

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO



Carlos Eduardo Famadas

**Entre quilombos e *palenques*. Por uma afroconfluência
contracolonial entre Brasil e Colômbia**



Niterói
2026

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

CARLOS EDUARDO FAMADAS

**ENTRE QUILOMBOS E *PALENQUES*. POR UMA AFROCONFLUÊNCIA
CONTRACOLONIAL ENTRE BRASIL E COLÔMBIA**

Niterói
2026

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

CARLOS EDUARDO FAMADAS

**ENTRE QUILOMBOS E *PALENQUES*. POR UMA AFROCONFLUÊNCIA
CONTRACOLONIAL ENTRE BRASIL E COLÔMBIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Fundamentos Socioinstitucionais da Justiça, dos Direitos e da Constituição.

Orientador: Prof. Dr. Enzo Bello.

Niterói
2026

Ficha catalográfica automática - SDC/BFD
Gerada com informações fornecidas pelo autor

F198e Famadas, Carlos Eduardo
Entre quilombos e palenques : Por uma afroconfluência
contracolonial entre Brasil e Colômbia / Carlos Eduardo
Famadas. - 2026.
249 f.: il.

Orientador: Enzo Bello.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Faculdade de Direito, Niterói, 2026.

1. Direito. 2. Relação Étnico-Raciais. 3. Quilombos e
palenques. 4. Contracolonialismo. 5. Produção intelectual.
I. Bello, Enzo, orientador. II. Universidade Federal
Fluminense. Faculdade de Direito. III. Título.

CDD - XXX

CARLOS EDUARDO FAMADAS

**ENTRE QUILOMBOS E *PALENQUES*. POR UMA AFROCONFLUÊNCIA
CONTRACOLONIAL ENTRE BRASIL E COLÔMBIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Fundamentos Socioinstitucionais da Justiça, dos Direitos e da Constituição.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Enzo Bello (Orientador) (PPGD-UFF)

Prof^ª. Dr^a. Fernanda Andrade Almeida (PPGD-UFF)

Prof^ª. Dr^a. Thula Rafaela Pires de Oliveira (PPGD-PUC/Rio) (membro externo)

EPÍGRAFE

semear palavras – a terra dá, a terra quer.

Eu, por dominar a técnica de adestramento, logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos “precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa”, como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também.

Em outros escritos em que traduzi os saberes ancestrais de nossa geração avó da oralidade para a escrita, trouxemos algumas denominações que as pessoas na academia chamam de conceitos. A partir daí, seguimos na prática das denominações dos modos e das falas, para contrariar o colonialismo. É o que chamamos de guerra das denominações: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las.

Certa vez, fui questionado por um pesquisador de Cabo Verde: “Como podemos contracolonizar falando a língua do inimigo?”. E respondi: “Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las. Por exemplo, se o inimigo adora dizer desenvolvimento, nós vamos dizer que o desenvolvimento desconecta, que o desenvolvimento é uma variante da cosmofofia. Vamos dizer que a cosmofofia é um vírus pandêmico e botar para ferrar com a palavra desenvolvimento. Porque a palavra boa é envolvimento”.

Para enfraquecer o desenvolvimento sustentável, nós trouxemos a biointeração; para a coincidência, trouxemos a confluência; para o saber sintético, o saber orgânico; para o transporte, a transfluência; para o dinheiro (ou a troca), o compartilhamento; para a colonização, a contracolonização... e assim por diante. Ele entendeu esse jogo de palavras: “Você tem toda a razão! Vamos botar mais palavras dentro da língua portuguesa. E vamos botar palavras que os próprios eurocolonizadores não têm coragem de falar!”.

Por que o povo da favela fala gíria? Preenchem a língua portuguesa com palavras potentes que o

próprio colonizador não entende. Enchem a língua
como quem enche uma linguiça. E, assim, falam
português na frente do inimigo sem que ele entenda.
A favela adestrou a língua, a enfeitiçou. Temos que
enfeitiçar a língua. Posso dizer que sou feiticeiro,
qual é o problema? Mas sou feiticeiro e milagreiro,
porque sou politeísta e sei fazer o efeito tanto pelo
milagre como pelo feitiço.

Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos, 2023.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha mãe, Kátia Maria Famadas, professora, doutora e pesquisadora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, que desde a minha infância me incentivou à busca por conhecimento e ao desenvolvimento do meu lado crítico e criativo. Assim como, por toda a minha vida, ter propiciado condições materiais mais que suficientes para que eu buscasse os meus sonhos pessoais e profissionais. Também agradeço ao meu pai, Jaime Alfonso Olivares Taylor, “Jimmy”, por todo o companheirismo e o esforço inabalável empenhado em viabilizar o trabalho de campo na Colômbia.

À minha vó Doroty, e à minha família em geral, sinto muito por ter estado ausente, mesmo quando presente, e agradeço pela compreensão e pelo apoio nesse período. Ao meu falecido avô, Lenirio, que sonhava em me ver graduado e faleceu antes que isso fosse possível: “estou mestre, Vô, e, com a sua benção, em breve estarei doutor”. Aos meus amigos de toda vida e aos amigos que eu tive a sorte e o prazer de conhecer no período do mestrado, meus mais sinceros agradecimentos por estarem sempre aqui, mesmo quando eu não pude estar, por serem meu desafio quando, muitas vezes, eu não soube deixar o mestrado de lado.

À minha companheira, Marina, agradeço pelo sopro de vida e de encanto em todos os momentos decisivos, desafios e conquistas pelos quais passei nos últimos 6 anos. Assim como pelo apoio incondicional e pelo porto seguro que se tornou, por acreditar em mim quando eu não acreditei. Especialmente, agradeço por me ensinar a sonhar os sonhos que agora estou realizando e por sonhá-los, conquistá-los e celebrá-los junto comigo.

Agradeço ao PPPGD/UFF e a todos os professores e funcionários por me acolherem. Aos funcionários da limpeza e da manutenção que me permitiam utilizar a cozinha e me convidavam para almoçar com eles quando eu levava quentinha e almoçava sozinho. Aos seguranças Luís e Marquinhos que abriam a faculdade para mim quando eu precisava chegar de madrugada em Niterói e se recusavam a me deixar esperando na rua, mesmo a faculdade estando fechada. À secretária Luciana por estar sempre disponível para nos ajudar com o que fosse preciso.

Agradeço, sobretudo, ao meu orientador Enzo Bello por ter me acolhido como orientando; por ter me incentivado e apoiado a me desenvolver enquanto pesquisador, professor, extensionista etc.; pelo cuidado e pelo carinho com cada leitura, cada conversa e cada conselho; pela companhia nos congressos e seminários; e por ter se revelado um valioso amigo para além da relação acadêmica. Apesar de um excelente professor e orientador, sou

grato ao professor Enzo Bello principalmente por ter me ensinado a ter autoestima enquanto pesquisador e a reconhecer e valorizar o meu próprio trabalho.

Sou muito grato à AFIDE/UFF, por ter me confiado o mandato de 2 anos como representante discente e ter me acolhido na militância do Movimento Negro da UFF. Agradeço, especialmente, à professora Rita Montezuma, que foi minha coordenadora na AFIDE, uma espécie de coorientadora, minha professora... Além do seu coração gigante, Rita foi uma inspiração enquanto militante, pesquisadora e pessoa para a minha vida, sobretudo para esta pesquisa, compondo brilhantemente a banca de qualificação e influenciando substancialmente o resultado desta pesquisa com as suas orientações.

Em tempo, agradeço às professoras e avaliadoras da minha banca de qualificação e defesa de dissertação, Thula Pires e Fernanda Andrade. A professora Fernanda foi minha primeira professora da graduação. À professora Thula, agradeço por ter me acolhido em sua disciplina no PPGD/PUC-Rio e por ter acolhido a minha pesquisa, disponibilizando-se a acompanhá-la e a fazer parte da minha trajetória no mestrado.

Agradeço ao apoio incondicional e fundamental de Bia Nunes e Miguel, sem os quais essa pesquisa não teria sido possível. Agradeço por terem confiado na proposta da pesquisa, por terem me acolhido em suas comunidades e por terem me permitido acessar tão profunda e sensivelmente as suas vidas e as vidas dos seus. Cada qual, em seu contexto, exerceu um papel fundamental de mediação da pesquisa, viabilizando-a materialmente.

À Leonidia, “Leo”, sou imensamente grato por ter me acolhido no Dona Bilina, por ter proporcionado, ao lado da Dona Sinara, cafês-da-manhã e almoços deliciosos, por sempre me deixar voltar com um molho de coentro selvagem da horta para casa e por ter confiado no projeto de extensão das oficinas de percussão que estamos desenvolvendo em conjunto. Também agradeço a Roiman por ter me acompanhado no tempo em que estive em San Basilio, principalmente por me apresentar a comunidade para além da pesquisa.

Nesse sentido, agradeço a cada um dos entrevistados e seus aportes fundamentais a esta pesquisa: Pai Paulo, Sandro, Leo, Bia, Adilson, José, Seu Luiz, Dona Ivone, Miguel, Manuel, Juancho, Toño Prada, Roiman, Basilia, Elida, Bernardino, Segundo, Cashio, Alfonso, Moisés, Rubén e Rutsely. Também agradeço ao professor Gamboa e às universidades de Cartagena por terem me recebido e me permitido ministrar uma aula em outro idioma e em outro país.

Por fim, agradeço e saúdo à ancestralidade. Meu avô, Jaime Olivares, falecido em dezembro de 2023, foi o maior *cartagenero* que já existiu. As décadas trabalhando como barbeiro na Universidade de Cartagena e como árbitro de boxe – décadas antes de eu nascer – fizeram um aporte qualitativo substancial à esta pesquisa. Meu avô era amado pelos

palenqueros pela sua relação com o boxe, muitos dos quais foram entrevistados e rememoraram saudosos as histórias do meu avô – das quais eu fui privado por questões geográficas.

Eu nunca tive tanto acesso ao meu avô quanto durante as entrevistas. Quando eu ia para Cartagena pensando nas praias, nos restaurantes e nos pontos turísticos, meu avô fazia questão de que eu o acompanhasse pela verdadeira Cartagena, como nos fins de tarde sentado em roda na Plaza de los Coches com seus inúmeros primos, ou como nos passeios a princípio não tão convidativos para um jovem-adulto pelo subúrbio e pelas periferias de Cartagena.

Hoje eu entendo o porquê da insistência dele – inclusive quando ele ficava magoado quando eu não o acompanhava ou me atrasava para encontrá-lo. Com todas as contradições que permeiam a construção de um homem negro e pobre criado no século passado na periferia de Cartagena – uma das cidades mais católicas, racistas e conservadoras da América –, foi meu avô quem me ensinou a ter orgulho e respeito pela nossa história e a buscar desconstruir os estereótipos racistas que pairam sobre Cartagena – prática continuada por meu pai.

Também agradeço ao professor Gamboa e ao bàbáláwo Antonio Prada Fortul, “Toño”, que foram amigos de juventude do meu avô, por terem sido os principais transmissores das histórias da vida do meu avô, por me apresentarem a ele. À Toño, também agradeço por me acolher e me pôr em contato com a ancestralidade no início desta pesquisa e por me mostrar que – independentemente da minha crença ou não – eu não estou sozinho em meu caminho.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 (*This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Finance Code 001*).

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo analisar e confrontar comparativamente a relação entre os quilombos e os *palenques* e os respectivos Estados de Brasil e Colômbia a partir dos conceitos de Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos e da oralidade de lideranças quilombolas e *plenqueras* entrevistadas. Analiso comparativamente os processos histórico-sociais desses dois povos com intuito de encontrar similaridades e singularidades materiais e simbólicas que permitam uma articulação entre os dois casos. Também analiso comparativamente o tratamento conferido por esses Estados a esses povos, sobretudo através do direito, com o intuito de evidenciar a cosmofofia desses Estados autoproclamados multiculturais e multiétnicos. A pesquisa é orientada pela epistemologia contracolonial e pelas epistemologias negras, tem natureza qualitativa e perfil multidisciplinar com abordagem teórico-empírica, que põe em diálogo autores quilombolas e *palenqueros*, como Nêgo Bispo e Rubén D. H. Cassiani, e lideranças comunitárias quilombolas e *palenqueras*, como Bia Nunes e Miguel Obeso Miranda. Foram utilizadas as técnicas de pesquisa de revisão bibliográfica, análise documental, entrevistas semiestruturadas, livres e temáticas e observação participante. As fontes primárias são dados oriundos das entrevistas e dos demais métodos de trabalho de campo. Como fontes secundárias foram utilizados livros, trabalhos acadêmicos e artigos científicos produzidos em ambos os países sobre o tema.

Palavras-chave: Quilombos; *Palenques*; Contracolonialismo; Estudo Comparado; Relações Étnico-raciais.

RESUMEN

Esta investigación tiene como objetivo analizar y contrastar la relación entre los quilombos y los palenques y los respectivos Estados de Brasil y Colombia, basándose en los conceptos de Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos y los relatos orales de líderes quilombolas y palenqueras entrevistados. Analizo comparativamente los procesos históricos y sociales de estos dos pueblos para encontrar similitudes y singularidades materiales y simbólicas que permitan articular ambos casos. Asimismo, analizo comparativamente el trato que estos Estados les dan a estos pueblos, especialmente a través del derecho, para resaltar la cosmovisión de estos Estados autoproclamados multiculturales y multiétnicos. La investigación se guía por la epistemología contracolonia y las epistemologías negras, tiene un carácter cualitativo y un perfil multidisciplinario con un enfoque teórico-empírico, que pone en diálogo a autores quilombolas y palenqueros, como Nêgo Bispo y Rubén D. H. Cassiani, y líderes comunitarios quilombolas y *palenqueros*, como Bia Nunes y Miguel Obeso Miranda. Las técnicas de investigación empleadas incluyeron revisión bibliográfica, análisis documental, entrevistas semiestructuradas, abiertas y temáticas, y observación participante. Las fuentes primarias consistieron en datos de entrevistas y otros métodos de trabajo de campo. Las fuentes secundarias incluyeron libros, artículos académicos y artículos científicos producidos en ambos países sobre el tema.

Palabras clave: Quilombos; Palenques; Contracolonia y las epistemologías negras; Estudio comparativo; Relaciones étnico-raciales.

ABSTRACT

This research aims to analyze and comparatively examine the relationship between quilombos and palenques and the respective States of Brazil and Colombia, drawing on the concepts of Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos and the oral accounts of the interviewed quilombola and palenquero leaders. I conduct a comparative analysis of the historical-social processes of these two peoples to identify material and symbolic similarities and unique characteristics that allow for a connection between the two cases. I also comparatively analyze the treatment accorded to these peoples by these States – particularly through legal frameworks – to highlight the “cosmophobia” of these States that proclaim themselves to be multicultural and multiethnic. The research is guided by counter-colonial and Black epistemologies; it is qualitative in nature and multidisciplinary in scope, employing a theoretical-empirical approach that fosters a dialogue between quilombola and palenquero authors – such as Nêgo Bispo and Rubén D. H. Cassiani – and community leaders like Bia Nunes and Miguel Obeso Miranda. Research techniques included literature reviews, document analysis, semi-structured and open thematic interviews, and participant observation. Primary sources consist of data derived from the interviews and other fieldwork methods, while secondary sources include books, academic works, and scientific articles produced in both countries regarding the subject.

Keywords: Quilombos; Palenques; Counter-colonialism; Comparative Study; Ethnic-racial relations.

SUMÁRIO

PRÓLOGO	9
A voz de um povo na guerra das denominações. A trajetória e o pensamento contracolonial do quilombola Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos	9
A importância do Movimento Negro Educador em uma pesquisa militante “sobre”, “por” e “para” ativismo	18
INTRODUÇÃO. ENTRE O SUJEITO PESQUISADOR E OS SUJEITOS DA PESQUISA	23
Debates metodológicos e conceituais	33
Amefricanidade e pedagogia escutatória na apreensão, compreensão e apresentação dos dados	36
1. AS VOZES CONTRACOLONIAIS DOS QUILOMBOS E DOS PALENQUES	39
1.1. Da práxis à teoria: o envolvimento com os quilombos e os palenques	49
1.1.1. De San Basílio ao Rio de Janeiro: entre desafios e contratempos no campo no estado fluminense	54
1.2. As vozes contracoloniais dos quilombos da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro: “uma nação dentro de uma nação”	59
1.3. As vozes contracoloniais palenqueras de San Basilio de Palenque e da diáspora palenquera de Cartagena: “el mejor pueblo del mundo”	84
1.3.1. Sobre o kuagro e a Guardia Cimarrona	99
2. SOBRE A TERRA HÁ DE VIVER SEMPRE O MAIS FORTE	107
2.1. Brasil: “uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social”	110
2.1.1. Dos quilombos aos quilombos: a constituição dos quilombos como o inimigo interno na Colônia e no Império	111
2.1.2. Da falsa promessa de liberdade ao neocolonialismo	126
2.1.3. Direitos conquistados, mas não concedidos	143
2.2. Colômbia: “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”	150
2.2.1. Os (Des)tratados de Paz entre a Coroa Espanhola e os palenques	151
2.2.2. Da falsa promessa bolivariana de liberdade ao neocolonialismo	162
2.2.3. Direitos conquistados, mas não concedidos	168
3. A COSMOFOBIA DOS ESTADOS DE BRASIL E COLÔMBIA EM RELAÇÃO AOS QUILOMBOS E PALENQUES	181
3.1. Entre o racismo antinegro e a cosmofofia	184
3.2. Entre a terra e o território	192
3.3. Neocolonialismo jurídico	196
3.3.1. Entre o culturalismo da Fundação Cultural Palmares e o cansaço do Incra	198
3.3.2. Os (des)tratados de paz se repetem em San Basilio	202
CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA AFROCONFLUÊNCIA CONTRACOLONIAL ENTRE QUILOMBOS E PALENQUES	207
REFERÊNCIAS	214
Livros	214
Teses e dissertações	220
Artigos científicos	222

Legislações	230
Outros documentos	232
Referências das entrevistas	235
ANEXOS	238
Modelo de consentimento livre e informado:	238
https://drive.google.com/drive/folders/193ZYgAFKYvH5a_gu2mB8Z93jtowxtuBC?usp=drive_link .	238
Termo de consentimento livre e informado:	238
https://drive.google.com/drive/folders/193ZYgAFKYvH5a_gu2mB8Z93jtowxtuBC?usp=drive_link .	238
Roteiros e questionários de entrevistas:	238
https://drive.google.com/drive/folders/1PEmYwd-T5KCJ3FBSuTMrVWQq_sf6KdAc?usp=drive_link .	238
Álbum da pesquisa:	238
https://drive.google.com/drive/folders/1fh4pMuDE7qZLpRPViN1DFNb640r_ATY7?usp=drive_link .	238
Tabelas e mapas:	238
https://drive.google.com/drive/folders/1cCkUwrxapyrdupYkMnYjijPU4wNkv550?usp=drive_link .	238
Playlist da pesquisa:	238
https://open.spotify.com/playlist/6l2NHSBTvYVfpfRTIkB0rk?si=q_4Dl14GQFqCvpEzwgnhSw .	238
CRONOGRAMA DE ENTREVISTAS	239

PRÓLOGO

A voz de um povo na guerra das denominações. A trajetória e o pensamento contracolonial do quilombola Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos

Enquanto a sociedade se faz com os iguais, a comunidade se faz com os diversos. Nós somos os diversosais, os cosmológicos, os naturais, os orgânicos. Não somos humanistas, os humanistas são as pessoas que transformam a natureza em dinheiro, em carro do ano. Todos somos cosmos, menos os humanos. **Eu não sou humano, sou quilombola.** Sou lavrador, pescador, sou um ente do cosmos. Os humanos são os eurocristãos monoteístas. Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade (Santos, 2023, p. 29, grifo nosso).

Antônio Bispo dos Santos, popularmente conhecido como “Nêgo Bispo” (1959-2023) foi um quilombola do quilombo Saco-Curtume, localizado no estado do Piauí. Bispo foi o primeiro da sua família e um dos poucos da sua comunidade a aprender a ler e escrever. Desde cedo, Bispo “foi incumbido de desenvolver a habilidade de traduzir para a escrita a sabedoria de seu povo e mediar as relações com o Estado, cuja violência se manifesta, também, pela invalidação da oralidade” (Santos, 2023, p. 107). Bispo traduz a oralidade do seu povo para a escrita como uma estratégia de luta contracolonial e:

(...) pela necessidade de difundir seus conhecimentos e reflexões entre seus companheiros; para além desse esforço, porém, ele consegue colocar a luta quilombola brasileira em um patamar mais amplo de reflexão e capacidade crítica que configura uma real contribuição ao debate nessa área (Carvalho, 2019 *in*. Santos, 2023).

Após cumprir a missão de ser alfabetizado, Bispo se envolveu intensamente com o ativismo e a militância quilombola, sobretudo através do sindicalismo rural. Em um contexto em que os quilombos eram negados pelo Estado e não eram, sequer, considerados sujeitos de direito, Bispo encontrou no sindicalismo rural uma estratégia de lutar materialmente por direitos e melhores condições de vida para as comunidades quilombolas. O mestre quilombola se filiou à Federação dos Trabalhadores Rurais, Agricultores e Agricultoras do Estado do Piauí (FETAG/PI), onde se tornou diretor; e ao Sindicato de Trabalhadoras e Trabalhadores Rurais de Francinópolis-PI (STR-PI), onde se tornou presidente.

