos, o coletivo do espaço cultural torna-se um ponto de apoio essencial para as famílias da comunidade (**figura 82**). Durante a realização da pesquisa, observamos problemas relacionados ao abastecimento de água, principalmente pelo fato de haver famílias que dependem de ligações irregulares de água. Nos dias de maior consumo, com a queda de pressão no encanamento, as casas acabam ficando sem água, o que também aumenta a probabilidade de contaminação devido à falta de saneamento básico.

Figura 82: organização e confecção das cestas básicas entregues durante após a enchente do início de 2025.



Fonte: redes sociais do espaço cultural Kilombo Baobá.

Ao longo da participação observante, ficou evidente também que o alcoolismo é um problema gravíssimo enfrentado pela comunidade. Durante as atividades do espaço, é comum que moradores, principalmente homens adultos, apareçam para interagir, escutar ou pedir para participar das toçadas ou rodas de capoeira. Infelizmente, por estarem alcoolizados e devido a alguns fundamentos – uma vez que determinados instrumentos não podem ser tocados e algumas atividades não podem ser realizados sob o efeito do álcool, pois há o risco de quebrar a energia e o encantamento, como orienta o Mestre Moxé dos Malês –, não ocorre a autorização da participação dessas pessoas. No entanto, os adultos alcoolizados são convidadas a ficar assistindo e sua participação é permitida nos momentos de diálogo. Há sempre a orientação de que, caso queiram participar das atividades, o espaço encontra-se aberto, desde que mantenham o respeito e o compromisso solicitado, que é a sobriedade.

Após o período mais restritivo da pandemia, ocorreu, paulatinamente, o processo de reabertura do barracão, tendo sido retomadas todas as atividades abertas ao público em 2022. Com a retomada, o Espaço Cultural Kilombo Baobá passou a apresentar a seguinte agenda semanal: a) Segunda-feira: Musicalização de adultos e ensaio do grupo artístico Baobá Malê; b) Terças e quintas-feiras: Treinos de capoeira angola com o Grupo Ilê Dandara; c) Quarta-feira: Musicalização e movimentação com os mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô; d) Sábados: Desenvolvimento do cursinho pré-vestibulinho e vestibular, organizado pelo parceiro Renato Raiz.

O número de pessoas da comunidade frequentando o espaço após a pandemia diminuiu, pois, durante o período em que o espaço ficou fechado, alguns jovens que frequentavam o espaço se afastaram devido motivos variados, entre eles: horário de trabalho, mudança para outra cidade, gestação ou questões religiosas. Sendo assim, podemos dizer que a primeira geração de jovens que frequentou o Espaço Cultural Kilombo Baobá entre 2016 e 2019, afastou-se devido novas responsabilidades que chegaram com o amadurecimento e início da vida adulta, alguns mantem vínculos aparecendo esporadicamente no espaço durante as festividades.

Existe outro ponto delicado, um tabu, que envolve essa primeira geração de crianças e jovens que frequentavam o espaço cultural. Um dos jovens, extremamente habilidoso e dedicado, era visto por muitos como uma pessoa com potencial para se tornar, no futuro, um mestre capaz de dar continuidade aos trabalhos no Espaço Cultural Kilombo Baobá. No entanto, seu destino foi atravessado por uma série de violências decorrentes da desigualdade e da forma social escravista (SODRÉ, 2023), que acabaram afetando de forma drástica sua saúde mental, tornando-se assim, muito cedo, uma vítima do genocídio negro brasileiro

(NASCIMENTO, 2016). Entendemos que as trágicas condições que envolveram sua partida prematura decorrem de uma política nefasta, que torna extremamente dura e, muitas vezes, dolorosa a trajetória de jovens negros, pobres e periféricos no Brasil (CARNEIRO, 2023). Para todas as pessoas que com ele conviveram e o viram pulsar vida dentro do Kilombo Baobá – ao tocar o baque de maracatu, pisar o coco, cantar e jogar capoeira –, ficou uma sensação de dor difícil de transcrever. Algo que poucas vezes é comentado devido ao seu peso, mas que marcou profundamente e gerou indignação e revolta. Essa passagem potente não será apagada pela violência da branquitude, pois escapa, transformando-se e ressignificando-se como uma das vidas representadas pelo “menino do kilombo”, um boneco, que se torna vivo graças ao frevo, um gigante que sai dançando e toma as ruas. Ele nos lembra que nunca devemos naturalizar a imposição do signo da morte sobre a juventude negra e periférica do Brasil (CARNEIRO, 2023) e que precisamos seguir criando e reforçando estratégias que permitam fazer a vida pulsar, para que possamos combater e cerrar os punhos contra toda a violência da necropolítica que permanece operante no país. A quem lê, saiba que certamente esse é o parágrafo mais difícil e delicado de toda esta tese, pois revela dores e limites. Esperamos tê-lo tratado aqui de forma respeitosa e ética.

O esvaziamento do espaço logo após a pandemia, na perspectiva de alguns membros, também pode ser associado à chegada de novas igrejas evangélicas na Comunidade da Ilha Grande e ao avanço do conservadorismo. Essas igrejas, por preconceito contra as religiões de matriz africana, acabam desestimulando a frequência de alguns jovens no espaço.

Outro ponto levado em consideração é o fato de o espaço cultural não possuir mais um programa fixo de entrega de cestas básicas para crianças com boa frequência, o que servia como estímulo para a participação de alguns jovens.

Além disso, a observação em campo nos permite refletir sobre a dificuldade de alguns jovens em aceitar uma forma de educação mais rígida por parte dos mestres, que cobram dedicação e respeito aos fundamentos dos brinquedos ensinados

Nesse contexto, outro problema grave que surgiu durante o período de desenvolvimento desta tese foi o fato de os mestres que orientam o espaço, devido a perdas familiares decorrentes da pandemia, decidirem retornar ao Estado de Pernambuco. A intenção era ir ainda em 2023, mas, devido às dificuldades financeiras, o casal de mestres permanece no espaço. No entanto, começaram a delegar mais funções e a preparar os discípulos mais velhos para a responsabilidade de manter o espaço quando eles forem embora.

Dentro desse momento de transição Mestre Moxé dos Malês decidiu passar a responsabilidade dos treinos de capoeira angola para o Grupo de Capoeira Angola Ilê

Dandara, onde o aluno Renato Raiz e o pesquisador responsável por essa tese, passaram a ficar com a missão de manter viva a capoeiragem dentro do espaço cultural. Abordaremos mais sobre o trabalho de capoeira no Kilombo Baobá em capítulo posterior nessa tese.

A mudança na linguagem da capoeira ensinada – que passou da linhagem dos Capitães da Areia, do Mestre Moxé dos Malês, para a capoeira angola ministrada por alunos em formação – fez com que alguns jovens também perdessem o interesse nessa atividade do espaço.

Porém, é notável que nos últimos dois anos, 2023 e 2024, de trabalho no Espaço Cultural Kilombo Baobá, ocorreu a formação de uma nova geração de crianças participantes, bem como aconteceu a chegada de novos adultos para as atividades de musicalização e capoeira angola, isso fica evidente quando verificamos a quantidade de pessoas nas atividades, bem como ao observarmos as tabelas de atividades espaciais de destaque, isto quer dizer fora da programação fixa semanal, realizadas nesse período. (**ver tabelas 4, 5 e 6**)

Tabela 4: Atividades especiais realizadas no Kilombo em 2024

Categoria	Nome da atividade	Resumo	Data
festa	Kwanza	Festejo de final de ano recorrente no espaço, que na busca por se afrocenrar, o Kilombo Baobá passou a chamar de Kwanza seguindo os Sete Princípios Nguzo propostos nessa data. As crianças também receberam presentes e atendimentos pediátricos e odontológicos de um grupo de médicos voluntários parceiros vinculados a um terreiro da Região Metropolitana de São Paulo.	8/12/2024
Formação política	Encontro de Mulheres Negras	No mês dedicado à Consciência Negra, o Espaço recebeu uma série de atividades organizadas pelo Conselho da Comunidade Negra de Peruíbe, incluindo o “Encontro de Mulheres Negras”, que abordou a batalha contra o ‘racismo enraizado na sociedade	16/11/2024
Capoeira Angola	6º Vivência de Capoeira Angola no Espaço Cultural Kilombo Baobá.	Atividade que encerrou o ciclo de vivência com Mestre Zequinha Almeida em 2024, processo viabilizado graças a premiação pela Lei Paulo Gustavo de Peruíbe Edital	23/11/2024

	(Projeto- Fortalecendo as raízes: fomento a Capoeira Angola Ilê Dandara Núcleo Kilombo Baobá)	de chamamento público Nº 02/2023 SMCE Modalidade 2-projeto de ação cultural.	
Teatro	Peça: O Jardim do Imperador	O espetáculo infantojuvenil é inspirado no conto tradicional chinês, “Sementes da verdade”, também conhecido pelo nome de “O Pote Vazio”. Nesta história, um imperador, chegando ao final de sua vida, busca encontrar um sucessor. Para isto, propõe uma competição de plantio entre as crianças dos povoados: entrega uma semente a cada uma, e aquela que provar que fez o melhor possível dentro de um ano, o sucederá.	9/11/2024
Festa	Festa de Todas as Crianças, Erês, Ibejis e Curumins.	Evento que homenageia a magia e a importância da infância, com brincadeiras que envolvem as crianças e adultos da comunidade, como o tradicional e desafiante pau de sebo, ao longo do dia também ocorre atividades educativas sobre educação ambiental e a atividade termina com a entrega de alimentos e doces.	29/9/2024
Capoeira angola	4º vivência de capoeira angola no espaço cultural Kilombo Baobá (Projeto- Fortalecendo as raízes: fomento a Capoeira Angola Ilê Dandara Núcleo Kilombo Baobá)	Reconhecendo a importância fundamental desses agentes culturais, o Espaço Cultural Kilombo Baobá, mais uma vez, teve a honra de receber o Mestre Zequinha Almeida, que orienta os trabalhos do grupo Ilê Dandara. (Ação premiada pela Lei Paulo Gustavo de Perúbe Edital de chamamento público Nº 02/2023 SMCE Modalidade 2-projeto de ação cultural).	21/9/2024
Cinema comunitário	Mostra Mercosul de Filmes Infantis	Exibição de 6 curtas, entre produções nacionais, da Argentina, Colômbia e Paraguai, promovido por Luciane Nascimento, do Coletivo Cinecurta Comunidade.	07/8/2024

Oficina de capoeira angola	3º Vivência de Capoeira Angola Oficina com Professora Alieth (Projeto- Fortalecendo as raízes: fomento a Capoeira Angola Ilê Dandara Núcleo Kilombo Baobá)	Em celebração ao mês da mulher Negra Latina e Caribenha, o espaço cultural teve a honra de receber uma oficina com a professora Alieth, uma jovem angoleira, mas de longa jornada, muito conhecimento e domínio técnico. Sua presença foi importante para ser mais uma referência feminina para as crianças que participam dos treinos no Espaço Cultural Kilombo Baobá. (Ação premiada pela Lei Paulo Gustavo de Peruíbe Edital de chamamento público Nº 02/2023 SMCE Modalidade 2-projeto de ação cultural).	25/7/24
Festejo	Acorda Povo	Festejo que celebra São João, Xango Menino, com fogueira, rua decorada, erguimento do mastro, cortejo pelas ruas do bairro, muita comida e música.	22/6/24
Atividade de formação política.	Palestra MNU-46 anos: o que é reparação histórica	Palestra proferida pelo Movimento Negro Unificado (MNU), a maior entidade negra da América Latina, sob Seção Baixada Santista, realizou a aula pública com o tema: "MNU 46 anos: o que é reparação histórica?"	
Teatro infantojuvenil	Peça: Mig Meg Mug	Com direção de Alice Possani, um trio de atrizes de Campinas fez do Kilombo palco, e interpretou uma história inusitada entre três amigas: uma mulher, uma gata e uma ratinha.	08/06/2024
Oficina	Musicalização: Ogan Fumanxú	Vivenci sobre os toques e saberes da jurema e dos cocos do Pernambuco com o Ogan Fumanxú, que possui a experiência dos terreiros e xangos do Recife,	29/5/24
Exposição	O projeto Fiar e ConFiar	Evento de finalização do projeto de ensino de costura para mulheres da comunidade, com exposição de peças produzidas pelas alunas, exibição de documentário e roda de conversa. (Ação premiada pela Lei Paulo Gustavo de Peruíbe Edital de	25/05/24

		chamamento público Nº 02/2023 SMCE Modalidade 2-projeto de ação cultural).	
Oficina	Musicalização com Mestre Ivaldo de Odé	Oficina com Mestre Ivaldo de Odé para uma conversa através dos tambores. Ivaldo é Alagbê de Xambá, culto Nagô de matriz africana de raiz forte e profunda em Pernambuco. Em suas andanças esteve em baterias de escolas de samba no Rio, e São Paulo, tendo passado também pela Bahia.	17/04/24
Oficina de capoeira angola	2º Vivência com Mestre Zequinha Almeida. (Projeto- Fortalecendo as raízes: fomento a Capoeira Angola Ilê Dandara Núcleo Kilombo Baobá)	Vivência de capoeira angola com Mestre Zequinha Almeida. Criador da Escola de Capoeira Raiz de Angola de Piracicaba e orientador do grupo Ilê Dandara (Ação premiada pela Lei Paulo Gustavo de Peruíbe Edital de chamamento público Nº 02/2023 SMCE Modalidade 2-projeto de ação cultural).	13/04/24
Teatro	Marias, um grito no Escuro!	Espectáculo manifesto protagonizado por Aline Prado, uma atriz que é cega. O monólogo aborda o universo da mulher com deficiência visual, trazendo à tona problemáticas que são esquecidas e silenciadas por uma sociedade não inclusiva (Ação premiada pela Lei Paulo Gustavo de Peruíbe Edital de chamamento público Nº 02/2023 SMCE Modalidade 2-projeto de ação cultural).	05/04/24.
Oficina sobre patrimônio	Projeto educação patrimonial, formação para detentores	A proposta do projeto é, através de um processo de formação intercultural, instrumentalizar agentes culturais locais (detentores e zeladores de saberes e fazeres), fortalecendo as trocas e tecendo um macro território de mobilização à cerca das identidades presentes na região metropolitana da Baixada Santista. Essa ação foi contemplada pelo EDITAL PROAC Nº. 43/2023, Governo do Estado de São Paulo e	17/03/24

		Secretaria de Cultura e Economia Criativa, em uma proposta elaborada e realizada por Juliana Clabunde	
Oficina de capoeira angola	1º Vivência de Capoeira Angola do (Projeto- Fortalecendo as raízes: fomento a Capoeira Angola Ilê Dandara Núcleo Kilombo Baobá)	Vivências e encontro de troca de saberes e movimentação com a participação especial do Mestre Moxé dos Malês, e com o Professor Limbo, fundador do grupo Ilê Dandara (Ação premiada pela Lei Paulo Gustavo de Peruíbe Edital de chamamento público Nº 02/2023 SMCE Modalidade 2-projeto de ação cultural).	18/1/24

Organização: CERDEIRA, G.L.

Tabela 5: Atividades especiais realizadas no Kilombo em 2023

Categoria	Nome da atividade	Resumo	Data
Festa	Festa de Todas as Crianças, Erês, Ibejis e Curumins.	Festejo tradicional do espaço cultural, que visa louvar a infância, reconhecendo a importância desse período na vida das pessoas. No festo ocorreu o cortejo com boneco gigante pelo bairro, brincadeiras como o “quebra pote” e distribuição de alimentos e doces.	1/10/23
Teatro	Oi lá, Inezita	A peça conta a história de uma corajosa violeira Inezita Barroso que não acredita em um lugar definitivo para as coisas. Subvertendo a lógica do mundo machista e patriarcal, se aventura por um Brasil repleto de riquezas e reinvenções.	26/8/23
Evento cultural-político	Akilombamento Tereza de Benguela	Festejo em celebração ao Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha, em que lembramos o exemplar legado de Tereza de Benguela, realizamos rodas de conversas sobre a luta das mulheres negras e finalizamos com a distribuição de alimentos e apresentações musicais.	30/7/23
Evento cultural-político	Pré-conferência COMSEA	Realização da pré-conferência municipal do COMSEA (Conselho Municipal de Segurança Alimentar), para construção do Plano Municipal de Segurança Alimentar. Diante disso, o Kilombo foi palco de uma reunião preparatória sobre a temática, participando da elaboração de propostas e acompanhando a elaboração do Plano Municipal.	24/6/23

Formação Política	Encontro com as Pretas	Roda de conversa com o mandato coletivo das “Pretas”. Onde ocorreu uma oitiva das demandas dos moradores locais e na sequência ocorreu apresentações culturais de RAP.	16/4/23
-------------------	------------------------	--	---------

Organização: CERDEIRA, G.L.

Tabela 6: Atividades especiais realizadas no Kilombo em 2022

Categoria	Nome da atividade	Resumo	Data
Oficina	Vivência de capoeira angola com o Contra Mestre Lampião	Atividade de formação e estudos da movimentação da Capoeira Angola com o Contra-Mestre Lampião.	7/12/2022
Formação Política	Carna Lulahaddah	Cortejo nas ruas do bairro com encerramento no espaço cultural Kilombo Baobá, onde ocorreu falas e debate sobre a importância do apoio estratégico aos partidos de centro-esquerda, devido as ameaças representadas por uma reeleição do bolsonarismo.	22/10/22
Teatro	Peça: Birita: procura-se.	Espetáculo teatral onde o Espaço Cultural Kilombo Baobá tornou-se palco para Birita, uma palhaça (d)eficiente que busca encontrar um emprego para (sobre)viver e pagar as contas em uma sociedade marcada pelo capacitismo	4 e 5/8/2022
Formação política	Café filosófico	Atividade híbrida promovida em parceria com o cursinho popular emancipa onde o Mestre Diego Azizi (PUC), discutiu o tema: humanidade, política e pós-pandemia. O debate ocorreu principalmente com base na análise da obra discurso da servidão voluntária de Étienne de La Boétie	30/04/22
Formação política	Aula aberta	Atividade híbrida realizada em parceria com o cursinho popular emancipa onde a Prof. Luciana Oliveira, realizou uma aula aberta sobre a história da filosofia.	12/3/22

Organização: CERDEIRA, G.L.

Como evidenciado nas tabelas, o espaço cultural atrai uma variedade de atividades organizadas por coletivos de outras cidades da região, além de movimentos sociais. Ele também recebe espetáculos de companhias teatrais provenientes de diversas cidades do Estado de São Paulo e promove oficinas ministradas por professores(as) e mestres(as) da

cultura popular, representando diferentes estados e municípios do Brasil. Essa dinâmica já ocorria antes da pandemia e o calendário de festas era mais constante e com uma participação mais intensa das crianças da comunidade no preparo e realização das atividades, atualmente as crianças e jovens da comunidade participação dos festejos, porém estão menos envolvidos no processo de preparação das festas e eventos. Reiteramos que durante os anos de 2020 e 2021 devido a pandemia o Espaço Cultural Kilombo Baobá ficou fechado, ocorrendo somente ensaios, palestras e apresentações culturais online. Podemos destacar alguns documentários e apresentações produzidas entre 2012 e 2020:

- A) Documentário *Baobá Malê: Uma ideia na cabeça e um instrumento na mão* Produzido dentro da mostra da Cia. Fábrica São Paulo, contemplado por edital do PROAC, com recursos públicos, e divulgado em plataforma de vídeos em dezembro de 2020. Disponível em: [Documentário - BAOBÁ MALÊ - Uma ideia na cabeça e um instrumento na mão.](#)
- B) Show on-line: *Baobá Malê no Projeto Festa Negra Night* Publicado em maio de 2021. Disponível em: [BAOBÁ MALÊ - SHOW - NEGRA NIGHT - INSTITUTO MARULHO.](#)
- C) Show on-line intitulado *Baobá Malê: Boteco do Ribeira* Organizado pelo SESC de Registro-SP e publicado em julho de 2021. Disponível em: [Baobá Malê | #BotecoDoRibeira.](#)
- D) Documentário *Kilombo Baobá: Do fundamento à prática* Publicado em plataforma digital em dezembro de 2021, roteirizado e dirigido por Fabio Baobá. Realizado com recursos provenientes do Edital de Seleção Pública nº 1, de 21 de julho de 2019, "Culturais Populares - Edição Teixeira, categoria mestres da cultura popular". Disponível em: [Kilombo Baobá | Do fundamento à prática.](#)

Esses materiais são fundamentais para compreender o contexto e as ações desenvolvidas pelo grupo Baobá Malê e pelo Espaço Cultural Quilombo Baobá, refletindo a riqueza cultural e o impacto social de suas iniciativas.

As atividades realizadas no Espaço Cultural Quilombo Baobá atraem visitantes e recursos para a Comunidade da Ilha Grande (**figura 83 e 84**), além de produzir junto da comunidade momentos que pulsam vida, alegria, acolhimento e arte.

Figura 83: registro realizado durante o primeiro akilombamento Teresa de Benguela em 2023.



Figura 84: registro do público assistindo mesa de debate de mulheres negras realizada durante o segundo akilombamento Teresa de Benguela em 2024.



Fonte: redes sociais do espaço cultural Kilombo Baobá.

Os festejos, atividades especiais e a programação fixa semana, permitiram consolidar o Espaço Cultural Quilombo Baobá como um importante polo cultural dentro dessa área periférica da cidade. Atualmente, ele exerce até mesmo influência regional na Baixada Santista, destacando-se como um ponto de referência para atividades artísticas, culturais e sociais.

Destacamos ainda que os festejos, segundo Muniz Sodré (2019), possuem a capacidade de renovar as energias, reatualizar e reviver os saberes. As festas de origem afrodiaspóricas têm a força de criar lugares de identidade e alegria, que são essenciais para a vida, pois, por meio da alacridade, ou seja, através de uma grande alegria, também se resiste às opressões. Lembremos que o bom capoeira aplica a rasteira sorrindo.

Dentro do Espaço Cultural Quilombo Baobá, como uma forma de divulgar o trabalho realizado, colocar em prática os conhecimentos das manifestações afrodiaspóricas estudados e com o objetivo de captar recursos para cobrir os custos de manutenção do barracão, foram criados dois grupos artísticos. Sendo assim, quando esses grupos realizam apresentações remunerados os cachês arrecadados são convertidos para a manutenção e pagamento das despesas do Espaço Cultural.

O primeiro e mais antigo é o conjunto artístico Baobá Malê, um grupo que já foi premiado no ProAC (Edital nº 21/2018) para a produção, gravação e circulação do álbum *À Luz do Candeeiro*³³ que teve faixas gavadas e um rico intercâmbio cultural no Estado de Pernambuco. contando com a participação de renomados nomes da cultura do coco, como Mestre Zé Negão e Dona Ana Lúcia, além da circulação de shows do grupo Baobá Malê³⁴ por diversas cidades da Baixada Santista.

Ao longo de mais de dez anos de existência, esse conjunto passou por diversas formações, contando inclusive, em alguns períodos, com a participação de jovens da comunidade, que eram remunerados pelas apresentações. Apesar das mudanças na composição, o grupo sempre manteve um núcleo principal formado por: Mestre Moxé dos Malês, Mestra Badiá Nagô, Fabio Baobá e Karina Ono. Com um repertório original e rico, o grupo já realizou dezenas de apresentações na Baixada Santista e na Região Metropolitana de São Paulo (**Figura 85**).

³³ Ao leitor sugerimos escutar o álbum disponível em:
<https://www.youtube.com/channel/UCUHCN6lu8gVrh9AIJfpucw>

³⁴ Segue link para gravação de uma das apresentações realizadas:
<https://www.youtube.com/watch?v=OBbE5ac7eAc>

Figura 85: apresentação do grupo Baobá Male, no festival da corte no município de Itanhaém em 2024.



Fonte: arquivo do grupo Baobá Malê.

O segundo grupo é o Baque de Maracatu Descendentes do Leão de Judá, que se dedica ao estudo dos ritmos do baque virado pernambucano, seguindo a linguagem do Mestre Moxé dos Malês, que teve sua formação na Nação Leão de Judá. É importante destacar que este é um grupo de baque, pois, de acordo com os fundamentos ensinados dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá, o Maracatu só existe no Estado de Pernambuco. Lá, as pessoas, dentro da tradição, realizam preparos específicos para o encantamento do brinquedo e a fundação de uma Nação de Maracatu (**Figura 86**).

Um terceiro grupo foi formado recentemente dentro do Espaço Cultural, chamado Mulheres do Kilombo. Ele surgiu da organização das mulheres durante os preparativos para o Segundo Akilombamento Teresa de Benguela (**figura 87**). Trata-se de um grupo percussivo, com foco na execução de cantigas de ijexá, reforçando a importância do protagonismo feminino e da valorização das tradições afrodiaspóricas no espaço cultural.

Como é possível perceber pelo que foi relatado, estamos falando de um espaço potente, mas de uma potência que só pode ser verdadeiramente sentida no corpo presente e dançante, que percebe o pulsar das alfaias e se arrepia ao toque do berimbau. As palavras transcritas nesta tese não são suficientes para capturar o encantamento que é muito mais complexo e belo, pois ele se manifesta por meio de muito trabalho, estudo e dedicação das pessoas

envolvidas, orientadas pelos mestres que fazem a ligação com os ancestrais, mantendo viva essa corrente de sabedoria e tradição.

Figura 86: grupo Descendentes do Leão de Judá, em ensaio no Espaço Cultural Kilombo Baobá em 2024.



Fonte: arquivo do Espaço Cultural Kilombo Baobá. **Autor** Felipe Artung.:

Figura 87: Mulheres do Kilombo se apresentando durante o segundo akilombamento Teresa de Benguela realizado em 2024.



Fonte: arquivo do Espaço Cultural Kilombo Baobá. **Autor** Felipe Artung.:

Esta tese busca reconhecer toda a potência do Espaço Cultural Kilombo Baobá, cuja existência permite que crianças, jovens e adultos da Comunidade da Ilha Grande e de Peruíbe tenham acesso a uma ampla diversidade de manifestações afrodiaspóricas. Essas manifestações carregam consigo movimentos e saberes que trazem benefícios para a saúde mental e física dos envolvidos, fortalecem e valorizam a identidade negra e contribuem para a formação da consciência e da cidadania. Inicialmente, este trabalho acreditava poder oferecer contribuições teóricas e práticas para o espaço, mas, ao longo da nossa participação-observante, ficou evidente que aprendemos muito mais do que auxiliamos ou resolvemos questões.

Nos últimos quatro anos, estivemos envolvidos diariamente na manutenção desse espaço, sentando-se no chão para escutar os mestres e os(as) mais velhos(as) da casa, movimentando, suando e tocando para aprender por meio do corpo (WACQUANT, 2002; RUFINO, 2019) e transmitindo um pouco do que aprendemos para os mais novos. Durante essa pesquisa, recebemos a missão de auxiliar na manutenção dos trabalhos de capoeira angola realizados no Espaço Cultural, o que nos permitiu vivenciar profundamente a riqueza e a complexidade desse ambiente.

Nossa participação, vivência e observação nos mostraram que o Kilombo Baobá é um lugar de troca, aprendizado e transformação, onde os saberes ancestrais se perpetuam e se renovam, fortalecendo a comunidade e suas raízes. Ele representa o continuum de uma história de luta, de mestres formados em barracões culturais e projetos sociais na/da/para a periferia, que, por onde passaram, buscaram reproduzir os conhecimentos que aprenderam e formar crianças, jovens e adultos com base nas culturas afrodiaspóricas. Dessa forma, fortalecem-se para enfrentar os desafios cotidianos, pois, como dizem os mestres, "é preciso ser rochedo". Isso significa que devemos ser firmes diante das intempéries da vida, especialmente quando estamos na periferia, somos pessoas negras e pobres. O Kilombo Baobá, portanto, é um espaço de resistência, empoderamento e construção de identidades, onde a ancestralidade e a cultura se tornam ferramentas para a superação e a transformação social.

Em seu trabalho os mestres escapam, saem de role, viram o jogo e dobram a realidade por meio de uma resignificação sobre o ser uma pessoa negra, pobre e periférica no Brasil. Isto porque na fala dos mestres precisamos

ver que é uma oportunidade, a gente as vezes nasce dentro de um contexto que muitos olham e falam coitadinhos, e pra gente nascer naquela comunidade, nascer naquele lugar é uma oportunidade (Mestra Badia Nagô³⁵, 2021, 47:00 min).

Aqui, os mestres não buscam mascarar a realidade ou negar a violência do signo da morte sobre o corpo negro (CARNEIRO, 2023). Pelo contrário, valorizam a identidade e a consciência negra como forma de oposição a essa violência e perversidade sistêmica, destacando a força das pessoas que resistem nas favelas, entendidas como quilombos modernos (CAMPO, 2005). Eles defendem que cada indivíduo carrega em seu corpo-território a capacidade de aquilombar-se (NASCIMENTO, 1985) e que a organização política-coletiva negra permite o aquilombamento (NASCIMENTO, 2002).