No movimento sindicalista, Bispo teve contato com a orientação marxista-leninista através dos seus companheiros de luta. Nesse momento, Bispo adotou a orientação marxista e o sindicalismo como agência de luta, de maneira que suas ideias e obras escritas denotam a:

(...) influência do marxismo no seu percurso como intelectual orgânico, e mesmo o seu firme propósito em continuar dialogando e contribuindo com as questões e os debates que perpassam as bandeiras e as lutas históricas do movimento sindical brasileiro e demais movimentos de luta dos trabalhadores (Garone *in*. Santos, 2023, p. 115).

A partir da confluência entre o seu saber tradicional/orgânico, da sua trajetória como sindicalista de orientação marxista e da sua trajetória enquanto trabalhador rural, Bispo destinou suas primeiras reflexões e críticas ao trabalho capitalista, “tendo como principal referencial histórico a etapa de acumulação primitiva do capital na forma de expropriação de terras e riquezas naturais, violência compulsória, escravização e genocídio” (Garone *in*. Santos, 2023, p. 116). Bispo foca as suas análises no processo de colonização e de escravidão desenvolvidos no continente amefricano e no processo de resistência contracolonial dos povos quilombolas.

Para o pensador quilombola, o trabalho, o desenvolvimentismo e a matriz capitalista possuem raízes na cosmogonia monista e eurocristã. Bispo alude que o pecado original de Adão e Eva foi castigado por Deus com a seguinte frase transcrita de Gênesis 3:17: “já que você deu ouvidos à sua mulher e comeu da árvore cujo fruto eu lhe tinha proibido comer, maldita seja a terra por sua causa, enquanto você viver, você dela se alimentará com fadiga”. O versículo 18 do mesmo capítulo complementa: “A terra produzirá para você espinhos e ervas daninhas, e você comerá a erva dos campos”.

Nesse momento, Deus “inventou o trabalho como um instrumento de castigo” (Santos, 2010, p. 23). Ao amaldiçoar a terra e determinar que Adão só poderia comer o que plantasse no campo, classificando os frutos da terra como espinhos e erva-daninha, Deus, “além de desterritorializar o seu povo, também (...) inventou o terror psicológico que vamos chamar aqui de cosmofofia” (Santos, 2010, p. 23).

O mito original da cosmogonia eurocristã aparta o homem da natureza, da originalidade e dos outros povos que vivem em harmonia com a originalidade quando Deus condena Adão e Eva ao exílio do Éden, ao exílio da natureza, ao exílio da origem. O pecado original da cosmogonia eurocristã dá origem a uma separação entre o sacro e o profano, em que o profano é punido com o trabalho e com a apartação da natureza e da terra.

Essa concepção foi materializada, institucionalizada e instrumentalizada pela Igreja Católica, sobretudo para fundamentar a expropriação e a exploração de outras terras e outros povos. Quando o Papa Nicolau V expediu as bulas papais *Dum Diversas* (1452) e *Romanus Pontifex* (1454), concedendo a Portugal o direito de dominar e escravizar permanentemente territórios e povos da África Ocidental, ele, a Igreja e a sociedade eurocristã estavam declarando os povos africanos como profanos, pagãos e não-humanos e punindo-os com o trabalho escravo.

Bispo busca demonstrar que a modernidade, o colonialismo-escravista e o capitalismo são manifestações materiais e simbólicas de uma cosmovisão originada na cosmogonia monista eurocristã. Esta, por sua vez, se manifesta através da desconexão do homem com a natureza e da desconexão do homem com os seus semelhantes – ou com os seus diferentes –, dando origem ao modo de vida monista, hegemônico e cosmo-fóbico da modernidade-colonialista-capitalista:

A humanidade se desconectou da natureza exatamente por ter cometido o pecado original. Seu castigo foi se afastar da natureza. Por isso Adão foi expulso do Jardim do Éden e o humanismo passou a ser um sistema, um reino desconectado do reino animal. Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas dentro do reino animal não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmo-fobia. (...) A cosmo-fobia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária. A cosmo-fobia também é responsável pelo lixo. Por que existe tanto lixo? Porque as pessoas acumulam mais do que o necessário, e o tempo passa. Elas precisam de certa quantidade de frutos, mas compram mais que o necessário. O desperdício é um resultado da cosmo-fobia. A cosmo-fobia é a necessidade de desenvolver, de desconectar, de afastar-se da originalidade. A cosmo-fobia é a mesma coisa que o pecado original. E tudo o que é original assusta o eurocristão monoteísta (Bispo, 2023, p. 19 e 27).

O engenheiro ambiental e politólogo martinicano, Malcom Ferdinand, caracteriza esse fenômeno como a “dupla fratura da modernidade”, uma “dupla fratura ambiental-colonial” (Ferdinand, 2022). Segundo o autor, a fratura ambiental é a oposição dualista que a modernidade faz entre “natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, estabelecendo uma escala vertical de valores que coloca ‘o Homem’ acima da natureza” (Ferdinand, 2022, p. 24).

Por sua vez, a fratura colonial da modernidade é caracterizada pela segregação hierarquizante e homogeneizante causada pelo colonialismo escravista. Essa fratura colonial separa: “os humanos e os espaços geográficos da Terra entre colonizadores europeus e colonizados não-europeus, entre Brancos e não-Brancos, entre cristãos e não-cristãos, entre senhores e escravos, entre metrópoles e colônias, entre países do Norte e países do Sul” (Ferdinand, 2022, p. 26).

O sociólogo peruano Aníbal Quijano elucida que a fratura colonial produzida pelos colonizadores fundamentou o processo de dominação colonialista. A principal ideia que fundamentou esse processo foi “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza (...) de otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital” (Quijano, 1992, p. 122).

Bispo compreende que, nessa dupla fratura da modernidade-colonialista, os quilombos insurgiram como a principal contraposição a esse sistema nas colônias americanas, uma resistência que se estende, com maior ou menor intensidade, até os dias atuais. Não era apenas a força militar vasta, estrategista e potente dos quilombos que causava temor nas forças coloniais. Não eram apenas a policultura agropecuária, a coleta e a caça “biointerativas” (Santos, 2023) que assombravam as *plantations*. Não era apenas o comunitarismo que assustava os senhores de engenho e seus herdeiros. Não eram apenas as tradições e as crenças indígenas e afroconfluentes que causavam calafrios na Igreja Católica e no clericalismo. Não era apenas a eleição natural dos mais capazes na guerra, nas tradições e na sabedoria como líderes que amedrontava os governadores das províncias e o Rei de Portugal – ou o Imperador do Brasil. Assim como não eram apenas a poliandria, o matriarcado e a transgressão aos padrões de gênero de Xica Manicongo que estremeciam o patriarcado cisheteronormativo.

A fobia da modernidade-colonialista-capitalista em relação aos quilombos vem da confluência de todos estes fatores e do que eles representam, a confluência de modos de vida distintos com os quais a modernidade-colonialista-capitalista é incapaz de confluir material e simbolicamente. É a fobia das possibilidades de constituição de um futuro e de uma nação “politeísta” (Santos, 2023). Essa é uma fobia de caráter material, cosmológico, ontológico e epistemológico; uma fobia do mundo, da natureza e das diversas formas de vida e de viver, sobretudo as formas de viver gestadas pela matriz negra a(me)fricana – é uma cosmofofia!

Bispo descreve a cosmofofia como “a grande doença da humanidade” (Santos, 2023, p. 29), uma doença que não tem cura, apenas imunização: o contracolonialismo! Ele complementa esse conceito demonstrando que a cosmofofia é o medo que a humanidade tem de si e dos “outros” e o medo da originalidade.

Compreendo que quando Bispo se refere à “humanidade”, ele está se referindo a humanidade forjada sob o paradigma da modernidade, do colonialismo e do capitalismo que confina “outras humanidades” – sobretudo a população negra a(me)fricana – e a natureza na zona do não-ser (Fanon, 2020) ou nos porões do “navio-mundo” (Ferdinand, 2022). Assim, compreendo a cosmofofia como um fundamento da modernidade-colonialista-capitalista.

A cosmofofia é o temor que a modernidade-colonialista-capitalista tem para além da existência de cosmopercepções distintas da sua cosmovisão, é o temor a cosmopercepções que conseguem coexistir e confluir além – ou contra, na visão maniqueísta euro-cristã – da cosmovisão moderna-colonial-capitalista. A cosmofofia é uma fobia, uma negação e uma subjugação de caráter material, cosmológico, ontológico e epistemológico de modos de vida de matriz negra a(me)fricana.

A cosmofofia se expressa na confluência da negação e da subjugação racial, étnica, territorial, sexual, de gênero... se expressa na totalidade. A cosmofofia é a negação e a subjugação de modos de vida, de mundos e de futuros. Portanto, o direito de Brasil e Colômbia, enquanto instituições de matriz moderna-colonialista-capitalista, são uma ferramenta de reprodução da cosmofofia contra os quilombos e os *palenques*.

Ressalta-se que a cosmofofia foi formulada por Bispo em um contexto étnico e, sobretudo, racial muito bem definido. Nêgo Bispo foi um homem negro e quilombola e, pois, suas construções práticas e teóricas não estão desvinculadas da sua autoinscrição como sujeito. Os quilombos, apesar da sua constituição e desenvolvimento multicultural, multirracial e multiétnico, têm sua matriz cosmológica, ontológica e epistemológica em povos e instituições negras e africanas, assim como a maioria da sua população é negra ou afrodescendente. Pois, a cosmofofia, enquanto um conceito holístico, tem centralidade na raça, na negritude e na etnicidade quilombola, como evidenciarão os dados expostos neste trabalho.

Como contraposição à cosmofofia de matriz moderno-colonial-capitalista, Bispo denomina a resistência e os modos de vida germinados fora dessa matriz, como os quilombos e os povos ameríndios, de contracolonialismo:

Os indígenas viviam no Brasil em um sistema de cosmologia politeísta. Viviam integrados cosmologicamente, não viviam humanisticamente. Chegaram então os portugueses com as suas humanidades, e tentaram aplicá-las às cosmologias dos nossos povos. Não funcionou. Surgiu assim o contracolonialismo. O contracolonialismo é simples: é você querer me colonizar e eu não aceitar que você me colonize, é eu me defender. O contracolonialismo é um modo de vida diferente do colonialismo. O contracolonialismo praticado pelos africanos vem desde a África. É um modo de vida que ninguém tinha nomeado. Podemos falar do modo de vida indígena, do modo de vida quilombola, do modo de vida banto, do modo de vida iorubá. Seria simples dizer assim. Mas se dissermos assim, não enfraqueceremos o colonialismo. Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio (Santos, 2023, p. 58-59).

Bispo formulou o contracolonialismo em um segundo momento da sua trajetória, após despendar anos na militância sindical e na militância quilombola¹. Após esse período, Bispo deu início a publicação dos seus escritos e das suas manifestações orais em palestras, reuniões sindicais e entrevistas. Destacam-se as obras “Quilombos, modos e significados” (2007), “Colonização e quilombos: modos e significados” (2015) e “A terra dá, a terra quer” (2023). É nesta última obra que se encontram os principais conceitos utilizados nesta pesquisa.

O contracolonialismo é apresentado por Bispo como um “modo de vida diferente do colonialismo” e um “modo de vida que ninguém tinha nomeado” (Santos, 2023, p. 58), a exemplo dos modos de vida dos povos originários de Abya Ayala, dos povos bantus e iorubás em África, dos quilombos no Brasil, dos *cumbes* na Venezuela, dos *maroons* na Jamaica, no Haiti e no Suriname ou dos *palenques* no Equador, no Panamá e na Colômbia. O autor quilombola associa o contracolonialismo à resistência ao colonialismo e formula este conceito como uma estratégia de confrontar e “enfraquecer o colonialismo” (Santos, 2023, p. 59).

A partir da confluência de todos estes elementos, compreendo o contracolonialismo como uma categoria plena e, ao mesmo tempo, dinâmica e plural que representa as materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias germinadas e florestadas além das fronteiras do paradigma da modernidade, do colonialismo e do capitalismo. A partir dessa compreensão, adoto o contracolonialismo como a orientação epistemológica central deste trabalho por vislumbrar o seu potencial de contemplar as materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias dos quilombos e dos *palenques* em uma produção acadêmica, considerando que a academia, sobretudo o direito, é uma estrutura colonialista da modernidade, e uma superestrutura capitalista.

O contracolonialismo enseja a possibilidade e a maneira mais adequada de evocar as vozes, as memórias, os saberes, as percepções, as experiências e as “trajetórias” – como dizia Bispo – dos quilombos e dos *palenques* para o centro deste trabalho. Mais do que sujeitos e fontes desta pesquisa, os quilombos/*palenques* fornecem, através do contracolonialismo, a orientação epistemológica e os referenciais teóricos e empíricos para ela.

Ciente das críticas e do estranhamento que podem surgir em virtude desta escolha, busco através de um exercício de “desobediência epistêmica” (Mignolo, 2008, p. 288) confrontar o direito brasileiro e o colombiano com a epistemologia contracolonial. Neste sentido, a partir dos ensinamentos do mestre Bispo, entendo que um possível estranhamento

¹ Além de dirigir a FETAG/PI e presidir a STR-PI, Nêgo Bispo também atuou na Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí (CECOQ/PI) e na Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq).

com fundamentos em teorias tradicionais do direito essencialmente academicistas, tecnocratas e positivistas corroborariam o contracolonialismo.

Pode-se argumentar que o contracolonialismo se confunde com o pensamento decolonial – digo pela experiência de ter sido abordado com este questionamento quase sempre que apresentei o contracolonialismo em ambientes acadêmicos. No entanto, o próprio Nêgo Bispo trata de diferenciar o contracolonialismo da teoria decolonial quando diz que o pensamento decolonial é a depressão ou a deterioração do colonialismo (Santos, 2023, p. 53). O entendimento de Bispo conflui com o entendimento do expoente do pensamento decolonial Walter Dignolo que entende a decolonialidade como uma “decomposição da colonialidade” (Dignolo, 2018, p. 139), enquanto o contracolonialismo, como apresentado anteriormente, germina fora do paradigma da modernidade e da colonialidade e dentro de territórios que resistiram e se negaram a serem colonizados.

A afroconfluência é uma derivação da “confluência”, uma ideia central nas obras e na trajetória de Bispo – “a palavra que melhor germinou” (Santos, 2023, p. 15). Nas suas palavras, a confluência “é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento e para o respeito (...) é uma força que rende, que aumenta e que amplia” (Santos, 2023, p. 15).

A afroconfluência é, pois, a confluência entre os povos de origem africana que foram sequestrados em África, traficados e escravizados no continente latino-americano, dando origem aos quilombos e aos *palenques*, povos que, mesmo com suas singularidades, confluíram contra o colonialismo-escravista em prol de um mundo e de um futuro próprio. Sob esse contexto, abordo a afroconfluência como uma categoria político-cultural, com o intuito de, através dela, imaginar e fomentar uma articulação entre os povos e comunidades contracoloniais da América – neste trabalho, especificamente os quilombos e os *palenques*.

O “envolvimento” é um conceito formulado por Bispo como contraponto às ideias de “desenvolvimento” e “humanismo”. O envolvimento é um modo de viver em que o “ser humano” não se compreende como hierarquicamente superior aos demais seres, em uma lógica antropocentrista, mas como parte de um todo orgânico, como parte do cosmo, tanto quanto as árvores, os animais, os rios e... os “outros” seres humanos, aqueles confinados na zona do não-ser (Fanon, 2020, p. 22) pelos humanos.

Enquanto os humanos são aqueles que se desenvolvem, que se afastam da natureza, da originalidade, dos “outros” e vivem de maneira sintética, racionalista e monista, os que se envolvem são aqueles que vivem em coexistência com o todo, são os “povos orgânicos” (Santos, 2023) – como os povos e comunidades quilombolas e *palenqueras*. Nesse sentido, o

envolvimento é um modo de viver e de se relacionar considerando e respeitando a pluralidade e a totalidade, tanto material quanto imaterial.

Não interpreto e proponho o envolvimento com a pretensão ou com a ingenuidade de pensar estes povos e comunidades de maneira idealista ou romantizada – e compreendo que Bispo também não –, mas da maneira como interpretou Aimé Césaire no “Discurso sobre o colonialismo” (Césaire, 2010). O autor e político martinicano sustenta que os povos, sociedades e comunidades destruídas pelo colonialismo e pelo imperialismo, os povos e as sociedades “anticapitalistas” e “antecapitalistas”, “eram o fato, não tinham pretensões de ser a ideia. Apesar de seus defeitos, não eram nem odiosas nem condenáveis. Elas se contentavam em ser (...) Elas reservaram, intacta, a esperança” (Césaire, 2010, p. 26).

A voz traduzida para a escrita de Nêgo Bispo é a representação da voz de um povo que carrega materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias próprias. Em entrevista concedida a esta pesquisa, a presidenta da ACQUILERJ, Bia Nunes, elucida que:

Então, a gente tem vários Nêgo Bispo. A importância é que ele conseguiu furar a bolha, né? (...) A gente tem intelectuais quilombolas, que você passa o dia inteiro ouvindo eles, que você quer ouvir a vida toda. Porém, eles não conseguiram furar a bolha. O Nêgo Bispo vem de uma experiência de sindicalista, então a formação do Nêgo Bispo não é a formação quilombola. A formação do Nêgo Bispo, vem daquele trabalhador rural dentro do sindicato, que já ia pra dentro. E aí quando esse homem, ele vem como quilombola, trazer o seu olhar, a sua visão, a sua intelectualidade quilombola, ele consegue furar essa bolha. (...) Então, o Nêgo Bispo foi isso, foi um dos nossos quilombolas que conseguiu furar a bolha e levar esse conhecimento pra fora. E aí a universidade ouviu o Nêgo Bispo, que a universidade, ela ouve o que ela quer. (...) Mas a gente deu a sorte do Nêgo Bispo, em algum momento, furar a bolha lá dentro do estado dele e furar a bolha a nível nacional. Então a importância é que ele deixa aí um legado, de uma narrativa que a gente constrói dentro dos territórios e a gente não consegue botar pra fora, que a gente não consegue fazer com que a população ouça ou leia, né? E ele conseguiu (Nunes, 2025).

Em consonância com Bia, Seu Luiz, liderança do quilombo Sacopã, destaca que, como Bispo, existem outros pensadores e ativistas quilombolas que não recebem a devida atenção por parte da sociedade (Pinto, 2026). Além disso, Seu Luiz alerta para o futuro do legado de Nêgo Bispo, devido às sucessivas críticas realizadas ao seu pensamento; que em alguns casos foram fantasiadas de críticas teóricas para atacar a pessoa de Bispo – mesmo após a sua ancestralização.

Pai Paulo destaca que a importância do Nêgo Bispo “foi trazer pra todos os remanescentes quilombolas, essa base, de se posicionar como, na realidade, detentor dos seus saberes” (Reys, 2025); uma “pessoa de um autorreconhecimento incrível” (Bernardo, 2026). Igualmente, o Sr. José Emilio, liderança do quilombo Pedra Bonita, elucida que (2026):

Ele traz a sabedoria ancestral. Ele educa com a nossa sabedoria. Existem muitas sabedorias, mas a sabedoria que a gente traz da nossa ancestralidade, de luta e resistência. (...) O legado que ele deixa é essa educação e que nós, que temos essa conexão, temos essa obrigação de passar esse conhecimento, porque é esse conhecimento que vai salvar o planeta, que salva esse lugar que a gente está agora, que vai salvar os territórios tradicionais, que vai tratar dos direitos humanos.

Assim como Bispo furou a bolha da academia, o líder do quilombo Camorim, Adilson Almeida, salienta que “ele vem também trazendo pra gente uma reflexão que a gente precisa furar essa bolha do âmbito governamental, do Estado de modo geral” (Almeida, 2025).

Por fim, o relato sensível e emocionante da Dona Leonidia também elucida, material e simbolicamente, a representatividade e a relevância do Nêgo Bispo para as comunidades quilombolas:

(...) quando eu lembro do meu pai falando, eu vejo muito o Nêgo Bispo na figura do meu pai, porque meu pai falava assim... Aqui era uma casinha só e era bem pequenininha, parte dela era de estuque, né? De pau-pique. E eu lembro meu pai falando assim: “vamo lá nos fundo da roça pegar um aipim?”, “Vamo lá nos fundo da roça?” Os fundos da roça onde a gente tava ainda há pouco. Parecia que era uma caminhada longa, né? Mas pra gente que era criança, era. E é isso, eu acho que a gente olhar a história desse lugar e um pouco da minha história, tá misturado com a agricultura, tá misturada com esses saberes ancestrais, esses saberes que você viu ainda há pouco, da gente falar sobre as ervas, né? (...) ele tinha uma fala, muito “eu sou homem da roça, eu sou homem da terra”, uma linguagem que os homens da roça, embora não tivessem muita leitura, tinham muito conhecimento, né? O Nêgo Bispo, eu considero ele um grande filósofo, um filósofo negro que, ele parou na roça pra observar as coisas vividas, essa é uma coisa muito interessante de muita sabedoria, né? (...) O saber do Nêgo Bispo, o saber do meu pai analfabeto, o saber de outras pessoas desse território e de outros territórios, são tão importantes quanto o saber acadêmico. E aí eu falo o saber acadêmico, aquele saber também que leva às leis (Carvalho, 2025).

Para além de mera retórica, os relatos das lideranças quilombolas entrevistadas evidenciam que os pensamentos do quilombola Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos são reflexos de materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias ancestrais e coletivas, que tem resgatado e influenciado substancialmente as lutas quilombolas.

Como dizia Bispo, “essa fala não é minha, é nossa; nesse momento eu sou apenas uma pessoa que se move por essa fala; essa fala é da nossa ancestralidade” (Santos, 2019, p. 28). Com este trabalho, pretende-se, também, valorizar o conhecimento e a trajetória de Nêgo Bispo e, pelo caminho traçado por ele, contribuir para que outros quilombolas possam ser reconhecidos, respeitados e valorizados enquanto produtores, guardiães e transmissores de conhecimento.

A importância do Movimento Negro Educador em uma pesquisa militante “sobre”, “por” e “para” ativismo

Ao visitar San Basilio de Palenque, o Sr. Obeso Miranda não só concedeu uma entrevista e indicou potenciais entrevistados, mas também me forneceu uma vasta bibliografia sobre o tema, desde livros físicos de sua própria biblioteca à artigos científicos e documentos digitais de difícil acesso na internet. Miguel também se dispôs a me acompanhar pelas livrarias e bibliotecas públicas de Cartagena em busca de bibliografias complementares, me convidou para ficar em sua casa na comunidade, para me auxiliar na condução das entrevistas e para acompanhar uma aula ministrada por ele no curso de Cultura y Lengua Palenquera na Universidad Mayor de Cartagena. Igualmente, os professores Magallanes Gutierrez e Prada Fortul me presentearam com livros de sua autoria que pudessem contribuir para a pesquisa e se dispuseram a conceder, em um segundo momento, entrevistas semiestruturadas.

Certamente, esse envolvimento foi oportunizado por um vínculo familiar que permitiu um imediato estreitamento das relações. No entanto, no Brasil, o envolvimento ocorreu de uma maneira muito mais complexa e lenta e, pois, esse envolvimento só foi possível de ser alcançado através da militância junto ao movimento negro.

Foi a minha trajetória no movimento negro estudantil da UFF e da AFIDE/UFF que me conferiu credibilidade e confiabilidade para acessar os quilombolas. Durante todo o ano de 2025, a AFIDE e a Articulação de Políticas Indígenas e Quilombolas (APIQ) realizaram uma série de eventos em parceria com a ACQUILERJ, criando uma relação de envolvimento institucional que ensejou o envolvimento pessoal entre os representantes dessas instituições.

A pesquisa só foi possível graças às relações de confiança, legitimidade e credibilidade conferidas pelos sujeitos das pesquisas, que enxergaram nesta pesquisa uma relevante oportunidade de disputar a arena acadêmica e de furar a bolha, com pretensões de disputar as arenas jurídica e política. Como destacou a Dona Leonidia em entrevista concedida nesta pesquisa, “que o seu estudo abra, assim, na área do direito, uma concepção que abra portas pra novas políticas públicas e entendimentos” (Carvalho, 2025).

Observa-se, pois, que a presente pesquisa é fruto de diversas trajetórias e relações que transcendem o ambiente acadêmico e institucional e, pois, comprometem e responsabilizam o pesquisador de igual forma. Esta pesquisa não é formulada como um fim em si mesmo, mas como um compromisso social e político para com os sujeitos da pesquisa, realizando análises, questionando conceitos teóricos e jurídicos estabelecidos sem a participação desses sujeitos e propondo estratégias de articulação e disputa política, jurídica e social. Assim, esta pesquisa se

configura enquanto uma “pesquisa militante” (Bringel, Maldonado, 2016) feita “sobre”, “por” e “para” ativismo (Mama, 2023).

A pesquisa militante é praticada a partir do método de “investigación acción paricipativa” (1978) formulado pelo sociólogo colombiano Orlando Fals Borda. Em consonância com o exposto acima, através desse método, busquei sistematizar o conhecimento desenvolvido nesta pesquisa, desde a estruturação metodológica à apresentação dos dados e à proposição de estratégias, com intuito de fornecer subsídios teóricos e práticos para os sujeitos da pesquisa, para ativistas da causa e para outros pesquisadores (Bringel, Maldonado, 2016, p. 397).

Sobretudo, sistematizei detalhadamente a estrutura metodológica do trabalho para fornecer subsídios para que outros pesquisadores não reproduzam violência epistêmica quando forem estudar grupos étnicos historicamente vulnerabilizados pelo Estado e pela sociedade como os quilombos e os *palenques*. Ressalta-se que essa sistematização decorre de uma demanda apresentada pelos próprios quilombolas durante a pesquisa:

As pessoas romantizaram a questão quilombola no Brasil, tá? Ficaram presas nesse quilombismo, muitas delas estão presas nesse quilombismo, e aí qualquer cantinho vira um quilombo. Até porque elas não conseguiram ainda fazer um laboratório de estudo e pesquisar, o que você tá fazendo. Você está indo conversar e dialogar com aqueles que estão dentro do território, que tão dentro dentro da pauta, né? Mas nem todo pesquisador faz isso, né? (...) A gente precisa trazer isso, sabe? Porque a gente precisa dar isso como norte de pesquisa. A gente precisa que os pesquisadores saiam um pouco do quilombismo e saiba onde vai vir pesquisar, respeitando o nosso lugar de fala (Nunes, 2025).

Esta pesquisa se preocupa com a reflexividade crítica que resulta dos processos de mediação e interação com os quilombos e os *palenques*, superando a cisão acadêmica tradicional entre teoria e prática, cunhada pela modernidade, e conferindo maior centralidade para a práxis (Bringel, Maldonado, 2016, p. 398) – fundamentalmente a práxis do Movimento Negro Educador. Compromete-se o pesquisador com as lutas dos sujeitos da pesquisa e com o processo de transformação material das realidades desses sujeitos. Essa “lei do comprometimento” (Ramos, 2024) deve ser observada antes, durante e após a pesquisa, promovendo um engajamento sistemático e não ingênuo (Ramos, 2024, p. 101).

Nesta pesquisa, o comprometimento com os sujeitos e as suas lutas ocorreram de diversas formas, confluindo com a “pesquisa ativista” formulada pela socióloga e ativista nigeriana Amina Mama e suas três tipologias:

(...) a pesquisa sobre ativismo nos é útil para documentar estratégias e aprendizados que oferecem (re) orientações a outros movimentos e conjunturas (em contextos

semelhantes ou não); a pesquisa por ativistas traz à tona processos e proposições que fundamentam projetos coletivos; e a pesquisa para o ativismo, talvez a mais comum, busca produzir dados e análises para intervenções, correndo o risco de abstrair a práxis cotidiana por meio da linguagem e dos ritos da academia (Mama, 2023, p. 32).

Primeiramente, esta pesquisa militante se torna “sobre ativismo” e “para ativismo”, pois, como abordado anteriormente, se compromete a sistematizar os dados coletados e analisados e a produzir análises críticas que contribuam com o ativismo promovido tanto pelos quilombos e *palenques* quanto por outros grupos ou indivíduos da sociedade, sobretudo os pesquisadores. Nesta pesquisa, esses métodos se manifestam, principalmente, através dos projetos de devolutiva formulados em conjunto pelos sujeitos envolvidos nesta pesquisa.

A devolutiva foi estabelecida como “direito de retorno da pesquisa” nos Termos de Consentimento Livre e Informado assinados pelos(as) entrevistados(as) (Anexo). Esta cláusula prevê que o pesquisador se compromete a apresentar os resultados desta pesquisa aos entrevistados e/ou à sua comunidade e a produzir materiais como oficinas, cartilhas ou outros tipos de materiais para a comunidade dos entrevistados a partir das suas demandas.

Essa modalidade de devolutiva foi estabelecida como uma devolutiva geral para todas as comunidades e foi acolhida por Bia Nunes que, por sua vez, sugeriu que, durante a pesquisa e após a sua publicação, fosse organizada uma grande roda de debate com todos os entrevistados e suas comunidades. Não coincidentemente, a ideia de Bia também foi demandada pelas lideranças *palenqueras* Rubén Dario Hernández Cassiani e Miguel Obeso Miranda.

No percurso da pesquisa, percebi que cada comunidade apresentava uma demanda específica para além do retorno sobre a pesquisa. Dessa forma, no Dona Bilina está sendo organizado por mim, pela Dona Leonidia e por outros colaboradores, uma oficina de percussão e tradições rítmicas afrobrasileiras, com o intuito de suprir as carências culturais que permeiam o território em face de processos como a evangelização da comunidade. Algumas comunidades apresentaram demandas jurídicas, sobretudo relacionadas à certificação na Fundação Palmares, à abertura do processo de titulação no INCRA e à postulação de editais de financiamento de projetos. Dessa forma, pretendo prestar um serviço de assistência jurídica e social à essas comunidades após a conclusão da pesquisa.

Por fim, a pesquisa se torna “por ativismo” ao propor estratégias e articulações, como a afroconfluência contracolonial entre os quilombos e os *palenques*, com o intuito de fomentar as ações, os projetos e as lutas desses dois povos. O meu envolvimento com esses povos e comunidades transcendeu a dimensão da pesquisa e se estendeu às ações e aos projetos próprios desses sujeitos. Participei dos mutirões de reflorestamento do Maria Conga e do Dona Bilina,

participei de eventos comemorativos como o Dia da Consciência Negra do Dona Bilina, me dispus para dar aulas no pré-vestibular social do Bongaba e fui convidado para participar de reuniões estratégicas do movimento social quilombola do estado do Rio de Janeiro, evidenciando uma completa confluência entre pesquisa, militância e ativismo e um completo envolvimento.²

Isto posto, é fundamental o papel do Movimento Negro Educador, enquanto um referencial teórico-metodológico, na composição desta pesquisa. O Movimento Negro atua historicamente “como um importante ator político que constrói, sistematiza, articula saberes emancipatórios produzidos pela população negra ao longo da história social, política, cultural e educacional brasileira” (Gomes, 2017, p. 24).

Especialmente através da educação, o Movimento Negro luta pela superação da negação de direitos e do apagamento histórico dos grupos étnico-raciais que compuseram o processo histórico-social do Brasil, tornando a educação um mecanismo e emancipação social em relação às violências produzidas pelo capitalismo racista e colonialista. Assim, as atividades produzidas pelo Movimento Negro, “ao agir social e politicamente, reconstrói identidades, traz indagações, ressignifica e politiza conceitos sobre si mesmo e sobre a realidade social” (Gomes, 2017, p. 28). Como Nilma Lino Gomes, compreendo o Movimento Negro (2017, p. 42-43):

(...) enquanto forma de organização política e de pressão social - não sem conflitos e contradições - tem se constituído como um dos principais mediadores entre a comunidade negra, o Estado, a sociedade, a escola básica e a universidade. Ele organiza e sistematiza saberes específicos construídos pela população negra ao longo da sua experiência social, cultural, histórica, política e coletiva. Os projetos, os currículos e as políticas educacionais têm dificuldade de reconhecer esses e outros saberes produzidos pelos movimentos sociais, pelos setores populares e pelos grupos sociais não hegemônicos. No contexto atual da educação, regulada pelo mercado e pela racionalidade científico-instrumental, esses saberes foram transformados em não existência; ou seja, em ausências.

A partir desta compreensão, enquanto militante do movimento negro universitário e da AFIDE e enquanto ativista étnico-racial-ambiental, compreendo esta pesquisa como uma articulação do Movimento Negro Educador. Pretendo articular os saberes construídos por grupos contra-hegemônicos – ora os quilombos e os *palenques* – para confrontar o conhecimento hegemônico produzido pelo Direito, pela academia e pelo Estado sobre esses grupos étnico-raciais e, assim:

² As devolutivas de *San Basilio de Palenque* ainda estão sendo articuladas com a comunidade através da representação do Sr. Obeso Miranda. Mas, em virtude das limitações geográficas impostas, devem se limitar, em um primeiro momento, à realização de rodas de conversa sobre o tema, à apresentação dos dados da pesquisa e à uma oficina sobre os quilombos de maneira virtual.

(...) derrubar os muros que separam o conhecimento e as experiências sociais, o Movimento Negro e demais movimentos sociais e construir uma reflexão teórica, bem como uma ação política alicerçadas em uma prática político-epistemológica que possibilite a capacidade de comunicação e cumplicidade de modo sustentado entre os movimentos sociais, organizações, as diversas ações coletivas e as experiências políticas de caráter emancipatório, com muitas entradas e saídas e sem perder as identidades (Gomes, 2017, p. 140).

Além de confrontar as instituições hegemônicas, também me proponho, por meio desta pesquisa, a realizar a “tradução intercultural das teorias e interpretações críticas realizadas sobre a temática racial no campo acadêmico” (Gomes, 2017, p. 18) para as populações quilombolas e *palenqueras* fora da universidade. Tomando como premissa os princípios metodológicos adotados, essa “tradução” será construída em envolvimento com os sujeitos da pesquisa, atendendo às suas demandas e às singularidades de cada uma das suas experiências.

INTRODUÇÃO. ENTRE O SUJEITO PESQUISADOR E OS SUJEITOS DA PESQUISA

O nosso movimento é o movimento da transfluência. Transfluindo somos começo, meio e começo. Porque a gente transflui, conflui e transflui. Conflui, transflui e conflui. A ordem pode ser qualquer uma. Para nós, o conteúdo determina a forma e a forma determina o conteúdo. (...) Os colonialistas, povos sintéticos, são lineares e não transfluem, eles apenas refluem, porque são o povo do transporte. Os eurocrístãos colonialistas só podem ir e refluir, porque não circulam, como nós. O transporte vai e volta, em linha reta. Já no sistema cosmológico, não há refluência. A água não refluí, ela transflui e, por transfluir, chega ao lugar de onde partiu, na circularidade (Santos, 2023, p. 49-50).

Os quilombos e os *palenques* são povos e comunidades tradicionais amefricanas (Gonzalez, 2020) definidos como grupos étnico-raciais autodeterminados, historicamente organizados em comunidades territorializadas e descendentes dos escravizados “a(me)fricanos” (Gill, Pires, 2023) que se refugiaram, resistiram e lutaram contra a opressão histórica do colonialismo-escravista no Brasil e na Colômbia, posteriormente reproduzidas pela modernidade, pelo capitalismo, pelo imperialismo e pelo neocolonialismo. Esses povos e comunidades, assim como os Estados de Brasil e Colômbia, evidenciam similaridades em seus respectivos processos histórico-sociais, denotando a expectativa de identificação de singularidades jurídicas, políticas, culturais e sociais que possam contribuir para o desenvolvimento do tema e para uma articulação transnacional entre os quilombos e os *palenques* – uma “afroconfluência contracolonial”!

Não compreendo quilombos e *palenques* como sinônimos, mas os abordarei neste trabalho como equivalentes, considerando os fatores históricos, culturais e identitários mencionados no parágrafo anterior e, sobretudo, considerando a interpretação dos referenciais teóricos desta pesquisa. Os autores colombianos Antonio Prada Fortul e Manuel Zapata Olivella compreendem que os quilombos são “los palenques donde se refugiaban y resistían los africanos evadidos de la esclavitud en Brasil” (Zapata Olivella, 2023, p. 513).

Clóvis Moura afirma que os *palenques* “correspondiam aos nossos quilombos” (Moura, 2021, p. 194). Em consonância, Alfonso Cassiani Herrera e Gomes afirmam que os quilombos e os *palenques* são um mesmo fenômeno hemisférico da América (Cassiani Herrera, 2026;

Gomes, 2015, p. 9). Dessa forma, ambas as interpretações dos autores brasileiros e colombianos denotam a equivalência entre os quilombos e os *palenques* que adoto neste trabalho.

Desde os últimos processos constituintes de Brasil (1987/1988) e Colômbia (1991), os quilombos e os *palenques* foram relegados pelo ordenamento jurídico e por seus Estados, mesmo sob um contexto de redemocratização multicultural e pluriétnica com protagonismo dos povos indígenas e outras minorias sociais. Sobre o direito ao território, por exemplo, elemento vital para esses povos e comunidades, no Brasil apenas 4,3% da população quilombola vive em territórios titulados (IBGE, 2022). Na Colômbia, apenas a comunidade *palenquera* de San Basílio de Palenque é reconhecida formalmente pelo Estado colombiano como Bien de Interés Cultural de Carácter Nacional (2005) e titulada como território coletivo (2023).

A Constituição brasileira de 1988 faz referência expressa aos quilombos apenas em dois artigos esparsos, no § 5º do art. 216 e no art. 68 do ADCT. Em um primeiro momento, provocaram-me questionamentos dois verbetes contidos nesses dois artigos: “reminiscências” e “remanescentes”. Essas duas expressões me despertaram a percepção, ao ler o texto constitucional, de que a existência dos quilombos e suas comunidades no Brasil fosse uma experiência descontinuada e que os sujeitos quilombo e quilombola não fossem plenos e dinâmicos, mas uma remissão à uma memória estática e muito distante da história brasileira. Dessa forma, os quilombos são nomeados como se fossem relíquias esquecidas e empoeiradas em um antiquário, fósseis encontrados em “sítios” (§ 5º, art. 216, CF/88) arqueológicos ou fantasmas do período colonial que hoje perambulam pelos rincões e recônditos da República Federativa do Brasil e que enriquecem a narrativa mitológica das três raças fundadoras e, conseqüentemente, o mito da democracia racial fundada em “Casa-Grande e Senzala” (Freyre, 1933).

A utilização desses verbetes “sugeriu que as comunidades quilombolas descendiam dos antigos quilombos, e, na época do debate constituinte, acreditava-se que havia poucos grupos que pudessem ser considerados quilombolas” (Almeida, 2022, p. 99). Os constituintes imaginavam que a questão quilombola era quantitativamente irrelevante e se resolveria de maneira célere sem alterar o status quo ou que seria facilmente ignorada pelo Estado sem gerar comissões ou demandas por parte desses sujeitos e da sociedade.

No entanto, a pressuposição dos constituintes se mostrou equivocada e diversos conflitos, sobretudo territoriais, insurgiram por todo o Brasil. O que é quilombo? Quem é

quilombola? O que é ser quilombola? Quilombo é território, etnia ou cultura? Estes foram apenas alguns dos questionamentos resultantes desse processo.

Mesmo com a regulamentação dos processos de identificação, reconhecimento, demarcação e titulação “das terras ocupadas por remanescentes de quilombos” pelo Decreto 4.887 de 2003, a realidade dos quilombos não foi materialmente alterada, como evidenciam os dados do Censo de 2022³, do Incra⁴, do instituto Terra de Direitos⁶ e da Comissão Pastoral da Terra⁷. Isto, pois diversos processos formais e burocráticos foram criados pelo Estado brasileiro, aludindo a “uma forma de governar corpos e territorialidades cuja singularidade reside em evitar abertamente a negação do direito, fazendo da racionalidade burocrática o mecanismo pelo qual a governamentalidade racista se legitima” (Almeida, 2022, p. 154).

Ao analisar o texto original de 1991 da Constituição colombiana, o verbete *palenque* sequer aparecia – quem dirá os sujeitos de direito: *palenque* e *palenquero*. Até este momento, ainda não há uma lei específica na Colômbia que regulamente o reconhecimento dos *palenques*, bem como o reconhecimento, a demarcação e a titulação de seus territórios. Atualmente, as principais fontes dos direitos dos *palenques* são a *Ley* n. 21 de 1991 que promulga a Convenção 169 da OIT e a *Ley* n. 70 de 1993 que trata genericamente das comunidades negras – também sem mencionar expressamente os *palenques*.

Ambas as leis são aplicadas de maneira extensiva aos *palenques* por interpretação da Corte Constitucional da Colômbia⁸, frequentemente sob o contexto de tensionamentos

³ O Brasil possui 8.441 localidades quilombolas, 7.666 comunidades quilombolas e 1.330.186 pessoas quilombolas presentes em 24 estados e no Distrito Federal. Desse total, apenas 495 territórios quilombolas foram oficialmente delimitados no país e apenas 4,3% da população quilombola vive em território titulado.

⁴ Desde 1995, foram expedidos por órgãos federais, estaduais e municipais 384 títulos em 245 territórios, contemplando 397 comunidades. No entanto, 44 desses territórios foram titulados parcialmente, em desacordo com os estudos de delimitação, como território Barra do Aroeira em Santa Tereza do Tocantins-TO, em que foi titulado apenas 1% do território delimitado.

⁵ Atualmente, existem 1.857 processos de titulação de territórios quilombolas abertos no INCRA.

⁶ Estima-se que, no ritmo de expedição de titulações, serão necessários 2.708 anos para concluir todos os processos de titulação de territórios quilombolas abertos no INCRA.

⁷ Os quilombolas sofreram 1.589 ocorrências de violência em conflitos agrários entre 2013 e 2022, representando 19,34% dos casos ocorridos no ano de 2022 (entre indígenas, assentados, posseiros, sem terra e quilombolas). Além disso, o número de ocorrências anual apresentou um aumento substancial a partir de 2016, atingindo o seu auge em 2020 com 276 casos.