É nessa confluência entre corpo, coletividade e favela, em uma perspectiva insurgente, organizada, afrocentrada e aquilombada, que com base no que aprendemos dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá, podemos partindo de uma visão utópica reconhecer uma estratégia poderosas, porém trabalhosa, de tessitura de redes de afetos e da construção de fresta-interstícios (SIMAS, 2019; SODRÉ, 2019; 2023) que transformam e ressignificam o mundo.

Nesse sentido, o trabalho do Espaço Cultural Kilombo Baobá possibilita o acolhimento, a solidariedade, o cuidado mútuo, a autoestima e a organização política, promovendo felicidade aos envolvidos e fazendo a vida pulsar. Essa dinâmica gera uma força essencial para seguirmos ocupando as ruas, as universidades e outros espaços em busca de direitos e reparação histórica. No entanto, é importante salientar que não romantizamos a realidade. Evidentemente, em todo espaço coletivo existem conflitos, desajustes e problemas. Por isso, essa estratégia, embora potente, nem sempre é perfeita, viável ou duradoura. Reconhecemos os desafios, mas também celebramos a resistência e a capacidade de transformação que emergem dessas práticas coletivas afrocentradas como a que participamos e observamos no Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Entendemos que é dessas redes político-culturais afrodiaspóricas que surge um poder negro, capaz, ainda hoje, de incomodar a branquitude e desafiar as estruturas de poder de um país que se mantém como uma falsa democracia. Essas redes, construídas a partir da resistência, da ancestralidade e da coletividade, fortalecem a luta por direitos, reparação histórica e transformação social, demonstrando a potência da organização e da cultura negra como ferramentas de enfrentamento às opressões estruturais.

³⁵ Transcrito do Documentário: BAOBÁ MALÊ - Uma ideia na cabeça e um instrumento na mão

Em síntese, concluímos este capítulo reafirmando que o Espaço Cultural Kilombo Baobá, como demonstrado ao longo desta análise, é um exemplo potente de como a cultura afrodiaspórica pode ser mobilizada para transformar realidades periféricas. Por meio de suas atividades, festejos e formações, o espaço não apenas preserva e difunde saberes ancestrais, mas também fortalece a autoestima, a organização política e a resistência de uma comunidade marcada pelas desigualdades sociais e raciais. No entanto, como todo espaço coletivo, o Kilombo Baobá enfrenta desafios complexos, desde a manutenção financeira até a necessidade de reengajar jovens e lidar com questões como o alcoolismo e a insegurança alimentar. Apesar desses obstáculos, o espaço segue como um candeeiro que ilumina caminhos críveis e utópicos, capazes de transformar e emancipar vidas. Ele demonstra que, a partir da ancestralidade e da coletividade, é possível construir trilhas menos perigosas, municiando jovens com estratégias para esquivar do signo da morte (CARNEIRO, 2023). Ao finalizar esta análise, reafirmamos a importância de espaços como o Kilombo Baobá, que nos ensinam que, mesmo diante das intempéries da vida, é possível ser rochedo.

II.2 Que kilombo é esse no espaço cultural Kilombo baobá?

Sou eu negro banto de angola
Minha origem se expressa na minha cor
Aprendi desde o tempo de criança
Que kizomba é festa de nego sim senhor
Sou eu nego nago povo ioruba
E também me expresso no tambor
Aprendi desde o tempo de criança
Que kilombo é ponto de resistência, meu senhor
(Mestre Moxé dos Malês toada de coco Origens)

Para quem vive cotidianamente o chão do Espaço Cultural Kilombo Baobá, compreende e reconhece a potência enunciada na toada de coco transcrita acima. Para os mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, esse espaço cultural é um quilombo urbano, pois constitui um território de transmissão de saberes ancestrais, de organização popular e de empoderamento de pessoas negras, fundamentado nas culturas afrodiaspóricas.

Segundo Mestra Badia Nago

Eu vejo a comunidade como um grande kilombo, um Kilombo, que não foi um kilombo que escolheram estar, foi o Kilombo que sobrou para eles estarem, é na comunidade que as pessoas fazem uma sopa, põe no prato e leva pro vizinho que tem cinco, seis filhos, e fala: olha vizinho, pra vocês. E as crianças adoram esse presente, aquele prato volta cheio de alguma coisa como forma de gratidão, foi na comunidade que eu aprendi isso (Mestra Badia Nagô³⁶, 2021, 33:00 min.).

Sendo assim, os mestres partilham da visão de que o Kilombo é um lugar de empretecimento, de construção de uma perspectiva afrocentrada, onde a oralidade e a linguagem dos tambores são centrais na produção e transmissão de conhecimentos. Esses saberes podem trazer benefícios para a vida das pessoas envolvidas, funcionando como uma forma de fortalecimento e terapia popular. Isso se dá por meio de um corpo e uma mente fortalecidos pelos movimentos, toques, gingas e meneios dos brinquedos afropernambucanos.

É gente, a infância posso dizer que foi boa demais, mas ao mesmo tempo foi perigosa, eu fui uma criança que viveu muito tempo nas periferias do Recife no entorno de Olinda e lá tinha os atrativos culturais, mas tinha os atrativos proibidos né? Contra a lei, ne? Então quando criança, criança é maloqueiro, morcejava ônibus, neguinho tirava onda comigo eu já queria rebentar e tal, mas sempre tinha o outro lado da cultura que chegava e me chamava na resposta, que dizia: neguinho é o seguinte o caminho é esse aqui, uma ideia na cabeça e um instrumento na mão, vamos nos juntar aqui, nos organizar pra que um dia a gente possa sair daqui e a gente possa aparecer nas páginas da cultura, nas páginas do jornais ligada a cultura, não nas páginas policiais. E eu acreditei muito nisso aí, tive a oportunidade de vir pra São Paulo com uma banda de Rock and Roll progressivo, aí tinha um guerreiro lá chamado Marcos Mathias, que toca no Nação Zumbi, e ele sempre foi um exemplo pra toda a comunidade, fazia exatamente o que eu to fazendo aqui, aglomerando as pessoas pra tocar, jogar capoeira, trocar uma ideia evolutiva, e ele sempre foi uma pessoa que acreditou no potencial, trouxe muita criança e adolescente pra tocar no Serpente Negra [...] uma banda que teve um reconhecimento legal no Movimento Mangubeat e eu pude beber muito de várias fontes da tradição ao contemporâneo, o moderno [...] foram tantos mestres desses aí que passaram e sempre deram uma palavra positiva mostram aí como tocar um tambor de uma maneira bacana, de maneira que possa trazer um emoção que possa trazer a memória da ancestralidade (Mestre Moxé dos Malês, depoimento coleta no documentário Baobá malê - Uma ideia na cabeça e um instrumento na mão, produzido pela Cia. Fábrica em 2021).

Como vimos, o Espaço Cultural é fruto de um processo longo e de uma estratégia em que, com base nas manifestações cultura afrodiaspórica, as pessoas podem encontrar caminhos para esquivar-se das violências sistêmicas. Como transcrito no depoimento, Mestre Moxé dos Malês encontrou nos espaços culturais e nos mestres de Pernambuco um suporte para sobreviver a uma infância violenta. Hoje, ele busca reproduzir e disponibilizar o que

³⁶ Transcrito do Documentário: BAOBÁ MALÊ - Uma ideia na cabeça e um instrumento na mão

aprendeu, a fim de auxiliar, apoiar e orientar outros jovens da Comunidade da Ilha Grande, que enfrentam desafios semelhantes aos que ele superou quando criança.

Ao longo da trajetória de Mestre Moxé dos Malês também é marcante a influência de Marcos Mathias, um dos percussionistas do Nação Zumbi, grupo diretamente envolvido no surgimento do movimento Manguebeat, uma das pessoas com quem aprendeu que as favelas podem ser compreendidas como quilombos e que por meio desse quilombamento periférico, essa ideologia, poderia romper com violências, se empoderar e com base na música e cultura enquanto ofícios conseguir recursos para sobreviver. Essa visão assemelha a proposta por Campos (2005), que observa as favelas como um contínuo dos quilombo

Na visão dos mestres do Kilombo Baobá, toda pessoa preta e periférica carrega em si a potência de se aquilombar. Sendo assim, antes de ser um território físico, o quilombo apresenta-se como uma ideologia que se manifesta por meio dos saberes dos ancestrais e encantados, transmitidos nas toadas, loas e cantigas. Essa visão dos mestres dialoga com as propostas de Beatriz Nascimento (1984), que apontou que o quilombo poderia ser entendido como o próprio indivíduo. Ou seja, podemos nos aquilombar dentro do nosso território-corpo, o que ocorre quando rompemos com as amarras impostas pela colonialidade e pelo neoliberalismo, como os padrões estéticos da branquitude, o individualismo e a competitividade.

As culturas afrodiaspóricas praticadas no Kilombo Baobá, são fruto de uma ancestralidade simbólica e concreta, da vivência dos mestres nos territórios do Estado de Pernambuco, mas também da vivência dos seus familiares, um aprendizado profundo que envolve uma formação desde a tenra infância.

Temos em nossa história muitas trajetórias, eu tenho na minha história a trajetória de minha mãe que dançou caboclinho quando era criança e adolescente, tenho na minha trajetória a história do meu avô materno que era um cabloco de lança. (Mestra Badia Nago, depoimento coleta no documentário Baobá malê - Uma ideia na cabeça e um instrumento na mão, produzido pela Cia. Fábrica em 2021)

O depoimento da mestra reforça a noção do Kilombo Baobá como um contínuo das manifestações afrodiaspóricas, que se reproduzem ao longo do tempo por meio dos corpos que, com compromisso, se entregam e são preparados com muito estudo e treino. Esses corpos tornam-se meios pelos quais se manifestam os saberes e os encantamentos dos brinquedos deixados pela ancestralidade, louvada na ação e no movimento consciente (RUFINO, 2019).

Essas bases são fortes e servem como uma raiz profunda, constituindo uma identidade que produz coletividade. Por meio dela, é tecida uma rede de apoio mútuo, com foco nas potencialidades das pessoas, no esforço e na responsabilidade como meios de uma educação popular. Essa educação prepara o indivíduo para os desafios do cotidiano, alimentando-se de uma identidade ancestral preta. É com base nessa identidade que os mestres do Kilombo Baobá buscam levar crianças e adultos a reconhecerem e valorizar a cultura e o povo preto, trabalhando a autoestima das crianças, que passam a apreciar e celebrar suas raízes. Dessa forma, os saberes transmitidos pelos mestres rompem com as correntes da colonialidade, deslocando olhares para uma visão afrocentrada e empretecendo mentalidades. Isso gera uma nova forma de ser, agir e estar no mundo.

Dentro do espaço cultura Kilombo Baobá é trabalhado cotidianamente os baques de Maracatu Virado e Solto, o Coco, a Ciranda Praieira, o Frevo, a Capoeira, o Cabloquinho, Ijexá e ritmos do oeste africano. Essas manifestações podem ser definidas como frutos da diáspora africana em uma troca de conhecimentos com os povos originários do continente americano e outras matrizes culturais, constituindo uma forma de ecologia de saberes (SANTOS, 2010) e um trabalho rompe com as tentativas de seguir perpetrando o epistemicídio povo negro (CARNEIRO, 2023).

O conjunto de manifestações trabalhadas no Kilombo Baobá são intrinsecamente associada às culturas, danças de guerra e lutas ritualísticas africanas que se espalharam pelo Atlântico negro, na trágica experiência histórica da escravidão.

São cada uma delas culturas interligadas a oralidade e corporeidade, presente na musicalidade, movimentação e nos ensinamentos dos(as) mestres(as) que perpetuam e constantemente reconstroem a memória dessas práticas. O respeito ao saber, contido nos dizeres dos(as) mestres(as) nos remete a diversas formas de ensino tradicional africano e a figura dos Griôs (ARAÚJO, 2004), aqueles que detêm a memória do grupo e exercem o papel de difusores de tradições, que se reúnem para contar histórias.

Cada uma dessas manifestações possui grande profundidade, impossível de ser apreendida somente por meio da escrita. Quatro anos de vivência ao longo desta participação-observante não são suficientes para uma formação profunda nessas práticas, inclusive apesar do tempo da pesquisa, não fomos capazes de interiorizar muitas das técnicas e conhecimentos transmitidos, pois esse requerem tempo tendo em vista envolverem universos culturais complexos, ricos em simbolismos e saberes.

Esses saberes afrodispóricas se expressam por meio de formas populares, tradicionais, rituais afrobrasileiros (SODRÉ, 2019), pela linguagem dos tambores e via transmissão oral, constituindo um universo amplo marcado por uma, ou várias, filosofias de vida (DINIZ, 2010). Como consequência, há a construção de identidades e comunidades que gravitam em torno desses brinquedos (ARAÚJO, 2004; MUNANGA; GOMES, 2005; DINIZ, 2010). Essas manifestações valorizam os conhecimentos e saberes do povo negro do Brasil e do mundo, sendo fruto dessa população e, hoje, contando com diversas matrizes étnicas. As memórias produzidas por essas práticas perpetuam valores afrocentrados de respeito, coletividade e igualdade (MUNANGA; GOMES, 2004).

Os baques, toadas, loas, corridos, ladainhas e louvações trazem consigo a construção das memórias desses grupos, onde por meio da cultura oral e do rito o conhecimento é transmitido dos mais experientes, os(as) mestres(as) aos mais novos, aprendizes e discípulos. (ARAÚJO, 2004; CATROGA, F., 2001, YAHN, 2012,).

A musicalidade, sonoridades e a linguagem de tambores são fundamentais para a memória coletiva, pois ela “re-presentifica” e dá futuro a uma idealização do passado, sem essa prática parte da memória dessas culturas seriam “devorada pela corrupção do tempo” (CATROGA, F., 2001).

Sobre a memória Fernando Catroga escreve

a memória só poderá desempenhar a sua função social através de liturgias próprias, centradas em reavivamentos, que só os traços-vestígios do pretérito são capazes de provocar. Portanto, o seu conteúdo é inseparável dos seus campos de objetivação e transmissão – linguagem, imagens, relíquias, lugares, escrita, monumentos – e dos ritos que o reproduzem. O que mostra que, nos indivíduos, não haverá memória coletiva sem suportes de memória ritualisticamente compartilhados³⁷.

Dessa forma, consideramos que Espaço Cultural, com base no ofício dos Mestres, torna-se um suporte de memória ritualisticamente compartilhado, onde há a transmissão do saber tradicional dos(as) mestres(as) que são “testemunhas” do passado, bem como ocorre um processo de (re)construção da memória coletiva.

Nas palavras do Mestre Moxé dos Malês

³⁷ Idem.

Nós estamos devolvendo na linguagem da capoeira, ao negro, o que foi retirado no passado, não tem aquela história da árvore do esquecimento, que o negro tinha que dar aquelas voltas todas lá para esquecer as origens, a gente esta devolvendo, a memória, pensaram que o negro ia esquecer a memória naquelas voltas, fazendo aquelas cantigas na árvore do esquecimento, mas só reforçou a memória do negro, né gente, por isso temos a capoeira, por isso temos bombo de Maracatu, as manifestações de matriz africana (Mestre Moxé dos Malês³⁸, 2022, 7:30 min.).

Essa memória coletiva e a reverência a ancestralidade, permitem o fortalecimento político, coletivo e popular, para que as pessoas envolvidas no processo possam romper com a colonialidade do sistema-mundo moderno-colonial (PORTO-GONÇALVES, 2006), o que propicia o quilombamento e empoderamento dos olhares que os Mestres Moxé dos Malês e Badia Nago cultivam no espaço cultural.

Serve de exemplo um trecho de uma loa tradicional entoada dentro do baque de Maracatu descendentes do Leão de Judá

Coroação do reino do congo trazido de África por aqui chegou
Rei, rainha, dama do passo, vassalo, escravo comandam o andor, Nagô
(Mestre Moxé dos Malês)

Essa cantiga rememora a coroação do Reino do Congo, trazendo uma memória que transcende uma visão limitada do passado do povo negro, restrita apenas à violência escravista. O fragmento transcrito também menciona o nome de alguns personagens característicos do Baque de Maracatu. Vale lembrar que, segundo a narrativa do Mestre Moxé dos Malês, o Baque de Maracatu nasce de uma negociação entre as igrejas e os negros revoltosos e quilombados. Eles fizeram um acordo: retornariam aos trabalhos, desde que pudessem ter um período do ano para sair em cortejo, tocando e celebrando a coroação de um rei negro em pleno Brasil colonial. Esse rei deveria estar vestido com as roupas características da corte real dos colonizadores, demonstrando seu poder e capacidade de acessar vestimentas simbólicas que as elites queriam manter exclusivas para os brancos.

Destacamos que o uso de roupas da corte real e europeias foi interpretado como um jogo mimético que permite a inversão e transformação dos papéis sociais (SODRÉ, 2019). Sobre esse contexto o autor escreveu:

³⁸ Transcrito do Documentário: Kilombo Baobá - Do fundamento à prática

Viajantes estrangeiros observavam, desde a segunda metade do século XIX, que, durante as festas carnavalescas o Brasil, os negros imitavam com perfeição gestos das cortes europeias. De um modo geral, as artes do espetáculo (nas quais entram a dança e a música) favorecem a mimicry, que confere asas largas à ilusão. [...] O jogo de mimicry funda-se na injunção de iludir o outro, de fingir ser alguém diferente (o senhor) e, por aí, recuperar uma fruição do mundo que lhe tinha sido expropriada. Nesse movimento, a invenção é contínua, o empenho coletivo vai no sentido de seduzir o espectador, levando-o a aderir à ilusão. O jogo mimético é, assim, um forte indutor de representações em que se espelha uma cultura voltada para elaboração de uma nova identidade grupal através de um contrainvestimento pulsional, energético no espaço social. A vivência de papéis diferente, possibilitada por criações dramáticas apoiadas na dança e na música, é apenas um dos casos em que a ilusão se impõe como uma via de acesso ao real e à identidade do grupo. Mas é um caso expressivo, porque nele a dança e a música aparecem como transformadora [...] tudo isso é capaz de suscitar comunhão e júbilo coletivos, que geram sentimentos de triunfo e dignidade para o oprimido (SODRÉ, 2019, p129).

As cantigas, loas e todas das manifestações afrodispóricas além de servirem como meio de preservação e (re)produção memória da memória do povo negro, favorecem a reterritorialização simbólica de quem viveu a diáspora africana e a migração, bem como a transformação simbólica que gera felicidade e dignidade (SODRÉ, 2019) faz a vida pulsar e enfrentar o signo da morte (CANEIRO, 2023). Nesse contexto podemos refletir sobre o seguinte trecho de uma canção de coco de Mestre Moxé dos Malês

Meu coco desceu a serra
Chegando pro lado de cá
Trazendo em sua memória Olinda e Itamaracá
Que banzo que dó
Eu vou cantar coco até o romper da aurora.
(Mestre Moxé, musica Meu coco desceu a serra)

Como a toada demonstra, o coco traz a memória, mas também manifesta Olinda. Aqui reside um ponto importante: ao entoar suas memórias e fazer reverberar nas peles dos tambores o ritmo do coco, fazendo os corpos pisarem e suarem no barracão, os mestres momentaneamente reterritorializam um Pernambuco idealizado e utópico dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá. Da mesma forma, nos terreiros ocorre a reterritorialização da África (SODRÉ, 2019).

Nesse sentido, as manifestações culturais afrodiaspóricas praticadas no quilombo apresentam-se como uma unidade criativa e fortalecida, capaz de aglutinar comunidades pobres, pretas e periféricas para, com base no apoio mútuo, resistir e combater as violências sistêmicas (NASCIMENTO, 2020).

Destacamos que partilhamos da visão

as culturas africanas e das culturas negras, quer dizer, culturas dos africanos e de seus descendentes na diáspora; são táticas das comunidades negras em seus respectivos países. E são todas essas culturas, com suas nuances características escolhidas criticamente para construir uma unidade libertadora e progressista (NASCIMENTO, 2020 ,p.43)

Existem muito paralelos e conexões entre o quilombismo proposto por Abidias do Nascimento e o praticado, bem como compartilhado pelos mestres do Espaço Cultural Kilombo Baobá, mas vale ressaltar que não são exatamente a mesma reflexão teórica e prática política.

Dessa maneira, ao longo da tese quando escrevermos quilombismo com “q” estaremos fazendo referência as ideias e propostas de Abidias do Nascimento, por sua vez quando utilizarmos a grafia com “k” significará que estamos citando a visão apreendida com Mestre Moxé dos Malês.

As conexões são a construção de uma luta antiracista, anticolonialista, anticapitalista, antifundiária, com transformações no modo de produção e modificações radicais na estrutura do sistema-mundo moderno-colonial, atravessada por uma preocupação ecológica (Nascimento, 2020).

Porém, apesar das semelhanças e objetivos próximos, a gênese das reflexões do quilombismo elaborado por Abidias do Nascimento e do Kilombismo reproduzido por Mestre Moxé dos Malês são diferentes.

O pensamento de Abdias do Nascimento foi formulado no contexto da Guerra Fria, com uma influência acadêmica e marxista. Porém, nas conversas com Mestre Moxé, percebemos que sua visão sobre o quilombismo urbano tem como gênese um pensamento elaborado a partir da vivência, com base na memória coletiva e na estrutura conceitual presente nos barracões das Nações de Maracatu, Terreiros de Jurema, Xangôs, Movimento Manguebeat e na capoeiragem. Destacamos que essa dinâmica não significa oposição, nem implica que o pensamento dos mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô não tenha recebido influências indiretas das propostas de Abdias do Nascimento.

O quilombismo urbano praticado no Espaço Cultural Kilombo Baobá também não pode ser confundido com os remanescentes de quilombos predominantes em áreas rurais, formados por comunidades quilombolas que lutaram — e ainda lutam — pela defesa de seus territórios tradicionais. Esses territórios foram ocupados por meio do rompimento das relações de

exploração do Brasil escravagista, seja através de insurgência radical ou outras estratégias sociopolíticas.

Esse fato não impede que os remanescentes de quilombos em áreas rurais sejam uma grande inspiração para os mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô e, por consequência, para todo o trabalho promovido dentro do Kilombo Baobá. Isso porque pensadores quilombolas, como Antônio Bispo, são referências citadas com recorrência.

Antonio Bispo (2015) fala sobre a elaboração e estruturação do pensamento circular produzido por comunidades quilombolas e povos indígenas, onde, em oposição aos modelos coloniais, existe uma cosmovisão politeísta com um pensamento pluralista territorializado, que gera uma contra-colonização e promove a biointeração das comunidades com seus territórios. Na biointeração, ao invés de um desenvolvimento sustentável restrito à ideia de reduzir, reciclar e reutilizar, existe uma defesa de práticas que envolvem o extrativismo, a utilização e a reedição. Nesses contextos, os recursos utilizados são degradáveis e facilmente reciclados pelas dinâmicas do ambiente (Bispo, 2015). Importante pontuar que

Estamos dentro da mata atlântica, pra chamar atenção sobre a preservação nos temos que proteger esses lugares, aqui no Vale do Ribeira como um todo é muito rico de natureza, tem muita cachoeira, muito rio, mar, nos temos a mata e dentro da mata tem seus moradores. Eu costumo fazer assim toda a vez que vou na mata eu costumo pedir agô, pedir licença, pois é um lugar sagrado morada de tantos seres, essas árvores maravilhosas e nos precisamos preservar essa natureza nós precisamos preservar os povos tradicionais, os povos dessa terra os caiçaras, os quilombolas, os indígenas, nos precisamos arranjar um jeito de manter eles dentro desse lugar natural, que só eles tem a capacidade de manter essa riqueza, sim essa riqueza, porque essa é a riqueza do ser humano, a natureza, se a gente se perde da natureza a gente se perde da vida e nos estamos percebendo que tem uma tendência de uma determinada visão capitalista que quer destruir a natureza (Mestre Moxé dos Malês, transcrição de depoimento coletado no projeto boteco do sesc vale do ribeiro)

Essas palavras evidenciam como o pensamento do mestre é atravessado pelo o reconhecimento da importância dos povos indígenas e quilombolas, na construção de uma biointeração que promove uma sociabilidade que permite a coexistência adequada com o ambiente, promovendo também a soberania alimentar, servindo de exemplo a produção agroflorestal dos quilombos do Vale do Ribeira, e o projeto da Copeerquivalê que entregou alimentos para as periferias de São Paulo durante a pandemia de COVID-19, como ser visto

no material produzido pelo Instituto Socioambiental (ISA) disponível nas plataformas de streaming³⁹.

Inclusive, destacamos que os mestres praticam o extrativismo sustentável, como a pesca artesanal, a coleta de caranguejos e mariscos, como parte da promoção de sua segurança alimentar, e ensinam esses conhecimentos aos discípulos mais próximos e interessados. A mestra Badia Nago, inclusive, escreveu uma toada que remete a essa atividade.

De manhã cedo pescadora pega o cesto
Cantarola no caminho até encontrar o mar
[...]
Como em um bailado ela pesca com pureza
Recebe da natureza para se alimentar
(Mestra Badia Nago)

Esses pensamentos inspiram o quilombismo dentro do território em análise, sendo extremamente rica a troca de influências e saberes entre as diferentes possibilidades de interpretação da ideia-força quilombo: o aquilombamento do ser (NASCIMENTO, 1984), o quilombismo (NASCIMENTO, 2020), o quilombismo urbano, os “novos quilombos” (BATISTA, 2019), a favela-quilombo (CAMPOS, 2005) e os remanescentes de quilombos em áreas rurais (O'DWYER, 2008; BISPO, 2015; 2023). Esse processo demonstra a importância de trabalhos como o realizado pelos Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, que mantêm e seguem propagando o conceito de quilombo como ideia-força, capaz de promover o "empretecimento" e uma visão afrocentrada. Essa perspectiva possibilita apresentar caminhos e estratégias de sobrevivência para a comunidade, fortalecer a organização política e transformar a periferia em um centro, um território em aquilombamento. Trata-se de uma busca utópica em prol do fortalecimento das pessoas da comunidade, atraindo indivíduos de diversos pontos da cidade para as vivências, práticas e aprendizados desenvolvidos no espaço cultural e na periferia, enraizados nas tradições afrodiaspóricas. Assim, inscrevendo no território uma geografia negra, pois produz uma forma de resistência negra (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023). no espaço, ressignificando lugares e fortalecendo identidades a partir das raízes ancestrais afrodiaspóricas.

II.3 Notas e observações sobre a organização espacial e arquitetura do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

³⁹ Disponível em: [Do quilombo pra favela - Alimento para a resistência negra - YouTube](#)

Este breve fragmento da tese busca apresentar algumas anotações feitas durante nossa participação observante em relação à organização espacial e à arquitetura do Espaço Cultural Kilombo Baobá. Tais observações podem auxiliar o leitor(a) a identificar características relevantes que revelam percepções da realidade compartilhadas por essa comunidade.

O primeiro e mais significativo aspecto é o fato de o Espaço Cultural Kilombo Baobá não possuir muros ao seu redor. Dessa forma, sua arquitetura se opõe aos padrões presentes nos territórios de exclusividade branca (BRITO; MENDONÇA; ROLNIK, 2023), caracterizados por muros altos, cercas elétricas, câmeras e guaritas. Esses elementos constituem parte de uma tecnosfera da segurança, resultante da psicosfera do medo (MELGAÇO, 2010).

A ausência de muros, favorece a integração do Espaço Cultural Kilombo Baobá com a comunidade, tornando visível as atividades que ocorrem dentro do barracão, pois as ações culturais sempre acontecem com as portas abertas, salvo exceções como peças de teatros que exigem o fechamento do barracão para criar um ambiente mais imersivo ao espetáculo. Essa arquitetura, também visa facilitar o acesso para quem queira participar e conhecer as manifestações afrodiáspóricas, bem como revelam a relação de confiança e respeito entre os mestres e a comunidade.

Em sua construção duas adaptações importantes foram feitas como forma mitigar os impactos das enchentes recorrentes na Comunidade da Ilha Grande, a primeira foi o aterro que possui mais de meio metro acima do nível da rua e a construção de um mezanino onde são guardados os adereços e vestimentas confeccionadas para os festejos e manifestações como o Baque de Maracatu, Cavalo Marinho e o Coco, esse espaço também serve para guardar os instrumentos nos períodos de enchentes, vale lembrar que desde sua inauguração em 2016, já ocorreram três enchente nas quais as águas entraram dentro do kilombo, inclusive a última aconteceu no início e danificando a geladeira do barracão.