⁸ A *Sentencia C-253/13* da Corte Constitucional da Colômbia (25/04/2013) declara que “la Ley 70 de 1993 y sus posteriores decretos reglamentarios, definieron los derechos territoriales, económicos, políticos y culturales de las comunidades afrocolombianas. A raíz de esta Ley, se consolidaron las organizaciones de las comunidades negras y se definió el esquema de participación de las mismas en las decisiones del Estado, como sucedió con la creación de los Consejos Comunitarios de las Comunidades afrocolombianas y asociación de consejos raizales, palenqueros- Afro y con la creación de la Comisión Consultiva de Alto Nivel de Comunidades Negras, Afrocolombianas, Raizales y Palenqueras”. Dessa forma, a Corte estabelece, jurisprudencialmente, que a *Ley* n. 70/1993 contempla os *palenques*, apesar deles não estarem expressamente mencionados na lei, salvo implicitamente na condição de comunidade negra.

judiciais, políticos e sociais. Após a eleição do presidente Gustavo Petro e da vice-presidenta afrocolombiana Francia Márquez em 2022, foi efetuada uma série de reformas constitucionais que introduziram os *palenqueros* no texto constitucional em 2023, mas apenas em um artigo⁹ de caráter difuso e delegacionista.

A identificação e a definição do que é um *palenque* ainda são questões que geram controvérsias na Colômbia, sobretudo no direito, mas também em outros campos do conhecimento. Semelhante ao que ocorreu no Brasil, os *palenques* passaram por séculos de etnocídio que resultou em um substancial apagamento histórico, territorial, simbólico, cultural, identitário e material. O único *palenque* que resistiu e se mantém até hoje com a sua cultura, o seu modo de viver e a sua identidade autodeterminada é San Basílio de Palenque, localizado no departamento de Bolívar, no município de Mahates, próximo à cidade de Cartagena – o que não significa que não houve apagamento histórico, cultural e material nesta comunidade.

Em 1713 o *palenque* e a Coroa Espanhola assinaram um tratado de paz que reconheceu o território e a liberdade dos habitantes de San Basílio, tornando este *palenque* o primeiro povo ou comunidade de pessoas negras livres do regime colonialista-escravista nas Américas. Com a criação do município de Mahates em 1923, San Basílio foi transformado em um *corregimiento*¹⁰, sendo incorporado à estrutura territorial-político-administrativa do Estado colombiano.

Em 2004, o *palenque* foi declarado como Bem de Interesse Cultural Nacional pelo Ministério da Cultura, das Artes e dos Saberes da Colômbia e em 2005 foi reconhecido pela UNESCO como Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade. Por fim, em 2024, foi aprovada a *Ley n. 2.379* que determina a elevação do *corregimiento* de San Basílio de Palenque a município do departamento de Bolívar, em função da sua relevância enquanto patrimônio da UNESCO e bem cultural nacional. No entanto, até o presente momento, a assembleia departamental de Bolívar ainda não cumpriu as determinações e o processo de municipalização se encontra estancado por conflitos de interesses político-econômicos envolvendo a oligarquia local.

⁹ ARTÍCULO 238A. “Créase la Jurisdicción Agraria Rural. La ley determinará su competencia y funcionamiento, así como el procedimiento especial agrario y rural, con base en los principios y criterios del derecho agrario señalados en la ley, y con la garantía del acceso efectivo a la justicia y la protección a los campesinos y a los Grupos étnicos: Comunidades negras o afrocolombianas, palenqueras, raizales, pueblos y comunidades indígenas, comunidad Rom y las víctimas del conflicto armado.”

¹⁰ *Corregimiento* é uma divisão político-administrativa-territorial da zona rural de um município prevista pelo art. 318 da Constituição Política de 1991: “Con el fin de mejorar la prestación de los servicios y asegurar la participación de la ciudadanía en el manejo de los asuntos públicos de carácter local, los concejos podrán dividir sus municipios en comunas cuando se trate de áreas urbanas, y en corregimientos en el caso de las zonas rurales.”

Todos esses processos singulares pelos quais passou San Basílio lhes permitiu ter o mínimo de segurança e autonomia para se reproduzir material e culturalmente ao longo dos seus quase cinco séculos de história sob a identidade *palenquera*. Elementos culturais como a *lengua palenquera*, o *kuagro*, o direito próprio, a polícia *cimarrona*, o *mntú* e o *lumbalú*, são reproduzidos até hoje. Desta sorte, não compartilharam os demais *palenques* da Colômbia como o extinto *palenque* Limón, também localizado no departamento de Bolívar.

Na história recente, algumas comunidades reivindicaram a identidade *palenquera*, mas de maneira difusa e sob contextos e pretensões distintas, como a comunidade do município de San José de Uré, que nos últimos anos vem buscando acesso a políticas públicas através das tradições e manifestações culturais. Igualmente, a comunidade La Libertad no município de San Onofre, fundada em 1933 por camponeses afrocolombianos sem terra, reivindicou a identidade *palenquera* no contexto da luta pela terra.

Compreendo, pois, que os Estados de Brasil e Colômbia ainda reproduzem o colonialismo em face dos quilombos e dos *palenques*, principalmente por meio do direito. Para além da questão somente racial, étnica, econômica, territorial ou cultural, os modos de viver dos quilombos e dos *palenques* se apresentam como fatores repulsivos e, peculiarmente, temerários para estes Estados, para a modernidade, o colonialismo e o capitalismo. Este é um temor – uma fobia – da existência de outros mundos; da existência de outros mundos que conseguem coexistir com outros mundos; e, sobretudo, da existência de outros mundos, outras formas de gestão, outros modos de governo e outros modos de vida de matriz negra: é uma “cosmofobia” (Santos, 2023)!

É sob este contexto que apresento a presente dissertação como uma composição que resulta da confluência de diversas trajetórias, vozes e cosmopercepções (Oyěwùmí, 2021), com o objetivo de pensar como descolonizar e contracolonizar o direito e o Estado e de germinar uma afroconfluência contracolonial entre o Brasil e a Colômbia e, quiçá, entre toda a Améfrica. Compreendo que as ciências humanas, especialmente o direito, ainda apresentam uma dificuldade – ou uma falta de interesse – substancial de abordar as relações raciais e o racismo (Queiroz, 2017, p. 14; 2024, p. 31), e que essa dificuldade se apresenta ainda mais latente quando se considera a etnicidade de grupos racializados – ou a racialidade de grupos étnicos –, especialmente a quilombola e a *palenquera*.

Situado no campo do Direito e Relações Raciais, neste trabalho articulo a epistemologia contracolonial quilombola e *palenquera* e os pensamentos do quilombola Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos para confrontar o tratamento que os Estados de Brasil e Colômbia destinam aos povos e comunidades quilombolas e *palenqueras*. Também recorro às epistemologias

negras¹¹ – ou às “afroepistemologías”¹² (García, 2012) – com o intuito de romper com o conhecimento produzido sobre o negro, o afrodescendente ou o amefricano sob a matriz moderno-colonial-capitalista.

Dessa forma, busco imaginar e formular uma articulação entre estes povos e comunidades amefricanos com base nas similaridades históricas, ancestrais, culturais e materiais de suas trajetórias – uma afroconfluência contracolonial entre Brasil e Colômbia! Dentre os principais aportes conceituais formulados por Bispo na obra “A terra dá, a terra quer” (Santos, 2023), evoco neste trabalho o “contracolonialismo”, a “afroconfluência”, o “envolvimento” e a “cosmofobia”.

Esta pesquisa resulta, sobretudo, da confluência das minhas experiências materiais e subjetivas enquanto pesquisador, militante do movimento negro, membro da Assessoria de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade da UFF (AFIDE/UFF), ativista étnico-racial-ambiental e homem negro brasileiro com ascendência afrocolombiana. As motivações para a escolha deste tema e a realização desta pesquisa são bem mais profundas e têm início ainda na conclusão da minha graduação – como oportunamente abordado no Memorial desta dissertação.

Ao analisar o Estado da Arte sobre o tema, utilizei o Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES. Observando que a produção acadêmica sobre o tema é escassa e reduzida a artigos, ensaios e outras produções científicas de menor porte, não estabeleci um marco temporal para

¹¹ Compreendo as epistemologias negras como uma matriz de produção de conhecimento orientada para o rompimento com a produção de conhecimento hegemônica inscrita pela branquitude e pela modernidade-colonialista-capitalista, conferindo centralidade à raça e às experiências e conhecimentos de sujeitos negros ou afrodescendentes – ainda que produzidos fora do ambiente acadêmico. As epistemologias negras se expressam em diversas correntes teóricas e políticas como a Tradição Radical Negra, o Pan-africanismo, o Marxismo Negro, a Teoria Crítica da Raça etc. No Brasil, as epistemologias negras são desenvolvidas a partir dos anos 50 pelos primeiros negros autores críticos das ciências sociais, como Clóvis Moura, Lélia Gonzalez, Guerreiro Ramos, Beatriz Nascimento, Abdias do Nascimento etc.

¹² O educador e ativista Jesús “Chucho” García conceitua as “afroepistemologías” como: “una ruptura con ese conocimiento estructurado sobre nosotros, ya que es un conocimiento cuestionado que ocultó el potencial de nuestras contribuciones a la aldea planetaria, no sólo a las américas, sino a toda la humanidad. (...) La afroepistemología se refiere a la construcción de ese conocimiento que está ahí esperando por nosotros para que lo despertemos en su trayectoria histórica y lo hagamos vivo en el alba del tercer milenio de la humanidad. Ese conocimiento lo más seguro es que no esté en los libros, ya que son muy pocos los que se han escrito desde las perspectivas de los afrodescendientes. (...) El conocimiento de la diáspora africana está por escribirse y, al mismo tiempo, retroalimentarse, y para ello será necesario plantear nuestra afrogénesis, es decir, establecer las coordenadas de las procedencias etnoculturales afrosaharianas secuestradas y empujadas a cada rincón de este continente en condiciones infrahumanas. Se trata de reconstruir nuestra etnogénesis, la cual constituye la fuente de todo ese conocimiento segmentado a través de los siglos, y que por tradición oral se ha mantenido vivo. Esa reconstrucción puede comenzar por una palabra, una comida, una melodía, un signo o símbolo religioso, un hecho histórico encabezado por una cimarrona o un cimarrón, una técnica de trabajo, un elemento estético expresado en un estilo de peinado, un objeto artesanal, entre otros elementos” (García, 2012, p. 80-82).

a busca. Além disso, adotei como referencial de busca os termos “contracolonialismo” e “quilombos e *palenques*”. Nesse contexto, o resulta do Estado da Arte foi:

1) Sobre “contracolonialismo”:

- a) 22 teses de doutorado e 21 dissertações de mestrado;
- b) Todas as 43 produções ocorreram entre 2018 e 2023;
- c) Dentre essas 43 produções, 25 foram no ano de 2023 – ano do falecimento de Nêgo Bispo e de lançamento do livro “A terra dá, a terra quer”.
- d) Das 43 produções, 26 foram produzidas no campo das Ciências Humanas, 9 de maneira Multidisciplinar, 6 no campo da Linguística, 3 no campo das Ciências da Saúde e 2 no campo das Ciências Sociais Aplicadas – destas, 10 na área da Psicologia e nenhuma na do Direito.

2) Sobre “quilombos e *palenques*”:

- a) 4 teses de doutorado (Doria, 2001; Gontijo, 2019; Silva, 2012; Silva, 2022) e 1 dissertação de mestrado (Vieira, 2023);
- b) Os anos registrados foram: 2001, 2012, 2019, 2022, 2023;
- c) Dentre as 5 produções, 2 foram na área da Antropologia, 1 na área da Geografia, 1 na área da Biologia e uma na área da Educação (Mestrado).

Além dos dados expostos acima, ressalto que em nenhuma dessas produções o contracolonialismo foi adotado como orientação epistemológica para a pesquisa. Igualmente, apenas 5 dessas 48 produções acadêmicas adotaram as entrevistas como técnica de pesquisa – nenhuma delas nos *palenques*.

Considerando que esta pesquisa está sendo produzida no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFF, realizei a busca no repositório do PPGDC/UFF¹³, sob os mesmos termos da busca no Catálogo da CAPES. No entanto, não foi encontrada nenhuma dissertação sobre o tema. Portanto, o Estado da Arte evidencia e atesta o ineditismo desta pesquisa, não apenas do ponto de vista metodológico e teórico, mas, sobretudo, em relação ao tema. Das 48 produções encontradas, apenas 3 realizaram um estudo comparativo entre quilombos e *palenques*.

Esse ineditismo temático também foi evidenciado e reclamado pelos(as) entrevistados(as) durante as entrevistas, denotando a sua demanda por parte dos sujeitos da

¹³ Realizei a pesquisa no repositório do antigo PPGDC/UFF, pois o atual PPGD/UFF ainda não possui repositório devido à sua recente criação, em 2025.

pesquisa. Das 8 lideranças quilombolas entrevistadas, apenas a presidenta da Associação Estadual das Comunidades Quilombolas do Estado do Rio de Janeiro (ACQUILERJ), Ana Beatriz Bernardes Nunes, demonstrou um conhecimento mais aprofundado sobre os *palenques*.

Os(As) demais entrevistados(as) demonstraram um conhecimento mais superficial sobre a existência dos “quilombos da Colômbia”. O quilombola Sandro Silva dos Santos, do quilombo Cafundá Astrogilda, destacou – antes do início da entrevista que concedeu a esta pesquisa – que essa era a primeira pesquisa do campo do direito realizada na comunidade e no território.

Bia Nunes também destacou que a proposta da “afroconfluência contracolonial” é uma “retomada histórica e ancestral desse povo que ficou espalhado fora da África” (Nunes, 2025). Complementarmente, a presidente da associação do quilombo Dona Bilina, Leonídia Insfran de Oliveira Carvalho, alertou que os quilombos e os *palenques* não podem mais estar conectados apenas pela confluência das práticas tradicionais e da ancestralidade, mas também pela força e por movimentos de união na luta contra o capitalismo e as demais formas de opressão (Carvalho, 2025).

Em San Basilio de Palenque, a proposta da “afroconfluência contracolonial” também foi acolhida pelas lideranças, com esperanças de se aproximarem dos seus pares no Brasil na luta por autodeterminação. O gestor cultural *palenquero*, Miguel Obeso Miranda, afirmou que “para nosotros es de vital importancia y de vital trascendencia, porque primero conectamos con Brasil, con África y su diáspora” (Obeso Miranda, 2026). Dessa forma, a proposta da pesquisa ressoou nas vozes e nas demandas dos quilombos e dos *palenques*.

Para a realização desta pesquisa foram utilizados os métodos do “envolvimento” – desenvolvido nesta pesquisa – e o método da “consulta à memória coletiva” (Hernández Cassiani, Manotas Rodríguez, 2020). Além disso, foram utilizadas como técnicas de pesquisa a revisão bibliográfica, a análise documental, a observação participante e, principalmente, entrevistas semiestruturadas, livres e – excepcionalmente – temáticas.

Como orientação conceitual-metodológica, foi adotada a categoria político-cultural da “amefricanidade” (Gonzalez, 2020; Flauzina, Pires, 2022). Por fim, adotou-se como referencial teórico-metodológico o “direito em pretuguês” (Gill, Pires, 2025), formulado pela professora Thula Pires a partir de seus estudos no campo do Direito e Relações Raciais.

A pesquisa de campo foi realizada, sobretudo, através de entrevistas livres, semiestruturadas e temáticas com lideranças quilombolas da Região Metropolitana do estado do Rio de Janeiro (RMRJ) e com lideranças *palenqueras* de San Basilio de Palenque. A seleção

dos entrevistados ocorreu de maneira orgânica através do envolvimento com o movimento negro, com o movimento quilombola, com as lideranças e, por fim, com as comunidades.

As entrevistas foram realizadas prioritariamente nas respectivas comunidades e territórios dos entrevistados. Durante a inserção, o campo me convocou para as dinâmicas dos entrevistados, das comunidades e dos territórios visitados, envolvendo-me ainda mais com os sujeitos da pesquisa e envolvendo os sujeitos com a pesquisa, tornando-a uma pesquisa militante “sobre”, “por” e “para” ativismo (Mama, 2023).

A primeira etapa do trabalho de campo iniciou com uma pesquisa exploratória em San Basilio de Palenque em janeiro de 2025. Nesta oportunidade, visitei a comunidade e o território acompanhado do gestor cultural *palenquero*, Miguel Obeso Miranda. O senhor Obeso Miranda me apresentou o *mekiro*¹⁴ tradicional e conselheiro nacional de línguas nativas, Manuel Pérez Salinas. Acompanhado dessas duas lideranças, realizei uma entrevista livre com o escopo de apresentar a pesquisa, averiguar a possibilidade de realizá-la na comunidade, compreender a realidade *palenquera* para além dos estereótipos e entender quais métodos seriam necessários em um estudo futuro. Além disso, foram entrevistados, nos mesmos termos, os professores Juan V. Gutierrez Magallanes e Antonio Prada Fortul em Cartagena.

Em um segundo momento, de volta ao Brasil, recorri ao envolvimento junto ao movimento negro para acessar as lideranças quilombolas no Brasil. Inicialmente, pretendia entrevistar lideranças quilombolas de diversas regiões do Brasil, com o intuito de contemplar a pluralidade dos quilombos. No entanto, considerando a primazia da ida aos territórios, optei por restringir as entrevistas às lideranças e comunidades da RMRJ. Nesse contexto, no dia 15 de novembro de 2025 iniciei as entrevistas com as lideranças quilombolas no estado fluminense. Nesse período, foram entrevistadas cinco lideranças e visitadas cinco comunidades quilombolas.

A terceira etapa do trabalho de campo foi realizada em 01 de março de 2026, quando retornei a San Basilio de Palenque para a realização das entrevistas com as lideranças *palenqueras*. Com o suporte e a mediação do senhor Obeso Miranda, eu me estabeleci por três dias na comunidade, entrevistando oito representantes da comunidade acompanhado do historiador e guia turístico Roiman Hernández Padilla. Em seguida, na cidade de Cartagena, realizei mais quatro entrevistas com representantes da *diáspora palenquera*. Por fim, de volta ao Rio de Janeiro, entrevistei mais três lideranças quilombolas em suas respectivas comunidades, pois compreendi que o campo não havia sido exaurido quantitativa e

¹⁴ *Mekiro* significa médico em *la lengua* (Hernandez, Obeso, Reyes, Tejedor, 2008).

qualitativamente, uma vez que as próprias lideranças quilombolas seguiram indicando outros potenciais entrevistados que demonstravam singularidades qualitativamente relevantes para a pesquisa.

Tomando como premissa a centralidade da parte empírica deste trabalho e as contribuições orais dos sujeitos entrevistados – que também são os sujeitos analisados nesta pesquisa –, o trabalho foi estruturado com o escopo de privilegiar a oralidade, as vozes e as memórias coletivas dos quilombos e dos *palenques*. O trabalho é estruturado sob a lógica da circularidade oriunda das tradições africanas e das tradições dos próprios quilombos e *palenques*.

A tradicional linearidade do começo-meio-fim é substituída pela ideia de começo-meio-começo ou confluência-transfluência-confluência – pela ideia de “movimento transfluente” como ensina o mestre quilombola Nêgo Bispo. Ao adotar a circularidade/transfluência, pretendo demonstrar que este trabalho não é um fim em si mesmo, mas sim, que ele é parte e é todo ao mesmo tempo, de maneira que só faz sentido a partir das confluências germinadas na sua composição e das confluências germinadas a partir dele.

Assim, no capítulo 1, apresento o desenvolvimento do trabalho de campo e exponho os dados coletados nas entrevistas livres e semi-estruturadas, apresentando e dando o devido protagonismo aos sujeitos da pesquisa, suas percepções e seus conhecimentos sobre o tema, bem como articulando os dados coletados com os referenciais teóricos selecionados. Dessa forma, pretendo apreender e compreender, material e subjetivamente, as percepções dos quilombolas e dos *palenqueros* sobre as suas próprias histórias e modos de vida e sobre as suas relações com os Estados de Brasil e Colômbia, sobretudo com o direito desses Estados.

No capítulo 2, realizo o estudo comparado analisando os casos de Brasil e Colômbia sob a matriz epistemológica contracolonial, sob os aportes conceituais, teóricos e metodológicos fornecidos por Bispo e pelos demais referenciais e sob os dados coletados nas entrevistas e expostos no capítulo 1. Este capítulo será subdividido em duas partes. Na primeira parte, analiso a relação entre o Estado e o direito brasileiro e os povos e comunidades quilombolas, tomando como premissa o Estado como uma estrutura colonialista (Santos, 2023) e o direito como elemento de produção e reprodução de violências coloniais (Gill; Pires, 2025). Essa análise será repetida na segunda parte deste capítulo com o caso da Colômbia, compreendendo as suas singularidades em relação ao Brasil, mas, no limite das similitudes, valendo-me das mesmas premissas.

Enfim, no Capítulo 3, analiso comparativamente os casos de Brasil e Colômbia com o intuito de revelar a cosmofobia desses dois Estados em relação aos quilombos e *palenques*.