Atualmente, o mezanino do Espaço Cultural Kilombo Baobá funciona também como uma sala de aula, onde ocorre o Cursinho Popular do Kilombo, uma iniciativa organizada, mantida e promovida por um dos casais que auxiliou na formação do barracão. Assim, aos sábados, Renato Raiz e Denise Lucio ofertam aulas híbridas, que visam preparar jovens e adultos para vestibulinhos, vestibulares e concursos (**Figura 88**).

Por meio do Cursinho Popular do Quilombo, foi criada e organizada, dentro do Espaço Cultural, a Biblioteca Milton Santos, que possui diversos títulos de obras acadêmicas e livros didáticos. Há também a intenção de formar uma seção dedicada exclusivamente a autores e autoras negras. Apesar de simples, a existência e a organização dessa biblioteca tornam-se mais um serviço prestado à comunidade pelo Espaço Cultural Quilombo Baobá.

Figura 88: Aula do Cursinho Popular do Kilombo, realizado no mezanino do barracão.



Fonte: arquivo do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

O espaço também conta com uma cozinha, essencial para o preparo das refeições oferecidas durante os festejos, bem como para a produção dos alimentos servidos nas atividades fixas da agenda semanal desse barracão cultural. Destaca-se que, durante os anos de 2023 e 2024, após os treinos de capoeira, foram servidas refeições para os participantes.

O barracão apresenta quatro portas de entrada, uma em cada lado, além de grandes janelas e pé-direito alto, elementos que promovem uma boa iluminação natural e garantem conforto térmico, evitando a necessidade de equipamentos de ventilação ou climatização artificial, mesmo em dias quentes. A circulação do ar funciona de maneira eficiente quando todas as janelas e portas estão abertas, característica que remete à engenhosidade da arquitetura quilombola descrita por Bispo (2023), a qual prioriza a circulação de ar para enfrentar as altas temperaturas recorrentes no Brasil.

Outro ponto que merece destaque é o fato de que, dentro do espaço, não há paredes que criam ambientes separados. A única área do barracão que não é aberta são os banheiros, que são três, havendo um banheiro acessível para pessoas com deficiência; no mais, o barracão

constitui-se como um grande salão aberto. Certa vez, em conversa com os Mestres, foi mencionado que essa arquitetura visa favorecer a integração e a conexão entre as pessoas dentro do barracão, criando uma sensação de espaço comum de convivência circular (BISPO, 2015) e por isso futuros projetos de reforma dentro do espaço cultural não poderiam incluir a criação de paredes e divisões dentro do barracão (**Figura 89**).

Para quem frequenta o barracão, também chamam atenção as estruturas de madeira construídas pelo Mestre Moxé dos Malês, que servem para alicerçar as telhas do telhado. Inicialmente, essas estruturas também previam a construção de um espaço semelhante a um teatro de arena, ideia que, infelizmente, não avançou devido à falta de recursos para essa benfeitoria no espaço.

Existem dois principais desafios que envolvem a arquitetura do espaço cultural. O primeiro é a falta de água encanada e tratada pela SABESP, pois, como descrito anteriormente, a parte da comunidade da Ilha Grande onde o espaço está localizado é uma área sem saneamento básico adequado. Como consequência, muitas casas utilizam conexões irregulares de água. Visando solucionar esse problema, atualmente o espaço criou um sistema de bomba que não afeta a captação de água dos vizinhos e permite a disponibilidade de água para os banheiros. Já para cozinhar e beber, são utilizados filtros de barro e, no caso de eventos maiores, garrações de água mineral.

Figura 89: reunião com moradores da Comunidade da Ilha Grande no salão central do barracão do Espaço Cultural Kilombo Baobá.



Fonte: arquivo pessoal do autor.

O segundo desafio envolve a geração de efluentes, que são destinados de forma incorreta a um sumidouro. Encontram-se em análise as possibilidades de implementação de um sistema de saneamento verde. Porém, existem dificuldades em relação aos custos elevados de construção, pois o sistema exige técnicas e tecnologias adaptadas para as enchentes sistemáticas na região.

Partindo para estética do barracão, atualmente dentro espaço existem uma série de quadros pintados por artistas (**Figura, 90**) que apoiam do espaço e existe um grande mural que remete as aldeias africanas que foi pintado junto com as crianças e jovens da comunidade pelo artista angolano Kuta Nbumbu (**Figura 91**).

Figura 90: destaque ao quadro intitulado “quilombo” feito para o Espaço Cultural Kilombo Baobá pela artista plástica Ordalina Candido Felipe.



Fonte: arquivo do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Figura 91: Pintura de painel no Espaço Cultural Kilombo Baobá



Fonte: arquivo do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Recentemente, os Mestres também realizaram novas pinturas pelo espaço, todas com elementos da iconografia de povos africanos e de símbolos associados aos orixás consagrados nos terreiros da diáspora africana. Esse conjunto de artes afrocentradas transforma o barracão em uma galeria popular de arte, permitindo que as crianças e jovens da comunidade tenham acesso a referências estéticas e a uma imagética que escapam do eurocentrismo.

Há também, no espaço, elementos que servem de assentamento, os quais resguardam fundamentos relacionados à ancestralidade e à espiritualidade de matriz africana. Afinal, nem sempre um bloco de pedra na entrada é apenas um bloco de pedra; ele pode carregar significados simbólicos, conectados às tradições e aos saberes ancestrais.

Isto posto, ressaltamos que, apesar de ser um lugar aberto e sem muros, regras existem, e a circulação deve respeitar alguns princípios cosmológicos e materiais. Nem toda planta

pode ser utilizada dentro do espaço; o consumo de álcool⁴⁰ é vetado; não se deve correr fora dos horários de treino; a entrada de crianças pequenas na cozinha e no mezanino não é permitida por questões de segurança; e, após a entrada, a saída do barracão deve ocorrer preferencialmente após o término das atividades em desenvolvimento no momento.

Apesar da inexistência de muros, nem todos entram. Um dos mais velhos do Espaço Cultural Quilombo Baobá costuma comentar que acha interessante como algumas pessoas aparentam ter receio de cruzar a porta de entrada pela primeira vez, como se ali houvesse uma linha entre o encantamento existente dentro do barracão e o mundo desencantado fora dele. Por mais que o barracão do Espaço Cultural Quilombo Baobá não seja um terreiro, estamos escrevendo sobre algo vivo, onde o axé foi plantado, cresceu e circula, exigindo certos cuidados e preceitos por parte de quem cuida do barracão, como nos foi ensinado por Mestre Ivaldo Odé⁴¹, parente e membro do terreiro de Pai Nagô⁴², Babalorixá que frequentava o espaço cultural e por quem Mestre Moxé dos Malês e Badia Nagô nutrem muito respeito.

Vale lembrar que Muniz Sodré escreveu que o “axé é capaz de gerar espaço” (2019, p.98), e que axé é plantado devido a sua representação material, podendo ser acumulado, desenvolvido e partilhado (2019, p. 92). Sendo assim, as ações feitas dentro do espaço barracão buscam respeitar e valorizar o axé, ao modo que esse possa crescer e ser compartilhado com as pessoas que nele vivenciam as manifestações afrodispóricas respeitando suas ancestralidade negra.

Em síntese, a organização espacial e a arquitetura do Espaço Cultural Quilombo Baobá refletem não apenas uma estrutura física, mas também um projeto cultural e simbólico profundamente enraizado nas tradições afrodiaspóricas. A ausência de muros, a adaptação às enchentes, a funcionalidade do mezanino e a integração de elementos artísticos e espirituais evidenciam uma arquitetura viva, que prioriza a integração comunitária, o respeito à ancestralidade e a resistência às adversidades. Apesar dos desafios, como a falta de saneamento básico e a necessidade de melhorias estruturais, o espaço se consolida como um lugar de encantamento, onde o axé circula e fortalece os laços comunitários. Assim, o

⁴⁰ Existem exceções onde o uso de pequenas doses são permitidas fora do quilombo, pois são associadas alguns festejos específicos com fim ritualístico associado a espiritualidade afrodiaspórica.

⁴¹ Mestre Ivaldo de Odé, pernambucano é Alagbê de Xambá, culto Nagô de matriz africana de raiz profunda. Em sua jornada esteve em baterias de escolas de samba no Rio, e São Paulo, tendo passado também pela Bahia.

⁴² Pai Nagô é pernambucano, vive no Estado de São Paulo há mais de 50 anos, é chamado de Pai Nagô por seus filhos biológicos e filhos de axé. É Babalorixá do Templo Nagô Xambá, músico, percussionista, cantor, compositor e radialista.

Quilombo Baobá não é apenas um barracão, mas um símbolo de luta, pertencimento e transformação, que inspira e acolhe todos que cruzam suas portas.

II 4 Do compromisso com o fundamento e do compromisso como fundamento

E o bombo vem tocando ele é da barra pesada
Agora que começou só para de madrugada
Deu uma, deu duas, deu três hora da manhã
Arrasta o pé levante a poeira venha você ver como é
Dona Jurema vou falar com Iracema
Só pra ver se ela deixa eu te levar pra passear
Se ela deixar vou te levar pra uma festa
Bem no meio da floresta pra gente vadia
Meu baina kalunga meu cativoiro
Meu baina Kalunga, meu cativoiro
(Mestre Moxé do Malês, Baianá)

Quando o bombo toca dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá, ele é da barra pesada, intenso e empurra o ritmo para frente. Seja no coco ou nas levadas de baque do maracatu, o corpo não pode estar pela metade. É necessário deixar o cansaço para o lado desencantado do mundo. Ao cruzar a linha da porta do barracão, precisamos fazer fluir nossa força, aquela que às vezes pensamos nem existir após uma longa jornada de trabalho — seja na obra, edificando casas, ou na sala de aula, semeando ideias.

Eis aqui uma das primeiras responsabilidades fundamentais exigidas pelos mestres: a vontade de estar presente e a energia para transformar o corpo em território, no qual se reavivam os saberes das manifestações afrodiaspóricas. Não temos tempo para preguiças; é necessário deixar as quinzilas do cotidiano do lado de fora. Nem sempre é fácil para nós, principalmente após sequências de erros ao tentar reproduzir as frases percussivas mais simples apresentadas pelos mestres. Mas é somente por meio desse corpo, preenchido de uma vitalidade intensa, que podemos tentar representar a pujança dos ancestrais.

Ao tocar as alfaias no baque, não basta digitar corretamente as batidas das baquetas no couro. É preciso movimentar o corpo como quem luta contra as baionetas das forças de opressão direcionadas contra os blocos negros, unidos pelo som da pisada do gigante que pesa uma tonelada. Erga o braço, flexione os joelhos, pulse e vibre, pontua mestre Moxé dos Malês, bom tocador de alfaia há aos montes. Mas, para ser batuqueiro, é necessário encantar com um corpo em movimento vigoroso, mostrando que essa não é uma toada que propõe uma

paz submissa, pois foi forjada no seio das comunidades negras que lutaram por sua existência e pelo direito de tocar seus tambores. No Espaço Kilombo Baobá, não se toca alfaia parado. É preciso estar vivo, é preciso estar contente. Isso não quer dizer uma positividade vazia de sentido, mas uma felicidade de quem se faz forte em meio à adversidade e consegue reunir os cacos dentro de si para ter coragem de seguir na luta, enfrentando os desafios cotidianos.

Como ensina a loa

Cheguei aqui tão contente
Cheguei aqui tão contente
Vou cantar versos e loas
Botando a pancada pra frente
(Mestre Moxé)

Botar pra frente, aqui não significa deixar o passado para trás, pois partindo do Adinkra Sankofa, vamos para frente tendo por referência ao saber ancestral que serve de bússola que nos orienta, no Espaço Cultura Kilombo Baobá, partilham da ideia que para estarmos contentes e vigorosos devemos nos espelhar na força dos que vieram antes enfrentando desafios tão ou mais perversos dos que os enfrentados na atualidade. E em sua trajetória os mestres seguem em frente, mesmo que sempre muito enraizados no tradicional, fazem em sua arte uma bricolagem que mesclam muitos elementos tradicionais das manifestações com uma pitada de elementos contemporâneos principalmente no coco.

Podemos defender que um dos fundamentos essenciais dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá é a valorização da ancestralidade, evidentemente não qualquer ancestralidade genérica, mas uma ancestralidade preta, negra que é fruto da diáspora africana, pois é dela que surgem os brinquedos manifestados no barracão, não podemos falar de capoeira, baque de maracatu, ijexá, frevo ou coco, sem entender que estamos lidando com práticas culturais que possuem suas raízes mais profundas vinculadas ao outro lado do atlântico negro (GILROY, 2001).

Eu vou navegar
Eu vou navegar
Abordo do navio negreiro
Para quebrar as correntes
Tem que navegar
Eu vou navegando
Me aquilombando
Sempre me munindo das tradições
Com as bênçãos de meus orixás
Capoeira ngolo meu irmão
(Toada de coco de Mestre Moxé dos Malês)

Assim, no quilombo, (re)territorializa-se a África idealizada (SODRÉ, 2019), navegando para cruzar o oceano e atravessando a Kalunga Grande, a fim de encontrar, na outra margem do Atlântico, a força e o axé necessários para quebrar as correntes da colonialidade. Munidos das tradições, entendemos que não precisamos querer parecer, ser ou idealizar a Europa ou os Estados Unidos da América. Podemos nos aquilombar, rompendo com a busca imposta pelo estabelecimento do hegemônico como padrão (CARNEIRO, 2023). Por caminhos anti-hegemônicos, podemos reorientar nossas rotas com base na ancestralidade africana e indígena, esquivando-nos da mercantilização da vida característica do sedutivo individualismo competitivo neoliberal (FRASER, 2023; SPOSITO et al., 2023) e investindo nossa energia na coletividade solidária e emancipatória.

Nesse sentido, destacamos também a coletividade como um princípio fundamental dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá, sobre essa questão os Mestres explicaram que a

coletividade, palavra que abrange a pluralidade e o "para fora de mim", é o todo. É a maneira como a natureza, em sua mais pura essência, interage entre os seres: o mar, a mata, o rio. Cada elemento desempenha um papel crucial, contribuindo para o equilíbrio e a harmonia do ecossistema. Assim como essa comunidade de vida, composta por plantas, animais e até microrganismos que vivem e interagem, a coletividade humana é fundamental para o desenvolvimento e a sobrevivência das sociedades. No princípio africano quilombola, a coletividade é a base da vida em comunidade. Nos quilombos, a união e a cooperação são essenciais para enfrentar desafios e celebrar conquistas. Cada indivíduo é parte de um todo maior, onde o bem-estar coletivo é prioritário. Essa filosofia de vida nos ensina que, juntos, somos capazes de alcançar objetivos que, sozinhos, seriam inalcançáveis. Quando trabalhamos em conjunto, compartilhamos conhecimentos, recursos e esforços, vivemos em um ambiente de mútuo crescimento. Essas ações possuem impacto além de nós mesmos e traduzem a verdadeira essência da humanidade, onde o "eu" se transforma em "nós", e o individualismo dá lugar à solidariedade. Em um mundo cada vez mais interconectado, a coletividade se torna ainda mais relevante. Precisamos uns dos outros para enfrentar crises globais, como mudanças climáticas e pandemias, e para construirmos um futuro sustentável e justo para todos. A coletividade é o caminho essencial para um mundo onde a diversidade é celebrada e as diferenças são vistas como oportunidades de aprendizado e enriquecimento mútuo (Depoimento preferido pelos Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô).

Nessa perspectiva, pode-se dizer que não há Kilombo Baobá sem coletividade, assim como não há roda de capoeira ou baque de maracatu sem coletividade. Sendo assim, dentro do barracão, o trabalho, o cuidado e o debate são construídos na coletividade, que se desenvolve a partir da convivência e do estar junto. Em nossa participação-observante, aprendemos que, para os mestres, a confiança e os vínculos da coletividade são costurados

pelo suor partilhado ao longo dos estudos e vivências da prática. Não adianta aparecer e falar de coletivo e coletividade se a presença e o trabalho em pareia não existirem.

Aqui entramos em mais um elemento marcante dentro do que entendemos ser fundamentos que estão na base da forma como os mestres pensam o Espaço Cultural Kilombo Baobá: o compromisso com a presença e a assiduidade. Ou seja, a responsabilidade com o compromisso estabelecido com a comunidade criada dentro do barracão.

Nesse sentido, eles sempre pontuam que não cobram financeiramente por nada que é ensinado ou transmitido no Espaço Cultural. Entretanto, esperam que haja uma contrapartida, e essa é, em grande parte, a dedicação para cumprir com as responsabilidades estabelecidas dentro do barracão e a presença, para que os laços de coletividade possam ser formados e fortalecidos. Não é incomum perceber a insatisfação ou irritação dos mestres quando alguém declara que não poderá estar presente nas atividades, principalmente nas toçadas.

É necessário reconhecer também a existência de uma forte hierarquia dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá. Os mais velhos, detentores do saber, pressupõem que, devido à sua maior experiência nas manifestações afrodiaspóricas, possuem o conhecimento dos melhores caminhos e técnicas a serem seguidos e, assim, esperam que as pessoas que estão aprendendo acatem suas orientações. Não enxergamos essa relação como autoritarismo, mas como um jogo de concessões entre mestres, que detêm um saber aprofundado das práticas em estudo, e aqueles que estão no papel de discípulos. Porém, essas dinâmicas nem sempre são simples, muito menos agradam a todas as pessoas que passam pelo espaço, havendo quem prefira o afastamento. Vale ressaltar que, ao longo da nossa participação observante, presenciamos muitas vezes decisões e delineamentos de estratégias ocorrendo por meio de debates abertos e amplos sobre temas vitais para o Espaço Cultural, sem que isso ocorresse de forma monocrática. Porém, também pudemos presenciar decisões mais impositivas e enérgicas, bem como choques mais acalorados, que resultaram em rupturas.

Isto posto, entendemos que os mestres cobram compromisso, pois compreendem que possuem responsabilidades e deveres para com os ancestrais que legaram e transmitiram os brinquedos até o presente. Dessa forma, uma ação descuidada ou a violação dos princípios dessas práticas afrodiaspóricas torna-se algo muito sério, pois pode ofender toda a trajetória de luta e resistência promovida pelos ancestrais. E, nesse contexto cosmológico e simbólico, serão os mestres os cobrados.

Exemplifico o que busquei apresentar partindo de uma passagem de vida contado pelos mestres. Nesse relato, eles partilham que foram convidados a tocar baque de maracatu em um evento, onde vários preceitos que respeitam — entre eles, não consumir álcool antes de tocar

a alfaia — foram violados por membros do grupo que os convidou. A consequência não demorou a chegar: na hora da tocada, o tempo virou, alfaias rasgaram e o mestre adoeceu.

Destacamos também que os mestres apresentam profundo respeito e amor pelas práticas afrodiaspóricas que partilham. Elas fazem parte de quem são, de sua identidade, e integram a forma como vivem e dão sentido ao seu trabalho. Não é raro ouvir o Mestre Moxé dos Malês dizer que "o tambor alimenta", pois, por meio dele, pode-se acessar o axé, ganhar financeiramente para sobreviver, autoafirmar-se e realizar-se graças à música.

Aqui traçamos um paralelo com uma reflexão de Sodré (2019), que, ao analisar o jazz dos guetos negros estadunidenses, escreveu que a música não era apenas um trabalho, mas também não se tratava apenas de divertimento, pois envolvia um meio de afirmação pessoal, um modo de “converter-se em agente do mundo” (p. 146).

Sendo assim, aprendemos com os mestres que o compromisso é fundamento: trata-se de uma responsabilidade com essas manifestações afrodiaspóricas, uma retribuição por tudo que elas nos oferecem — alegria, saúde, bem-estar, força e voz ativa. Mas não somente isso, pois, por meio delas, aprendemos, revisitamos nossa história e identidade, somos convidados a romper com o viés da colonialidade e a reinterpretar nosso lugar e função no mundo. E, partindo da ideia-força do quilombo (NASCIMENTO, 2020), permitimos o aquilombamento do corpo enquanto território (NASCIMENTO, 1984; SODRÉ, 2019).

II 4 A sabedoria que emana do tambor

E baobá, jurema, Iroko, Iroko, Iroko
E baobá, Jurema, Iroko, Iroko, Iroko
 Lelele o, povo nagô.
 Lelele o, povo nagô.
Eu sou negrão pernambucano
 Meu coração Africano
bate no compasso do tambor
 Lelele o, povo nagô.
 Lelele o, povo nagô.
Sou negrão pernambucano
 Meu coração africano
Bate no compasso do tambor
 Quando toco esse tambor
 A minha mente viaja
Me leve pro meio da África
 Onde tudo começou
 Terra sagrada
Terra dos meus ancestrais
 De angola, gegê, nagô
Inquices, voduns e orixás

(Mestre Moxé dos Malês e Pai Nagô,
toada de coco “negrão pernambucano”)

O tambor que possui o poder de cruzar o Atlântico Negro (GILROY, 2001) é o mesmo tambor que comunica, transmite saberes, fortalece a identidade, organiza e permite a formação política. Desejar atravessar o Atlântico em direção a uma África idealizada não significa ficar preso a um passado utópico, mas ressignificá-lo, para se potencializar e construir autoestima, empretecer a visão, romper com o epistemicídio (CARNEIRO, 2023) e transformar o presente. Assim, partilhamos da percepção de que “existe uma articulação empírica entre tambores e política” (GOLDMAN, 2006, p. 20).

Marcio Goldman, em sua pesquisa etnográfica realizada no sul da Bahia em que observou e participou de um bloco afro, o autor defende que

fazer música afro não era simplesmente uma forma de não fazer nada; ao contrário, essa atividade é uma das dimensões essenciais dos processos de criação de territórios existenciais que permitem a pessoas discriminadas produzir sua própria dignidade e vontade de viver (GOLDMAN, 2006, p.16).

Aqui podemos evidenciar que a música constitui-se como um elemento fundante e central na vida, pois ela tem o poder de criar dignidade e transformar a existência daqueles que enfrentam a opressão (SODRÉ, 2019; GILROY, 2001). Por meio da música, podemos nos converter em agentes ativos no mundo (SODRÉ, 2019). Isso ocorre porque o tambor, ao fazer o corpo dançar, refaz o espaço circundante, permitindo a gênese momentânea de uma nova orientação. Por meio de um sistema simbólico distinto daquele manejado pelo senhor e pela branquitude, torna-se possível romper com os limites fixados pela égide da territorialização dominante (SODRÉ, 2019).

Ilustremos essa reflexão com alguns exemplos. Ao cruzar a cidade, um baque de maracatu ressignifica e transforma momentaneamente o espaço urbano, modificando sua função. Uma avenida deixa de ser um espaço destinado aos carros para ser reivindicado e ocupado por um corpo-coletivo unido, que produz uma densa massa sonora. Por meio dessa massa sonora, manifesta-se uma energia ancestral, que, através da voz dos tambores, faz reverberar loas com um conteúdo afrocentrado, crítico e que exige o fim da violência racista. Um protesto que se assemelha a uma festa, pois trata-se de uma festa negra que se constitui como protesto. Durante nossa participação observante, pudemos verificar essa conexão entre alfaias e manifestação política ao acompanhar os cortejos do Coletivo Antirracista Oju Obá de

Santos durante a 7ª e 8ª Marcha da Consciência Negra da Baixada Santista, realizadas respectivamente em 2023 e 2024. A primeira ocorreu em Itanhaém, e a segunda, em Peruíbe. Em ambas, o Espaço Cultural Kilombo Baobá participou do processo de organização e colaborou realizando toçadas de coco.

Situação semelhante ocorre quando a roda de capoeira se manifesta no meio das cidades. A energia da bateria faz surgir um campo de batalha, um novo microterritório, espaço de disputa e confluência dos corpos que jogam (RUFINO, 2019). Enquanto isso, o coro, que se torna uma voz única, reivindica e solicita mudanças ao enunciar que a abolição foi falsa e incompleta, declarando que ainda hoje é necessário "botar fogo no canavial".

Vale destacar que para Rufino

A roda codifica-se como terreiro independente de sua permanência em um único espaço, é uma espécie de terreiro não fixo, podendo hoje estar aqui e amanhã acolá. Não é por acaso que vemos nas rodas de capoeira, após a ladainha, as louvações e o cantados no início, os jogadores cruzarem o chão com gestos, benzerem-se como benzem o solo, mandingarem em expressões próprias e particulares. Aquele que domina o gunga, berimbau grave tocado por quem coordena a roda, o abaixa em direção ao solo. Toda essa ritualização não só inicia os jogos invocando os domínios ancestrais como também saúda o chão, inventa o terreiro e, por consequência, o mundo (RUFINO, 2019 p.102).

Nesse território- terreiro invocado temporariamente o poder contestatório que emana da voz na capoeira é amplificado, gerando uma voz tão potente quanto as navalhas de outrora, como muito bem foi descrito na dissertação de mestrado da contramestra de capoeira angola Carla Natureza (YAHN, 2012).

Sendo assim, concordamos com o escrito por Gilroy (2001)

A música, o dom relutante que supostamente compensava os escravos, não só por seu exílio dos legados ambíguos da razão prática, mas também por sua total exclusão da sociedade política moderna, tem sido refinada e desenvolvida de sorte que ela propicia um modo melhorado de comunicação para além do insignificante poder das palavras - faladas ou escritas.

Dessa forma, entendemos que o tambor e a música atuam como meios pelos quais o saber ancestral e a crítica podem ser incorporados, rompendo com a “produção de temores, impossibilidades, desvios e subalternização advindos do colonialismo e de sua teologia

política cristã” (RUFINO, 2019, p. 137). Essa ideologia cristã reprime e constitui a potência do corpo como pecado (RUFINO, 2019).

Os(as) mestres(as) detentores dos conhecimentos, versados na linguagem dos tambores (Simas, 2019) e munidos das potencialidades advindas da musicalidade e da dança constituem-se em muitos casos em intelectuais orgânicos (GILROY, 2001), os quais

nos permitem focalizar com particular clareza a crise da modernidade e dos valores modernos. Essas pessoas geralmente têm sido intelectuais no sentido gramsciano, operando sem os benefícios que fluem ora de uma relação com o estado moderno, ora de posições institucionais seguras no interior das indústrias culturais. Elas têm procurado papéis que escapam a classificação como prática de legisladores ou intérpretes e, em lugar disso, têm se apresentado como guardiães temporários de uma sensibilidade cultural distinta e entrincheirada que também tem operado como um recurso político e filosófico. Os ritmos irreprimíveis do tambor, outrora proibido, muitas vezes ainda são audíveis em seu trabalho. Suas síncopes características ainda animam os desejos básicos - serem livres e serem eles mesmos revelados nesta conjunção única de corpo e música da contracultura (Gilroy, 2001, p 164).

Dessa forma, queremos reconhecer que os Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô são também intelectuais orgânicos que, ao longo de suas trajetórias, ensinaram a crianças e adultos valores e saberes enraizados na ancestralidade dos brinquedos afrodiaspóricos. A ciência dos mestres também os permitiu criar parcerias e vínculos afetivos que consideramos estratégicos para a construção do Espaço Cultural Kilombo Baobá. A aproximação com pessoas como Fabio Baobá e Karina Ono possibilitou um intercâmbio e uma ecologia de saberes (SANTOS, 2010), potencializando a experiência e viabilizando o acesso a recursos necessários para a construção e manutenção desse barracão cultural.

Quando partimos da interpretação que mestres(as) da cultura popular, que potencializam suas ideias e percepções em relação ao mundo por meio do tambor podem se tornar intelectuais orgânicos, vamos partilhar também da percepção de que essas pessoas não precisam de vanguardas intelectualizadas e acadêmicas para produzirem sua leitura crítica e possuírem voz para defender uma visão emancipatória do mundo (GILROY, 2001).

Fazendo um *role epistemológico* (RUFINO, 2019), arrisco descrever que o trabalho do Espaço Cultural Kilombo Baobá não precisa desta tese para ser considerado uma geografia negra (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023). A voz do tambor que ecoa do barracão encantado reverbera para fora, como uma cabaça que serve de caixa acústica e amplifica o som do

berimbau, anunciando ao mundo exterior o desencantamento. Naquele local, ocorre a reterritorialização utópica da África e do Pernambuco, fazendo repercutir a ideia-força do quilombismo (NASCIMENTO, 2020) – um *kilombismo urbano* –, que anuncia e produz uma geografia negra, questionando e levantando-se contra a supremacia virulenta da branquitude (BENTO, 2022). Enquanto geógrafo, apenas transcrevo para a academia o que está escrito na paisagem sonora, visual e afetiva do barracão cultural, espaço que tive a honra de conviver durante esses anos de participação observante.

Dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá que foi vivenciado circula um pensamento contracultural que possui a capacidade de romper com a desmembramento ocidental entre ética, estética, cultura e política (GILROY, 2001). Assim, tocar o seu pandeiro, tambor ou berimbau é uma responsabilidade de manter-se inteiro, um divertimento, mas também uma forma de manifestar-se politicamente e um reinvenção da nossa forma de ser e estar no mundo. Um ato reflexivo, cerebral que nos permite crescer ser maior⁴³.

Assim partilhamos que a música afrodiaspórica em suas múltiplas variações pelo atlântico negra é também uma experiência anticapitalista, mas que extrapola essa questão (GILROY, 2001), ela questiona também outros elementos fundantes da perversidade que marca o sistema mundo atual, entre elas o epistemicídio contra a o povo negro e a violência racista (CARNEIRO, 2023).

Sobre esse contexto Gilroy escreveu

Nos termos mais simples possíveis, colocando o mundo tal como ele é contra o mundo tal como os racialmente subordinados gostariam que ele fosse, essa cultura musical fornece uma grande dose da coragem necessária para prosseguir vivendo no presente. [...] sua acuidade crítica inclui, mas também supera o anticapitalismo, é necessário traçar parte da dinâmica filosófica interna dessa contracultura e explorar a conexão entre seu caráter normativo e suas aspirações utópicas. São aspectos inter-relacionados e até inseparáveis um do outro e da crítica do capitalismo racial (2001, p. 94-95).

Com o exposto aqui, esperamos ter evidenciado que os tambores constituem vozes poderosas que transmitem saberes que promovem a resistência negra, mas também é preciso fazer transparecer que cada linha percussiva aponta e revela um universo de significados, sentidos e energias ancestrais. Como isso buscamos evidenciar ao leitor que o jogo de capoeira varia conforme o toque do berimbau, bem como a energia de um terreiro modifica-se a depender do toque repercutido nos atabaques. Quem vivência as manifestações culturais

⁴³ Como já apontava o grupo nação zumbi na música samba makossa

afrodiaspóricas aprende ao longo do tempo uma linguagem dos tambores que comunicam, e por meio do qual os(as) mestres(as) e os ancestrais podem indicar comandos transformações para as pessoas que são seus discípulos, ao modo que um mestre não precisa falar para avisar que o jogo de capoeira acabou, pois quem carrega essa mensagem é o berimbau.

O tambor versa uma gramática própria, o que conhecemos aqui como discurso pós-colonial. Os batás, n'gomas e tambores já enunciavam, em tom de arrebate, congo de outo e samba de cabloco. Planta, bicho, gente, que, em cruzo se tornam divindades, têm boca, comem e sabem falar (RUFINO, 2019, p. 157).

Essa perspectiva, do tambor como entidade viva que fala, constata-se no Espaço Cultural Kilombo Baobá, existindo regras e preceitos que envolvem o cuidado e o tocar das alfaias. Como canta Mestre Moxé dos Malês

Essa alfaia de macaíba
Tem azeite de dendê
Eu tratei, eu cuidei
Eu zelei, eu dei de come
Eu botei lá no peji
E o mestre me aconselho
Pra tocar coco de pisada
Pela madrugada
Reis Malunginho mando
(Mestre Moxé dos Malês, toada de coco, Reis Malunginho)

Dessa forma, como ensina a toada, o tambor e a alfaia, exigem cuidados, ao modo que no Kilombo Baobá, não se passa a alfaia por cima da cabeça, não se colocam objetos apoiados sobre o seu couro, não se toca sem respeitar os preceitos que restringem o consumo de álcool e a atividade sexual até três horas grandes antes da tocada. Pois aprendemos que a alfaia pode ser o corpo encantado dos ancestrais, por meio do qual sua fala reverbera. Sendo assim, cuidados são necessários, pois do tambor emana uma potência que pode propiciar o bem, mas isso não ocorre quando não há o preparo adequado do(a) batuqueiro(a).

Ainda sobre esse contexto vale pontuar que

o tambor é aquele que tem a idade do tempo, que cospe as possibilidades em sopros de fé e festa. O tambor é o corpo ancestral, comunitário, brincante e divino, a tecnologia que resguarda memórias e dizeres infinitos. O tambor é arma, arquivo, totem e terreiro (RUFINO, 2019, p156).

Assim, é por meio dos tambores e da musicalidade das manifestações afrodiaspóricas que o Espaço Cultural Kilombo Baobá, transforma-se em campo de encantamento, onde

mesmo que momentaneamente aquilombar nosso corpo-território que ao tornar-se dançante e brincante rompe amarras, subvertendo a forma social escravista (SODRÉ, 2023) e desmantelando neuroses construídas pela violência da colonialidade e exploração perpetrada pelas relações capitalistas de produção (DA MATA, 2015).

Como é possível identificar na canção entoada por Mestre Moxé dos Malês, transcrita a seguir, o corpo encantado do tambor constitui uma ponte que conecta e cruza diferentes dimensões do espaço-tempo. Ele faz a ligação entre a terra, o ayê, e o espaço divino do orun, permitindo também uma conexão com o passado, representado pela ancestralidade. Além disso, como já pontuamos, é o tambor que tece e fortalece uma rede que atravessa o Atlântico Negro, pois, quando o tocamos após um longo dia, ganhamos a capacidade de nos transportar.

No fim do dia
Eu chego na encruzilhada
Espero a madrugada
Que é pra meu bombo tocar
Me transporte para terras de Lunda
Encontrei com o senhor ganga
Que era o mestre do lugar
O cantador o seu verso é bem maneiro
Chega aí o mandingueiro
Vem com a gente vadiar
(Mestre Moxé dos Malês).

Por fim, com esse capítulo esperamos ter demonstrado que o tambor e a música afrodiaspórica transcendem seu papel artístico para se tornarem instrumentos de resistência, ressignificação e construção de identidades, estabelecem redes afetivas ao redor do atlântico negro (GILROY, 2001; GOLDMAN, 2006; SODRÉ, 2019). Através deles, saberes ancestrais são transmitidos, geografias negras são reivindicadas e a luta contra o racismo e o epistemicídio é amplificada. O Espaço Cultural Kilombo Baobá, assim como as manifestações do baque maracatu, da capoeira e do coco, exemplificam como a cultura pode ser um ato político, capaz de romper com as amarras do colonialismo e anunciar um futuro emancipado. Nesse sentido, a música não apenas ecoa a história do povo negro, mas também amplifica sua voz, sua potência e sua capacidade de transformar o presente.

II 7 Transformações e capoeira no Espaço Cultural

Ao longo de nossa participação observante no Espaço Cultural Kilombo Baobá, fomos surpreendidos com mudanças significativas dentro do barracão. Conhecíamos o local desde sua construção, tendo inclusive participado dos mutirões para erguê-lo. Com o passar do tempo, construímos afinidade pelo trabalho desenvolvido ali e um profundo respeito pelos mestres que, junto com as crianças da comunidade, produziam festejos com apresentações impressionantes. Dessa forma, nosso contato com a comunidade da Ilha Grande possui aproximadamente dez anos, o que nos permitiu acompanhar o crescimento e o desenvolvimento de algumas crianças ao longo desse período.

Apesar da admiração, não éramos parte do barracão, nem possuíamos um vínculo de discípulo da casa. Estávamos mais no papel de observadores distantes, que haviam conhecido o projeto dos mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô graças à capoeira angola, mais precisamente por meio do intermédio do camarada Fabio Baobá. Com as andanças da vida, acabamos nos afastando das dinâmicas do espaço cultural, pois havíamos nos mudado para o Mato Grosso do Sul com o objetivo de realizar nossa pós-graduação e mestrado.

Foi durante a pandemia de COVID-19, ao participar da campanha de doações de alimentos promovida por esse espaço cultural, que decidimos propor um projeto de doutorado sobre o município de Peruíbe. Muitas transformações ocorreram ao longo dos anos de elaboração dessa tese, de modo que, em acordo com a orientação e com a banca de qualificação, decidimos focar nossa pesquisa no campo da geografia da racialidade e das geografias negras.

Assim, durante a pandemia, vimos muitas mudanças ocorrerem no Espaço Cultural Baobá Malê. Por um período, as portas tiveram de ficar fechadas, já que as aglomerações não eram recomendáveis, e o encantamento dos festejos e das vivências manifestações afrodiaspóricas com jovens e crianças da comunidade ficou suspenso por um tempo significativo, em respeito às medidas de segurança sanitária. Durante esse período, o espaço só era aberto para a distribuição de cestas básicas, ensaios do grupo artístico Baobá Malê e produções audiovisuais, tudo com o uso de máscaras e muito álcool em gel.

Foi somente após a vacinação que as dinâmicas de reabertura começaram a ocorrer. Nesse momento, devido à pesquisa e à afinidade pessoal, já estávamos completamente imersos nas responsabilidades do barracão. Assim, deixamos de ser visitantes, observadores distantes, para nos tornarmos participantes com o objetivo de produzir uma observação crítica, que tentamos organizar e relatar nesta tese.

Dentre as mudanças, a maior delas foi a decisão de seus idealizadores e guardiões, Mestre Moxé dos Malês e Badia Nagô, de retornarem ao estado de Pernambuco para auxiliarem e estarem mais próximos de suas parentes. A mudança, inicialmente prevista para 2023, ainda não ocorreu, o que nos permitiu uma longa e intensa vivência com esses mestres, tornando a segunda parte desta tese possível.

Porém, nesse contexto de mudança, os mestres do Espaço Cultural Kilombo Baobá, preparando o terreno para sua partida, decidiram deixar os treinos de capoeira sob a responsabilidade de um dos apoiadores da construção do barracão: o angoleiro Renato Raiz, um dos membros do Grupo de Capoeira Angola Ilê Dandara, criado pelo professor Limbo em Itanhaém e orientado pelo mestre Zequinha Almeida de Piracicaba.

Nesse contexto, acabamos por receber a responsabilidade de apoiar o trabalho de capoeira no Espaço Cultural partilhando e apoiando o angoleiro Renato Raiz, uma vez que treinamos juntos há mais de dez anos no Grupo de Capoeira Angola Ilê Dandara. Com essa mudança, passamos a frequentar ainda mais o barracão e a ter um contato ainda maior com as crianças e jovens da comunidade da Ilha Grande.

Assim, passamos a auxiliar nos treinos, bem como pudemos acompanhar como algumas crianças foram desenvolvendo habilidades com o passar do tempo, hoje as crianças já cantam corridos, tocam instrumentos e arriscam alguns movimentos ao jogar capoeira angola.

Visando fomentar o trabalho de capoeira angola desenvolvido no Espaço Cultural Kilombo Baobá, decidimos elaborar um projeto para um edital aberto em Peruíbe referente a Lei Paulo Gustavo.

O projeto tinha como principal objetivo garantir recursos para que, após todos os treinos, fosse disponibilizada uma refeição para as crianças, bem como assegurar a realização de seis vivências com mestres convidados. Isso permitiria que os participantes tivessem a oportunidade de aprender diretamente com o mestre Zequinha Almeida e interagir com outros angoleiros(as) e capoeiristas mais velhos e experientes de outros municípios e estados. O projeto foi aprovado, contemplado e executado ao longo do ano de 2024, toda a atividade foi organizada em um relatório gerando também um minidocumentário⁴⁴ produzido e roteirizados com participação do autor deste relatório de tese (**figura 86, 87 e 88**).

⁴⁴ Segue o link de acesso ao minidocumentário realizado durante o projeto: https://drive.google.com/file/d/1IneHUKiTEBwbAlAv_gogZY7v2rCTe-pQ/view

Figura 86: roda de conversa durante a quarta vivência de capoeira angola no Espaço Cultural Kilombo Baobá.



Fonte e Autoria: Felipe Hartung.

Figura 87: crianças e adultos realizando uma esquivas alta durante o treino do dia 11 de abril de 2024.



Fonte e Autoria: acervo pessoal

Imagem 88: crianças e adultos reunidos comendo após a realização do treino do dia 24 de outubro de 2024.



Fonte e Autoria: acervo pessoal

Com a realização dos treinos de capoeira angola, pudemos ofertar à comunidade saberes e valores afrodiaspóricos, gerando bem-estar físico e mental por meio da movimentação e musicalização dessa manifestação cultural. Vale lembrar que a prática nos treinos aprimora as habilidades físicas, expandindo a consciência corporal e a expressividade dos envolvidos. Por sua vez, o processo de musicalização nos treinos permite que os praticantes construam um conhecimento musical, exercitando ritmo, percepção auditiva, expressividade, memorização e imaginação (DA MATA, 2015).

A capoeira é uma manifestação afrodiaspórica intimamente ligada à resistência negra ao longo da história (ASSUNÇÃO, 2005). Muitos são os corridos, ladainhas, sambas e cocos que rememoram o uso da capoeira como um instrumento de fortalecimento e libertação do corpo-território negro do jugo da escravidão. Por meio dela, era possível dar a rasteira certa no

feitor, pondo fim ao cativo e possibilitando o aquilombamento. Mestre Moxé dos Malês, capoeirista de longa data, traz essa visão sobre a capoeira em uma de suas toadas de coco.

Eu fui escravo tenente
quebrei as correntes murundú
Quebrei as correntes murundu
com chapa de capoeira
Eu dei tombo de ladeira
Entreí no canavial não sai mais não
(Meste Moxé dos Males, toada de coco “nego Fugido”)

Reiteramos ainda que a cultura da capoeira está intrinsecamente ligada à oralidade, presente na musicalidade e nos ensinamentos dos(as) mestres(as) e angoleiros(as) mais velhos(as), que perpetuam e constantemente reconstroem a memória dessa prática. O respeito ao saber contido nos dizeres dos(as) mestres(as) nos remete às diversas formas de ensino tradicional africano e à figura dos griôs (ARAÚJO, 2004).

As músicas de capoeira angola perpetuam a memória oral, transmitindo aos praticantes valores e ideais. A oralidade também é utilizada como instrumento de denúncia e resistência, pois existem ladainhas e corridos que abordam, de forma crítica, questões históricas, raciais e de gênero.

Ainda sobre os benefícios da vivência dentro da capoeira angola, destacamos que a movimentação além de fortalecer o corpo, traz benefícios à saúde física e mental, pois como defendeu o pesquisador Da Mata (2015), partindo de uma perspectiva reichiana, os movimentos da capoeira angola são bioenergéticos atuando diretamente na relação corpo-emoção, possibilitando a quem pratica capoeira angola o rompimento de coraças neuromusculares ligadas ao fenômeno social da Neurose.

Oferecer a prática da capoeira angola em um território periférico, marcado pela segregação socioespacial e pela vulnerabilidade socioeconômica, é buscar propiciar bem-estar para a comunidade. Dessa forma, essa prática busca fortalecer as pessoas da comunidade da Ilha Grande, tanto por meio da cultura quanto do alimento oferecido ao término de cada treino.

Por meio da capoeira angola, conseguimos auxiliar dentro do barracão do Espaço Cultural, permitindo que crianças e adultos que enfrentam diversos desafios no cotidiano tenham, por meio da vivência angoleira, um momento de lazer, saúde, educação, autocuidado, fortalecimento da autoestima e valorização da estética e dos saberes afrodiaspóricos.

Por fim, reiteramos que o estudo e a vivência na capoeira angola possibilitam aos praticantes a reflexão sobre a importância do combate à discriminação racial, de gênero e de idade, além de incentivarem a valorização das tradições de matriz africana. Também evidenciam a urgente necessidade de combater a desigualdade social e a estrutura de reprodução da pobreza dentro do modelo hegemônico de relações de produção.

A capoeira angola foi e continua sendo um instrumento de emancipação do corpo e mente dos praticantes (ARAÚJO, 2004), servindo como estratégia de resistência e reexistência em um mundo marcado por perversidades perpetradas principalmente contra o corpo preto, pobre e periférico (CARNEIRO, 2023).

A capoeira angola, como prática ancestral e resistente, transcende seu papel de manifestação cultural para se tornar um instrumento de emancipação, educação e transformação social. No Espaço Cultural Kilombo Baobá, ela não apenas fortalece corpos e mentes, mas também tece redes de solidariedade, valoriza saberes afrodiaspóricos e enfrenta as estruturas de opressão. Assim, a capoeira angola revela-se não apenas prática cultural, mas um ato político de reexistência, que ressignifica o passado e constrói futuros possíveis, reverberando a força da ancestralidade africana no presente.

II 3 Quando a vizinhança tem fome.

Muitas vezes trabalho o ano inteiro
mais não chego a ter satisfação
e cansa e carreira e descarrego
e ainda procuro explicação
o meu deus, o meu deus que desespero
não tem jeito, não tem jeito não
o meu deus, o meu deus que desespero
não tem jeito, não tem jeito não
meu deus, o meu deus
mas que coisa louca
conte quantas bocas
sem comer, sem comer, sem comer.
o primeiro passou foi ligeiro
mas o segundo não tinha nem a mão
o terceiro é aquele companheiro
que passa o dia catando papelão
(Mestre Moxé dos Malês).

Assim como relatado na toada de coco ensinada por Mestre Moxé dos Malês, não são raros os casos de pessoas que mesmo trabalhando enfrentam um cenário de insegurança

alimentar, situação que algumas famílias da comunidade da Ilha Grande enfrentam, esse processo é consequência da ampliação da desigualdade decorrente de transformações tecnológicas e sociais que impactaram no mundo do trabalho aumentando a precarização, desemprego estrutural e informalidades.

Em pleno século XXI, mais do que nunca, bilhões de homens e mulheres dependem de forma exclusiva do trabalho para sobreviver e encontram, cada vez mais, situações instáveis, precárias, ou vivenciam diretamente o flagelo do desemprego. Isto é, ao mesmo tempo que se amplia o contingente de trabalhadores e trabalhadoras em escala global, há uma redução imensa dos empregos; aqueles que se mantêm empregados presenciam a corrosão dos seus direitos sociais e a erosão de suas conquistas históricas, consequência da lógica destrutiva do capital que, conforme expulsa centenas de milhões de homens e mulheres do mundo produtivo (em sentido amplo), recria, nos mais distantes e longínquos espaços, novas modalidades de trabalho informal, intermitente, precarizado, “flexível”, depauperando ainda mais os níveis de remuneração daqueles que se mantêm trabalhando (ANTUNES, 2018, p.30).

Essa situação macroestrutural é uma das causas que refletem na produção e na manutenção da desigualdade em diversos lugares do mundo. Como consequência, vemos que a fome persiste como um problema recorrente, em um mundo onde os alimentos ficam cada vez mais caros. Os relatórios da FAO apontam para um crescimento do número de pessoas ameaçadas pela fome no mundo, processo associado à manutenção da pobreza.

This year [2021], this report estimates that between 720 and 811 million people in the world faced hunger in 2020 – as many as 161 million more than in 2019. Nearly 2.37 billion people did not have access to adequate food in 2020 – an increase of 320 million people in just one year. No region of the world has been spared. The high cost of healthy diets and persistently high levels of poverty and income inequality continue to keep healthy diets out of reach for around 3 billion people in every region of the world. Moreover, new analysis in this report shows that the increase in the unaffordability of healthy diets is associated with higher levels of moderate or severe food insecurity (FAO et al, 2021, p.8)

É necessário pontuar, porém, que outras dinâmicas influenciam no crescimento e na manutenção da fome no mundo, evidentemente a fome é uma dinâmica multifatorial e fenômenos com a eclosão de guerras, inflação, impactos decorrentes das mudanças climáticas e desdobramentos da pandemia acabam por incidir na intensificação dessa problemática.

The drivers of food crises are interlinked and mutually reinforcing. Acute food insecurity is rarely driven by a single shock or hazard, but rather by the interaction between shocks and underlying poverty, structural weaknesses and other vulnerability factors. Conflict is the major driver and amplifier of high levels of acute food insecurity, directly affecting food access and availability and the ability to cope with other shocks. Conflict also tends to reverse economic and

development gains, limiting communities' and countries' capacity to withstand and recover from weather and economic shocks. In 2023, the global shocks of climate change, continued and residual economic effects of the war in Ukraine and the COVID-19 pandemic persisted, while the El Niño event and renewed intense conflicts, particularly in Palestine (Gaza Strip) and the Sudan, had national and regional impacts (GRFC, 2024, p 12).

Quando refletimos sobre esses fatores — guerras, mudanças climáticas, inflação, pobreza, desigualdade e pandemia —, indicados como ampliadores da fome no mundo, podemos inferir que, na verdade, não se tratam de processos desconectados. Eles são, na realidade, faces de uma totalidade em crise, uma vez que representam consequências da forma como o sistema-mundo moderno colonial (PORTO-GONÇALVES, 2006), globalizado, opera sob a égide das relações de produção capitalistas (SANTOS, 2015).

Sendo assim,

sabemos que, por trás da fome, existe um sistema agroalimentar hegemônico e predador, e que, por trás desse sistema agroalimentar, estão outros sistemas: o capitalismo e o neoliberalismo. São eles que movem os fios do fantasma da fome e da desigualdade social — principal causa desse flagelo. (Azevedo, 2022, p. 309)

Como descrito, a produção da fome é decorrente de um sistema agroalimentar predador, pois opera dentro da lógica capitalista pendente a crise. Como relembra Fraser, devemos entender a existência de “quatro contradições do capitalismo — ecológica, social, política e racial-imperial —, cada uma delas correspondente a um gênero da canibalização e incorporando uma “tendência de crise” (2024, p.41).

Dentro desse contexto de múltiplas crises, iniciamos nossa participação observante no Espaço Cultural Kilombo Baobá durante a pandemia, com o objetivo de observar as potencialidades da ação comunitária no enfrentamento da insegurança alimentar. Apesar da importância da entrega de cestas básicas, as dificuldades e vulnerabilidades socioeconômicas das famílias permanecem, pois decorrem de condições multifatoriais ligadas às estruturas econômicas atuais. Mesmo com o término da pandemia e o retorno ao crescimento da economia brasileira, as famílias atendidas pelo barracão cultural continuam vivendo em um cenário de dificuldades severas, não sendo raro que os mestres recebam pedidos de ajuda para conseguir alimentos. Essas ações paliativas minimizam dores de forma pontual, mas não são capazes de transformar a conjuntura em que as famílias estão inseridas.

Não há assim, uma possibilidade dentro das condições atuais de resolver o problema da fome em sua totalidade global, sem operarmos mudanças radicais nas estruturas que agem para beneficiar uma parcela ínfima da população e empresas transnacionais que ganham com

esse emaranhado de crises que constituem a atualidade. Em outras palavras, do pondo de vista estrutural a fome continuará se perpetuando enquanto for lucrativa para os agentes do capitalismo financeiro global, que detentor de grande poder avança à revelia das tentativas das respostas dos movimentos sociais em diferentes partes do planeta.

Sendo assim, é necessário pontuar que já havia uma tendência de recrudescimento da fome, antes mesmo da pandemia (LIMA, 2020), pois a exuberante produção de alimentos e grãos não possui por objetivo central a erradicação da fome, mas sua financeirização por meio do mercado de commodities, pois para os operadores desse sistema o importante é o lucro e não uma justiça alimentar global. Nesse contexto as famílias pobres são extremamente penalizadas, tendo cada vez mais dificuldades de acessar alimentos de qualidade para sobreviver.

É evidente que a perpetuação da fome não é na atualidade um problema produtivo, haja visto aumento da produtividade nas últimas. Não sendo um problema técnico, a fome é sobretudo um problema sociopolítico, como a muito ensinou Josué de Castro

o problema da vitória contra a fome ultrapassa os limites da capacidade de cientistas e técnicos. [...] Não há, portanto, falta de recursos naturais ou recursos técnicos para realizar a tarefa. O problema, [...] é como aplicar o progresso conquistado pelos físicos às condições existentes no mundo real. Não é tarefa de físicos, mas de sociólogos e políticos [...] a verdade é que não basta produzir alimentos usando todas as técnicas disponíveis. É necessário que esses alimentos possam ser adquiridos e consumidos pelos grupos humanos que deles necessitam, pois se não forem adequadamente distribuídos e os correspondentes níveis de consumo forem expandidos, então serão criados excedentes agrícolas, criando o sério problema de superprodução ao lado de subconsumo. Daí a necessidade de que a política alimentar cuide tanto da produção quanto da distribuição adequada de produtos alimentícios e, portanto, da necessidade de que tal política seja planejada em escala mundial (CASTRO, 1963, p. 299).

Assim, as palavras cantadas pela Nação Zumbi seguem atuais, pois continuamos vendo que, quanto maior a miséria, mais os urubus que produzem a miséria ameaçam. A fome não é um problema produtivo, mas uma questão política. Desse modo, ainda hoje é necessária a organização, que pode ser fortalecida pelas manifestações afrodiaspóricas, para desestabilizar o sistema-mundo moderno colonial, que segue produzindo fome, segregação e violência, atingindo de forma desproporcional as pessoas racializadas. Nesse contexto, sempre foi um objetivo do Espaço Cultural Kilombo Baobá providenciar alimentos para as comunidades e crianças que frequentam o espaço, pois a vitalidade e o axé circulam e se fortalecem também por meio da comida.

Nesse cenário as saídas globais para escaparmos das armadilhas estruturantes que reproduzem, passa necessariamente pelo fortalecimento das instituições que produzem e organizam da luta por uma outra estrutura de produção como os sindicatos e movimentos socioterritoriais, passando por uma grande aliança, bem como uma necessária transição agroecológica e reforma agrária popular (ALTIERE, 2012; THOMAZ JÚNIOR, 2008).

Dessa forma, no *ABC do Quilombismo*, Abdias do Nascimento (2020) já elencava, entre as ações prioritárias para a construção de uma sociedade quilombista, a necessidade de reconhecer a terra como propriedade nacional de uso coletivo. Ou seja, defendia a garantia da universalização do acesso à terra, para que as pessoas pudessem produzir seus próprios alimentos e os camponeses e trabalhadores rurais pudessem gerir um sistema de produção alimentar mais justo do que o atualmente imposto pelo agronegócio, que privilegia o lucro em detrimento da segurança alimentar.

O conteúdo sociopolítico que gera a reprodução da fome também torna patente a organização política nos diferentes países do sistema-mundo para o enfrentamento do perverso projeto de uma extrema direita articulada globalmente, correlacionada a supremacia branca e a branquitude em um movimento que fortalece negacionismo e que promove um projeto de morte para a maior parte da parcela do mundo (BENTO, 2023).

No Brasil, ficaram evidentes os riscos que governantes de extrema direita representam para a segurança alimentar da população, haja vista o cenário desastroso produzido durante o governo Bolsonaro e sua péssima gestão da pandemia. O avanço da fome nesse contexto foi amplamente registrado pelos documentos produzidos pela Rede Penssan, tanto no primeiro quanto no segundo relatório VIGISAN, elaborados durante a pandemia.

É importante salientar que

vivemos em um país que produz muito alimento e tem muita gente passando fome. Para além do escândalo ético, isso é uma aberração em termos de organização econômica e social. No plano moral, beira o criminoso: são 33 milhões de pessoas famintas, enquanto exportamos e produzimos mais de três quilos, só de grãos, por pessoa por dia. Começo esta reflexão pela parte ética, porque é a indignação que nos mobiliza, e parece que, na universidade, temos de manter certa aparência de neutralidade. A fome não admite neutralidade, e, em termos jurídicos, considerando a nossa Constituição, um governo que não toma nenhuma medida para assegurar o acesso básico à alimentação da população, quando os alimentos existem e em abundância, está, no mínimo, incorrendo em prevaricação. Não há argumentos quando crianças passam fome (Dowbor, 2022, p.181).

Com base na contribuição de Dowbor, fica evidente que, no Brasil, marcado por uma grande produtividade agrícola, a manutenção da fome é algo atroz, que necessariamente causa indignação e revolta. Porém, as estruturas que operam essa perversidade são poderosas e

constituem parte da formação histórica do país. Desde o período colonial, com o modelo de plantation, o Brasil é marcado pelo latifúndio, que segue exportando alimentos em detrimento da segurança alimentar daqueles que aqui vivem (AZEVEDO, 2022). Uma perversidade que ao longo da história incidiu de forma diferente entre pessoas brancas e negras (SODRÉ, 2019; BENTO, 2023; CANEIRO, 2023)

Por consequência, ao longo da história nacional a fome não foi uma exceção, pois era um processo endêmico, atingindo significativamente nossa população, o que permite pensar que no Brasil o flagelo da fome é “uma das principais características de sua formação socioespacial” (SAMPAIO, et al, 2024, p18).

É necessário reconhecer que o flagelo da fome no Brasil nunca foi aceito de forma passiva. Seja nos quilombos, nas lutas dos movimentos socioterritoriais do campo, na organização dos povos indígenas em defesa de seus territórios, nas revoltas ou nos barracões das comunidades periféricas e favelas, sempre houve quem lutasse e mobilizasse forças contra essa lógica de produção da fome. Se, por um lado, as elites brancas, colonizadas e racistas, bem como os governos conservadores, impuseram até a atualidade estruturas que promovem a fome (SODRÉ, 2019; 2023; BENTO, 2023) — como o latifúndio improdutivo ou o agronegócio voltado ao mercado externo —, por outro, muitos foram aqueles que buscaram romper com esse cenário. Tomemos como exemplo a organização do Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) (STÉDILE; FERNANDES, 1999) ou os levantes de pessoas pretas que, ao atearem fogo aos canaviais, romperam com o escravagismo e constituíram seus quilombos (MOURA, 2021).