Identifico e analiso quais elementos constituem a cosmofobia, como eles se relacionam sob esse conceito e como os Estados de Brasil e Colômbia o manejam.

Por decisão do autor e por orientação da banca de qualificação, as notas de rodapé foram utilizadas, sobretudo, para complementar o texto com dados relevantes coletados no campo que, por delimitação do tema, não puderam ser abordados ou aprofundados nesta dissertação. As imagens, tabelas e mapas em anexo, também compõem fundamentalmente a exposição dos dados, de maneira que a escolha por as apresentar em anexo se deu para não estender demasiadamente a dissertação e para não afetar a fluidez da leitura. Não obstante, o uso recorrente das citações com recuo visa dar centralidade para os dados coletados nas entrevistas, evitando ao máximo os descaracterizar – embora as entrevistas não sejam apresentadas na íntegra.

Debates metodológicos e conceituais

Quem faz perguntas não pode dar respostas.
– Provérbio bantu dos povos do Congo, Nei Lopes.

Alguém me avisou pra pisar neste chão devagarinho.
– Alguém me avisou, Dona Ivone Lara.

*Pra quem tem licença a porteira do mundo nunca tranca/ Pra quem tem a benção
do dono da Gameleira Branca.*
– Gameleira Branca, Gloria Bonfim.

Adoto o envolvimento como um princípio metodológico que orienta a pesquisa de campo. Com fundamento nos ensinamentos de Bispo, o envolvimento como orientação e princípio metodológico de pesquisa enseja a introdução do pesquisador no campo de maneira orgânica, ética e circular. O pesquisador não se relaciona apenas com os sujeitos da pesquisa, mas com a sua totalidade, isto é, sua historicidade, seu território e sua territorialidade e sua comunidade; suas demandas e agendas sociais, culturais e políticas; seus sentidos, seus sentimentos, seus pesares e suas esperanças.

Enquanto método, o envolvimento articula as atividades de ensino, pesquisa e extensão, bem como articula de maneira circular a autoinscrição do pesquisador enquanto sujeito racializado – homem negro brasileiro de origem afrocolombiana –, enquanto militante do movimento negro e enquanto ativista étnico-racial-ambiental durante a pesquisa. Não obstante, o envolvimento permite que os sujeitos da pesquisa se relacionem com a pesquisa e o

pesquisador, apropriando-se da pesquisa enquanto um instrumento coletivo de disputa política, social e jurídica, orientada pelas demandas dos próprios sujeitos.

No caso desta pesquisa, a minha introdução no campo, nos territórios e nas comunidades quilombolas e *palenqueras*, bem como a minha abordagem para com os sujeitos entrevistados não se deu sob uma lógica positivista que separa sujeito e objeto de pesquisa. A pesquisa de campo ocorreu através de uma relação mútua de compartilhamento, reconhecimento e respeito entre o sujeito pesquisador, os sujeitos entrevistados, os sujeitos analisados neste trabalho, os sujeitos-territórios e os sujeitos-comunidades – com envolvimento!

O envolvimento me impele a me envolver com o campo e com os sujeitos desta pesquisa de maneira ao mesmo tempo analítica e sensitiva. A observação, a escuta, a fala, o olfato, o tato, a memória, a identificação, o pesar e a esperança compartilhadas confluem no resultado deste trabalho. Entendo que apenas a observação das dinâmicas ou a escuta das falas são insuficientes para a melhor apreensão e compreensão das materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias dos sujeitos desta pesquisa. Sob este contexto, adoto a “cosmopercepção”¹⁵ (Oyěwùmí, 2021) como recurso teórico-metodológico em confluência com o envolvimento, com o intuito de apreender o máximo possível das totalidades quilombolas e *palenqueras*.

O método da “consulta à memória coletiva” é um método desenvolvido e aplicado pelo *palenquero* e historiador colombiano, Rúben Darío Hernández Cassiani, junto com o *Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero* em pesquisas realizadas em San Basilio de Palenque. A comunidade é considerada sujeito da pesquisa, “pero al mismo tiempo, estos grupos y sujetos comunitarios se asumen como objeto, fuente y método de esa investigación, ellos son los portadores de la memoria colectiva” (Hernández Cassiani, Manotas Rodríguez, 2020, p. 123). Dessa forma, a consulta à memória coletiva “concibe las comunidades como sujeto epistémico del conocimiento” (Hernández Cassiani, 2026).

O processo de coletar dados orais com diversos indivíduos de uma mesma coletividade faz com que “lo necesario va fluyendo simultáneamente como un proceso dialéctico” (Hernández Cassiani, Manotas Rodríguez, 2020, p. 123), em que a pesquisa se desenvolve simultaneamente de maneira individual e coletiva. Assim, as entrevistas realizadas como

¹⁵ A socióloga nigeriana e oxunista Oyèrónkẹ Oyěwùmí formulou a cosmopercepção como “uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais (...) que podem privilegiar sentidos que não seja o visual ou, até mesmo, uma pluralidade de sentidos” (Oyěwùmí, 2021, p. 42). A cosmopercepção é formulada em contraponto a noção de “cosmovisão”, que por sua vez a autora atribui às culturas ocidentais.

técnica de coleta de dados refletem não somente as vozes e as demandas dos entrevistados, mas toda a coletividade que eles representam¹⁶.

Hernández Cassiani e Manotas Rodríguez dividem este método em quatro fases investigativas: 1) fase de sensibilização e aproximação, em que o pesquisador inicia os primeiros contatos de maneira dialógica com os sujeitos e se abre epistemologicamente para apreender e compreender os sentidos que orientam e significam a vida dos sujeitos, criando uma relação ética e de confiança mútua; 2) fase de indagação e articulação, em que, de maneira dialética e circular, o pesquisador e os sujeitos da pesquisa interpelam um ao outro com questionamentos, anseios, demandas e expectativas; 3) fase de síntese e expressão, em que se decantam as indagações realizadas na fase anterior e se elaboram os conteúdos e as formas a serem abordadas na pesquisa; 4) fase de confrontação, em que a pesquisa retorna à comunidade que, por sua vez, confronta a pesquisa e o pesquisador a fim de validar o seu resultado a partir da sua própria epistemologia e decidir se apropriará os resultados da pesquisa ao escopo de suas lutas e de seu devir (Hernández Cassiani, Manotas Rodríguez, 2020).

A primeira etapa deste método foi realizada mediante o envolvimento com os sujeitos da pesquisa, através da atuação junto ao movimento negro e através de idas exploratórias ao campo, como a primeira visita a San Basilio de Palenque e a participação no piloto do projeto Rotas Quilombola. A segunda etapa foi realizada, orgânica e circularmente, no escopo da primeira etapa e ao longo de toda a pesquisa, de maneira que pesquisador e sujeitos se indagaram mutuamente a partir das demandas surgidas no decorrer da pesquisa. A terceira etapa consistiu na escrita do presente trabalho e elaboração de outros materiais a serem apresentados no ato da defesa e na quarta etapa. Por fim, a quarta etapa será realizada através de uma roda de conversa presencial e/ou virtual com os sujeitos da pesquisa e suas comunidades para apresentar os resultados da pesquisa, ouvir os pareceres dos sujeitos sobre a pesquisa e, enfim, compreender “se” e “como” os quilombos e os *palenques* podem se apropriar da pesquisa e incorporá-la em suas lutas.

Por fim, o direito em pretuguês é adotado como referencial teórico-metodológico, considerando a premissa e a “compreensão do direito como parte constitutiva do modelo de imposição do terror racial e sexual que organiza sociedades de herança colonial” (Gill; Pires,

¹⁶ Esse método foi aplicado de maneira diversa em cada contexto da pesquisa. No contexto dos quilombos, a coletividade foi abordada e representada a partir da perspectiva do povo quilombola brasileiro, sobretudo a partir dos quilombos da Região Metropolitana do estado do Rio de Janeiro. Por outro lado, como fez Cassiani, a coletividade *palenquera* foi abordada e apresentada enquanto a comunidade de San Basilio de Palenque. A proporção quantitativa dos quilombos e dos *palenques* é discrepante, impedindo que o mesmo procedimento realizado com os quilombos no Brasil seja replicado na Colômbia.

2025, p. 2). Esta metodologia politiza questões como territorialidade, gênero, classe e etnicidade a partir da racialização do direito, tornando-se um recurso fundamental para compreender a racialidade presente na “cosmofobia”. Em suma, o direito em português permite pensar o direito de Brasil e Colômbia como uma engrenagem fundamental na produção de violências contra os quilombos e os *palenques*, ao passo que compromete a pesquisa e o pesquisador com “propostas libertadoras ou transformadoras frente às matrizes de dominação, assumindo uma agenda política emancipatória” (Gill; Pires, 2025, p. 3), assim como com a não reprodução da “colonização discursiva e da violência epistêmica” (Gill; Pires, 2025, p. 3).

Nesse sentido, compreendo e estruturo este trabalho como uma pesquisa “sobre”, “por” e “para” ativismo, como formula a professora, ativista e feminista nigeriana Amina Mama (2011). Primeiramente, a pesquisa é “sobre ativismo”, pois se propõe a “documentar estratégias e aprendizados que oferecem (re)orientações a outros movimentos e conjunturas (em contextos semelhantes ou não)” (Mama, 2023, p. 29). Além disso, a pesquisa é “por ativismo”, pois se propõe a construir estratégias coletivas em confluência com os sujeitos da pesquisa e suas demandas. Por fim, a pesquisa é “para o ativismo”, uma vez que pretende “produzir dados e análises para intervenções” (Mama, 2023, p. 29).

Amefricanidade e pedagogia escutatória na apreensão, compreensão e apresentação dos dados

Adoto a categoria político-cultural da “amefricanidade” (Gonzalez, 2020) formulada por Lélia Gonzalez como orientação conceitual e metodológica para a pesquisa (Flauzina; Pires, 2022, p. 2.817). Em paralelo às professoras Ana Luiza Flauzina e Thula Pires, pretendo, a partir da trajetória de existência e resistência dos quilombos e dos *palenques* contra o colonialismo, o escravismo, o capitalismo e o racismo, compreender as relações materiais e simbólicas que forjaram o tratamento que o Estado e o direito de Brasil e Colômbia conferiram e ainda conferem a esses povos.

Compreendo que a categoria da amefricanidade enseja uma análise sobre os quilombos e os *palenques* que, entre similaridades e singularidades:

(...) nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada,

isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. (Gonzalez, 2020, p. 122)

A amefricanidade permite a análise transnacional de grupos étnico-raciais com processos histórico-sociais semelhantes, como os quilombos e os *palenques*. Gonzalez aduz que a amefricanidade possibilita “resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo” (Gonzalez, 2020, p. 122). Essa categoria permite a análise materialista desses povos, superando os idealismos e as romantizações do continente africano e se aproximando da materialidade amefricana (Gonzalez, 2020, p. 124).

A partir da amefricanidade, compreendo e analiso os povos quilombolas e *palenqueros* como povos amefricanos constituídos no decorrer do processo colonialista-escravista. Uma vez no continente americano, esses povos constituíram modos próprios de vida no seio de sociedades hegemônicas e hegemonzadas e, pois, constituíram uma etnicidade própria que os diferencia dessas sociedades. Os quilombos e os *palenques* são povos étnico-raciais que se diferenciam dessas sociedades não apenas pela questão cultural, racial, territorial, política, religiosa, econômica ou ancestral, mas pela confluência de todos esses elementos que deram origem a materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias próprias, resultantes das singularidades dos seus processos históricos-sociais e da sua matriz negra/africana.

Como destaca Moura (2023, p. 180), realizar um estudo que possibilite a confluência da tradição oral dos quilombos e dos *palenques* com a tradição escrita, acadêmica e científica de matriz moderna-colonialista-capitalista requer cuidados especiais, que muitas vezes são desconhecidos pelo pesquisador e pela academia e são demandados pelos próprios sujeitos e territórios. Hernández Cassiani destaca que é um “verdadero desafío intentar definir realidades tan complejas, a veces, tan subjetivas, tan de constructo permanente, que la misma definición se convierte en una limitante de esa realidad rica y fuente por excelencia de creatividad e imaginación” (Hernández Cassiani, Manotas Rodríguez, 2020, p. 122). Para minimizar esse dilema e efetivar a confluência proposta, recorro às orientações metodológicas do quilombola Paulo José dos Reis e do *palenquero* Rubén Darío Hernández Cassiani.

Dentro da comunidade e do território do quilombo do Bongaba, Pai Paulo elucidava que, apesar das confluências apresentadas entre os quilombos e entre os quilombos e os *palenques*, cada território e cada indivíduo “tem a sua particularidade, tem a sua identidade e tem a sua individualidade, que vai apresentar dentro do coletivo” (Reis, 2025). Essa prática dialética e circular de considerar as confluências e transfluências entre indivíduo e comunidade, entre

comunidade e povo e entre povos distintos, é nomeada por Pai Paulo de “pedagogia escutatória”¹⁷. Em consonância com Pai Paulo, Bispo alude que (2019, p. 26-31):

E isso porque essa fala não é minha, é nossa! Nesse momento, eu sou apenas uma pessoa que se move por essa fala. Essa fala é da nossa ancestralidade (...) Essa fala é ancestral. Eu não tenho sequer o direito de me sentir dono, sozinho, dessa fala. Essa fala me move (...) Nós quilombolas não somos um. Cada quilombo é um. Podemos até contribuir com os quilombos dos outros, mas cada quilombo é um. E por isso que os colonialistas nunca nos venceram. Eles precisariam de uma arma para cada quilombo, uma metodologia para cada quilombo, uma estratégia para cada quilombo. E eles não deram conta de pensar em tudo isso.

Nesse sentido, por mais que exista um coletivo, a pluralidade desse coletivo e as suas individualidades devem ser escutadas, compreendidas e respeitadas para que, circularmente, o coletivo mantenha a sua organicidade. Para que a circularidade e a confluência sejam possíveis, os indivíduos entrevistados, as comunidades, os territórios e os povos visitados e analisados devem ser considerados como “parte” e como “todo”.

Todos esses recursos metodológicos confluem para a realização de uma pesquisa de campo ética, crítica e contracolonial que se construa e seja construída a partir da materialidade, das narrativas, das cosmologias, das ontologias e das epistemologias dos sujeitos da pesquisa. Consequentemente, os sujeitos desta pesquisa se tornam fontes e referenciais da investigação, pois, em face dos “vácuos históricos” (Moura, 2023, p. 180) e das vicissitudes das fontes oficiais sobre esses povos, são eles que detêm o conhecimento sobre si.

Não obstante, essa confluência metodológica convoca o pesquisador e os sujeitos a comporem a pesquisa coletivamente, pois, como me disse Pai Paulo, “eu preciso contar com você e me disponibilizar pra você contar comigo, porque se nós juntarmos as forças, nós nos tornaremos mais fortes” (Reys, 2025). Assim, essa pesquisa só se torna viável, do ponto de vista operacional e qualitativo, em virtude do envolvimento. Como disse à Bia Nunes após a entrevista: “essa pesquisa só fará sentido se fizer sentido para os sujeitos da pesquisa”.

¹⁷ Em entrevista concedida nesta pesquisa, o Bâbálòrisà e líder do quilombo do Bongaba Paulo José dos Reys, conhecido popularmente como “Pai Paulo”, aduz que “cada território tem a sua particularidade, tem a sua identidade, tem a sua individualidade, que vai apresentar dentro do coletivo, né? Porque, por exemplo, esse território, principalmente, ele trabalha essa singularidade, né? Na compreensão desta pluralidade, dentro de um processo de escuta, né? Então, nós aplicamos muito a pedagogia escutatória, e de forma circular, porque assim, eu preciso contar com você e me disponibilizar pra você contar comigo, porque se nós juntarmos as forças, nós nos tornaremos mais fortes” (2025).

1. AS VOZES CONTRACOLONIAIS DOS QUILOMBOS E DOS PALENQUES

*Há sempre uma história a contar, pro povo que veio de lá, de além mar/ É uma voz
que não se cala, que superou a senzala e conseguiu se libertar.*
– Lua de Ogum, Zeca Pagodinho.

*¡Abobó Elegba! ¡Abobó! ¡Abobó Elegba! (...) ¡Tú, Elegba, vigilante de los vientos,
adiós en la partida, bienvenida en el retorno siéntate aquí a la entrada de la
puerta! Oído de los caracoles llave de las tumbas y de las cuevas aviva el dolor de
nuestras heridas pero que no se cierren mientras seamos esclavos. Tapa los oídos,
cierra los ojos a los que no crean en la verdad de mi canto. Pon tu risa en los
labios de los niños, su fantasía enriquezca mis pobres palabras. Que todo sea paz y
reposo cuando yo inicie mi largo relato, la historia de mi nación ultrajada (...).*
– La despedida, Bienvenida Elegba abridor de las puertas, Manuel Zapata Olivella.

Durante o colonialismo-escravista, os primeiros povos sequestrados de África e traficados para serem escravizados nas colônias americanas de Espanha e Portugal foram os povos da Guiné Bissau e da região da Senegâmbia, como os balantas, os fulas, os bijagós e os mandingas por suas experiências com o manejo da terra e com a agricultura (Hernández Cassiani, 2022, p. 55; Prada Fortul, 2025) já testadas nas *plantations* portuguesas na Ilha da Madeira e nas demais ilhas ibéricas, ainda no séc. XV (Santos, 2024, p. 129). No entanto, a primeira grande leva de africanos sequestrados e traficados para as colônias de Brasil e Nova Granada foram os povos bantus¹⁸ (Prada Fortul, 2025; Lopes, 2006, p. 89; Santos, 2024, p. 129), sobretudo os provenientes da região do Congo-Angola, como os bacongos, os ovimbundos, os mbundus entre tantos outros, em virtude da “conversão do rei do Congo ao catolicismo” (Santos, 2024, p. 132) e da submissão deste à Coroa de Portugal¹⁹.

¹⁸ De acordo com Nei Lopes: “A denominação ‘Banto’ designa o grande conjunto de povos agrupados por afinidades linguísticas e culturais, localizados nos atuais territórios da África Central, Centro-Occidental, Austral e parte da África Oriental. (...) ‘Banto’ é uma designação apenas linguística. Entretanto, a denominação se estendeu, e hoje, sob a designação ‘bantos’, abrange quase todos os povos ou grupos étnicos negro-africanos do centro, do sul e do leste do continente identificados por uso de línguas aparentadas e modos de vida determinados por atividades afins” (Lopes, 2006, p. 93).

¹⁹ Apesar da “conversão” ao cristianismo e da “submissão” ao tráfico escravista, o historiador Walter Rodney sustenta que “O rei do Estado do Kongo claramente tinha expectativas bastante diferentes em relação à Europa. Ele pediu pedreiros, padres, escriturários, médicos etc., mas, em vez disso, sua terra foi inundada de navios negreiros enviados por seus irmãos católicos de Portugal, e abriu-se um comércio vicioso, que explorava as contradições existentes no fracamente estruturado reino do Kongo. Pode-se objetar que o rei do Kongo que tomou essa posição contra a escravidão se tinha convertido ao cristianismo e falava como um católico. No entanto, pouco havia no catolicismo - quer em Portugal, quer entre os missionários do Kongo - que pudesse suscitar esperanças otimistas de que a religião cristã constituísse, de alguma forma, uma barreira à escravização dos africanos. O episódio do Kongo, datado do início do século XVI, pode ser legitimamente interpretado como rara prova de um aspecto importante do confronto inicial entre europeus e africanos na aurora da internacionalização do comércio e, em particular, do comércio atlântico de escravizados. Um governante africano concebera a possibilidade de um

A relevância quantitativa e simbólica da presença dos grupos bantus nas colônias era tanta que, geralmente, são referenciados como “os primeiros a chegarem” (Moura, 2023, p. 52; Munanga, 2023, p. 92). Os bantus tiveram substancial influência nas dinâmicas desenvolvidas nessas colônias e, no Brasil, “deram o primeiro exemplo de resistência à escravidão na reconstrução do modelo africano do quilombo” (Munanga, 2023, p. 92). Na Colômbia, Antonio Prada Fortul (2025) afirma que “la etnia mayoritaria que hubo aquí [na Colômbia e nos *palenques*] fueron los bantúes”, de forma que “la cosmovisión palenquera hunde sus raíces en la matriz cultural africana, representada por el mundo bantú” (Hernández Cassiani, 2022, p. 62).

Os guinéus e, fundamentalmente, os bantus foram responsáveis pela fundação dos quilombos e dos *palenques* nas colônias e pela constituição dos seus modos de vida, como a tradição oral transmitida geracionalmente pelos griôs e enriquecida pelas tradições ameríndias e, posteriormente, pelos povos iorubá, jeje, ewé-fon e ashanti, entre tantos outros. Através de contos, cânticos, provérbios, relatos e itãs, as vozes dos quilombos e dos *palenques* foram os principais meios de reprodução dos modos de vida africanos no cativeiro e nos novos povos constituídos no continente americano, bem como de produção e reprodução dos modos de vida amefricanos germinados nesses territórios.