Recentemente o Brasil havia alçado progressos na agenda de luta contra fome, sobretudo, pois

Durante os anos de governança do PT, marcados pelas gestões de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011) e Dilma Rousseff (2011-2016), foram construídas diversas estratégias e políticas públicas estruturais de combate à fome e à miséria no Brasil. Dentre elas destacamos o Programa Fome Zero e o Programa Nacional de Aquisição de Alimentos (PAA). As políticas de redução da fome já existentes, como o Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE), também foram incentivadas pelo maior volume de recursos econômicos disponíveis para sua execução. Além disso, foram articuladas com estratégias estruturais amplas, como a destinação de uma quantidade fixa do valor repassado pelo governo para a compra de alimentos produzidos por agricultores familiares (SAMPAIO, et al, 2024, p.27).

Bem sabemos que tais progressos retroagiram após o golpe contra o governo Dilma, que marcou uma nova guinada e o aprofundamento do neoliberalismo no Brasil. Esse cenário

piorou ainda mais, como vimos, durante a gestão de promoção da fome no governo Bolsonaro, o qual não tinha em sua agenda um debate contra a insegurança alimentar. Seu compromisso era com os poderosos atores do agronegócio, parte do regime alimentar corporativo global, produtor da ampliação da fome e da alimentação inadequada no sistema-mundo atual.

Precisamos olhar para esse regime alimentar corporativo global, pois, como vimos, nesse contexto de globalização que empoderou as transnacionais dentro da lógica do capitalismo financeiro, o retorno de um governo comprometido — como no caso do terceiro mandato de Lula — com a agenda de combate à fome não constitui uma garantia de resolução do problema. Apesar de as últimas notícias apontarem para uma mitigação da fome na atual gestão, existem fatores internos e externos que incidem sobre essa questão, mantendo os preços dos alimentos elevados e dificultando a erradicação da fome e da insegurança alimentar no Brasil.

No cenário externo é evidente um aumento da instabilidade no cenário geopolítico global, havendo eclosão de conflitos com destaque para Ucrânia importante região produtora de grãos. Outra ameaça externa é a intensificação das mudanças climáticas, que afeta a produção no Brasil e em diversas regiões do mundo, decorrência de eventos extremos como secas prolongadas e enchentes como as ocorridas no Rio Grande do Sul em 2024.

Em âmbito nacional, temos a forte presença de parlamentares alinhados às pautas neoliberais (SAMPAIO, 2024), que seguem defendendo seus projetos pessoais de poder e riqueza, bem como os interesses das elites e do agronegócio brasileiro, sem que haja, em sua atuação, um avanço real no bem-estar da população brasileira. Ainda sobre o cenário interno, podemos apontar a pressão exercida pelo mercado financeiro em sua articulação internacional, que constantemente ameaça o governo atual quando este apresenta propostas mais enérgicas contra as estruturas do regime alimentar corporativo global e o agronegócio brasileiro.

Nesse contexto, a fome segue, mesmo com as mudanças recentes de governo, como um espectro que assombra parte das famílias da Comunidade da Ilha Grande, fantasma revelado em momentos inesperados de nossa participação observante. Certa vez, após o treino de capoeira, estávamos comendo uma sopa junto com as crianças, quando uma delas comentou estar economizando dinheiro para comprar algo especial. Partindo de uma leitura equivocada, perguntei para que brinquedo serviria a economia feita. Fiquei desolado ao receber a resposta: "Estou juntando dinheiro para comprar uma mistura para comer esta semana". Para quem não

conviveu com a fome durante a infância, o relato causou-me espanto, mesmo conhecendo a realidade da comunidade.

Certa vez, durante uma das atividades de musicalização, Mestre Moxé dos Malês comentou: “Essa meninada de hoje está fraca, é só água com açúcar”. A frase foi dita durante uma crítica em relação ao fato de algumas pessoas mais jovens e crianças demonstrarem certa apatia, uma falta de vontade de realizar as ações propostas, de se movimentar e de dançar no Kilombo Baobá.

Essa fala transparece a compreensão dos mestres Moxé dos Males e Badia Nagô de que a alimentação das crianças da comunidade é atravessada pela presença cada vez mais expressiva de ultraprocessados — produtos ricos em açúcares e aditivos, mas carentes de nutrientes. Partindo das ideias que havíamos tecido anteriormente, precisamos reconhecer que o aumento da presença de ultraprocessados na alimentação das crianças da Comunidade da Ilha Grande não é um processo divergente da fome, pois trata-se de um problema complementar, que faz parte do cenário de insegurança alimentar promovido pelo regime alimentar corporativo global.

Optamos pela nomenclatura de regime alimentar em vez de sistema alimentar, uma vez que entendemos que esse modelo corporativo global se impôs nos diversos territórios como parte de um processo histórico de dominação e exploração dentro da lógica das relações de produção capitalistas (ROCHA, 2018). Muitos povos da terra não entregaram sua soberania alimentar de forma voluntária; foram, é bem verdade, expropriados do direito de produzir alimentos para si, com base na usurpação e controle violento de seus territórios.

O regime alimentar vem se desenhando e transformando desde do século XVIII

estruturando uma forma jurídica, política, epistêmica e cultural de apropriação do alimento que o reduz a uma mercadoria, tratando-o como uma commodity agrícola, ou seja, precificando-o e submetendo-o à lógica especulativa do mercado (Rocha, 2018, P.131).

Ao longo de seu processo de formação, o regime alimentar corporativo global, assim como o sistema de relações de produção capitalista, foi se transformando. Ao expandir sua influência territorial, modificou sua forma de controlar e operar nos diferentes pontos do espaço, desarticulando os sistemas alimentares locais e reduzindo a soberania alimentar dos povos.

Na fase atual do Regime Alimentar Corporativo Global, iniciada a partir de 1980, vivemos sob o avanço neoliberal, impulsionado pela derrocada do bloco soviético. Esse contexto favoreceu a abertura de mercados e ampliou o controle das grandes transnacionais

que operam no setor de produção, industrialização e distribuição de alimentos, formando poderosos oligopólios (BERNSTEIN, 2015).

Além disso, o Regime Alimentar Corporativo Global é marcado pelo fortalecimento do agronegócio em uma relação simbiótica com o mercado financeiro internacional de crédito (BERNSTEIN, 2015), bem como pela expansão política, econômica e territorial do agronegócio, pautado no sistema agrícola-agrário moderno-colonial, que tem como base o pacote tecnológico desenvolvido na Revolução Verde. Esse pacote tecnológico, até hoje, é apresentado como baluarte do progresso de uma agricultura moderna-colonial, que aumentou a produtividade ao custo de graves impactos ambientais, reforçando desigualdades, mantendo uma estrutura agrária concentrada e sem erradicar a fome (CERDEIRA, 2020).

Essa dinâmica resulta, cada vez mais, no distanciamento do consumidor do alimento in natura. Somos compelidos a consumir nas grandes redes de supermercados, onde as prateleiras estão repletas de produtos produzidos por um pequeno grupo de empresas transnacionais, que ofertam ultraprocessados constituídos de uma variedade muito pequena de commodities agrícolas. Esses produtos são produzidos por meio de uma agricultura altamente degradante ao meio ambiente e marcada pela utilização intensiva de agrotóxicos. Sendo assim, cada vez mais, crianças e jovens passam a ter uma alimentação rica em açúcares e aditivos, em detrimento dos nutrientes, o que, na perspectiva dos mestres Moxé do Malês e Badia Nagô, retira sua vitalidade — essencial para estudar, vivenciar e incorporar as manifestações afrodiaspóricas.

Aqui, arriscando um role interpretativo (RUFINO, 2019), poderíamos propor que, no atual Regime Alimentar Corporativo Global, somos incentivados cada vez mais a ingerir ultraprocessados, que entendemos serem alimentos esvaziados de seu axé. Com isso, queremos dizer que sua menor riqueza nutricional não é capaz de ampliar nossa vitalidade.

Como vemos, muitos jovens acabam por ter uma alimentação inadequada ou insuficiente, como no caso de algumas crianças com as quais convivemos durante nossa participação observante no Espaço Kilombo Baobá. Apesar de não termos realizado medições empíricas, os relatos que recebemos de famílias que terminavam o mês tendo apenas angu para comer evidenciam o quadro de insegurança alimentar enfrentado por parte da comunidade.

Essa problemática revelada na comunidade da ilha grande, não pode ser dissociada da existência do regime corporativo global controlado por poderosos oligopólios (BERNSTEIN, 2015), que reduzem os alimentos a mercadorias e que enchem os mercados com produtos ultraprocessados prejudiciais a saúde.

Além disso, esse regime opera uma gigantesca máquina de propaganda, alicerçada na colonialidade, para transformar produtos ultraprocessados — prejudiciais em muitos sentidos — em algo extremamente desejável. Somado a isso, temos uma engenharia de produção que torna esses produtos altamente palatáveis e atraentes, por meio da inserção de um arsenal de aditivos, corantes e sabores artificiais, que maquiam uma mistura repleta de compostos prejudiciais à saúde.

Sendo assim, o regime alimentar global

sob a mundialização do capital e pautado nos monopólios e nas *commodities*, priva a classe trabalhadora do acesso regular aos alimentos e potencializa a fome. Salientamos, porém, que são os trabalhadores localizados nos países periféricos que estarão mais vulneráveis às consequências da pandemia, em face da precarização laboral que lhes acomete e das contradições do vigente sistema alimentar global. (LIMA, 2020, p.335).

Esse conjunto de elementos elencados leva a um cenário de monotonia alimentar e insegurança alimentar no Brasil, resultando no aumento de doenças relacionadas à alimentação e no avanço da obesidade, que, contraditoriamente, cresce junto com a fome. Subsidia essa afirmação o fato de que

nos últimos anos, os brasileiros têm comprado mais refeições prontas ou produtos processados e ultraprocessados. Em 16 anos, enquanto o consumo de alimentos *in natura* teve queda de 7%, os alimentos ultraprocessados subiram 46%. Só a compra de refeições prontas, as que imitam lasanhas e pizzas congeladas, por exemplo, subiu 250%, diminuindo a compra de ingredientes culinários — os alimentos que servem para cozinhar em casa, como arroz, feijão, farinha de mandioca e leite. Fatores como falta de tempo, preço atrativo e exposição à propaganda influenciam nessa mudança de hábito alimentar. Os ultraprocessados têm substituído muitas refeições no dia a dia e podem ter efeitos perversos na saúde, aumentando os índices de doenças crônicas não transmissíveis como obesidade e diabetes (Belik, 2020, p.16).

As consequências perversas desse regime alimentar corporativo global são mais intensas nas áreas emprobecidas das áreas urbanas, onde predomina uma população preta e periférica como no caso da comunidade da Ilha Grande em estudo participação observante, existindo uma correlação entre as distribuições dos impactos do regime alimentar e o racismo ambiental.

Quando pensamos na insegurança alimentar e sua interface com o racismo ambiental na atualidade, podemos apontar dois conceitos que refletem a forma como o espaço é organizado: os desertos alimentares e os pântanos alimentares. As áreas em que ocorre a ausência ou dificuldade de acesso a alimentos *in natura* e minimamente processados por

preços acessíveis são consideradas desertos alimentares. Por sua vez, os locais onde há predominância da comercialização abundante de alimentos ultraprocessados a preços baixos configuram os pântanos alimentares (GRILO; MENEZES; DURAN, 2022). Nesse contexto, podemos denunciar a constituição de um “apartheid alimentar”, que segrega o acesso a alimentos saudáveis e nutritivos, reforçando desigualdades socioeconômicas e raciais.

Sendo assim, o apartheid alimentar

ressalta as desigualdades no acesso a alimentos como um sintoma da presença de injustiças sociais como pobreza, racismo e outras formas de discriminação que leva a alocação desigual de recursos. A falta de disponibilidade de alimentos *in natura* e minimamente processados e maior exposição a alimentos ultraprocessados afeta indivíduos de todas as cores e raças, porém pretos e pardos são afetados de forma desproporcional. Comunidades com indivíduos predominantemente brancos têm maior probabilidade de ter maior disponibilidade de alimentos *in natura* e minimamente processados e com preços acessíveis comparado a comunidades com população predominantemente preta e parda (GRILO; MENEZES; DURAN, 2022, p.2718).

Na cidade marcada pela desigualdade e segregação, atravessada pelo dispositivo da racialidade (CARNEIRO, 2023), as áreas mais vulnerabilizadas pela pobreza concentram os desertos e pântanos alimentares, empurrando a população desses locais para uma alimentação inadequada, que pode resultar em adoecimento devido a dietas constituídas principalmente por ultraprocessados. O preço e a possibilidade de acesso são variáveis que impactam diretamente na quantidade e na qualidade dos alimentos que as famílias podem adquirir com uma determinada renda. Em um cenário de expansão da desigualdade, é importante analisar “os custos de uma dieta saudável contra a oferta de produtos caloricamente densos que, em ocasiões, costumam ser mais baratos que os alimentos tradicionais” (FAO, 2016, p. 29).

Essa situação aponta para a construção de um cenário contraditório, no qual a obesidade e o sobrepeso aumentam e convivem com a desnutrição. Dentro dessa lógica, temos, na atualidade, a possibilidade de uma pessoa estar obesa e, ao mesmo tempo, apresentar problemas de fome oculta ou desnutrição (FAO, 2016).

Nesse contexto, vale reiterar que o VIGISSAN (2022) chamou atenção ao publicar dados que “apontavam para a existência de 33 milhões de pessoas em situação de fome, expressa pela Insegurança Alimentar Grave (IA grave)”. Além disso, destacou o fato de que, percentualmente, os lares mais atingidos por essas condições eram os chefiados por mulheres negras, mães, com baixa escolaridade e renda.

Como a primeira parte desta tese revelou, o setor censitário no qual o Espaço Cultural Kilombo Baobá está inserido é o que possui a maior quantidade de lares chefiados por

mulheres negras — grupo que foi o mais afetado pelo avanço da fome na história recente do Brasil. Isso reforça a importância de ações que atuem nesse território para amenizar, mesmo que de forma paliativa, os problemas decorrentes da insegurança alimentar. Urge, portanto, a necessidade de organização e reivindicações por políticas públicas mais incisivas no combate às situações de precariedade enfrentadas pelas famílias com as quais convivemos durante nossa participação observante. Em uma das reuniões realizadas dentro do barracão, pudemos ouvir a fala enérgica de uma mãe que estava cansada com a falta de acesso adequado à água na comunidade, problemática que se arrasta há anos nessa parte da Comunidade da Ilha Grande e que influencia diretamente na insegurança alimentar.

Isto posto, a experiência vivida no Espaço Cultural Kilombo Baobá revelou não apenas os desafios enfrentados pela Comunidade da Ilha Grande em relação à fome e à insegurança hídrica, mas também a necessidade de mudanças estruturais profundas para superar esse cenário. Ficou evidente que a transição agroecológica, a reforma agrária popular e o fortalecimento de políticas públicas que garantam o direito à alimentação digna e o acesso universal à água são medidas essenciais. Enquanto o regime alimentar corporativo global seguir operando sob a lógica do capital, a fome continuará a ser uma realidade cruel para milhões. Enquanto uma transformação revolucionária não ocorre, é necessário que medidas sejam tomadas no sentido de mitigar os problemas enfrentados por essas famílias, cobrando do poder público avanços nessa direção.

Considerando a problemática observada, percebemos que, apesar de paliativas, as ações comunitárias e emergenciais — como as cestas básicas ou refeições promovidas pelo Espaço Cultural Kilombo Baobá — tornam-se relevantes, mesmo que não sejam capazes de transformar a realidade. Portanto, entendemos ser urgente unir forças em torno de projetos que promovam justiça alimentar, soberania dos povos e a construção de um mundo onde a comida seja um direito, e não um privilégio.

II 8 O corpo-território, racialidade, aquilombamento e o Espaço Cultural Kilombo Baobá

Este capítulo visa tecer as linhas finais, da segunda parte dessa tese, que visa discutir a nossa participação observante (WACQUANT, 2002) dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá. Buscamos transcrever o que sentimos por meio da experiência corpórea e visceral

vivida no barracão: ao tocar, limpar, treinar, suar e mergulhar na atmosfera desse lugar vivo e encantado.

O primeiro ponto que precisamos destacar é que “o corpo não pode ser tratado de modo neutro e universal, pois ele é marcado por raça, sexualidade, gênero, além de idade (faixa geracional) e classe socioeconômica” (HAESBAERT, 2020, p. 77).

Sendo assim, é necessário transparecer quem sou, para a pessoa que lê e não me conhece, pois partimos de uma interpretação que a nossa corporeidade não é neutra e modifica nossa experiência na sociedade e no espaço geográfico. Partindo dessa perspectiva informo a quem lê que sou um homem cisgênero, branco, heterossexual, ateu e que nasceu em uma família de classe média, com influências do catolicismo e espiritismo. Ao modo que não nasci sobre o signo da morte anunciado por Sueli Carneiro (2023) estando mais próximo do privilégio da Branquitude denunciado por Cida Bento (2023).

Cida Bento (2023) aponta para o fato que as pessoas que se identificam como brancas, e que buscam romper com o pacto narcísico da branquitude, ou seja possuir uma postura antirracista, precisam entender e reconhecer os sistemas de privilégios que os favorece, bem como necessita se desaprender de ideologias e histórias que inserem o “outro em lugar onde os valores morais e éticos não estão em vigência” (2023, p. 125). Processo que não pode ser reduzido a uma experiência individual, pois deve ser ancorada em ações coletivas envolvendo a responsabilidade de se posicionar criticamente “diante de sua herança concreta e simbólica na história do país” (Bento, 2023, p.125). Ao modo que o desnudamento das relações de dominação e segregação racial são essenciais para que as pessoas possam se tornar mais autoconscientes daquilo que as torna preconceituosas, violentas, propensas a se identificar e apoiar líderes populistas e/ou autoritários e antidemocráticos (Bento, 2023, p.125).

Nesse sentido, necessitamos

reconhecer ao mesmo tempo o outro e o que somos, apreender nossos lugares recíprocos, situar os nossos papéis, identificar na estrutura de nossas organizações os elementos que fomentam a supremacia e a história que gerou ônus para uns e bônus para outros. E seguir realizando as mudanças institucionais imprescindíveis (Bento, 2023, p. 129).

Assim, esta tese foi produzida por uma pessoa branca que, ao buscar compreender seu lugar de fala, elaborou uma reflexão sobre a racialidade em Peruíbe, denunciando como o dispositivo de racialidade atravessa a segregação espacial nesse município. O trabalho dessa tese foi construído com base, em grande parte, no pensamento de intelectuais acadêmicos e

orgânicos negros. Ao longo do desenvolvimento do trabalho, pensadoras do movimento negro, como Cida Bento e Sueli Carneiro, ganharam uma dimensão central. Além disso, esta segunda parte foi elaborada a partir dos aprendizados transmitidos por um casal de mestres que se reconhecem como pretos afrodiáspóricos do Pernambucano, cujos ensinamentos foram fundamentais para a construção dessa análise.

Vale lembrar que segundo Ribeiro

um dos equívocos mais recorrentes que vemos acontecer é a confusão entre lugar de fala e representatividade. Uma travesti negra pode não se sentir representada por um homem branco cis, mas esse homem branco cis pode teorizar sobre a realidade das pessoas trans e travestis a partir do lugar que ele ocupa. Acreditamos que não pode haver essa desresponsabilização do sujeito do poder. A travesti negra fala a partir de sua localização social, assim como o homem branco cis. Se existem poucas travestis negras em espaços de privilégio, é legítimo que exista uma luta para que elas, de fato, possam ter escolhas numa sociedade que as confina num determinado lugar, logo é justa a luta por representação, apesar dos seus limites. Porém, falar a partir de lugares é também romper com essa lógica de que somente os subalternos falem de suas localizações, fazendo com que aqueles inseridos na norma hegemônica sequer se pensem. Em outras palavras, é preciso, cada vez mais, que homens brancos cis estudem branquitude, cisgeneridade, masculinos (RIBEIRO, 2017, p. 47).

Isto posto, não pretendemos aqui representar ou ocupar o lugar de outras pessoas, mas sim construir uma reflexão crítica que parte de um lugar e uma realidade específicos, servindo como subsídio para pensarmos o município de Peruíbe, o Brasil e o sistema-mundo vigente. É importante ressaltar que este trabalho não substitui a necessidade de que aqueles que buscam aprender sobre o poder que emana das manifestações afrodiáspóricas procurem os(as) mestres(as) tradicionais, detentores dos fundamentos e aprendizados que constituem o cerne da sabedoria e da potência advindas da ancestralidade negra afrodiáspórica, transmitido pela linguagem dos tambores e no corpo-território dançante e pulsante e não das linhas tantas vezes insípidas da escrita acadêmica.

Partindo desses apontamentos introdutórios refletimos sobre nosso corpo-território, bem como as experiências vividas dentro do barrão do Espaço Cultural Kilombo Baobá nos atravessaram e possibilitaram ampliar a leitura de mundo.

Falamos de uma corporeidade que tardiamente compreendeu o que era a branquitude e seus privilégios. Se o cursar Geografia e as brigas decorrentes das dificuldades financeiras presenciadas em casa ainda na adolescência nos ajudaram a entender a desigualdade socioeconômica e a luta de classes, foi a prática da capoeira angola e os contatos com a

arqueologia que me permitiram enxergar os significados, privilégios e violências que o tom de pele refletido no espelho representava. E, ainda hoje, seguimos aprendendo, com base na terapia, como nossa forma de se relacionar foi atravessada pelo machismo, em uma performance tosca e torpe de uma masculinidade rasurada, moldada pela heteronormatividade compulsória.

Segundo Sodré

ideologicamente convertida em paradigma biopolítico, a brancura foi administrada segundo as conveniências de cada potência colonial, disseminando-se nas escolas e no espírito das elites colonizadas. Assim, incontestável igualdade material do corpo humano, o racismo infiltra-se sob forma de um valor eurocêntrico e pleno, supostamente universal, que cria a falsa universalidade do inumano, o diverso. Pelo paradigma da brancura, ser branco tornou-se uma injunção moral, e a segregação racial institui-se como fato civilizatório (2023, p. 236).

Assim dentro de uma brancura, cresci menos exposto a violências e vulnerabilidades, podendo gozar de privilégios, entre eles dedicar parte relevante do meu tempo para os estudos para conseguir cursar uma universidade pública, trilhando um caminho por onde “inchamos nossas cabeças ao ponto de esquecermos o nosso corpo” (RUFINO, 2019, p.149).

Elementos que ficaram latentes ao passar a vivenciar as manifestações afrodiaspóricas dentro do Espaço Cultural Kilombo Baobá, pois mesmo sendo praticante de capoeira angola, ficou evidente nossa falta de habilidade e desenvoltura corporal ao aprender a tocar a alfaia do baque de maracatu ou tentar dançar os passos de frevo, um corpo-território que não conseguia expandir-se para alcançar a linguagem proposta.

Como base em Sodré (2019) podemos argumentar que todo corpo possui uma capacidade de contrair ou expandir, porque o

território do corpo, relacionado com o espaço pessoal, como o próprio corpo e o espaço adjacente [...] é uma delimitação invisível do espaço que acompanha o indivíduo, sendo capaz de se expandir ou contrair-se de acordo com a situação e caracterizando-se, portanto, pela flexibilidade (SODRÉ, 2019, p. 39).

Nesse contexto, podemos inferir que a violência da colonialidade representou sobre o território-corpo um processo de perda de flexibilidade, de restrição de sua capacidade de expandir-se uma vez que esse foi partido e desmembrados uma vez que

a tríade colonialismo, igreja e ciência operou no desmembramento da integralidade entre mente, corpo e espírito e na transformação dessas três instâncias como partes a serem cultivadas de forma separada. A invenção do ser via essa lógica dominante perpassa, então, pela vigilância do corpo (pecado), a edificação da mente (racionalidade) e a salvação do espírito (cristianização). (RUFINO, 2019, p.133).

Acrescentamos a esse processo de desmembramento a separação do corpo do ambiente regido pelas dinâmicas naturais. Estamos cada vez mais inseridos em um meio técnico-científico-informacional, extremamente artificializado, onde passamos mais tempo olhando para uma tela do que interagindo com outros corpos humanos ou outras formas de vida não humanas, como plantas e animais.

Esse corpo-território desmembrado pela colonialidade, explorado pelas relações capitalista de produção e inserido em uma caixa de concreto no espaço urbano, nos parece muitas vezes esvaziado de sua potência expansiva e transformadora, parecendo-nos cada vez mais difícil um avanço utópico que seja capaz de transformar essa realidade marcada por tantas crises socioambientais. Porém, esse corpo-território constitui-se o primeiro campo de disputa para transformação do “território em múltiplas escalas, ressaltando a importância da “escala mais micro, mais íntima, que é o corpo”, “primeiro território de luta” (HAESBAERT, 2020, p.80).

É somente com o corpo-território em movimento que podemos almejar transformar algo, pois o corpo contido, incapaz de se expandir, é mais facilmente controlado. Não à toa, os Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô frequentemente pontuam que a primeira conquista e compromisso é estar e fazer-se presente dentro do barracão. Assim, mesmo nos dias de chuva, ou após longas jornadas de trabalho, é necessário por o corpo em movimento, ao modo que, mesmo nessas condições, os mestres sempre buscaram abrir o espaço para partilhar seus saberes, demonstrando profunda responsabilidade com as práticas afrodiaspóricas e a ancestralidade, sem cobrar ou ter nenhum ganho financeiro em contrapartida. A falta, a ausência, que advém do corpo que se ausenta, não transforma, é preciso tornar-se forte para estar em movimento e transformar.

Esse corpo-território em movimento, como um motor que possui a potência para a transformação, tem sido utilizado por movimentos sociais da América Latina como uma ferramenta de luta (HAESBAERT, 2020, p. 78). Para os movimentos indígenas, feministas e

negros, o reconhecimento e a concepção do corpo-território vêm se constituindo como um elemento central de organização e resistência (HAESBAERT, 2020).

Segundo Haesbaert (2020), podemos considerar que esses grupos rompem com o desmembramento dos corpos marcados pela colonialidade (RUFINO, 2019), a brancura (SODRÉ, 2019) e as relações de exploração capitalista (FRASER, 2023), pois

trata-se de grupos cuja existência se deve a essa relação indissociável de seus corpos/afetos com os espaços de vivência cotidiana, rompendo, relacionalmente, com a visão dicotômica entre materialidade e espiritualidade, sensibilidade e consciência, natureza e sociedade e, obviamente, corpo e espírito, pois a concepção de corpo/corporeidade embutida nesses “territórios-corpo” é profundamente moldada, também, por um conteúdo simbólico ou, se preferirmos, espiritual (HAESBAERT, 2020, p.87).

Assim o corpo-território preenchido pelos os saberes das manifestações afrodiaspóricas passa a estabelecer uma outra relação com o mundo, em muitos momentos as práticas do baque de maracatu, do frevo, do coco e da capoeira, vivenciados no Espaço Cultural Kilombo Baoba não vai aceitar uma dissociação entre corpo, mente e espiritualidade, pois sua égide é outra, não limita-se ao movimento do corpo, pois envolve uma inserção em uma complexa rede de significados e compromisso com a coletividade constituída dentro do barracão.

Para Sodré (2019) as manifestações afrodiaspóricas diferem da branquitude, uma vez que coloca “a liberdade corporal no centro de todo o processo comunicativo a cultura negra choca-se com o comportamento burguês-europeu, que impõe o distanciamento entre os corpos” (SODRÉ, 2019, p 41).

Assim, ao aprender a gestualidade do baque de maracatu ou da capoeira angola, a pessoa que aprende envolve-se em uma rede de significados e saberes ancestrais que constituem parte da resistência negra, transmitidos pela corporeidade e gestualidade praticadas nos terreiros e barracões das manifestações afrodiaspóricas (RUFINO, 2019). Esse gestual pode, de fato, ser aprendido pelo corpo branco, mas perde parte de sua potencialidade contestatória no processo, correndo o risco de ser esvaziado de seu sentido emancipatório. Isso ocorre porque a experiência da brancura (SODRÉ, 2019) no mundo difere dos signos e desafios impostos   corporeidade negra (CARNEIRO, 2023). Além disso, é necessário pontuar que essas práticas não devem e não podem ser apropriadas pela branquitude enquanto sistema de poder racista, pois esta apresenta uma corporeidade fechada, que dissocia corpo, pensamento e espiritualidade. Dessa forma, a branquitude não pode acessar integralmente

algo que emana de uma ancestralidade afrodiaspórica, que o discurso supremacista branco historicamente rejeita.

Sendo assim, a potencialidade insurgente que identificamos nos saberes partilhados pelos mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, e que buscamos transcrever nesta segunda parte da tese, parte de uma corporeidade negra historicamente e culturalmente produzida como estratégia de resistência e contraposição à violência da forma social escravista (SODRÉ, 2023). Trata-se de uma corporeidade que, por meio de gestos como a rasteira bem aplicada, permitiu que a pessoa negra produzisse sua liberdade e se aquilombasse. Uma corporeidade que transforma o ato de tocar uma alfaia em algo que transcende a habilidade percussiva de quem toca, pois envolve a capacidade de enunciar, com um corpo sorridente em movimento vigoroso, uma vontade e força que desejam ser meio de transformação. Isso quer dizer que não basta tocar bem; é preciso constituir-se como um corpo-território que se expande para aquilombar-se, integrando-se a uma coletividade disposta a romper com as perversidades vigentes na atualidade.

Aqui vamos no sentido apontado por Rufino, que compreende que o corpo negro foi capaz ser

um suporte que monta outras sabedorias, um inventário e mola propulsora de invenções, firma como um assentamento de outros modos de racionalidades, opostos aos praticados pelo Ocidente (RUFINO, 2019, p.129)

Uma outra racionalidade, uma outra corporeidade de que esquiva pelas frestas e interstícios (SODRÉ, 2019; RUFINO, 2019), onde uma outra pedagogia ocorre, o foco da aprendizagem não é a leitura, o “livro sagrado”, mas no movimento do corpo que deve suar e cansar-se ao repetir, errar, fazer novamente, ser corrigido e apontado ao incidir no erro. Um aprendizado onde os mestres pegam na mão para ensinar, mas que também irão cobrar com rigidez o compromisso para com a lição que foi transmitida.

Para os mestres, a responsabilidade com a aprendizagem é um compromisso sério, e o aprendiz, seja criança ou adulto, não pode desrespeitar os combinados estabelecidos. Partindo do ensinamento da Mestra Badia Nagô, na rua, as crianças da comunidade, muitas vezes desassistidas, fazem o que querem, brincando sem limites e, inclusive, expondo-se a diversos riscos. Já no barracão, é ensinada uma série de normas que visam transmitir estratégias de autopreservação e segurança.

Para os mestres do Espaço Cultural Kilombo Baobá, o desenvolvimento de um trabalho de educação com crianças e jovens, partindo das manifestações afrodiaspóricas, é essencial. Essa perspectiva é reforçada pela reflexão de Mestre Badia Nagô, transcrita a seguir:

a infância é uma fase mágica é o momento mais sagrado da vida humana nesse planeta, nesse início de formação começamos a descobrir o mundo ao nosso redor, desenvolvendo valores, crenças e tradições que moldam nossas identidades e comportamentos futuros. A cultura e ancestralidade desempenham um papel fundamental nesse processo, oferecendo rico tecido de experiência e ensinamentos que são transmitidos de geração em geração, a cultura de um povo e o reflexo de suas identidades, ela engloba práticas, rituais, histórias e conhecimentos acumulados ao longo do tempo., Para muitas comunidades principalmente as indígenas e as africanas a ancestralidade é uma fonte de sabedoria e de força, as histórias contadas pelos mais velhos, as danças as músicas e os rituais, são formas de manterem vivas a conexão com antepassados e de transmitir importantes lições de vidas, um dos valores apreendidos na infância são fundamentais para o desenvolvimento de uma sociedade justa e equitativa, respeito, solidariedade, empatia e responsabilidade são alguns dos valores que quando ensinados desde cedo ajuda a formar indivíduos conscientes e comprometidos com o bem estar coletivo, a família, as escolas e espaços culturais e a comunidade tem um papel crucial na transmissão desses valores criando um ambiente em que as crianças podem crescer e se desenvolver de forma saudável e equilibrada. Na minha infância e adolescência eu tive esses ensinamentos vindo da minha família e ilês, também tive a felicidade de participar de projetos culturais onde tive contato com a arte, esses lugares formam para mim grandes escolas, locais onde os conhecimentos aprendidos me estruturam para vida e os valores e os adultos envolvidos naquela época forma fluentemente responsáveis pelo processo de minha formação como pessoa em diversos aspectos. A ancestralidade e a cultura, são fundamentais na educação infantil, a preservação da história dos antepassados criam um ambiente onde as crianças podem aprender sobre sua identidade e herança cultural de maneira prática e fluente, isso inclui a valorização das histórias orais a participação em rituais culturais, aprendizagem através da convivência comunitária e acesso a diversidade, desse modo as crianças são incentivadas a se reconhecer como parte de uma rica herança cultural o que fortalece seu senso de identidade e pertencimento, sabemos que esse reconhecimento é crucial de uma autoestima saudável e pra formação de cidadãos conscientes e orgulhosos de suas raízes, ao terem a oportunidade de vivenciar diferentes ambientes e culturas, tradições as crianças desenvolvem uma visão ampla e inclusiva do mundo, aprende a valorizar e respeitar as diferenças, desenvolvendo uma mentalidade aberta e tolerante, isso é especialmente importante em um mundo globalizado onde a capacidade de aprender e apreciar a diversidade é uma habilidade essencial. Quando a criança vivencia ambientes que valorizam a cultura e a ancestralidade passa por uma fase de crescimento e aprendizado profundo, é nesse período que internalizam os valores que guiaram suas vidas e que os conectam suas raízes culturais mais profundas. Investir na infância é, portanto, investir no futuro, garantido que as próximas gerações cresçam com forte senso de identidade em compromisso com a construção de um mundo mais justo e harmonioso (Depoimento de Mestre Badia Nagô).

Com base no depoimento, podemos observar o papel fundamental que os espaços culturais e os ilês — como os terreiros e barracões afrodiaspóricos — tiveram na formação e educação da Mestra Badia Nagô. Além disso, evidencia-se a potência desses espaços no processo de educação de crianças, jovens e adultos.

Ao longo da nossa participação como observadores, e formação dentro do barracão, não foram poucas as vezes em que nossa atenção foi chamada devido à falta de vitalidade. Muitas vezes, ao chegar ao Espaço Cultural Kilombo Baobá após dar doze aulas de Geografia, nos faltavam força e vontade para realizar alguns dos exercícios propostos. Essa falta de vitalidade, ou axé, muitas vezes era discrepante com a do Mestre Moxé dos Malês que mesmo após um dia inteiro na obra, demonstrava força, energia e disposição para tocar e movimentar-se. A importância da vitalidade é algo muitas vezes reforçada por esse mestre, fazendo-nos traçar um paralelo com uma contribuição de Muniz Sodré (2019), que vai pontuar que um valor supremo para os povos de axé, principalmente os bantos, é a vida, força, viver fortemente ou força vital (SODRÉ, 2019) o que aqui entendemos como vitalidade. Essa força vital é chamada de axé pelos nagôs (SODRÉ, 2019).

Riscando algumas reflexões podemos dizer que para o corpo-território expandir-se e aquilombar a vitalidade é essencial, sendo a força do axé, cultivado, desenvolvido e partilhado um elemento fundamental nesse processo (SODRÉ, 2019). Ao modo que espaços como o Espaço Cultural Kilombo Baobá, graças ao trabalho do mestre tornam-se locais onde o axé circula e é amplificado, fortalecendo ao longo do tempo quem o frequenta.

Aqui, não queremos romantizar o esforço ou pintar uma vitalidade surreal. Sabemos que vivemos em um mundo marcado pela exploração, dinâmica que nos esgota e rouba a vitalidade. No entanto, buscamos demonstrar que, apesar do cansaço, é possível nos aproximarmos de práticas que promovem bem-estar e, com o tempo, nos trazem vitalidade e vigor, inclusive para buscarmos romper com as relações que nos oprimem. Sendo assim, pode ser cansativo manter o compromisso com a aprendizagem das manifestações afrodiaspóricas, porém, quando o festejo, a roda ou a tocada acontecem, nossos corpos-territórios são preenchidos por uma nova vitalidade, advinda do axé partilhado pela coletividade. Lembrando que segundo relatos coletados por Muniz Sodré: “recebe-se o axé das mãos e do hálito dos mais antigos, de pessoa a pessoa, numa relação interpessoal dinâmica e viva. Recebe-se através do corpo e em todos os níveis da personalidade” (SODRÉ, 2019, p. 92).

Sendo assim, é na confluência dos corpos pulsantes na coletividade que a circulação de energia nos fortalece e o corpo-território mantém-se como uma esfera

mantenedora de potências múltiplas o poder que o incorpora o transforma em um campo de possibilidades. O corpo em performance nos ritos esse se mostra como arquivo de memórias ancestrais, um dispositivo de saberes múltiplos que enunciam outras muitas experiências (RUFINO, 2019, p. 128).

Para as culturas afrodiaspóricas, o corpo não é o pecado que deve ser controlado (RUFINO, 2019; SODRÉ, 2019), mas campo de potencial que pode receber a potência cosmológica (SODRÉ, 2019), ao modo que “o corpo é o primeiro terreiro, assim como a terra é o primeiro corpo (Rufino, 2019, p. 157). Assim, o corpo-território enquanto templo, deve ser cuidado, valorizado e respeitado, não subalternizado, violado e dominado. Sendo o cuidado com o corpo-território e o ambiente essenciais para nossa vida e saúde, não podendo seguir um modelo de colonialidade que nos aliena de nossa corporeidade, como a “pandemia escancarou, estamos encarnados, in-corporados ao mundo que, ao mesmo tempo, nos rodeia e nos constitui” (HAESBAERT, 2020, p. 87).

Ao longo da participação observante, muitas vezes debatemos com os mestres do barracão sobre hábitos comuns na atualidade, entre eles: fumar cigarro, consumir exageradamente álcool, ingestão de ultraprocessados ou beber café. Na visão dos mestres, o consumo dessas substâncias deve ser evitado ou controlado, assim como alguns comportamentos, para que seja possível manter a saúde e a vitalidade do nosso corpo-território em sua integralidade físico, mental e cosmológica.

Os Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô defendem que, para partilhar saberes com as crianças da comunidade e as pessoas adultas que frequentam o barracão, o exemplo é fundamental. Ou seja, não ensinamos somente por meio de palavras, mas, sobretudo, com base em nossa postura perante o mundo e em nossas ações. Assim, antes de falar sobre a importância de cuidar do corpo-território, é preciso ter responsabilidade e autonomia para cuidar bem do nosso próprio corpo-território.

Além disso, é evidente na fala dos Mestres uma preocupação com o meio ambiente. Suas canções abordam essa temática, trazendo-a frequentemente para discussão com a comunidade. Há, inclusive, a proibição do uso de copos, pratos ou talheres de plástico dentro do barracão, uma vez que devemos procurar produzir a menor quantidade possível de resíduos. Atualmente com o grupo cultural Baobá Malê costumamos cantar a seguinte ciranda

o rio
aéreo no Orum
perdeu a sua fonte
pois derrubaram a floresta
o mundo vai se acabar
com tamanha ambição
com consumo desenfreado
irmão vem matando irmão
é guerra pra todo lado
falta amor e união
e o rio?
o rio
aéreo no Orum
perdeu a sua fonte
pois derrubaram a floresta
nos resta
resposta da natureza
de imponente beleza
mostrando sua força extrema
e o vento bateu mais forte
o fogo se multiplicou
a chuva veio arrastando
muita dor por onde passou
o ciclone veio apontando
o planeta tá esquentando
a coisa só piorou
(Mestre Moxé dos Malês, ciranda “o rio”).

A ciranda serve de crítica e denúncia, pois demonstra uma percepção apurada sobre a crise socioambiental que vivemos na atualidade (PORTO-GONÇALVES, 2006). Inspirados e imersos na cosmologia e espiritualidade da ancestralidade africana, na convivência com os mestres, aprendemos sobre a conexão indissociável entre nosso corpo-território e o corpo-terra (HAESBAERT, 2020) do planeta, em uma outra geograficidade que interpreta a relação entre o ser e o mundo de forma distinta da hegemônica.

O axé não se amplifica na ausência da circulação com outros elementos que constituem o corpo-terra do planeta, lembremos o aforismo comum nos terreiros: “sem folha não há orixá” (SODRÉ, 2019) e “sem pedra, sem orixá” (RUFINO, 2019). Ariscando extrapolação, podemos reafirmar que sem a circulação e interação ambiente não há força vital, ou vitalidade para a humanidade, pensamento essencial que é gide hegemônica de mercantilização da vida nos faz esquecer e desrespeitar.

Na perspectiva da espiritualidade afrodiaspórica partilhada pelos mestres no barracão do Espaço Cultural Kilombo Baobá, as matas são sagradas, e a elas devemos cuidados e

obrigações, pois são moradas da ancestralidade e dos encantados. Essa percepção transcende o “discurso liberal preservacionista”, pois parte de uma visão que institui um modo de agir com respeito e cuidados aos elementos naturais — a árvore, o animal e o mineral —, ao ponto de torná-los parceiros da humanidade em um jogo de troca e conexão entre a humanidade, o cosmo e o corpo-terra do mundo (SODRÉ, 2019, HAESBAERT, 2020). Assim, dentro dessa cosmovisão afrodiaspórica, a confraternização com as plantas, os animais e os minerais são essenciais, não por um ecologismo pequeno-burguês, mas por uma percepção de mundo que pode produzir um ecologismo e uma interação radical (SODRÉ, 2019).

Os tambores e as alfaias servem de exemplo dessa cosmovisão que entrelaça o corpo-território e o corpo-terra. Isso porque eles têm a capacidade de comunicar os saberes ancestrais e constituem um corpo que come, fala e torna-se receptáculo da ancestralidade. Essa conexão é fruto da união entre o corpo vegetal das plantas, o couro do animal e o mineral das ferragens, que, por meio do encantamento e da interação com o corpo-território humano que os toca, podem emergir como uma nova vida e fonte pulsante de força vital.

Assim, Mestre Moxé dos Malês ensina que tocamos tambores de guerra, as alfaias do baque do maracatu, para transmitir a cura ao nosso corpo-território e para a coletividade do corpo-terra do planeta. Pois a vitalidade que emana do couro percutido do tambor nos traz alegria, nos conecta com a força inspiradora da luta da ancestralidade, de modo que possamos estar fortalecidos para enfrentar os desafios cotidianos. Além disso, com a voz amplificada pelo tambor, podemos reivindicar transformações necessárias para que respeitemos, de forma coletiva, o corpo-terra do planeta.

Dessa forma, defendemos que ao longo de nossa participação observante o Espaço Cultural Kilombo Baobá torna-se um lugar de cuidado do nosso corpo-território e do corpo-terra (HAESBAERT, 2020). Durante a vivência passei a sentir-me fortalecido, com maior vitalidade e entendendo a importância de ter mais vitalidade perante os desafios da vida. Isso é essencial em um período marcado pelo adoecimento físico e mental das pessoas, o nosso inclusive, decorrente das condições de exploração, desigualdade e vulnerabilidade às quais estão expostas as pessoas, principalmente em um território afetado pela segregação socioespacial e pelo racismo ambiental, como é o caso da Comunidade da Ilha Grande, principalmente as pessoas atravessadas pelo signo da morte devido ao dispositivo de racialidade (CARNEIRO, 2023).

Vale lembrar que segundo Haesbaert

é neste sentido que se pode falar na importância, hoje, dos territórios de cuidado, do cuidado com o território, tornado ainda mais evidente frente à pandemia de coronavírus. Defender é também zelar, cuidar daquele território sobre o qual nos consideramos responsáveis, em especial nosso corpo e sua extensão imediata, nossa casa, que constituem, juntos, nossa morada (2020, p.87).

Quando cuidamos e fortalecemos nosso corpo- território podemos nos aquilombar, partindo da ideia-força de quilombo (NASCIMENTO, 2020), pulsando vitalidade para que possamos esquivar das violências da colonialidade e da branquitude (BENTO, 2023), buscando manifestar-se em defesa dos objetivos delineados pelo quilombismo que prevê a felicidade, a saúde, o estímulo a potencialidade, o acesso a terra, a trabalho, a riqueza socialmente produzida, ao modo que todas as pessoas possa ter uma plena em uma sociedade mais justa, livre e igualitária, combatendo a supremacia branca e indo muito além do que a nossa falsa democracia racial entrega na atualidade (CARNEIRO, 2023).

Em nossa participação observante, vimos que, no Espaço Kilombo Baobá, o corpo-território é estimulado para que possa se aquilombar, expandindo-se por meio do saber e da corporeidade das manifestações afrodiaspóricas. Isso permite que as pessoas busquem subverter opressões e ressignificar a existência com base na vitalidade que pulsa e no encantamento que transmite força, mesmo em meio às perversidades sistêmicas.

É incontestável, que a violência segue brutal e brutalizam-te, ao modo que “a violência sobre o corpo, foi uma das formas de dominação do colonialismo, da colonialidade e do sistema-mundo atual” (RUFINO, 2019). Porém “o corpo, o primeiro alvo de ataques do colonialismo, é também a mola propulsora das ações de remontagem e transgressão (RUFINO, 2019, p. 154).

De modo que, por meio das frestas e interstícios (RUFINO, 2019; SODRÉ, 2019), como os barracões, terreiros e espaços culturais negros, as manifestações culturais seguem ocorrendo como uma estratégia que escapa, desvia e esquia da violência e produz resistência. Como transmitido no ensinamento de Mestre Moxé dos Malês, podemos, com um instrumento musical na mão, deixar de aparecer nas páginas policiais para estar nas folhas da programação cultural. Lembremos que nem sempre o capoeirista ganha a luta batendo de frente: ele se esquia, encanta e aplica a rasteira no momento favorável, quando o agressor está despreparado (RUFINO, 2019). Assim, por meio da musicalidade, é possível roubar a cena e propagar uma outra visão de mundo que, aos poucos, vai aquilombando corpo-territórios. Unidos e munidos de vitalidade e axé, esses corpos-território podem almejar

transformações utópicas, anunciadas pela voz potente do corpo ancestral do tambor, que ainda hoje pode — e precisa — fazer tremer a branquitude.

Reiteramos que é necessário transparecer para as pessoas brancas que apreciam as manifestações afrodiaspóricas que há toda uma trajetória de luta e resistência que não pode ser trivializada. Pois não se trata simplesmente de tocar ou movimentar-se, mas de um processo de construção de reexistência negra ao longo da história, que não deve ser esvaziado de seu sentido nem mercantilizado de forma atroz por aqueles que somente agora começam a entender e aprender com os encantamentos das manifestações afrodiaspóricas e da ancestralidade negra. Isto posto, defendemos que não pode haver branquitude (BENTO, 2023) no processo de quilombamento, mas podem existir pessoas brancas que se constituem como parceiras na busca pela edificação e fortalecimento dos novos quilombos urbanos — espaços de autocuidado e afrocentrados —, que visam transformar a realidade partindo da ideia-força dos quilombos (NASCIMENTO, 2020).

Em síntese, este capítulo buscou tecer uma reflexão crítica sobre a experiência vivida no Espaço Cultural Kilombo Baobá, articulando os conceitos de corpo-território, racialidade, quilombamento e resistência afrodiaspórica. Por meio da participação observante, foi possível compreender como as práticas culturais e os saberes ancestrais transmitidos pelos mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô fortalecem a vitalidade (axé) e promovem a transformação individual e coletiva. O Espaço Kilombo Baobá emerge, assim, como um território que promove o quilombamento urbano, onde o cuidado com o corpo-território e o corpo-terra se entrelaçam em uma geograficidade afrodiaspórica, capaz de enfrentar as violências da colonialidade e da branquitude. Reiteramos, por fim, a importância de respeitar e valorizar essas manifestações, sem esvaziá-las de seu sentido emancipatório, e de construir parcerias antirracistas que fortaleçam a luta por uma sociedade mais justa e igualitária, ancorada na força ancestral dos quilombos e na potência transformadora do corpo-território em movimento.

II.9. Considerações sobre uma geografia negra que repercute nas vísceras.

O coro da alfaia, o pandeiro e o berimbau repercutem, propagando vibrações e saberes que se espalham pelo corpo-território, transformando e encantando o ser. Esses elementos

apresentam novas possibilidades, modificando nossa forma de perceber, interpretar e se relacionar com o espaço geográfico.

Esta tese é fruto do encantamento propagado pelo tambor, que nos inspirou a pisar e aprender a partir das vivências no chão da comunidade da Ilha Grande. O simples fato de esta tese existir já demonstra a potência e a vitalidade que emanam da linguagem dos tambores, repercutidos no barracão do Espaço Cultural Kilombo Baobá. A voz poderosa do tambor nos convidou a refletir, observar e debater como a racialidade atravessa a segregação socioespacial em Peruíbe. Ao mesmo tempo, o saber transmitido pelos Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, por meio de uma ação consciente no território, já apontava para a necessidade de discutir e participar ativamente do processo de enfrentamento e transformação da realidade vivida.

Esse mestre e o barracão representam um contínuo da trajetória de luta e resistência que envolve a transmissão e a manutenção das manifestações culturais e dos saberes negros em meio à diáspora africana (GILROY, 2001). Dessa forma, entendemos que, antes mesmo da existência desta tese, o trabalho com as manifestações afrodiaspóricas (re)produzido pelos mestres representa parte de uma geografia negra que gera resistências simbólicas e materiais, inscritas no espaço geográfico e nas paisagens das cidades brasileiras e por todo o Atlântico Negro.

Quando partimos das reflexões de Katherine McKittrick (2006), podemos entender que as geografias negras extrapolam uma abordagem preocupada apenas com a segregação racial ou a guetificação das comunidades negras, pois buscam olhar para além da subjugação. A geografia negra possui compromisso com busca por compreender como essas pessoas construíram resistências e saberes que produziram e transformaram o espaço. Nesse contexto, mesmo em meio à violência racista, as comunidades negras foram capazes de elaborar estratégias de luta que repercutiram de forma simbólica e material no espaço.

No caso brasileiro servem de exemplo dessa Geografia Negra os terreiros e barracões culturais que foram bem analisados na obra o terreiro e a cidade de Muniz Sodré (2019), uma das referências centrais para o desenvolvimento das reflexões propostas nessa tese.

Assim, podemos reconhecer que, mesmo havendo uma produção do espaço decorrente das relações de poder hegemônicas — ou seja, uma espacialidade fundada nas relações capitalistas de produção, em suas interseções indissociáveis com o colonialismo, a branquitude e o heterocispatriarcado (AKOTIRENE, 2019) —, ao longo da história houve

uma territorialidade e a produção anti-hegemônica do espaço pelas pessoas negras. Quilombos, favelas, terreiros e barracões afrodiaspóricos são expressões de uma geograficidade negra, uma geografia negra, que constituem resistências simbólicas e materiais, frestas e interstícios que escapam e se esquivam, produzindo contracolônialidades que se fundamentam nos saberes afrocentrados da ancestralidade negra (RUFINO, 2019; SODRÉ, 2019).

Segundo Katherine McKittrick (2006) a geografia negra é o terreno da luta, contra essa espacialidade racista da branquitude, que pode ser simbólica e imaginada por meio das músicas, literatura e arte, ao mesmo tempo que manifesta-se concretamente pela arquiteturas e territorialidades produzidas pelas pessoas negras como forma de resistências e estratégia de sobrevivência.

Buscando traçar paralelos entre as ideias de Katherine McKittrick (2006) e a realidade brasileira, poderíamos pensar que as favelas, para além de serem resultado da segregação socioespacial atravessada pela racialidade, são também uma resposta subversiva das pessoas negras. Nelas, constroem-se materialidades e símbolos que formam uma geografia própria, possibilitando parte da sobrevivência e resistência negra. Vejamos o poder simbólico e concreto que emana das favelas brasileiras e o medo que causam na branquitude. Mesmo em meio à precariedade, a favela-quilombo (CAMPOS, 2005) pode ser entendida como uma potência transformadora. Vale destacar a importância que manifestações culturais afrodiaspóricas das favelas brasileiras, como o Funk, RAP e o Samba, ganharam no contexto atual, reforçando a capacidade de criação e reinvenção desses territórios.

Lembremos também a potência contestatória do samba, presente em versos eternizados como os escritos por Wilson das Neves: “O dia em que o morro descer e não for carnaval. Ninguém vai ficar pra assistir o desfile final. Na entrada, rajada de fogos pra quem nunca viu. Vai ser de escopeta, metralha, granada e fuzil. É a guerra civil.” Esses versos, além de sua força poética, revelam a crítica social e a resistência presentes nas expressões culturais das favelas, que denunciam a violência estrutural e a desigualdade, ao mesmo tempo em que afirmam a capacidade de luta e transformação desses territórios.

Aqui, entendemos que os trabalhos e a trajetória de vida dos Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô estão em consonância com as perspectivas de uma favela insurgente, que propõe o reconhecimento do poder das comunidades negras. Esse poder se manifesta de forma simbólica pelo rico trabalho realizado por meio das manifestações afrodiaspóricas, que tomam

as ruas e os palcos das cidades da Baixada Santista, anunciando reflexões pela voz insurgente dos tambores. Mas também se expressa de forma material, ao construir um barracão que se constitui como um ponto de apoio, formação e acolhimento para jovens, crianças e adultos em meio à Comunidade da Ilha Grande. Assim, defendemos que esses mestres produzem uma geografia negra, que este trabalho buscou entender, conhecer e dar visibilidade.

Falamos aqui de uma geografia incorporada por meio da vivência e da coletividade praticada, um saber que não pode ser reduzido ou transmitido somente pela escrita acadêmica. Ele necessita do corpo-território em movimento, pulsante com vitalidade para ousar ser feliz e, com um sorriso no rosto, questionar e caminhar em direção a uma transformação utópica.

Foi a força das manifestações afrodiaspóricas, repercutida nos tambores, que reuniu um coletivo de pessoas que, juntamente com os mestres, conseguiram dar vida a um barracão cultural pulsante, capaz de encantar. Ali, o axé foi cultivado, desenvolvido e compartilhado. É no suor compartilhado, no trabalho coletivo, no mutirão, nos festejos, no estudo diário e no respeito às manifestações afrodiaspóricas que a geografia negra dos Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô se incorpora e se manifesta, trazendo força e vitalidade para quem consegue se aproximar, entender e se deixar afetar por ela. Não falamos de algo romântico e abstrato, que é simples e não envolve conflitos; muito pelo contrário, falamos de uma geografia produzida no contato, no trabalho e, portanto, cheia de desafios resultantes de uma convivência intensa e próxima.

Ao longo da nossa participação observante, pudemos testemunhar o esforço diário, que muitas vezes nos pareceu sobre-humano, algo que, em muitos momentos, só nos parecia possível devido à força advinda da cosmologia da ancestralidade africana, do Mestre Moxé dos Malês e de Badia Nagô, e de pessoas como Fábio Baobá e Karina Ono, que investiram tempo, energia e dedicação para que o Espaço Cultural Kilombo Baobá fosse criado e resistisse durante dez anos.

Ao longo da nossa participação observante, pudemos perceber que essa geografia negra se inscreve no corpo-território por meio de muito treino e repetição. Para incorporar os brinquedos, como o frevo, o coco, o baque de maracatu e o ijexá, é necessário compromisso com o estudo e dedicação sincera.

Durante quatro anos, dedicamos nosso tempo aos estudos das musicalidades e corporeidades com os Mestres, e percebemos que apenas arranhamos a superfície de um oceano profundo de ritmos, meneios e saberes que são incorporados e repercutidos pelas

vozes dos tambores. Buscamos aprender a bater o coco, tocar a alfaia no baque de maracatu, bem como dançar o frevo e o caboclinho. Por meio dessas experiências corporais, aprendemos sobre a importância da vitalidade, de transparecer a força dos ancestrais e de ser capaz de responder com energia e consciência perante o mundo e suas perversidades, mas sobretudo entender a importância do reconhecimento das manifestações afrodiaspóricas como forma de resistência negra.

Ao reconhecer a importância das materialidades e simbolismos produzidos pelas comunidades negras — seja nos terreiros, nas favelas ou nos barracões culturais —, esta tese busca não apenas dar visibilidade a essas geografias negras, mas também afirmar seu papel central na construção de um futuro contracolonial (SANTOS, 2023), onde a resistência e a alegria caminham juntas, guiadas pelo axé e pela utopia de um mundo mais justo e plural.

Considerações finais

Com base no apresentado ao longo desta tese, podemos concluir, partindo de uma geografia da racialidade, que a cidade de Peruíbe apresenta uma segregação socioespacial atravessada pelo dispositivo da racialidade (CANEIRO, 2023). Esse processo opõe realidades discrepantes no tecido urbano: de um lado, existem áreas que gozam de privilégios e constituem-se em territórios de exclusividade branca; de outro, temos áreas periféricas marcadas pelo racismo ambiental (HERCULANO, 2008) e necropolítica (MBEMBE, 2016), onde precariedades e violências incidem de forma mais significativa sobre os corpos negros.