Clóvis Moura destaca que “por ser Palmares uma república que seguiu a tradição africana, tinha uma estrutura de transmissão de pensamento, comunicação e experiência grupal fundamentalmente oral” (Moura, 2023, p. 180). Em consonância, Cassiani ressalta que todos os elementos da vida *palenquera* estão intrinsecamente permeados pela tradição oral, “la cual permite de generación en generación reproducir la sabiduría ancestral que reposa herméticamente en la memoria colectiva y que aflora acorde con las circunstancias que moldean su sentir, pensar y actuar” (Hernández Cassiani, 2022, p. 341).

A oralidade constituiu – e ainda constitui – o principal método de produção e reprodução das cosmologias, das ontologias e das epistemologias desenvolvidas nos quilombos e nos *palenques*, configurando-se, também, como uma das principais estratégias de sobrevivência desses povos. Um dos principais instrumentos jurídicos de proteção de San Basilio é a declaração deste como Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela UNESCO em 2005, que foi conquistada em virtude do resgate e da valorização da oralidade *palenquera*. Atualmente, a pedagogia *palenquera*, orientada pela tradição oral, “cumple la función de

intercâmbio mutuamente benéfico entre seu povo e um Estado europeu, mas este impôs uma exportação especializada em carga humana” (Rodney, 2026, p. 86).

decolonización del pensar” (Hernández Cassiani, 2022, p. 341) e, pois, de emancipar a comunidade e de conquistar autonomia material, cosmológica, ontológica e epistemológica.

Por esse modo de produção e reprodução oral dos quilombos e dos *palenques*, em contraponto à tradição escrita, monista e maniqueísta euro-cristã, esses dois povos sofreram um severo processo de epistemicídio e de etnocídio por parte dos colonizadores e seus sucessores colonialistas. Moura demonstra que as contínuas tentativas de descontinuar a experiência palmarina gerou uma desorganização das pessoas ou das instituições responsáveis por transmitir oral e geracionalmente a memória coletiva desse povo, “praticamente extinguindo essa memória coletiva” e criando “um vácuo de memória histórica” (Moura, 2023, p. 180).

Somado a isso, Moura afirma que a documentação oficial portuguesa e brasileira, desde o período colonial até o republicano, produziu retratos distorcidos e carregados de preconceitos sobre os quilombos, reproduzindo os ideais e os interesses colonialistas e:

(...) como coroamento dessas dificuldades, há todo um passado de historiografia tradicional, conservadora e ideologicamente comprometida com o colonizador e que procura esconder, escamotear ou deformar o verdadeiro significado e a importância sociológica, histórica, política e humana que foi Palmares, apresentando tão importante fato como sendo apenas “um valhacouto de bandidos e marginais” (Moura, 2023, p. 180).

Nêgo Bispo – em um ato de escrivência – relata esse processo de epistemicídio e etnocídio a partir da sua própria experiência e da experiência da sua comunidade, o quilombo Saco-Curtume localizado no Piauí. Ele narra que “quando as escolas escrituradas chegaram ao nosso território, foi de uma forma muito acelerada. A escrita queria, a qualquer custo, se instalar e passar a ser a linguagem predominante” (Santos, 2023, p. 24).

Bispo complementa expondo que uma das principais consequências desse processo de “escrituração” da sua comunidade foi justamente a desorganização das pessoas e das instituições responsáveis por transmitir a memória coletiva. Os mais velhos, os mestres e mestras, os griôs, bem como os seus saberes, começaram a perder a sua relevância e o seu valor para a comunidade.

Esse fenômeno é sensivelmente ilustrado pelo geógrafo, ex-técnico do INCRA e escritor Itamar Vieira Júnior na obra de realismo mágico *Torto Arado* (2019)²⁰. Em meados do

²⁰ Essa obra trata de uma realidade ficcionalizada pelo autor e é fruto de anos da sua experiência como técnico do INCRA trabalhando com comunidades quilombolas do Recôncavo Baiano e da Chapada da Diamantina. Em *Torto Arado*, Itamar Vieira Júnior conta a história de uma comunidade campesina remanescente de quilombos intitulada Água Negra, inspirado pelas comunidades quilombolas da região, como Pau-de-Colher e Remanso.

séc. XX, foi instalada em Água Negra uma escola destinada somente às crianças da comunidade, pois os adultos passavam o dia trabalhando compulsoriamente nas roças do engenho em um regime análogo à escravidão. As gêmeas Bibiana e Belonisia – protagonistas da história – são duas das crianças que frequentam essa escola comunitária.

Enquanto Bibiana assistia atentamente às aulas como as demais crianças, Belonisia as contestava alegando que elas “contavam a história do Brasil, que falava da mistura entre índios, negros e brancos, de como éramos felizes, de como nosso país era abençoado” (Júnior, 2019, p. 83). A personagem complementa que não se atraía “para ouvir aquelas histórias fantasiosas e enfadonhas sobre os heróis bandeirantes, depois os militares, as heranças dos portugueses e outros assuntos que não nos diziam muita coisa” (Júnior, 2019, p. 83). Enfim, Belonisia abandonou a escola, pois “não sabia por que estávamos ali, nem de onde vieram nossos pais, nem o que fazíamos, se em suas frases e textos só havia histórias de soldado, professor, médico e juiz” (Júnior, 2019, p. 83) e porque preferia os ensinamentos transmitidos oralmente por seu pai na lida da roça.

Ao mesmo tempo que a escrituração apartou os quilombos da tradição oral, também apartou os detentores e transmissores da memória coletiva dos novos modos de transmissão de conhecimento, como evidencia o Censo de 2022 do IBGE ao apontar que 18,99% dos quilombolas com 15 anos ou mais são analfabetos, quando a taxa de analfabetismo nacional é de 7%. Dona Ivone ilustra esses dados ao narrar que:

Nossos griôs são muito sábios. Eles não foram à escola como deveriam ter ido. Mas não foram por força maior, mas eles têm uma sabedoria incrível. A gente senta pra conversar com eles, a gente não quer levantar, a gente quer ouvir mais e mais. (...) Hoje eu estou no coletivo de idoso da CONAQ, que eu fundei. Eu falei, e aí a gente pegou os idosos da CONAQ e fundamos o coletivo, que está ainda no início. Mas por quê? Porque eu digo sempre pra eles: “Gente, os nossos griôs, a gente tem que fazer qualquer coisa pros nossos griôs, pra eles durarem mais um pouco”. Ajudar nossos griôs, pedir pra eles contarem as histórias, porque tem muitos jovens dentro da nossa comunidade que não sabem da sua própria história. E os nossos griôs estão indo embora e aquela comunidade perde as histórias, perde a cultura daquela comunidade (Bernardo, 2026).

Como relatado por Ivone, em muitos casos, o conhecimento ancestral se perdeu com a ancestralização dos detentores desse conhecimento. As memórias coletivas, cosmologias, ontologias e epistemologias de muitos quilombos foram relegadas ao limbo, uma vez que os mais velhos raramente eram alfabetizados e, pois, não transmitiam seu conhecimento através da escrita aos mais novos inseridos no mundo escriturado da escola e da cultura hegemônica.

O processo de escrituração descrito por Bispo deu – e ainda dá – continuidade ao processo de violências epistêmicas promovidas pelos colonizadores desde os primórdios da

colonização, que, por sua vez, reflete na questão linguística e, pois, na tradição oral (Moura, 2023, p. 52). Desde a captura em solo africano, como estratégia colonialista de desorganização e desarticulação da resistência, os africanos sequestrados para serem escravizados nas Américas foram proibidos de se comunicarem através das suas línguas originárias. Esses “africanos” foram apartados dos demais membros da sua etnia e agrupados com membros de outras etnias para impossibilitar a comunicação e o sentimento de pertencimento entre eles.

Clóvis Moura ressalta que essa tentativa de aculturação do africano escravizado resultou em um processo de sincretismo desarmônico, no qual, através da imposição cultural do colonizador, o africano encontrou brechas para preservar a sua cultura de forma sutil e discreta (Moura, 2023, p. 52). Moura complementa alegando que esse processo não se limitou ao âmbito religioso, sendo reproduzido com as línguas originárias africanas:

Não possuindo unidade linguística, os africanos foram obrigados a criar uma que fosse comum para que se pudessem entender. Os povos banto que chegaram em primeiro lugar e aqueles que habitavam a parte sudanesa da África, posteriormente, incorporaram ao nosso léxico milhares de vocábulos na estrutura do português. No entanto, ninguém, ou quase ninguém, viu essa incorporação como um fator de enriquecimento, mas, muito pelo contrário, criou-se a palavra chulo para designar esses vocábulos (Moura, 2023, p. 52).

Esse processo de sincretismo linguístico apontado por Moura não se resumiu à fusão entre as línguas de origem bantu ao português, mas se estendeu as línguas originárias ameríndias e às línguas das demais etnias africanas que chegaram ao Brasil – como a iorubá. O lugar onde esse sincretismo multiétnico a(me)fricano melhor germinou foi justamente nos quilombos. A historiadora, antropóloga e filósofa Lélia Gonzalez denomina essa língua germinada nos quilombos como “pretuguês” (Gonzalez, 2020).

O pretuguês é um processo de africanização do português falado, uma “crioulização do português” (Rios, 2020), e, por isso, é uma língua essencialmente oral, reforçando a oralidade dos quilombos. Lélia também destaca que o pretuguês, a língua falada, era uma forma de se comunicar na frente do colonizador sem que ele fosse capaz de entender – uma prática que Bispo conceitua como contracolônia.

O pretuguês se tornou alvo de temor, discriminação e perseguição por parte da sociedade colonialista, que encontrou na escrituração um método de colonizar o pretuguês e de subjugar a língua falada dos quilombos e da população amefricana através da língua escrita. Lélia compreende que o processo de africanização ou crioulização da língua do colonizador é ainda mais perceptível no contexto das colônias espanholas, sobretudo nas caribenhas.

Um processo semelhante – mas não igual – ocorreu em San Basilio de Palenque, sobretudo a partir do Tratado de Paz de 1713. Nos *palenques* se falava uma língua nativa, fruto dos sincretismos desarmônicos entre o *castellano*, o português, e diversas línguas ameríndias e africanas, especialmente as de origem bantu da região Níger-Congo, como o quicongo e o quimbundo (Simarra Obeso, 2011, p. 42)²¹. O historiador e guia *palenquero*, Roiman Hernández Padilla, corrobora que (2026):

La lengua palenquera es un fragmento de diferentes idiomas, ya que por el proceso de colonizaje en África los europeos impusieron su lengua también como lo es el caso de Costa de Marfil, Camerún, que se habla francés, en Cabo Verde se habla portugués, en Sudáfrica se habla inglés. Entonces, la lengua palenquera es un fragmento de estos idiomas, básicamente África Occidental, como lo es Nigeria, como es Senegal, Kenia, Ghana, Zimbabue, Guinea, Benkos es originario de Guinea Bissau, lo que anteriormente era la Guinea portuguesa. Entonces, la lengua palenquera trae fragmentos de estos idiomas: inglés, francés, portugués, pero es de léxico español. Así como la escribimos, la leemos y tiene fragmentos de idiomas nativos africanos también, como el kikongo, el kimbundu, el lingala, el swahili, ¿ya? Creamos una lengua palenquera. Incluso muchas veces cuando estoy trabajando, yo soy guía turístico acá, hay muchas palabras que se asemejan con lenguas africanas de africanos que vienen a visitar esta comunidad. Y cuando le hablo acerca de esta lengua, ellos tienen palabras que se asemejan con la lengua de nosotros.

Essa língua nativa não era nomeada e era referida pelos *palenqueros* apenas como “la lengua” ou “la lengua palenquera”²², denominada pela academia tradicional como um “espanhol deformado” e classificada por linguistas da década de setenta como uma língua crioula (Moñino, 2012, p. 293). Atualmente, *la lengua palenquera* “es el único criollo de base léxica española producto de la diáspora africana en el mundo” (Ministério da Cultura, ICANH, 2002, p. 29).

A língua nativa e a tradição oral regeram diversas instituições do *palenque* como o *kuagro*, o *lumbalú* e o direito próprio. Segundo a linguista e etnoeducadora Rutsely Simarra Obeso, “la lengua cruza transversalmente la vida de San Basilio; a traves de la lengua se configura la recreación de ser palenque, de ser palenquero” (2026). Igualmente, a etnoeducadora Basilia Pérez Márquez elucida que “si nosotros hablamos del palenque sin lengua, perdemos nuestra identidad como palenquero. Esta lengua es nuestro primer elemento identitário” (2026).

Mais que um meio de produção e reprodução do modo de vida *palenquero*, *la lengua* se tornou uma arma contra o colonialismo e contra o colonizador que não a compreendia, apesar dos *palenqueros* compreenderem o *castellano*. Antes de tudo, de acordo com o advogado

²¹ Ver foto nº 0.

²² Em entrevista concedida a esta pesquisa a linguista e etnoeducadora *palenquera* Rutsely Simarra Obeso ilustra que “cuando me refiero a lengua, es lengua palenquera. La gente de Palenque, cuando tú le preguntas por su idioma, dice: ‘Yo hablo lengua’. Se los experto a ustedes que le han puesto el adjetivo de palenquera” (2026).

palenquero Moisés Pérez Cásseres, *la lengua* é um produto do processo de resistência dos *palenques*. Sobre a importância de *la lengua*, narra Manuel Pérez Salina que (2026):

Hemos sabido nosotros que la intencionalidad era retornar a África, pero que en última ese retornar a África estaba muy direccionado a recobrar la libertad. Y para eso se propusieron, instalaron y idearon varias estrategias comunicativas, ¿ya? Entonces se idearon un sinnúmero de estrategias de comunicación buscando esa libertad. Dentro de esa estrategia de comunicación podemos resaltar cómo esos africanos y africanas que estaban en diferentes lugares de África, diferentes prácticas en África, tuvo la inteligencia de estructurar, de organizar, de armar una especie de comunicación oral que luego de revisión terminó dando cuenta de una lengua, ¿no? Con toda su estructura. Es decir, hombres y mujeres de diversos puntos africanos y que incluso hablaban diferentes lenguas pudieron en última armar una lengua, ¿sí? Estructurar una lengua que les permitiera a ellos hablar entre ellos y que el opresor no le entendiera. Hemos conocido nosotros entre la década de los ochenta y noventa, que esa lengua identificada en la lengua palenquera y que son de origen africano ¿sí? Hoy identifican que la lengua palenquera es de la familia bantú y que los lingüistas palenqueros y no palenqueros hoy ratifican que son el kikongo y el kimbundu. Y nosotros como seguidores, fortalecedores y multiplicadores de uso, manejo, fortalecimiento y proyección de la lengua, también hemos recibido esa información de que una de las estrategias de comunicación que utilizaron los hombres y mujeres negras para hablar, para comunicarse entre ellos, fue la constitución de la lengua palenquera y que tiene elementos de lengua de la familia bantú, kikongo y kimbundu, pero también se dice que tiene elementos del portugués y del otro idioma, que es el español, ¿ya? Hasta ahora están identificados eso así puntualmente. Posiblemente pueda que si sigue consultando, investigando la filología de nuestra lengua, se encontrará vestigios de muchas otras lenguas más africanas, pero que en última condujeron hacia la libertad. (...) La lengua palenquera se ha constituido en uno de los referentes más importantes junto a toda su narrativa, la tradición oral de Palenque.

No entanto, o Tratado de Paz de 1713, assim como diversos tratados de paz realizados entre a Coroa Espanhola e os diversos *palenques* na Colômbia, foi mediado por um bispo, neste caso, o Bispo Don Antonio María Cassiani. Esse tratado era acompanhado de uma série de condicionantes impostas pela Igreja Católica e pela Coroa, dentre elas, a catequização dos membros da comunidade e o abandono das práticas religiosas pagãs, dando origem a um grande processo de sincretismo cultural imposto, de etnocídio e de epistemicídio, em que a língua falada (*la lengua*) foi sobrepujada pela língua escrita (o *castellano*) (Cassiani Herrera, 2014, p. 124; Fortul, 2025, Hernández Padilla, 2026).

Com a paz – ou a subjugação –, San Basilio de Palenque foi ignorado e isolado até a década de cinquenta do séc. XX, quando os *palenqueros* iniciaram um processo de migração, chamado de *diáspora palenquera* (Obeso Miranda, 2025), com destino a “los centros urbanos de la región Caribe, en ciudades como Cartagena, Barranquilla, Riohacha, y desplazamientos hacia Venezuela propiciados por la búsqueda de oportunidades laborales y educativas” (Obeso Casseres, 2014, p. 160). Nesse movimento, alguns *palenqueros* optaram por estabelecer assentamentos e comunidades isoladas onde pudessem se reproduzir culturalmente, enquanto

outros optaram por se integrar e se assimilar à sociedade colombiana em virtude do preconceito vinculado à raça, à etnia e à *la lengua* que ainda era reproduzido pela sociedade colombiana como uma herança dos seus antepassados do período colonial (Obezo Casseres, 2014, p. 160).

A indissociável relação entre *la lengua* e a oralidade *palenquera* fez com que essas duas tradições fossem se perdendo de geração em geração. Moñino alerta para o fato de que, na última década, os jovens vêm perdendo a capacidade de manejar fluida e naturalmente *la lengua* em virtude de esta ter sido substituída pelo *castellano* como a “primeira língua” da comunidade, sobretudo nas escolas do *palenque* (Moñino, 2012, p. 293).

Elida Cañate Díaz ilustra o temor e a preocupação sobre a situação alertada por Moñino ao contar que “es como que yo nací escuchando a mis abuelos hablando lengua palenquera y a mí me preocupa que mis hijos no estén hablando en lengua palenquera, que mis nietos no la vayan a conocer” (2026). Sobre o início desse processo de colonização de *la lengua*, a Sr.^a Basilia Pérez Márquez narra que (2026):

(...) esa lengua nuestra, cuando el palenquero empieza a interlocutar con otras comunidades, entra en un gran peligro de extinción. Pues cuando el palenquero empieza a hablar, a comunicarse con otras comunidades que no sabían nuestros rasgos culturales, nuestros rasgos lingüísticos, empiezan a tildarnos de manejar un español mal hablado. Empiezan a burlarse. Nuestra lengua comienza a ser un elemento de burla para las demás comunidades. Y como yo le decía a los estudiantes y le cuenta a los mayores, el caso no fue que se burlaban, el caso fue que nosotros creímos eso. La comunidad palenquera empieza a creer que es cierto, que tenemos un español mal hablado y se ven en la penosa necesidad de tratar de imitar la forma de conversar de las demás comunidades. Y viene un detrimento muy fuerte para la lengua palenquera, porque creímos que era un castellano mal hablado, hasta el punto de que nuestros padres nos prohibían dentro de nuestras mismas casas hablar la lengua palenquera. Es decir, que nos obligaron a hablar el castellano, desprendiéndonos de nuestra lengua materna. De acuerdo a lo que yo he conversado con los mayores, se cree que eso fue desde finales de 1920, cuando el palenquero empieza a tener una interlocución con las demás comunidades, y eso se da desde 1920 hasta más o menos 1970. Estamos hablando de cincuenta años.

Consequentemente, como no Brasil, esses processos geraram um distanciamento entre os mais velhos que ainda detinham o saber ancestral e oral e os mais jovens cada vez mais integrados e assimilados à cultura nacional hegemônica colombiana através da língua *castellana*, descontinuando a transmissão das tradições oral e ancestral *palenqueras*.

Esse cenário foi mapeado pelo Censo do Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) de 2005 e pelo Plan Especial de Salvaguardia de la Lengua Palenquera promovido pelo Ministério da Cultura da Colômbia (MinCultura) em 2009. Enquanto o DANE apontou que apenas 37,32% dos *palenqueros* se declararam como “hablantes de la lengua”, o MinCultura Colômbia apontou que cerca de 80% dos *palenqueros* tinham fluência limitada ou nula da língua nativa *palenquera* (Ministerio de Cultura, 2012, p. 52).

O plano do MinCultura indica que os autodeclarados “hablantes de la lengua” são compostos, majoritariamente, pelas lideranças comunitárias, que, por sua vez, são majoritariamente homens acima dos trinta anos (Ministerio de Cultura, 2012, p. 53). Não obstante, as crianças *palenqueras* com menos de quinze anos aprendem prioritariamente o *castellano* e 53,2% dos pais não se comunicam com os filhos em *la lengua*. Para além do desuso “natural” de *la lengua*, as famílias *palenqueras* que migraram para os grandes centros urbanos, como Cartagena, deixaram de transmitir intencionalmente o seu conhecimento e o seu uso em virtude da etnofobia associada a *la lengua* (Ministerio de Cultura, 2012, p. 38).

Sobre os processos de colonização do Brasil e da Colômbia e sobre os processos de epistemicídio dos dois povos amefricanos em análise, Leda Maria Martins elucida que em África sempre coexistiram sem hierarquia a “textualidade escrita e a textualidade oral”, sendo a textualidade escrita africana uma das mais antigas do mundo (Martins, 2021, p. 21). No entanto, Martins destaca que a “palavra oralituzada” era o principal método de inscrição das experiências e das temporalidades dos povos africanos e o principal método de produção epistêmica (Martins, 2021, p. 20).