Porém, esta tese revela que se engana quem acha não haver oposição a esse cenário ou pulsão de vida nas áreas atravessadas pelo racismo ambiental e necropolítica. A participação observante realizada no Espaço Cultural Kilombo Baobá revelou o potencial crítico que emana dos tambores regidos pelos mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô. Compreendemos que, nesse barracão cultural, circula uma geografia negra, resultante dos saberes e manifestações dos brinquedos afrodiaspóricos, transmitidos ao longo do tempo pela ancestralidade negra.

Esta tese defende que, se por um lado o arranjo espacial da cidade de Peruíbe revela como o dispositivo da racialidade implica em uma produção do espaço que afeta negativamente a vida da população negra, por outro existe uma resposta contra-hegemônica advinda do saber dos mestres. Eles propõem o akilombamento como forma de resistência e oposição, agrupando pessoas e confluindo esforços para transformar a realidade. Com os pés firmes no chão da comunidade, fazem erguer-se na Ilha Grande um espaço cultural vivo, que transpira arte e cultura, capaz de trazer encantamento e pulsão de vida para crianças, jovens e adultos que, por meio dele, ganham vitalidade e axé com base nas manifestações afrodiaspóricas.

Com este trabalho, podemos reconhecer que existe uma geograficidade produzida por intelectuais orgânicos, como Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô, que não têm os textos acadêmicos como sua principal forma de circulação de ideias e contribuições, uma vez que utilizam a voz potente do tambor para partilhar uma análise crítica da sociedade e a manutenção dos quilombos como ideia-força (NASCIMENTO, 2019) insurgente ainda hoje.

Esses saberes ancestrais afrodiaspóricos e o akilombamento propostos pelos Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô constituem, como demonstrado ao longo do trabalho, uma geografia negra. A geografia negra (CIRQUEIRA; SANTOS, 2023, McKittrick; 2006), dos Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô se manifesta por meio da musicalidade e da

corporeidade, anunciando formas simbólicas e materiais de resistência, fortalecimento da identidade e consciência negra, bem como constitui uma rede de afeto e cuidado. Essa rede reforça uma forma de coletividade que se opõe ao individualismo e à mercantilização da vida dentro da lógica neoliberal hegemônica. É essa articulação que entendemos e defendemos como constitutiva de uma geografia negra.

A vivência ao lado dos Mestres Moxé dos Malês e Badia Nagô deixou evidente que ambos acreditam muito no poder da comunidade, muitas vezes ouvimos dizer como o senso de comunidade era fundamental para os cuidados das crianças ao dialogarem sobre a infância que tiveram no Estado de Pernambuco. Aqui arriscamos traçar um paralelo com a reflexão escrita por Bell Hooks que defendeu que

para garantir a sobrevivência humana em todos os lugares do mundo, mulheres e homens se organizam em comunidades. Comunidades alimentam a vida – não as famílias nucleares nem “o casal”, e tampouco a dureza individualista (HOOKS, 2021).

Sendo assim, em um mundo marcado pela égide da competição, a coletividade comunitária integral vivenciada em barracões afrocentrados, como o Espaço Cultural Kilombo Baobá, parece-nos um ato de subversão. Vale lembrar que essa reflexão sobre a importância da comunidade, elaborada por Bell Hooks, foi proposta dentro de uma leitura sobre o amor, que vai muito além do amor romântico. Trata-se de uma leitura desse conceito como uma arma poderosa de luta política, uma ética de vida na qual o respeito pela vida das pessoas e o cuidado são radicalmente defendidos, em oposição a um mundo centrado no dinheiro, no consumo desenfreado, na competitividade e na violência (HOOKS, 2021).

Essa ética amorosa, na qual a preocupação com o cuidado das outras pessoas e com o coletivo são intensamente presentes, manifesta-se no Espaço Cultural Kilombo Baobá. Lá, muitas vezes presenciamos a mobilização de esforços para apoiar as pessoas da Ilha Grande, bem como trazer alegria e contestação por meio das tocas em Peruíbe e outros municípios da Região Metropolitana da Baixada Santista. No entanto, como aprendido na vivência cotidiana, o processo de construção comunitária também envolve críticas, embates e conflitos.

Reiteramos que este trabalho não teve como objetivo elaborar um manual ou uma descrição etnográfica dos saberes da ancestralidade negra presentes em manifestações afrodiaspóricas, como o frevo, a capoeira, o baque do maracatu, o ijexá ou o coco. Isso porque acreditamos que esses saberes, que são corporificados, devem ser apreendidos por meio da

vivência direta com os(as) mestres(as) tradicionais. Nosso propósito, com simplicidade, foi, através de uma participação observante, tentar identificar a potencialidade emancipatória e transformadora que os espaços culturais afrocentrados, como o Kilombo Baobá, possuem.

Acreditamos que esta tese demonstra e defende a importância do trabalho do Espaço Cultural Kilombo Baobá para a comunidade da Ilha Grande e para a cidade de Peruíbe. O espaço constitui-se como um local relevante para a construção de uma contracolonialidade (SANTOS, 2023) e para a formação de crianças, jovens e adultos.

Além disso, defendemos que esse Espaço Cultural constitui um pequeno nexo de uma rede transnacional e multicultural tecida no Atlântico Negro ao longo da diáspora africana (GILROY, 2001). Trata-se de uma resistência que se conecta com outros territórios por meio da musicalidade, da dança e da corporeidade negra, entendidas como formas de resistência afrocentrada, anticapitalista, anti-imperialista e antirracista.

O trabalho também demonstra a relevância da atuação dos mestres e demais pessoas envolvidas na manutenção desse barracão afrocentrado. Partilhamos da percepção de que esses espaços devem ser fortalecidos, multiplicados e amplificados. No entanto, reconhecemos as dificuldades inerentes à sua manutenção, uma vez que dependem de um coletivo disposto a dedicar grande energia para garantir seu funcionamento, bem como criar estratégias para assegurar seu financiamento.

Aqui chegamos a uma encruzilhada. Apesar da potência que emana do local analisado, sabemos que ele passou e pode passar por mudanças ao longo do tempo. Antes da pandemia, reconhecemos que o Espaço Cultural Kilombo Baobá desenvolvia um trabalho com um número maior de crianças e jovens da comunidade. No entanto, apesar da retomada do crescimento e da influência nos últimos dois anos, o retorno dos mestres ao estado de Pernambuco representará uma perda significativa, que, de certo modo, será irreparável, podendo implicar inclusive na desestruturação desse ponto de resistência negra que visa o akilombamento dos corpos-territórios por meio da vitalidade que emana das manifestações afrodiaspóricas.

Acreditamos que o trabalho pode ser uma contribuição para o movimento negro de Peruíbe, dando subsídios para reivindicações que visem uma política que possa modificar o arranjo espacial marcado por uma segregação socioespacial racial e levar infraestrutura para os bairros periféricos de maior percentual de população negra.

Entendemos também que é fundamental a aplicação de políticas públicas e estratégias comunitárias que auxiliem na superação do quadro de insegurança alimentar e hídrica na comunidade da Ilha Grande, principalmente nas proximidades do Espaço Cultural Kilombo Baobá.

Apesar de ser escrito por uma pessoa branca, o trabalho buscou demonstrar a necessidade da superação do sistema de opressão da branquitude (BENTO, 2023), bem como a importância das estratégias de resistência negra, que podem apresentar caminhos que pulsam vida e auxiliam na esquivas do signo da morte imposto a população pobre, preta e periférica (CARNEIRO, 2023). Sendo mais uma contribuição no processo de desmascarar a falácia da democracia racial brasileira e combater a manutenção da forma social escravista no Brasil atual (SODRÉ, 2019).

Essa tese também buscou deixar evidente a importância de combatermos o projeto supremacista branco representado pelo avanço da extrema direita globalmente articulada (BENTO, 2023; FRASER, 2024) que constitui um projeto de violência e morte para a maior parte da população e da destruição do corpo-terra do planeta.

Por fim, defendemos o potencial de akilombamento do corpo-território por meio das manifestações afrodiaspóricas. Entendemos que essas manifestações, como os barracões e terreiros, que reterritorializam uma África utópica, podem ampliar nossa vitalidade por meio da circulação da força vital do axé. É através dessa energia que podemos construir caminhos de luta e reexistência, compreendendo que a sobrevivência e a felicidade de grupos oprimidos, em um mundo marcado pela perversidade, constituem-se também como atos de subversão e contra-hegemonia. Perante o signo da morte (CARNEIRO, 2023) é necessário pulsar vida, pois a vitalidade, uma atitude perante a vida, torna-se a força para seguir lutando, como bem ensinou um dos meninos que brincou no Espaço Cultural Kilombo Baobá.

É assim, louvando os ancestrais, os que abriram caminhos, lutaram e partiram antes, que os saberes afrodiaspóricos seguem sendo manifestados no corpo-território, dentro dos barracões, rodas e terreiros, em busca de um akilombamento por meio dos trajetos apresentados pela sabedoria dos(as) mestres(as), que riscam no espaço geográfico uma geografia negra.

Referências bibliográficas.

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 152 p.
- ALCANTRA, Liliane Cristine Schlemer; SAMPAIO, Carlos Alberto Cioce. Bem Viver como paradigma de desenvolvimento: utopia ou alternativa possível? In: **Desenvolvimento. Meio Ambiente**, UFPR, v. 40, p. 231-251, abr. 2017.
- ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019. 264 p.
- ALVES, Fabricio Germano.; SANTOS, Kleber Soares de Oliveira.; XAVIER, Yamko Marcius de Alencar. A cidade neoliberal e os efeitos ocasionados pelo "Airbnb" na ocupação do espaço: o problema da turistificação. **Revista Direito das Políticas Públicas**, v. 4, n. 1, jan./jun. 2022. ISSN 2675-1143.
- ALLIS, Thiago.; CRUZ, Rita de Cássia Ariza da Cruz; BARRETI, Daniel; BEIL, Isabella Maria. Metropolização e mobilidades turísticas em/entre São Paulo e Baixada Santista em tempos de pandemia. **Geo UERJ**, Rio de Janeiro, n. 39, 2021.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. **Capoeira: The History of an Afro-Brazilian Martial Art**, ed. Routledge, London and New York, 2005. p.269 p.31
- BATISTA, Paula Carolina. **Comunicar para (r)existir: a voz que vem dos quilombos**. Dissertação (Mestrado em Divulgação Científica e Cultural) — Instituto de Estudos da Linguagem e Laboratório de Estudos Avançados em Jornalismo, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.
- BATISTA, Paula Carolina. **O quilombismo em espaços urbanos – 130 anos após a abolição**. Extraprensa, São Paulo, v. 12, n. esp., p. 397-416, set. 2019.
- BENTO, Cida. **O Pacto da Branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BISPO, Antônio dos Santos. **A terra dá, a terra quer** imagens de Santídio Pereira. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023. 112 p.
- BRITO, Gisele.; MENDONÇA, Pedro Rezende; ROLNIK, Raquel. Territórios de exclusividade branca: segregação, negação e enfrentamento do racismo no planejamento urbano da cidade de São Paulo. **R. Bras. de Dir. Urbanístico**, Belo Horizonte, v. 9, n. 17, p. 35-59, jul./dez. 2023. Disponível em:

<https://biblioteca.ibdu.org.br/index.php/direitourbanistico/article/view/890/636>. Acesso em: 18 out. 2024.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A cidade**. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2021.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade**: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar 2023

CASTELLS, Manuel. **La cuestión urbana**. 2. ed. México: Siglo XXI Editores, 1988.

CASTRO, Josué. **Geografia da fome**: o dilema brasileiro: pão ou aço. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CASTRO, Josué. **Homens e caranguejos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal; CORRÊA, Gabriel Siqueira. Questão étnico-racial na Geografia brasileira: um debate introdutório sobre a produção acadêmica nas pós-graduações. **Revista da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia (Anpege)**, v. 10, n. 13, p. 29-58, jan.-jun. 2014.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal; SANTOS, Mariza Fernandes dos. Considerações sobre as geografias das relações étnico-raciais e as geografias negras no Brasil. **Revista da ANPEGE**, v. 19, n. 38, p. 157-231, 2023. DOI: 10.5418/RA2023.V19I38.15739.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Diretrizes para a gestão e bem viver: plano de gestão territorial e ambiental da Terra Indígena Piaçaguera**. 1. ed. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2024. Disponível em: www.cpisp.org.br.

CUNHA, Maíra Darido da; BARBOSA, João Roberto Monteiro da Silva. Mobilidade pendular na região metropolitana da Baixada Santista: uma análise comparativa dos dados censitários de 2000 e 2010. **Revista Sem Aspas**, Araraquara, v. 7, n. 1, p. 145-155, jan./jun. 2018.

FEDERICI, Silva. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva (Coletivo Sycorax, trad.). São Paulo: Editora Elefante, 2017. 464 p.

FELISBINO, Janelize Nascimento; SULZBACH, Mayra Taiza; ULTRAMARI, Clóvis Caiçara: identidade que permanece nos processos de territorialização, desterritorialização e reterritorialização. **Campo-Território: revista de Geografia Agrária**, Uberlândia, v. 18, n. 51, p. 55-76, nov. 2023.

FERREIRA, P. T. A. **Do passado que insiste em persistir**: conflitos e possibilidades para um desenvolvimento do turismo de base comunitária na Vila de Barra do Una em Peruíbe (SP). 2015. 199 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Programa de Pós-Graduação em Mudança Social e Participação Política, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

FRANÇA, Danilo Sales do Nascimento. **Segregação racial em São Paulo**: Residências, redes pessoais e trajetórias urbanas de negros e brancos no século XXI. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Sociologia. Área de concentração: Sociologia. São Paulo, 2017. 192 f.

FRASER, Nancy. **Capitalismo canibal**: como nosso sistema está devorando a nossa democracia, o cuidado e o planeta e o que podemos fazer a respeito disso; tradução Aline Scatola. São Paulo: Autonomia Literária, 2024.

FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GIANNINI, Paulo Cesar Fonseca. **Sedimentação costeira de Quaternário na planície Peruíbe-Cananéia** (SP). 1987. Dissertação (Mestrado em Geografia) — Instituto de Geociências, Universidade de São Paulo.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001. 432 p. ISBN 85-7326-196-X.

GOLDMAN, Marcio. **Como funciona a democracia**: uma teoria etnográfica da política. Rio de Janeiro: 7Letras, 2006. 368 p. ISBN 85-7577-318-6.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos**: Uma história do campesinato negro no Brasil. 1. ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015. (Coleção Agenda Brasileira).

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. Como trabalhar com "raça" em sociologia. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan./jun. 2003.

GUIMARÃES, Geny F. et al. **Geografias negras e estratégias pedagógicas**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2022. 247 p. ISBN 978-65-5869-787-9 (impresso) / 978-65-5869-788-6 (digital).

HAESBAERT, Rogerio. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogerio. **Viver no limite: território** e multi/transterritorialidade em tempos de in-segurança e contenção. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HAESBAERT, Rogerio. Do corpo-território ao território-corpo (da Terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**, Niterói, v. 22, n. 48, 2020.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2011.

HAYASHI, Bruno Naomass. **Do “perigo amarelo” à “minorias modelo”**: a imigração japonesa no pós-guerra brasileiro. 2023. 331 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

HERCULANO, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. InterfaceHS – **Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente**, v. 3, n. 1, Artigo 2, jan./abril 2008. Disponível em: <www.interfacehs.sp.senac.br>.

JAHNEL, Teresa Cabral. **O posseiro e a posse da terra**: o processo de ocupação de Peruíbe. 1986. Dissertação (Mestrado em Geografia) -- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1986.

JAKOB, Alberto Augusto Eichman. **Análise Sócio-Demográfica da Constituição do Espaço Urbano da Região Metropolitana da Baixada Santista no período 1960-2000**. 2003. Tese (Doutorado em Demografia) --- Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

KAMIOJI, Marly Iyo. **O medo da energia nuclear**: Energia nuclear, segurança e medo: o discurso do jornal Folha de São Paulo na história das usinas nucleares (1979-2013). 2021. 693 f. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

LASCOSTE, Yves. **A Geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra**. Campinas: Papirus, 2012. 19. ed.

MATEUS, Cássia Aparecida Praeiro. **O turismo étnico como ferramenta para o etnodesenvolvimento da Aldeia Tabapu Reko Ypy**, Itanhaém-Peruíbe, SP. 2016. Dissertação (Mestrado em Sustentabilidade na Gestão Ambiental) -- Programa de Pós-Graduação em Sustentabilidade na Gestão Ambiental, Universidade de Sorocaba, Sorocaba, 2016.

- MCKITTRICK, Katherine. **Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- MORAES, Antônio Carlos Robert Moraes. **Geografia: pequena história crítica**. São Paulo: Annablume, 2007.
- MOREIRA, Rui. Marxismo e geografia (a geograficidade e o diálogo das ontologias). **GEOgraphia**, Niterói, ano VI, n. 11, p. 21-37, 2004.
- MOURA, Clóvis. **Quilombo: resistência ao escravismo**. Teresina: EdUESPI, 2021. 111 p.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 56-63, dez. 1995/fev. 1996.
- MUNANGA, Kabengele e SANTOS, Antonia de Lourdes dos. 100 anos e mais de bibliografia sobre o negro no Brasil. . São Paulo: Centro de Estudos Africanos/USP. , 2003.
- NASCIMENTO, Abidias. do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- NASCIMENTO, Abidias. **O Quilombismo**. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Afrodiáspora, n. 6-7, p. 41-49, 1985. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2007.
- NOELLI, Francisco Silva.; SALLUM, Marianne. A cerâmica paulista: cinco séculos de persistência de práticas tupiniquim em São Paulo e Paraná, Brasil. **MANA**, v. 25, n. 3, p. 701-742, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442019v25n3p701>.
- O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. Ariús: **Revista de Ciências Humanas e Artes**, v. 14, n. 1/2, p. 9–16, 2008. Disponível em: https://www.ch.ufcg.edu.br/sites/arius/01_revistas/v14n1-2/01_arius_v14_n1-2_autora_convidada_terras_de_quilombo_no_brasil.pdf.
- OLIVEIRA Clarice Misoczky de; NICOLINI, Igor. Revisão de planos diretores no neoliberalismo avançado: o caso de Porto Alegre/RS. **Cadernos Metrópole**, São Paulo, v. 26, n. 61, e6160374, set./dez. 2024. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2236-9996.2024-6160374-pt>. Acesso em: 29 jan. 2024.

OLIVEIRA, D. A. de. **Por uma Geografia das Relações Raciais**: o racismo na Cidade do Rio de Janeiro. 2011. Tese (Doutorado em Geografia) — Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011. Orientador: Prof. Dr. Jorge Luis Barbosa.

OLIVEIRA, Denilson Araujo de A questão racial brasileira: apontamentos teóricos para compreensão do genocídio negro. **Revista da ABPN**, v. 12, n. 34, p. 73-98, set.-nov. 2020.

OLIVEIRA, Denilson Araujo de. Existências desumanizadas pela colonialidade do poder: necropolítica e antinegitude brasileira. **GEOgraphia**, v. 24, n. 53, 2022.

PERUÍBE. Plano Diretor de Turismo de Peruíbe, 2022.

PERUÍBE. Plano Municipal de Segurança Alimentar e Nutricional, 2023.

PERUÍBE. Plano Local de Habitação de Interesse Social de Peruíbe: Relatório final. Dez. 2009.

PIRES, Tom Adamenas e. Sete teses sobre a geograficidade. **Revista da ANPEGE**, v. 16, n. 29, p. 178-216, 2020. e-ISSN 1679-768X. DOI 10.5418/ra2020.v16i29.10285. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege>. Acesso em: [data de acesso, caso necessário].

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **(Des)caminhos do meio ambiente**. 14. ed. São Paulo: Contexto, 2006. 148 p.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. 461 p.

QUIJANO, Anibal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. **Estudos Avançados**, v. 6, n. 16, p. 73-80, 1992.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (Org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, v. 17, n. 37, 2002.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

RATTS, Alex. **A questão étnica e/ou racial no espaço**: a diferença no território e a geografia. Boletim Paulista de Geografia, n. 104, jul.-dez. 2020.

RAMOS, L. B. **Manguebeat, identidade e narrativa**. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Públicas) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

RIBEIRO Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento; 2017. (Feminismos plurais).

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTORO, Paula Freire; RODRIGUES, Samira. **A abordagem de gênero e interseccional nos planos diretores**. In: Fórum SP 23: Propostas para a Revisão do Plano Diretor e a Implementação da Política Urbana de São Paulo. São Paulo, 2023.

SANTOS, Adir Fellipe Silva; SILVA, Joseli Maria; OLIVEIRA, Denilson Araújo de. O desenvolvimento da Geografia das Racialidades no Brasil: a constituição dos conceitos e temas centrais. Revista da **ANPEGE**, v. 19, n. 38, 2023. DOI: 10.5418/RA2023.V19I38.15586.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para Além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. S.; MENEZES, M. P. (Org.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 25. ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SANTOS, TIGANÁ SANTANA NEVES. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil**. 2019. Tese (Doutorado em Letras Modernas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SETO, Kenzo Soares. Subimperialismo de dados: uma crítica ao colonialismo de dados diante das Big Techs sul-americanas. **Revista de Comunicação e Inovação**, v. 25, n. 2, mai.-ago. 2023, p. 20. ISSN 1518-2487. Submetido em: 14 mai. 2023. Aprovado em: 26 set. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufs.br/epitic/article/view/19199/14731>. Acesso em: 23 dez. 2024.

SILVA, G. P. da. **“Mangue”**: moderno, pós-moderno, global. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Departamento de Sociologia,

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, Lúcia Helena Oliveira.; XAVIER, Regina Célia Lima. **Pensando a diáspora atlântica**. História (São Paulo), v. 37, e2018020, 2018. ISSN 1980-4369. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/NYnTzkbFH4TB44xScnBXJ3K/?format=pdf>. Acesso em: 09 fev. 2025.

SILVA, M. A. da. **O turismo e a dinâmica urbana na cidade de São Paulo**: Impactos socioambientais. 2021. Tese (Doutorado em Ciências Ambientais) --- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

SILVA, R. B. **Urbanização e vulnerabilidade na Região Metropolitana da Baixada Santista, SP**: um olhar geográfico das desigualdades intraurbanas em bairros de Santos, Praia Grande e Peruíbe. 2013. Tese (Doutorado em Geociências) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Geociências, Campinas, SP, 2013. Orientador: L. H. Nunes.

SODRÉ, Muniz. **Fascismo da cor**. Rio de Janeiro: Vozes, 2023.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOMEKH, Nadia.; GASPAR, Ricardo Carlos. Capital excedente e urbanização: o papel dos grandes projetos urbanos. **Estudos Urbanos e Regionais**, v. 14, n. 2, p. 133-152, nov. 2012. DOI: 10.22296/2317-1529.2012v14n2p133.

SOUZA, Rafael Braga de; LEONELLI, Gisela Cunha Viana. **Airbnb no Brasil: uma nova agenda de pesquisa para os estudos urbanos. urbe**. Revista Brasileira de Gestão Urbana, v.13, 2021. e20200400. <https://doi.org/10.1590/2175-3369.013.e20200400>

SPADEA, K. M. **O Programa de Aceleração do Crescimento no Brasil**: um estudo das implicações de seu impacto no setor imobiliário e nas infraestruturas urbanas. 2020. 301 f. Tese (Doutorado em Planejamento Urbano e Regional) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2020.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão; MIYAZAKI, Vitor Koiti; SANTOS, Rafael Roxo dos dos; MELAZZO, Everaldo Santos. **Fragmentação socioespacial e urbanização brasileira**: Escalas, vetores, ritmos, formas e conteúdos. Disponível em: <https://anpur.org.br/wp-content/uploads/2023/07/sl-17.pdf>. Acesso em: 21 jan. 2025.

STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. **Brava Gente**. A trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1999.

VILLAÇA, , Flavio José Magalhães. **As ilusões do plano diretor**. São Paulo: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, 2005. Disponível em: http://www.flaviovillaca.arq.br/pdf/ilusao_pd.pdf. Acesso em: 30 jan. 2025.

YAHN, Carla. Alves de. **Versos, Veredas e Vadiação**: uma viagem no mundo da Capoeira Angola. Dissertação (Mestrado em Letras), Universidade Estadual Paulista, Assis, 2012. 9 p.

ZÜNDT, Carlos. Baixada Santista: uso, expansão e ocupação do solo, estruturação de rede urbana regional e metropolização. In: CUNHA, J. M. P. (Org.). **Novas metrópoles paulistas: população, vulnerabilidade e segregação**. Campinas: Núcleo de Estudos Populacionais – NEPO, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, 2006.

ANEXO A

Portfólio do Espaço Kilombo Baobá

Produzido por Fabio Baobá em 2024



Portfólio sintético do
Espaço Cultural Kilombo Baobá

Kilombo Baobá

Resistência anticolonial através dos
encantos da cultura afropernambucana



De Barracão a Ponto de Cultura

O Kilombo Baobá é um Ponto de Cultura de promoção de práticas fundamentadas em manifestações afropernambucanas. Um "Brinquedo", como se diz na tradição! Um terreiro - uma casa - um barracão, em que as atividades realizadas estão ligadas a vivências que envolvem os participantes em uma teia de significados e sentidos, construídos ativamente através da partilha oral de saberes lúdicos ricos em princípios éticos.



Mestres Badía Nagô e Moxé dos Malês

Os conhecimentos práticos, enunciados pelos mestres de cultura popular Moxé dos Malês e Badía Nagô, estão ligados às técnicas do corpo, por meio da ginga e dança; à percepção rítmica, através dos toques e falas dos tambores; à expressão artística plástica, com a experimentação de diversas linguagens tradicionais). É assim que a capoeira, o baque de maracatu, o coco, o frevo, a ciranda, são formas de acessar e praticar humanidade cotidianamente





O Espaço Cultural se denomina Kilombo na acepção usada pelo grande mestre Abdias do Nascimento em seu "quilombismo", já que é um ponto de resistência afrocentrado de preservação de uma cultura que está além das referências coloniais, ou melhor, se fundamenta em práticas anticoloniais.

É kilombo também, pois está numa comunidade, que embora não organizada formalmente, tem suas raízes e traços étnico-raciais umbilicalmente ligados àqueles que foram escravizados, e hoje sofrem as consequências de um país desigual, tendo em suas expressões a periferização e racismo ambiental. Essa comunidade é a Ilha Grande (ver adendo).

Seus idealizadores e construtores, Mestre Moxé e Badía, têm uma trajetória de longa data na cultura popular (ver adendo), e procuram reproduzir um barracão na forma dos terreiros e brinquedos de cultura popular nas periferias de Pernambuco, de onde vem suas raízes e verdades.

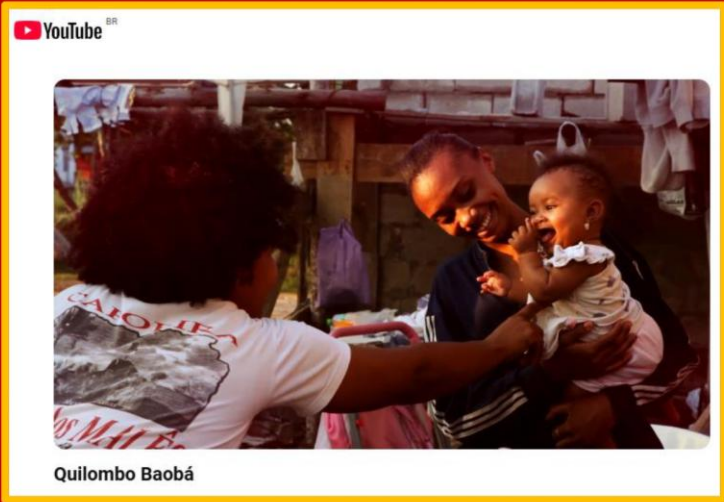
Embora tenha sido inaugurado no dia 01/05/2016, o Kilombo está organizado na forma de uma Associação Cultural fundada em 04/2017, cujo estatuto social prevê 29 finalidades em torno da missão de salvaguarda dos patrimônios imateriais de matriz africana, reafirmando seus valores como ferramenta de superação das desigualdades sociais.



Em 2014, mestre Moxé figurou no topo da lista dos contemplados pelo Edital PROAC de Culturas Negras, com o projeto de construção do Espaço Cultural Kilombo Baobá.



Juntos.com.vc **Outubro_2015**



Campanha de arrecadação para complementação das verbas para construção do Espaço Cultural. O vídeo ilustra um pouco da realidade dos mutirões e ilumina aquilo que até então era um sonho.