O colonialismo europeu, “enriquecido” ao longo da história pelas teorias etnocentristas e racistas de autores como Hobbes, Montesquieu, Kant e Hegel, criou uma dicotomia hierarquizante entre o oral e o escrito como método de dominação e de produção de relações desiguais de poder entre o colonizador europeu e o colonizado africano (Martins, 2021, p. 21). Esse processo iniciado em solo africano se estendeu aos povos africanos sequestrados e traficados para as Américas, aos povos ameríndios e aos povos amefricanos que aqui se formaram, como os quilombos e os *palenques*:

A primazia do letramento, e o consequente privilégio da escrita, introduzido, quer em África, quer nas Américas pelos colonizadores europeus, não apenas substituiu um modo de inscrição por outro. O domínio da escrita foi instrumental na tentativa de apagamento dos saberes considerados hereges e indesejáveis pelos europeus. Tornando exclusiva a escrita letrada como fonte de conhecimento, seu domínio se superpunha, negligenciava e tentava abolir outros sistemas e conteúdos, não considerados pelo colonizador saberes qualitativos, ou sequer um saber. Domínio de poucos, excluía, marginalizava, tornava alheio o que era antes familiar. Desconcertava a sociedade dos colonizados, invertendo as relações de poder entre os povos subjugados. A escrita alfabética se instalava como veículo instrumental de ostracismo, segregava, estigmatizava. Não era uma adição ou um suplemento, mas, sim, uma imposição, um recurso exclusivo de difusão, assim como os valores que disseminava, fossem eles sociais, religiosos, comportamentais e de visão de mundo. A civilização da escrita, do livro, se impunha, como se fora única, verdadeira e universal em seu desejo de dominação e de hegemonia, refratária a qualquer diferença. E visava ao desaparecimento simbólico ou literal do outro, o seu apagamento (Martins, 2021, p. 22).

A tradição oral desses povos sofreu um grande processo de epistemicídio e as fontes escritas sobre os quilombos e os *palenques*, sobretudo as acadêmicas produzidas por esses próprios povos e longe das vicissitudes, dos interesses e dos ideais de matriz moderno-colonial-capitalistas, são extremamente escassas. Nesse contexto, realizar um estudo que se aproxime o máximo possível da materialidade dos quilombos e dos *palenques* requer cautela, discernimento e, especialmente, sensibilidade para articular a produção teórico-acadêmica sobre o tema e a produção oral que ainda resiste e está sendo, cada vez mais, resgatada, valorizada e difundida por esses povos dentro e fora de suas comunidades e territórios.

Por tudo o que foi abordado até aqui, é fato que a produção oral desses povos é fundamental, indispensável e central para a produção de qualquer pesquisa sobre quilombos e *palenques* que pretenda se aproximar da realidade desses sujeitos, comunidades e territórios sem reproduzir a visão colonialista e hegemônica e, pois, sem reproduzir a violência epistêmica e o epistemicídio. Essa proposta não se trata de mero formalismo científico comprometido com uma busca idealista pela realidade, mas de uma estratégia contracolonial.

Nêgo Bispo foi o primeiro da sua família e um dos poucos da sua comunidade a ser alfabetizado e “desde cedo, foi incumbido de desenvolver a habilidade de traduzir para a escrita a sabedoria de seu povo e mediar as relações com o Estado, cuja violência se manifesta, também, pela invalidação da oralidade” (Santos, 2023, p. 107). Como brada Bispo: “no quilombo, somos da oralidade!” (Santos, 2023, p. 68).

O quilombola Antônio Bispo dos Santos encontrou na tradução da oralidade para a escrita uma forma de fortalecer a oralidade e, simultaneamente, enfraquecer a escrita enquanto um instrumento colonialista de violência epistêmica. O *palenquero* Rúben Darío Hernandez Cassiani compreende que a produção escrita, sobretudo a acadêmica, que parte da oralidade das comunidades afrocolombianas – como os *palenques* – não só enquanto sujeitos, mas, principalmente, enquanto fontes e (co)autores da pesquisa, é uma importante ferramenta de disputa nas arenas acadêmica, política e jurídica, uma vez que o autor concebe “las voces de la población afrocolombiana como sujetos epistémicos de derechos” (Hernandez Cassiani, 2022, p. 48).

Em confluência com o quilombola Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos e o *palenquero* Rúben Darío Hernandez Cassiani, adoto a oralidade dos quilombos e dos *palenques* como elemento e fonte central desta pesquisa e como estratégia contracolonialista. Ao longo de todo o trabalho, especialmente neste capítulo, as vozes contracoloniais dos quilombos e dos *palenques* não serão meramente analisadas, mas serão adotadas como referenciais para a

complementação e para o confrontamento dos referenciais teóricos-acadêmicos e, principalmente, para o confrontamento do Estado e do direito de Brasil e Colômbia.

1.1. Da *práxis* à teoria: o envolvimento com os quilombos e os *palenques*

Apesar da pesquisa de campo ter sido desenvolvida de duas formas distintas e simultâneas durante boa parte do seu percurso, o trabalho de campo começou a ser desenvolvido intuitivamente antes mesmo da concepção desta pesquisa – na realidade, o trabalho de campo germinou esta pesquisa. Nas idas à cidade de Cartagena na Colômbia desde os meus nove anos de idade para visitar a minha família, diversas contradições sociais e, sobretudo, étnico-raciais me provocaram continuamente até culminarem neste trabalho.

Em todas as minhas visitas à cidade histórica de Cartagena, o centro histórico, conhecido como “La ciudad amurallada”, e suas diversas praças e museus eram destinos certos. Ao chegar à entrada da *ciudad amurallada*, na Plaza de la Torre del Reloj, a partir do anoitecer, é possível encontrar diariamente um grupo de danças folclóricas afrocolombianas com suas roupas e instrumentos tradicionais se apresentando para os milhões de turistas, nacionais e internacionais – inclusive os próprios *cartageneros* –, que anualmente visitam Cartagena, sobretudo o centro histórico da cidade.

Ao atravessar o Portal de los Dulces que liga a Plaza de la Torre del Reloj à parte interna da *ciudad amurallada* é possível encontrar dezenas de mulheres *palenqueras* das mais diversas idades com suas roupas tradicionais, vendendo, diariamente, frutas e doces artesanais em suas vasilhas de alumínio e tirando fotos com turistas de diversas origens na Plaza de los Coches. Assim, um dos primeiros contatos culturais que qualquer pessoa que visite a cidade de Cartagena tem é com as culturas afrocolombianas, especialmente a cultura *palenquera*.

Nesse sentido, deparei-me com a primeira contradição social de cunho étnico-racial na Colômbia. Um dos principais símbolos culturais explorados pelo Estado e pela indústria turística colombiana é, ao mesmo tempo, um dos principais alvos de exclusão, discriminação e violência por parte da sociedade e do Estado colombiano. A socióloga colombiana Doris Lamus Canavate alude que as *palenqueras*:

Hoy en Cartagena son un ícono frecuentemente utilizado en campañas publicitarias institucionales para promocionar la imagen de la ciudad y del país en el exterior. Pero, en la vida real, la producción y venta de dulces, como toda actividad informal, es hoy complicada, competida, poco rentable y hasta perseguida por las autoridades. Cada vez resulta más controlada y regulada por la policía, sobre todo en Cartagena,

por tratarse de una ciudad eminentemente turística, pretendiendo velar por la seguridad y el orden público en las playas (Lamus Canavate, 2011, p. 9).

Em consonância com Canavate, a *palenquera* Betty Sargado, uma das primeiras a migrar de San Basilio de Palenque para a cidade de Cartagena em busca de melhores condições de vida em decorrência do “boom” do turismo na *ciudad amurallada*, expõe em entrevista à BBC News que:

Somos patrimônio histórico, meu amor, mas não temos seguro para pagar o dentista (...) Eu não tenho um cartão que diz que sou patrimônio histórico e que por isso devem me oferecer serviço de odontologia. Então, que tipo de patrimônio histórico é esse? (...) Fomos nós, negros, que fizemos essas paredes (...) Mas não temos muitos direitos sobre elas, (...) Ninguém sabe nada das muralhas pra lá (Pardo, 2023).

As mesmas *palenqueras* que não possuem acesso a direitos básicos como saúde e usufruto da cidade, foram homenageadas com três esculturas na cidade de Cartagena, instaladas do lado de fora dos muros da cidade histórica – pois o interior já está abarrotado de estátuas em homenagem a colonizadores espanhóis e colonialistas como Pedro De Heredia e Simón Bolívar. A primeira, foi inaugurada em 2006 e fica localizada na esquina da Av. Venezuela com a *Calle 35*, na calçada do Consejo Superior de la Judicatura²³ de Bolívar, enquanto a segunda foi inaugurada na orla do bairro de Bocagrande – o bairro de maior poder aquisitivo da cidade de Cartagena. A última foi inaugurada em 2025 no Parque de la Marina, do lado de fora da muralha e ao lado do principal estacionamento para quem vai ao centro histórico.

Os diversos museus existentes na *ciudad amurallada*, como o Museo de San Pedro Claver e o Museo de la Inquisición contam muito pouco da história dos negros e dos *palenques* da Colômbia, senão na condição do escravizado salvo pela benevolência do padre jesuíta Pedro Claver – canonizado por ter promovido uma catequização em massa durante o séc. XVII contra os povos indígenas e os negros escravizados. Esses museus destacam a condição de escravizados perseguidos e punidos pelo Tribunal de Penas do Santo Ofício da Inquisição durante o séc. XVIII, e contam a história do *cimarronismo* e dos *palenques* a partir das “mentalidades e imaginários, determinados por las acciones de varios sacerdotes y obispos, a saber: Alonso de Sandoval, Pedro Claver y Antonio María Cassiani” (Cassiani Herrera, 2014, p. 22).

Durante quase 20 anos visitando a cidade de Cartagena, sobretudo o centro histórico, todas as referências que adquiri sobre os *palenques* e os *palenqueros*, conversando com as

²³ Órgão do judiciário que compõe a *Rama Judicial* colombiana e gere a administração e organização da justiça local de Cartagena e departamental de Bolívar.

peessoas nas ruas e nas praças, estavam impregnadas de estereótipos e de imagens distorcidas e discriminatórias. Os homens *palenqueros* eram associados à vadiagem e chamados de “flojos”²⁴ pelo fato das mulheres *palenqueras* – supostamente – serem obrigadas por eles a migrarem para Cartagena para sustentá-los com a venda de doces e artesanatos.

Sobre a comunidade de San Basilio de Palenque, as pessoas a retrataram como um lugar de extrema pobreza material e cultural, em que o povo, especialmente os homens, só queriam “saber de festa”, de “trago” e de “auxílio do governo”. Manuel conta que os hotéis alertavam os turistas para não irem a San Basilio, “porque aquí lo que veían era unos salvajes, unos salvajes africanos, ni se decían que eran colombianos, sino unos salvajes africanos que aquí golpeaban con palo, que no era importante ir para allá” (Pérez Salinas, 2026). Não obstante, as tradições ancestrais, sobretudo as associadas a religiões de matriz africana, como a medicina tradicional e o *lumbalú*, eram chamadas de “brujería”:

(...) nosotros tenemos un ritual fúnebre llamado lumbalú. Este rito se practica solo cuando fallece una persona, ya que no tenemos un templo como una iglesia para, para adorar a nuestros, a nuestras deidades africanas, como Shangó, Elegguá, Obatalá, Oshun (...) entonces, ellos [o Estado colombiano] se encargaron de que las personas vieran esto como algo malo. Para muchas personas les causa temor cuando se habla de eso, porque se lo asocian con brujería (...) en el medio está la medicina tradicional, pero para el tema de brujería es un saber mágico religioso. Mágico religioso. Y, por otro, está el botánico. El botánico es la persona que encargada del conocimiento de plantas. Saber qué cantidad de planta se requiere para curar dicha enfermedad, dónde conseguirla, cómo conseguirla y cómo preservarla. ¿Ya? Ese es el trabajo del botánico. Pero esta rama, que es la botánica, está ligada con otra, que es el saber mágico religioso. Hay algo que se le puede decir conjuro, que no creo que es la palabra idónea para llamarla, pero es un código de palabras. Nosotros le llamamos oraciones (Hernández Padilla, 2026).

A socióloga francesa Elisabeth Cunin relata que, em 1997, durante o trabalho de campo para a sua pesquisa, encontrou com diversos grupos escolares em diversos setores de San Basilio de Palenque:

Había entre veinte y treinta estudiantes acompañados de varios profesores, de los colegios de Turbaco, ubicado a la salida de Cartagena en la vía a Palenque, de Mahates, cabecera municipal a la que Palenque pertenece y de Cartagena, quienes en cierta forma iban a mirar de cerca los últimos descendientes de los esclavizados, sobre los cuáles ya habían leído en los libros escolares pero no sabían que todavía existieran. Los profesores les recomendaban a sus estudiantes: llevar almuerzo porque no había nada allá, observar el subdesarrollo del lugar, no burlarse de los nombres de los palenqueros ni imitar su manera de hablar, pedirles permiso para sacarles fotos, porque sólo así conseguirían buenas notas para su informe final de historia y cultura del país (Cunin, 2003, p. 247).

²⁴ É uma expressão típica de Cartagena que significa “preguiçoso” ou “vadio” e geralmente é utilizada para se referir a pessoas que “não gostam de trabalhar”. São comumente utilizadas para se referir aos homens *palenqueros*.

Segundo a *palenquera*, ex-vice-ministra de Asuntos Multilaterales del Ministerio de Relaciones Exteriores e comunicadora social Kandy Obezo Casseres, o relato feito por Cunin reflete “los imaginarios y estereotipos que existen sobre los palenqueros y en particular el estigma que recaía en ese momento sobre la lengua palenquera y sobre la forma de hablar de sus portadores” (Obezo Casseres, 2014, p. 180).

A cada vez que eu visitava Cartagena as imagens construídas e transmitidas como senso comum pelos *cartageneros*, pela sociedade e pelo Estado me soavam cada vez mais distorcidas e desconectadas da realidade, provocando-me cada vez mais interesse na busca pela “realidade palenquera”. Em 2021, no contexto de pós-pandemia e fora da alta temporada do turismo, visitei San Basilio de Palenque para conhecer a comunidade, o povo e o território com os meus próprios olhos, com a preconcepção de que o senso comum transmitido a mim era de fato irreal e discriminatório e com a expectativa de contrariá-lo. No entanto, minhas expectativas foram parcialmente frustradas, pois, somado ao contexto da época, ao chegar de repente à comunidade, de carro e sem estar sendo guiado por nenhum guia turístico, encontrei uma comunidade pacata, com pessoas tentando viver normalmente o seu dia e sendo interrompidas por um estranho, por um forasteiro recebido com olhares e semblantes desconfiados.

Pouco pude extrair da minha primeira visita à comunidade no que tange a como aquele povo de fato vivia e compreendi a violência que incursões como a minha poderiam representar para aquele povo. Ao menos, pude observar que boa parte dos estereótipos e do senso comum sobre o *palenque* não correspondiam à realidade e segui com as minhas inquietações e interesses sobre o tema.

Apenas alguns dias depois, conheci o professor de música folclórica afrocolombiana da Universidad de San Buenaventura e diretor do carnaval de Barranquilla, Cristian Castillo Sanchez. Percebendo o conhecimento e o olhar crítico de Cristian sobre o tema durante nossas conversas sobre música e cultura afrocolombiana e afrobrasileira, indaguei-lhe sobre a presença da cultura negra em Cartagena, sobre as religiões de matriz africana na Colômbia e sobre San Basilio de Palenque. De maneira intuitiva e ainda sem ter um profundo conhecimento sobre metodologia de pesquisa, iniciava-se o envolvimento.

Quanto aos estereótipos sobre os *palenques*, Cristian contou que os homens não migram – sazonal ou pendularmente – em grande número para Cartagena porque o processo de discriminação e repressão, sobretudo por parte do Estado, é mais violento com eles. Por outro lado, as mulheres *palenqueras* são mais toleradas pela imagem folclorizada já cristalizada no imaginário *cartagenero*. Ele explicou que os frequentes festejos da comunidade que duravam dias – lidos como vadiagem pela sociedade *cartagenera* – estavam associados ao ritual fúnebre

de origem bantu do *lumbalú* e a outras festividades tradicionais promovidas tanto pela tradição quanto pelo atrativo turístico e pela fonte de renda, como o Festival de Tambores.

Cristian salientou que, na realidade, Cartagena ainda é uma cidade essencialmente colonialista e escravista, entendimento posteriormente corroborado pelo professor e escritor Juan V. Gutierrez Magallanes em entrevista concedida nesta pesquisa ao afirmar que “Cartagena para mí es la ciudad más racista de Colombia” (Magallanes, 2025). Cristian explicou que a herança deixada pelo Santo Ofício de la Inquisición, sediado em Cartagena, deixou um legado de repressão, apagamento e medo sobre a presença das religiões de matriz africana e que, consequentemente, não se pode encontrá-las de maneira explícita na cidade de Cartagena e, inclusive, em San Basilio. Em entrevista concedida nesta pesquisa, o *bàbáláwo* Antonio Prada Fortul elucida que durante a Inquisição “se capturó todas esas expresiones religiosas de los africanos y fueron condenadas” (Prada Fortul, 2025).

Cristian também informou que era próximo de alguns moradores de San Basilio e se ofereceu para me acompanhar até lá e me apresentar a comunidade para além dos estereótipos discriminatórios e das performances folclorizadas destinadas aos turistas. Assim, Cristian foi a primeira “semente” plantada a fim de “localizar algumas pessoas com o perfil necessário para a pesquisa, dentro da população geral” (Vinuto, 2014, p. 203) – apesar de, neste momento, ainda não haver formalmente uma pesquisa. No entanto, essa semente não germinou devido a conflitos de agenda entre Cristian e eu e, pois, a minha pesquisa sobre os *palenques* – até então informal – foi suspensa.

Em janeiro de 2025 – agora sob o contexto desta pesquisa de mestrado e com um arsenal teórico-metodológico mais desenvolvido – fui a Cartagena para realizar uma pesquisa de campo exploratória, com o intuito de me aproximar da comunidade de San Basilio de Palenque. Tornei a contactar Cristian para retomarmos a visita à San Basilio e, assim, acessar os potenciais sujeitos e fontes da pesquisa. No entanto, outra vez o conflito de agendas se mostrou um empecilho e decidi procurar outras sementes para acessar a comunidade. Nesse momento, meu pai me apresentou seu amigo de infância, o *palenquero* Miguel Obeso Miranda, que, prontamente, se dispôs a me acompanhar a San Basilio de Palenque para uma conversa e para me apresentar a comunidade.

Em 11 de janeiro de 2025, fui a San Basilio de Palenque acompanhado do senhor Obeso Miranda com fins exploratórios e com a expectativa de compreender melhor o tema, testar a viabilidade de um estudo mais amplo e de desenvolver os métodos a serem utilizados em futuros estudos (Vinuto, 2014, p. 205). Ao chegarmos, deparei-me com um cenário completamente diferente do senso comum que me foi transmitido em Cartagena e do cenário

da minha visita em 2021. A praça estava cheia, a feira estava armada e os turistas eram guiados pelas ruas da cidade. Diferentemente dos olhares de estranhamento de 2021 e do tratamento performático para com os turistas naquele momento, fui recebido pela comunidade, ao lado de Miguel, como um parente distante, o “amigo brasileiro de Miguel que pesquisa sobre quilombos e racismo ambiental”²⁵.

O senhor Obeso Miranda me indicou outros *palenqueros* para a pesquisa de maneira orgânica, com o intuito de contribuir com a pesquisa e sem que eu precisasse solicitar. Neste dia, ele me apresentou o *meriko*, etnoeducador e conselheiro nacional de línguas nativas da Colômbia, Manuel Pérez Salinas, e, enfim, nos sentamos em um dos bares da Plaza Benkos Biohó para iniciarmos as conversas.

Abordamos diversos temas envolvendo os *palenques* e os quilombos e pude observar pela primeira vez, com mais profundidade e veracidade, as similaridades e singularidades nas características contemporâneas e nos processos histórico-sociais desses dois povos e, enfim, me aproximar da realidade *palenquera*. Além das informações compartilhadas, Miguel me convidou para retornar futuramente com a pesquisa mais estruturada e passar um período de três dias no *palenque* para realizarmos uma série de entrevistas com as lideranças locais para a pesquisa.

O Sr. Obeso Miranda também me indicou mais alguns nomes para ampliar a rede de contatos, dentre eles, os professores Juan V. Gutiérrez Magallanes, Jorge Valdelamar Meza e Antonio Prada Fortul. Por fim, o Sr. Pérez Salinas me conduziu em um mini *tour* pela comunidade me apresentando alguns pontos importantes, como a *Guardia Cimarrona* e me contando a história da comunidade. De volta a Cartagena, entrei em contato com os professores indicados pelo Sr. Obeso Miranda, logrando um encontro para entrevistar os professores Juan Magallanes Gutiérrez e Antonio Prada Fortul²⁶.

1.1.1. De San Basilio ao Rio de Janeiro: entre desafios e contratempos no campo no estado fluminense

Ao contrário do envolvimento com San Basilio, que contou com a facilitação de um vínculo preestabelecido e da comunidade já estar acostumada e estruturada para lidar com a realização de pesquisas em seu território, a inserção no campo e o envolvimento com os

²⁵ Ver fotos nº 1-9.