Aceso em: youtu.be/Ube--h7jVh8







Programa Vivendo Arte e Cultura da TV Peruíbe

Julho_2017

Grupo Cultural e Artístico Baobá de Malê - Quilombo Baobá

Registro que começa com uma apresentação de surpresa feita pelos adolescentes do Espaço, e traz algumas entrevistas sobre o projeto.

Aceso em: youtu.be/mBbvomosXBk







Kelly Silva, discípula de mestre Moxé e mestra Badía, da passagem por Carapicuíba, trouxe uma oficina de passos do frevo para as crianças e adolescentes do Kilombo.



Kilombo foi palco para a Cia. Contadores de Mentira, com uma peça sensorial, em que uma cozinha fora instalada no interior do Espaço como objeto cênico de uma trama que adaptou mito grego ao panteão de matriz africana.



Jornal do Povo

Ano 8 - nº 80 - 2018- Distribuição Gratuita A SERVIÇO DA COMUNIDADE

QUILOMBO BAOBA SEDIA EVENTO DA MOSTRA DE TEATRO CIA FABRICA



O Grupo "Contadores de Mentira", em realização da Mostra de Teatro Cia. Fábrica, 'celebra' nesse dia 28/04 no Espaço Cultural Quilombo Baobá a peça teatral "Curra: tempos sobre Medéia". Instalados na região do Alto Tietê, os "Contadores de Mentira", são uma trupe com mais de vinte anos de estrada com atuação prioritária pelos interiores, mas de circulação até mesmo fora do país. Ao longo desses anos têm realizado um trabalho de pesquisa teatral e ativismo cultural com o intuito propício de "construção de relações e de fortalecimento de públicos". Destacam que as cenas que os presentes vivem com bastante vivacidade se tratam de uma 'celebração', pois ali "para além do ato teatral, houve o festejo, a comida, a comunhão, o artesanato do corpo." Na arena colocaram em exercício uma série de técnicas que possibilitaram um verdadeiro desfrute cultural, contrapondo na prática o uso da cultura como produto a ser consumido. Em um dos atos os espectadores passaram a coadjuvantes participando de um banquete, cujo o prato vindo sendo preparado desde o início da peça numa cozinha que compunha o cenário. Os tempos, que moviam os ânimos e estimulavam as mais diversas sensações, deram um sabor afro-brasileiro ao mito grego na tentativa de mostrar traços comuns de sentimentos, desejos, rações e desrazões que atingem a humanidade em suas mais distintas faces, possibilitando um exercício de consciência do que cultural são nossos atos aparentemente naturais. Um público composto por todos os idades pode acompanhar gratuitamente no interior do Caraguava uma peça de qualidade rara. Em vista disso, vale a reflexão de que é na vivência de um 'instante cultural' como este

que formamos novos conceitos. Na dedicação de alguns minutos com disposição e abertura ao novo, que ficamos mais distantes daquelas idéias que já vêm prontas e confundem o olhar e ponto de levar aos desespertos. Esses estares envenenados e tristes são os preconceitos, e é para combatê-los que o Espaço Cultural Quilombo Baobá se alia aos "Contadores de Mentira" e Cia. Fábrica SP no exercício pacífico de disseminação da cultura brasileira nas suas mais diferentes linguagens expressivas. O teatro com seus jogos e jogral é uma das linguagens que não está diretamente presente no Espaço Cultural Quilombo Baobá, mas que partilha dum ponto importante que é a valorização da brincadeira. É através da brincadeira que aprendemos a nos divertir de maneira saudável. É brincando que aprendemos as primeiras regras, e desenvolvendo as brincadeiras aprendemos a nos embeber com as regras, mesmo que temos de propor novas regras, já que sempre haverá presente a sabedoria dos mais velhos e inquietude dos mais novos. O Quilombo Baobá é um aparelho cultural no interior do Caraguava e possibilita encontros com as diversas manifestações e suas linguagens. O Espaço fica na Rua Aracaju nº 77 e completo 2 anos nesse Dia do Trabalhador. Ali a cultura é levada a sério. Dito isso que é instrumento de cidadania, mas podemos aprofundar e dizer que trabalha o caráter do cidadão. É um espaço de formação a partir de tradições, sobretudo aquelas oriundas do estado de Pernambuco, como as manifestações do baque de maracatu, do frevo, do coco, da embolada, sob as quais o mestre de capoeira Muz dos Mafis ao lado de sua companheira mestre Badi Nagô, têm a experiência de uma vida dedicada ao estudo e disseminação. Para aqueles que pensam essa oportunidade, vale lembrar que o Quilombo Baobá segue em suas atividades de terça a sexta das 19h às 21h, assim como aos domingos das 9h às 12h; os "Contadores de Mentira" seguem sua missão de levar seu encantamento pelos cantos desse país tão carente, e a Mostra Teatro Cia. Fábrica segue em atividade pelo mês de maio com teatro de mamulengo no dia 12/05 às 20h na Comendador 448 no Al. Apoiador Confial

Fábio Baobá, artista cultural e integrante do Grupo Cultural e Artístico Baobá de Mafis, cuja sede é o Espaço Cultural Quilombo Baobá,

Maio_2018



Jornal do Povo,
ano 8 nº 80

Artigo de Fábio
Baobá em
publicação local de
Peruíbe



Acorda Povo

Junho_2018



São João é o padroeiro de Perúibe, e uma das datas em que a comunidade mais se mobiliza em Pernambuco. O Acorda Povo é uma das maiores celebrações anuais do Quilombo, e já entrou para o calendário da cidade.

Acorda Povo em cenas

Junho_2019



YouTube BR



V Arraiá do Espaço Cultural Quilombo Baobá

Aceso em: youtu.be/OSnACpEa0mE?si=8Dnof5GojIZ42_1x



Registro de uma das festas do Acorda Povo, recheado de momentos de encantamento.



À Luz do Candeeiro

2018/2019

Realizando um sonho, mestre Moxé foi contemplado no PROAC 21/2018, que possibilitou a gravação do álbum de cantigas autorais de coco do Baobá Malê, que contou com a participação de grandes mestres e produtores.



enfeiteiro

Campa

2020

MOVIMENTO #FamiliaApoiaFamilia

Não vamos deixar faltar comida, higiene, água, limpeza e gás durante o momento da crise causada pelo Covid-19

Campanha Financiada
Finalizada em 15/12/2020

[SP] Associação Cultural Quilombo Baobá

Ajude-nos a levar cestas básicas para 100 famílias na periferia de Peruíbe/SP durante 3 meses, diminuindo sua vulnerabilidade frente ao coronavírus!

Meta Flex

R\$ 41.595	102%	91
arrecadados	da meta 1	Beneficentes

Associação Cultural Quilombo

Familia Apoia Familia entrega de junho-julho/2020

Em 2020, no auge da Pandemia de COVID-19, o Kilombo organizou uma campanha de financiamento coletivo que arrecadou quase 12 toneladas de alimentos distribuídos para 150 famílias do entorno do Espaço. Confira em: youtu.be/Qs3KKZi8tnw

Kilombo Baobá - Mostra Cia Fábrica



Mostra Cia Fábrica Documentário show

Mostra Cia Fábrica



Buscando fortalecer os fazedores de cultura local, a Cia. Fábrica São Paulo, gravou um documentário sobre o Kilombo Baobá, a trajetória de mestre Moxé com trechos do show À Luz do Candeeiro. Confira em: youtu.be/DflyWA1v5Mk?si=RulHxR-TDf-xoz-5

Kilombo Baobá | Do fundamento à prática



Kilombo Baobá Do fundamento a prática

2021



Como produto do prêmio de Culturas Populares 2019, edição Teixeira, na categoria de mestres de cultura, foi produzido o documentário que segue para acesso livre no YouTube, traça os saberes e viveres do Kilombo. Link: youtu.be/zNWQzx4fM2A







Mostra Cultural
Projeto Fiar e Confiar

• Data: 25/05/2024 das 10h às 12h
 • Local: **Espaço Cultural Kilombo Baobá**
 Rua Araraquara, 77
 Caraguatatuba/SP

EXPOSIÇÃO DAS PÊÇAS CONFECCIONADAS PELAS ALUNAS
EXIBICAO DO CORTA-COSTURA COMO ATO DE RESISTENCIA E EXISTENCIA DO LUCIANE NASCIMENTO

Realizado por:




Segunda Vivência de Capoeira Angola

Oficina com Mestre Zequinha Almeida

Abril_2024





Primeira oficina de capoeira angola com Mestre Zequinha Almeida, criador da Escola de Capoeira Raiz de Angola de Piracicaba e orientador do grupo Ilê Dandara.









Julho_2024

Kilombo Baobá promove o II Akilombamento Tereza de Benguela



Coroando a IV Semana Tereza de Benguela da Baixada Santista, recheada de atividades inspiradas no Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha, 25 de julho, o Espaço Cultural Kilombo Baobá realizou no domingo de 28 de julho o 2º Akilombamento Tereza de Benguela.

Um dia de celebração, em que as palavras sensíveis e contundentes de quem tem "lugar de fala" tomaram corpo em uma mesa de conversas, cujo tema mais do que atual era "Mulheres Negras na Política: Enfrentando a violência do Estado". Isso tudo com um porém: na casa do anfitrião Baobá Malé, as falas estão sempre para além de uma experiência do intelecto. Os relatos e impressões daquelas quatro mulheres negras ganharam força com o baque de maracatus dos Descendentes de Leão de Judá, com a levada ritmada do coco do Baobá Malé, com a docura e resiliência de Julie Lua em sua oficina de Abayomis, com o swing do samba reggae do Bloco Antirracista Aiyê Itatins, com o brilho do olhar da artista plástica Ordalina Cândido, com a presença marcante do escritor Plínio Camilo, com as poesias

terrenas e profundas do Mestre Nego Panda, com as páginas mais bem escolhidas de leituras antirracistas de Alessandra Santos, com a dança ancestral de Kisilun sob os toques encantadores de Zambelua, com o lindo canto de lavadeira da quilombola urbana Imaculada Conceição, com o vigoroso ijexá das Mulheres do Kilombo, que tinham preparado aquela festança toda com o maior esmero e canjiquinha, esse alimento quilombola para o corpo e alma dos presentes.



Um dos momentos inesquecíveis foi a estreia da "Gigante Popular" em homenagem à mestra da casa Badia Nagô, a brincante olindense se eternizou em um Boneco de Olinda em uma cerimônia ao ritmo do

frevo. Pouco antes de mestre Moxé dos Malé puxar o toque do "Zé Pereira", que anuncia a entrada do frevo nas ruas, mestra Badia fez seu discurso:

"Hoje, celebramos a importância da mulher negra na construção do Brasil, com um foco especial no Kilombo Baobá. Este quilombo é um símbolo de resistência, força, cultura e identidade, fundado por descendentes de escravizados. O nome 'Baobá' reflete a longevidade e resistência da árvore baobá, características que também definem a trajetória das mulheres negras no Brasil. As

de Benguela, que liderou o Quilombo do Quariterê no século XVIII, mostram a coragem e liderança dessas mulheres.

No Kilombo Baobá, as mulheres são guardiãs das tradições e da história, transmitindo conhecimentos ancestrais e liderando iniciativas de desenvolvimento sustentável, educação e direitos humanos. A valorização da mulher negra passa pelo reconhecimento de suas contribuições históricas e contemporâneas, muitas vezes invisibilizadas pela narrativa dominante.

Celebrar o Kilombo Baobá é celebrar a força das mulheres negras que continuam a construir um Brasil mais justo e igualitário. Ao homenagearmos as mulheres negras latino-americanas e caribenhas, reafirmamos nosso compromisso com a luta contra o racismo e o sexismo, reconhecendo que a história do Brasil é indissociável da história dessas mulheres.

Que possamos continuar a valorizar e apoiar as mulheres negras em todas as esferas da sociedade, lembrando sempre dos quilombos como símbolos de resistência e esperança. Que a força das mulheres negras continue a inspirar gerações futuras na construção de um Brasil mais inclusivo e igualitário. Muito obrigada!"

A partir dali a música, a dança, a alegria e a coletividade seguiram a solta. Foi bonito de ver e segue na memória dos bons encontros da vida de quem por ali passou.



Mercosul Audiovisual
Mostra de curtas infantis

Agosto_2024

Exibição de 6 curtas, entre produções nacionais, da Argentina, Colômbia e Paraguai, promovido por Luciane Nascimento, do Coletivo Cinecurta Comunidade.





Adendos



Moxé dos Malês,

O mestre do lugar

..cresceu no Recife, se criou dentro dos terreiros da cultura popular dessa efervescente cidade, e na sua juventude conviveu com vários Mestres de diferentes tradições. Foram esses Mestres que o educaram, em todos os aspectos de sua vida. Vem daí sua formação através da tradição oral, da dança, dos toques e dos batuques das diferentes manifestações populares, como o Maracatu, Cavalo Marinho e tantas outras.



Capoeirista desde os 08 anos de idade, é hoje reconhecido Mestre de Capoeira e da Cultura Popular Brasileira. Mestre Moxé iniciou-se no grupo de pesquisa e dança afro descendente Monjolo Comunidade, do Jardim Brasil/PE. Foi estudante na Fundação Centro de Criatividade Musical de Olinda, seguindo no projeto "Pés descalços Também Fazem Música", onde teve sua primeira experiência profissional na área da cultura e educação, sob orientação de Maestro Geraldo Menucci.



Mudou-se para São Paulo em 2001, atuando em projetos culturais referenciados em várias cidades do Estado:

- OCA – Escola Cultural (Carapicuíba), de 2001 a 2008, onde como Mestre da Cultura Popular, era responsável pelas aulas de música. Voluntariamente, também utilizava o espaço para dar aulas de Capoeira. Responsável por introduzir o Baque de Maracatu no município de Carapicuíba.
- Lar Madre Benedita (Osasco), de 2003 a 2009.
- Escola Ciranda (Cotia), de 2003 a 2009.
- Prefeitura Municipal de Carapicuíba, de 2008 a 2010.
- Coordenador Musical da Secretaria de Cultura, atuando em diversas escolas públicas no município, com atividades culturais para formação de professores e alunos.



- Escola Vera Cruz (São Paulo), de 2005 até os dias atuais. Durante três meses no ano, o Mestre é convidado a realizar um trabalho de educação com os alunos da escola, em parceria com Mestra Badia. Cada ano, uma manifestação é privilegiada e os Mestres passam os ensinamentos e realizam uma apresentação na escola.



Em 2003 passou a integrar grupo de Capoeira Porto dos Malês. Fundado por Mestre Messias Mojubá, o grupo faz parte da linhagem da Capitães de Areia e possui seus fundamentos ancorados na tradição africana diaspórica. Sua consagração como Mestre aconteceu em novembro de 2012.

Em 2008 foi responsável pela construção da sede do Quilombo Baobá, um espaço comunitário na Aldeia de Carapicuíba, onde foram desenvolvidas com a comunidade diversas vivências de Capoeira, musicalidade, ritmo, expressão corporal e artes plásticas, fncadas na cultura popular.

Responsável pela formação de diversos jovens, que atuam como músicos, educadores de dança e percussão popular, que continuam engajados em associações e em outros grupos culturais e artísticos no Brasil.



Badía Nagô,

A mestra do lugar

.. nasceu no Recife e cresceu em Olinda, Pernambuco. Desde a infância, desenvolveu habilidades manuais aprendidas com sua família e costureiras da comunidade, além de se inserir nas tradições populares como o Maracatu e o Coco. A experiência com os terreiros de matriz africana também influenciou sua identidade cultural, e, aos seis anos, recebeu de seu avô materno a primeira referência visual das vestimentas de caboclo de lança



Sua trajetória artística começou formalmente em 1994, quando integrou o balé popular de Olinda "Nogolo". Em 1998, atuou como monitora na confecção de instrumentos afro-brasileiros e figurinos ligados às tradições populares, absorvendo o conhecimento do artesão Arundo Terceiro do Maracatu Nação Elefante. No mesmo período, aprendeu a arte da cerâmica com Mestre Nado do Barro, especializando-se na criação de instrumentos musicais de barro.



A partir de 2001, já estabelecida em São Paulo, aprofundou sua atuação como arte-educadora em diversas instituições, como OCA Associação da Aldeia de Carapicuíba e Escola Ciranda. Desenvolveu projetos de valorização da cultura popular, incluindo cursos para professores no Teatro Escola Brincante e atividades ligadas ao Cavalo Marinho e ao ciclo de festas populares. Também trabalhou como figurinista, modelista e aderecista em espetáculos e escolas, promovendo a identidade cultural nordestina

Desde 2003, atua no universo da capoeira, sendo formada por Mestre Moxé e recebendo o título de Mestra Badía em 2023. Como cofundadora da Associação Cultural Quilombo Baobá, criada em 2017, contribui para o ensino da capoeira e a preservação das manifestações tradicionais de Pernambuco. Além de sua vasta experiência prática, formou-se como Técnica em Modelagem de Vestuário pela ETEC de Peruíbe em 2015, consolidando seu conhecimento no desenvolvimento de figurinos e adereços culturais. Fundadora, compositora, *backing vocals* e percussionista no Baobá Malê.





A comunidade da Ilha Grande



A comunidade da Ilha Grande, faz parte do Caraguava, uma das áreas mais populosa e com maior densidade demográfica do município Peruibe. Essa comunidade está localizada em um setor censitário que, segundo o Censo Demográfico do IBGE (2022), possui uma população absoluta de 745 pessoas, distribuídas em uma área com 377 domicílios. Desses domicílios, apenas 250 são permanentemente ocupados, com uma média de três moradores por residência. A população negra (pretos 14% e pardos 50%) representa 64% da população total desse setor, o que o coloca entre um dos mais negros do município. Além disso, esse setor possui o maior número de lares chefiados por mulheres pretas, totalizando 32. (IBGE, 2022). A área apresenta um dos maiores índices de analfabetismo do município, apresentando cerca de 7% da população maior de 15 anos sem saber ler.



Em relação à renda, com base nos dados do IBGE de 2010, nenhum domicílio apresentava renda superior a três salários-mínimos, apresentando a maior parte dos domicílios renda per capita equivalente a meio salário-mínimo. A comunidade apresenta no geral uma infraestrutura precária, havendo alguns pontos onde as casas não possuem saneamento básico ou acesso a água encanada, existindo famílias que como estratégia de sobrevivência acabam por recorrer a ligações irregulares de energia e água, o que aumenta os riscos de acidentes e doenças na comunidade. Agrava o cenário de precariedade o fato que comunidade da Ilha grande, sofre frequentemente com enchentes e inundações do Rio Preto. Dessa maneira a comunidade da Ilha Grande é classificada como uma área de alta vulnerabilidade socioambiental, onde identifica-se o processo de periferização decorrente da segregação socioespacial, bem como o racismo ambiental. No início de 2025, a área ficou conhecida nacionalmente por conta das inundações após uma tempestade, que levantou alerta na região sobre as consequências das mudanças climáticas.



ANEXO B

Termo de consentimento livre e transparente

MODELO Nº 01

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “O bombo anuncia que Kilombo é ponto de resistência negra: Um estudo a partir do espaço cultural Kilombo Baobá em Peruíbe-SP”

Nome do (a) Pesquisador (a): Gabriel Loschiavo Cerdeira

Nome do (a) Orientador (a): Profª. Dra. Isabel Cristina Moroz Cacci Gouveia

1. **Natureza da pesquisa:** *o sra (sr.) está sendo convidada (o) a participar desta pesquisa que tem como finalidade estudar como o dispositivo de racialidade transpassa a segregação socioespacial do Município de Peruíbe-SP, bem como entender o papel do Espaço Cultural Kilombo Baobá nesse contexto.*
2. **Envolvimento na pesquisa:** *ao participar deste estudo a sra (sr) permitirá que o (a) pesquisador compartilhe relatos e aprendizados aprendidos em sua convivência durante a participação observante realizada no espaço cultural Kilombo Baobá no período entre 2020 a 2025. A sra (sr.) tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para a sra (sr.). Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.*
3. **Riscos e desconforto:** *a participação nesta pesquisa não traz complicações legais, ou riscos à saúde, tendo em vista que o trabalho visa somente relatar parte dos saberes vivenciados durante a participação observante no Espaço Cultural Kilombo Baobá, ao modo que nenhum dos procedimentos usados ou informações compartilhadas oferecem riscos à dignidade da(o) colaborador(a).*
4. **Identificação:** *Este termo permite a sua identificação na pesquisa, bem como o compartilhamento e reconhecimento ético e responsável das informações e saberes compartilhados durante as vivências no Espaço Cultural Kilombo Baobá.*
5. **Benefícios:** *ao participar desta pesquisa a sra (sr.) não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre a geografia negra produzida no Espaço Cultural Kilombo Baobá e como dispositivo da racialidade impacta na segregação socioespacial do município de Peruíbe, ao modo que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa servir para um*

debate antirracista, tendo o pesquisador se comprometido a divulgar os resultados obtidos no Espaço Cultura Kilombo Baobá.

6. **Pagamento:** a sra (sr.) não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem: Confiro que recebi cópia deste termo de consentimento, e autorizo a execução do trabalho de pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

Obs: Não assine esse termo se ainda tiver dúvida a respeito.

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa

Peruibe, 15 de março de 2025.

Documento assinado digitalmente
gov.br **FABIO AUGUSTO ALARCON SANTOS**
Data: 15/03/2025 19:39:01-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

FÁBIO AUGUSTO ALARCON SANTOS



Assinatura do Pesquisador

Pesquisador: Gabriel Loschiavo Cerdeira

Telefone para contato: (13) 996632790 **E-mail:** gacerdeira@hotmail.com

Orientador: Prof^ª. Dra. Isabel Cristina Moroz Cacci Gouveia

Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa: Profa. Dra. Edna Maria do Carmo

Vice-Coodenadora: Profa. Dra. Regina Coeli Vasques de Miranda Burneiko

Telefone do Comitê: 3229-5388 ramal 5466 – 3229-5365 ramal 202

E-mail cep@fct.unesp.br

MODELO Nº 01

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “O bombo anuncia que Kilombo é ponto de resistência negra: Um estudo a partir do espaço cultural Kilombo Baobá em Peruíbe-SP”

Nome do (a) Pesquisador (a): Gabriel Loschiavo Cerdeira

Nome do (a) Orientador (a): Profª. Dra. Isabel Cristina Moroz Cacci Gouveia

1. **Natureza da pesquisa:** *o sra (sr.) está sendo convidada (o) a participar desta pesquisa que tem como finalidade estudar como o dispositivo de racialidade transpassa a segregação socioespacial do Município de Peruíbe-SP, bem como entender o papel do Espaço Cultural Kilombo Baobá nesse contexto.*
2. **Envolvimento na pesquisa:** *ao participar deste estudo a sra (sr) permitirá que o (a) pesquisador compartilhe relatos e aprendizados aprendidos em sua convivência durante a participação observante realizada no espaço cultural Kilombo Baobá no período entre 2020 a 2025. A sra (sr.) tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para a sra (sr.). Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.*
3. **Riscos e desconforto:** *a participação nesta pesquisa não traz complicações legais, ou riscos à saúde, tendo em vista que o trabalho visa somente relatar parte dos saberes vivenciados durante a participação observante no Espaço Cultural Kilombo Baobá, ao modo que nenhum dos procedimentos usados ou informações compartilhadas oferecem riscos à dignidade da(o) colaborador(a).*
4. **Identificação:** *Este termo permite a sua identificação na pesquisa, bem como o compartilhamento e reconhecimento ético e responsável das informações e saberes compartilhados durante as vivências no Espaço Cultural Kilombo Baobá.*
5. **Benefícios:** *ao participar desta pesquisa a sra (sr.) não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre a geografia negra produzida no Espaço Cultural Kilombo Baobá e como dispositivo da racialidade impacta na segregação socioespacial do município de Peruíbe, ao modo que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa servir para um*

debate antirracista, tendo o pesquisador se comprometido a divulgar os resultados obtidos no Espaço Cultura Kilombo Baobá.

6. **Pagamento:** a sra (sr.) não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem: Confiro que recebi cópia deste termo de consentimento, e autorizo a execução do trabalho de pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

Obs: Não assine esse termo se ainda tiver dúvida a respeito.

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa

Peruibe, 15 de março de 2025.

MOISÉS RIBEIRO DE SOUZA

Nome do Participante da Pesquisa


(moisés ribeiro)

Assinatura do Participante da Pesquisa

Assinatura do Pesquisador

Pesquisador: Gabriel Loschiavo Cerdeira

Telefone para contato: (13) 996632790 **E-mail:** gacerdeira@hotmail.com

Orientador: Profª. Dra. Isabel Cristina Moroz Cacci Gouveia

Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa: Profª. Dra. Edna Maria do Carmo

Vice-Coordenadora: Profª. Dra. Regina Coeli Vasques de Miranda Burneiko

Telefone do Comitê: 3229-5388 ramal 5466 – 3229-5365 ramal 202

E-mail cep@fct.unesp.br

MODELO Nº 01

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Título da Pesquisa: “O bombo anuncia que Kilombo é ponto de resistência negra: Um estudo a partir do espaço cultural Kilombo Baobá em Peruíbe-SP”

Nome do (a) Pesquisador (a): Gabriel Loschiavo Cerdeira

Nome do (a) Orientador (a): Profª. Dra. Isabel Cristina Moroz Cacci Gouveia

1. **Natureza da pesquisa:** *o sra (sr.) está sendo convidada (o) a participar desta pesquisa que tem como finalidade estudar como o dispositivo de racialidade transpassa a segregação socioespacial do Município de Peruíbe-SP, bem como entender o papel do Espaço Cultural Kilombo Baobá nesse contexto.*
2. **Envolvimento na pesquisa:** *ao participar deste estudo a sra (sr) permitirá que o (a) pesquisador compartilhe relatos e aprendizados aprendidos em sua convivência durante a participação observante realizada no espaço cultural Kilombo Baobá no período entre 2020 a 2025. A sra (sr.) tem liberdade de se recusar a participar e ainda se recusar a continuar participando em qualquer fase da pesquisa, sem qualquer prejuízo para a sra (sr.). Sempre que quiser poderá pedir mais informações sobre a pesquisa através do telefone do pesquisador do projeto e, se necessário através do telefone do Comitê de Ética em Pesquisa.*
3. **Riscos e desconforto:** *a participação nesta pesquisa não traz complicações legais, ou riscos à saúde, tendo em vista que o trabalho visa somente relatar parte dos saberes vivenciados durante a participação observante no Espaço Cultural Kilombo Baobá, ao modo que nenhum dos procedimentos usados ou informações compartilhadas oferecem riscos à dignidade da(o) colaborador(a).*
4. **Identificação:** *Este termo permite a sua identificação na pesquisa, bem como o compartilhamento e reconhecimento ético e responsável das informações e saberes compartilhados durante as vivências no Espaço Cultural Kilombo Baobá.*
5. **Benefícios:** *ao participar desta pesquisa a sra (sr.) não terá nenhum benefício direto. Entretanto, esperamos que este estudo traga informações importantes sobre a geografia negra produzida no Espaço Cultural Kilombo Baobá e como dispositivo da racialidade impacta na segregação socioespacial do município de Peruíbe, ao modo que o conhecimento que será construído a partir desta pesquisa possa servir para um*

debate antirracista, tendo o pesquisador se comprometido a divulgar os resultados obtidos no Espaço Cultura Kilombo Baobá.

6. **Pagamento:** a sra (sr.) não terá nenhum tipo de despesa para participar desta pesquisa, bem como nada será pago por sua participação.

Após estes esclarecimentos, solicitamos o seu consentimento de forma livre para participar desta pesquisa. Portanto preencha, por favor, os itens que se seguem: Confiro que recebi cópia deste termo de consentimento, e autorizo a execução do trabalho de pesquisa e a divulgação dos dados obtidos neste estudo.

Obs: Não assine esse termo se ainda tiver dúvida a respeito.

Consentimento Livre e Esclarecido

Tendo em vista os itens acima apresentados, eu, de forma livre e esclarecida, manifesto meu consentimento em participar da pesquisa

Peruibe, 15 de março de 2025.

MARIA DO CIERMO HENRIQUE DE LIMA

Nome do Participante da Pesquisa

Maria do Ciermo Henrique de Lima (doutora em Letras/CCO).

Assinatura do Participante da Pesquisa

Assinatura do Pesquisador

Pesquisador: Gabriel Loschiavo Cerdeira

Telefone para contato: (13) 996632790 **E-mail:** gacerdeira@hotmail.com

Orientador: Profª. Dra. Isabel Cristina Moroz Cacci Gouveia

Coordenadora do Comitê de Ética em Pesquisa: Profa. Dra. Edna Maria do Carmo

Vice-Coodenadora: Profa. Dra. Regina Coeli Vasques de Miranda Burneiko

Telefone do Comitê: 3229-5388 ramal 5466 – 3229-5365 ramal 202

E-mail cep@fct.unesp.br