²⁶ Ver fotos nº 11 e 12.

quilombos no Brasil ocorreu de maneira muito mais lenta e complexa. Desde o princípio desta pesquisa, colegas pesquisadores, professores e referências sobre o tema me alertaram sobre o fato de os quilombos do estado do Rio de Janeiro e a ACQUILERJ serem reticentes em relação à aproximação de pesquisadores. Isto, em função do longo histórico de apropriação e violência epistêmicas praticadas contra os quilombos pela academia – como evidenciado por Bia Nunes. Assim, encontrar sementes no contexto brasileiro foi um processo desafiador.

Minha trajetória de militância no Movimento Negro foi de suma importância para a criação de uma rede de contatos e para o envolvimento com os sujeitos e os movimentos quilombolas. Ainda no final da minha graduação em 2022, ingressei no coletivo negro estudantil da Frente Negra da UFF-Macaé. No segundo semestre de 2024, ao ingressar no mestrado, em face da demanda dos alunos negros, da falta de linhas de pesquisa e de um currículo mais aprofundado sobre relações étnico-raciais, tomei a iniciativa de fundar o Coletivo Negro do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFF ao lado do meu colega de curso, João Ivo Ramalho.

Essa breve trajetória no Movimento Negro universitário, somada ao meu histórico de pesquisa sobre relações étnico-raciais no direito, levou-me a ser indicado e nomeado como representante discente para a nova gestão da AFIDE. No dia 7 de novembro de 2024 iniciei minhas atividades na AFIDE como colaborador, até ser formalmente nomeado como representante discente através da Portaria Nº 68.783/UFF de 2 de abril de 2025.

Por meio da AFIDE, pude conhecer pessoalmente e me aproximar da professora do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PosGeo) da UFF, Rita Montezuma. Rita é coordenadora da AFIDE e é uma das principais referências e inspirações para esta pesquisa pela sua vasta experiência em trabalho de campo com comunidades quilombolas no estado do Rio de Janeiro, sobretudo através do seu grupo de pesquisa e extensão “Quintais quilombolas e a soberania alimentar: espaços produtivos familiares no contexto da expansão urbana do Rio de Janeiro” (2017-atual). Rita também é uma referência para mim no ativismo étnico-racial-ambiental e na militância negra universitária.

Quando apresentei minha pesquisa para a professora Montezuma e perguntei se poderia acompanhar as idas do seu grupo de pesquisa ao campo, ela prontamente aceitou e se dispôs a contribuir com a minha pesquisa, além de me convidar para cursar a disciplina “Geografias Negras” ministrada por ela no PosGeo. A professora Montezuma e a AFIDE se tornaram as “sementes brasileiras” desta pesquisa.

Ao lado da professora Montezuma e dos demais membros da AFIDE, realizamos diversos eventos com a temática étnico-racial na UFF com o intuito de apresentar e aprofundar

o tema para a comunidade acadêmica, sobretudo em relação às políticas federais e institucionais da UFF sobre ações afirmativas. Sob esse contexto, no dia 3 de junho de 2025, no salão nobre da Faculdade de Direito da UFF, promovemos o evento “Quilombola: o que é ser quilombola no Brasil hoje, o que esperar para o Brasil amanhã”, celebrando o dia estadual da mulher quilombola²⁷.

Para esse evento, foram convidadas a professora de história da UFF, Ynaê Lopes dos Santos, a artista visual quilombola e discente do curso de Produção Cultural da UFF, Pérola Santos, e, enfim, a presidenta da ACQUILERJ, Ana Beatriz Bernardes Nunes, conhecida popularmente como Bia Nunes. Durante o evento, subvertemos a lógica tradicional, linear e hierarquizante de seminário tradicional e abrimos uma roda de conversa no centro do salão nobre da Faculdade de Direito da UFF, privilegiando a circularidade do compartilhamento de saberes da matriz africana e quilombola²⁸. Cada pessoa presente se apresentou para as demais, contou sua experiência sobre o tema e/ou apresentou perguntas às convidadas.

Eu me apresentei, apresentei esta pesquisa e direcionei uma pergunta, contextualizada pela minha pesquisa, à Bia Nunes. Prontamente, Bia demonstrou interesse pela pesquisa, sobretudo pela articulação sobre o tema entre Brasil e Colômbia e pediu para conversar comigo ao final do evento. Findo o evento, Bia me contou sobre a sua recente visita à Colômbia para acompanhar o processo de criação do Museo Afro de Colombia em 2024, salientou a importância da pesquisa e se dispôs a contribuir com o que fosse preciso e possível.

No dia 28 de outubro de 2025, Bia e eu nos encontramos para uma conversa prévia durante um evento que aconteceu na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) sobre comunidades quilombolas. Durante esta conversa apresentei detalhadamente a minha pesquisa para Bia e destaquei a centralidade e a importância da oralidade quilombola para realizá-la. Informei-lhe também que, para esse fim, pretendia realizar entrevistas com lideranças quilombolas, mas que ainda não havia contactado ninguém, pois prezava pela eticidade e pela organicidade da pesquisa. Bia não só se dispôs a conceder uma entrevista, mas também indicou outras pessoas, convidou-me para participar do piloto do projeto Rotas Quilombola e salientou a importância de as entrevistas ocorrerem presencialmente nos territórios quilombolas.

Apesar de muito proveitosa, infelizmente a conversa foi subitamente interrompida pelas violentas operações policiais promovidas pelo Governador Cláudio Castro que, além de pôr em

²⁷ O dia estadual da mulher quilombola foi proposto na ALERJ pela Deputada Estadual do estado do Rio de Janeiro Martha Rocha através do Projeto de Lei 5.201/2021 e sancionado através da Lei 9.641 de 7 de abril de 2022.

²⁸ Ver foto nº 12.

risco a vida de dezenas de quilombolas de diversas regiões do estado, se tornou a maior chacina policial da história do estado do Rio de Janeiro²⁹. Ao som de tiros vindo do Morro da Mangueira, de gritos de pessoas desesperadas correndo para as suas casas e dos seguranças da UERJ orientando a imediata retirada de todos, Bia reuniu os quilombolas para se organizarem em relação à paralisação do evento e ao retorno para suas comunidades e eu me direcionei junto à multidão em direção à estação de metrô do Maracanã para retornar para casa.

Na mesma semana em que Bia me convidou para o Rotas Quilombola, a professora Rita Montezuma me convidou para representá-la em uma oficina de cartografia social no quilombo Dona Bilina em Campo Grande. Em 31 de outubro de 2025, fui ao quilombo e, em mais uma roda de conversa, pude me apresentar e apresentar meu projeto de pesquisa para diversos quilombolas dos quilombos Dona Bilina e Cafundá Astrogilda. Após o evento, pude me aproximar e me apresentar pessoalmente para a Dona Leonidia Insfran de Oliveira Carvalho, liderança do Dona Bilina, e para o Sandro da Silva Santos, liderança do Cafundá Astrogilda, compartilhando contatos e abrindo espaço para conversas futuras. Alguns dias depois, contactei ambos, explicando detalhadamente sobre esta pesquisa e, prontamente, ambos se dispuseram a contribuir participando das entrevistas.

No dia 1º de novembro de 2025, fui até o município de Magé-RJ para participar do piloto do projeto etnoturístico Rotas Quilombolas. Ao lado da Bia Nunes e de outros convidados, visitamos as três comunidades quilombolas reconhecidas no município de Magé: o quilombo Feital, o quilombo Maria Conga e o quilombo Bongaba³⁰.

Nessa oportunidade, além de conhecer as riquíssimas histórias de cada comunidade e de suas lideranças, tive uma conversa em particular com a liderança do Bongaba, o *bàbàlòrìsà* Paulo José dos Reys. “Pai Paulo”, como é conhecido popularmente, ao ouvir sobre a minha pesquisa, também se dispôs prontamente a conceder uma entrevista. Não obstante, Bia

²⁹ “Na última terça-feira (28), o Brasil parou diante das notícias que chegavam sobre uma operação policial nos Complexos do Alemão e da Penha, no Rio de Janeiro. As primeiras informações, que circulavam nas redes sociais a partir dos próprios moradores que estavam sob o fogo cruzado, logo alcançou todo o país, através da cobertura midiática que trazia a dimensão da ação policial, a mais letal de sua história: ao menos 121 pessoas foram mortas. No entanto, como essa história foi contada variou de acordo com cada veículo. Iniciava uma guerra de narrativa que revelava a disparidade de “armas” e os discursos dos grupos midiáticos que faziam a cobertura. Enquanto as redes sociais de mídias comunitárias e dos moradores das comunidades denunciavam a chacina, questionavam a operação e mostravam o trabalho dos moradores de recolher os corpos assassinados pelo Estado, outras versões eram exibidas pela mídia comercial. (...) De uma maneira geral, o Grupo Globo seguiu a narrativa do governador do Rio de Janeiro e das forças de segurança envolvidas no massacre. Com ampla cobertura, durante todo o dia, o grupo optou por corroborar teses oficiais, abrindo mão da premissa jornalística de investigar as informações recebidas e ouvir diferentes lados, versões e pontos de vista. Para quem sequer teve direito a um julgamento e ampla defesa, o posicionamento da mídia pesa como uma segunda sentença, tão arbitrária quanto a dos agentes de segurança envolvidos nessa chacina que manchou o Brasil de sangue” (Bandeira, Lanz, 2025).

³⁰ Ver fotos nº 18 e 19.

pretendia me apresentar José Emílio Cordeiro, liderança do quilombo Pedra Bonita e vice-presidente da ACQUILERJ para indicá-lo para as entrevistas, mas, em virtude de outros compromissos, não foi possível.

A minha rede de contatos ficou cada vez mais ampla e consolidada e, portanto, acessar novos sujeitos, comunidades e territórios já não era um desafio para a pesquisa. A ampliação da rede e a indicação de entrevistados em potencial passou a ocorrer de maneira autônoma e orgânica, como uma contribuição dos próprios sujeitos para a pesquisa. Ao realizar a entrevista com Sandro, ele me indicou o senhor Adilson Almeida, liderança do quilombo Camorim, que eu já tinha o interesse de entrevistar. Por sua vez, Adilson sugeriu que eu entrevistasse a liderança do quilombo Sacopã e se dispôs a intermediar o contato.

O envolvimento apresentou alguns desafios que alongaram a pesquisa, mas a consolidaram do ponto de vista ético e qualitativo. Desde 2021, percebi que a ética, sobretudo na abordagem, era primordial e indispensável para a execução da pesquisa. Considerando esta pesquisa como fruto da minha experiência pessoal enquanto sujeito, pesquisador, militante e ativista, e considerando o contexto histórico e contemporâneo de opressão e vulnerabilização dos sujeitos da pesquisa, a eticidade se tornou um compromisso comigo e com os quilombos e *palenques*.

A inserção no campo e o acesso aos sujeitos ocorreu de duas formas completamente distintas no Brasil e na Colômbia. Enquanto, na Colômbia a inserção ocorreu de maneira muito orgânica e espontânea em função dos vínculos quase familiares com a semente, no Brasil esse processo foi muito mais delicado, sensível e complexo. Somente no dia 28 de outubro de 2025 realizei, de fato, o primeiro contato com uma liderança quilombola com o intuito de criar uma rede de contatos e potenciais entrevistados.

Preocupado com a eticidade da pesquisa e com a representatividade e compatibilidade qualitativa dos indivíduos indicados para a pesquisa, despendi o máximo de tempo possível para evitar possíveis vicissitudes nesse processo. Também privilegiei a ida ao território e a presencialidade para a realização dos contatos, o que contribuiu ainda mais para a demora para consolidar a rede de contatos e dar início às entrevistas.

Esse cuidado ensejou que as minhas pretensões confluissem com as indicações das sementes e dos sujeitos indicados, atendendo às expectativas da pesquisa e construindo uma rede sólida. Assim, no dia 15 de novembro de 2025, realizei, enfim, a primeira entrevista para esta pesquisa com o *bàbàlòrìsà* e líder do quilombo do Bongaba, Paulo José dos Reys, no Ilê *Asé Ògún Alàkòró*.

Compreendo que o envolvimento enquanto conceito formulado por Nêgo Bispo, enquanto princípio metodológico e enquanto método adotado nesta pesquisa, configura a maneira mais eficiente, ética e respeitosa para se acessar sujeitos historicamente vulnerabilizados como os quilombos e os *palenques*. O fato de os potenciais entrevistados serem acessados por intermédio de um membro da sua comunidade ou por uma figura conhecida e de sua confiança, confere maior credibilidade, confiabilidade e legitimidade ao pesquisador, minimizando dilemas éticos e potencializando quantitativamente e qualitativamente a pesquisa.

1.2. As vozes contracoloniais dos quilombos da Região Metropolitana do Estado do Rio de Janeiro: “uma nação dentro de uma nação”

Como abordado anteriormente, no dia 15 de novembro de 2025, realizei a primeira entrevista para esta pesquisa com o *bàbàlòrìsà* e líder do quilombo do Bongaba, Paulo José dos Reis, no Ilê *Asé Ògún Alàkòró*³¹. Por ser a primeira entrevista, não só dessa pesquisa, mas da minha trajetória acadêmica, fui impelido a lidar com diversos desafios pela primeira vez – apesar de estar ciente deles. A sede do quilombo Bongaba, localizada no distrito de Inhomirim, Magé, não é apenas uma comunidade quilombola, mas também uma comunidade tradicional de terreiro, exigindo cuidados éticos específicos.

Ao chegar ao Ilê, observei a movimentação da chegada de jovens com mochilas e materiais de estudo, aparentando serem estudantes. A comunidade do Ilê estava despertando e se organizando para o café da manhã ao lado de onde realizaríamos a entrevista. Os animais também estavam despertando e o canto dos galos e dos pássaros compuseram a trilha sonora da entrevista. Pai Paulo – muito solícito – perguntou se toda aquela movimentação afetaria a gravação da entrevista.

Imediatamente, respondi que não, consciente da qualidade do meu gravador e consciente de que, enquanto um convidado e um elemento atípico daquele ambiente, não me cabia solicitar qualquer alteração na dinâmica daquela comunidade – para além da causada pela minha presença ali. A entrevista foi interrompida diversas vezes em decorrência das dinâmicas sociais próprias de um terreiro de candomblé. No entanto, apesar de todas estas questões, a entrevista fluiu bem e a gravação não foi prejudicada.

³¹ Ver fotos nº 20-26.

Pai Paulo narrou que sua família migrou de um quilombo de Vitória-ES para Vila Inhomirim, pois seu avô materno era ferroviário e “participou da estrutura da primeira linha férrea do Brasil, daqui de Pacobaíba, que atravessa o quilombo” (Reys, 2025). A habitação da Vila de Inhomirim remonta ao séc. XVI, com a chegada dos engenhos e dos primeiros contingentes de escravizados:

Um grande contingente de africanos escravizados foi levado para a região, então conhecida como Vila Inhomirim. Muitos destes escravizados trabalharam na construção da Igreja Nossa Senhora da Piedade em 1696 e ali estabeleceram famílias que ainda no contexto de escravidão trabalharam na construção da Estação de Entroncamento (Bongaba) da Estrada de Ferro Mauá, cujo trecho das ruínas perpassa o território (Rabello, 2021).

Quando a família de Pai Paulo chegou à Vila Inhomirim, a região já se tratava de um assentamento de remanescentes das comunidades quilombolas – mas sem o autorreconhecimento. No entanto, em meados do séc. XX, a família de Pai Paulo abandonou o território compulsoriamente, em virtude da epidemia de tuberculose que assolava a região, e se estabeleceu em Caxias, onde Pai Paulo nasceu.

Na década de 1970, a instalação de um lixão no território agravou a crise sanitária da comunidade, aumentando o êxodo da população para regiões vizinhas. Somado a isso e à crise da tuberculose, as ocorrências e lendas que pairavam sobre o território, levando-o a ser conhecido como “Bairro da Meia-Noite”, fizeram com que a região não fosse ocupada por outros grupos sociais, mantendo quase intacta a sua população tradicional e o seu caráter rural.

Nesse momento, Pai Paulo, enquanto *Omôrisà Ògún*, recebeu a “missão espiritual de resgatar a nossa história e a nossa remanescente” (Reys, 2025). Ele retornou para o território em 1989 e iniciou o processo de retomada ancestral e material do território, a retomada da memória, do pertencimento e da identidade quilombola sob:

(...) valores civilizatórios afrocentrados, conduzindo, na realidade, a cada indivíduo, o prazer e o orgulho de ser quilombola, o prazer e o orgulho de identificar da sua realidade de ação, que vai conduzir espaços, que movimentam realidades, que fortalecem todo um processo de construção identitária, né? (...) E aí, quando inauguramos o território, inauguramos o território com uma proposta contracolonial e sustentável. (Reys, 2025).

A comunidade do Bongaba, que outrora praticava a agricultura familiar, agora, vivia da renda da coleta e reciclagem do lixão. Sob a orientação de *Òsányìn*, o primeiro passo de Pai Paulo foi “entender que a terra estava pedindo socorro” (Reys, 2025) e recuperar a natureza. Pai Paulo elucidou que o solo da região é muito fértil e que a reorganização da estrutura econômica da comunidade se iniciou a partir da agricultura familiar e da produção do barro,

gerando renda e bem viver para a comunidade, além de manter as práticas de artesanato a partir da reciclagem como fonte de renda e estratégia ecológica.

Em 1994, Pai Paulo concluiu a construção do Ilê *Asé Ògún Alàkòró*, consolidando o processo de retomada. A estruturação material e simbólica da comunidade, conduzida por Pai Paulo a partir do Ilê, gerou um rico portfólio documental, que tornou mais célere o processo de reconhecimento por parte da Fundação Palmares.

Dessa forma, em 2016 a ACQUILERJ reconheceu a comunidade como quilombola, em 2018 a comunidade foi certificada pela Fundação Palmares e o processo de titulação já foi aberto no INCRA e está aguardando a realização do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Atualmente, a comunidade é composta por cerca de 400 famílias – embora muitas não se autorreconheçam quilombolas em virtude de questões como o racismo religioso em relação ao Ilê e a figura de Pai Paulo.

Encerrada a entrevista, Pai Paulo me apresentou à comunidade do Ilê – agora despertada – e me convidou a tomar um café da manhã com ele e com o grupo de trabalho da professora Rita Montezuma – que chegara logo após a entrevista. Nesta oportunidade, Pai Paulo elucidou que a agitação da comunidade decorria dos preparativos para as festividades do quilombo que aconteceriam naquele dia e para o *Olúbàjé* que aconteceria no dia seguinte. Além disso, naquele sábado, o pré-vestibular social do quilombo realizaria um aulão preparatório para a prova do ENEM que aconteceria no dia seguinte.

Após a entrevista com Pai Paulo, no dia 3 de dezembro de 2025, fui ao quilombo Cafundá Astrogilda entrevistar o Griô, Sandro da Silva Santos, neto da Dona Astrogilda, a matriarca homenageada no nome da comunidade³². Sandro foi presidente da associação da comunidade e, hoje, lidera o projeto Griô de ecoetnoturismo na comunidade e trabalha como guarda-parque do Instituto Estadual do Ambiente (INEA) no Parque Estadual da Pedra Branca (PEPB).

A entrevista foi realizada na praça localizada na entrada da comunidade, em virtude do mau tempo e do estado da estrada de terra que dava acesso à parte central da comunidade. Além disso, o núcleo da comunidade em que Sandro mora é localizado além da cancela do INEA, limitando o acesso.

O quilombo Cafundá Astrogilda está localizado no Maciço da Pedra Branca, onde foi criado o PEPB em 1974 – na verdade, o parque está localizado no quilombo –, no bairro de Vargem Grande, município do Rio de Janeiro. A comunidade foi constituída por escravizados

³² Ver fotos nº 27-30.

que fugiram dos engenhos da família de Sá em 1625 para as florestas da parte mais alta do maciço. Posteriormente, em 1667, as terras da família de Sá, que iam “desde o Rio Arroio Pavuna até a Barra de Guaratiba, foram herdadas pelo Mosteiro de São Bento” (Quilombo Cafundá Astrogilda, 2022, p. 2; Santos, 2025).

Durante esse período, os Beneditinos exploraram a mão de obra escravizada para “a criação de cultivo de mandioca e preparo de farinha, coadjuvantes do cultivo de cana-de-açúcar” (Quilombo Cafundá Astrogilda, 2022, p. 2). Durante séculos, os escravizados das fazendas Beneditinas de Vargem Grande, Vargem Pequena e Camorim, fugiram e se aquilombaram constantemente nas florestas do maciço, constituindo diversas comunidades quilombolas.

Segundo Sandro, a tradição oral revela que a população escravizada negociou o arrendamento de pequenas glebas de terra com a família de Sá, adquirindo o direito de habitar essas terras e de praticar a agricultura de subsistência. Com a terra sob propriedade Beneditina, “a Igreja Católica toma a terra de todo mundo. E aí, as pessoas tiveram que renegociar. E aí vem a primeira documentação, ou seja, lá no Mosteiro de São Bento tem lá os documentos das glebas de terra onde essas pessoas negociaram” (Santos, 2025) – Sandro destaca que as primeiras documentações do mosteiro sobre as negociações datam de 1722.

Em 1871, os Beneditinos alforriaram os escravizados das suas fazendas e muitos se instalaram “nas entranhas do maciço da Pedra Branca” (Quilombo Cafundá Astrogilda, 2022, p. 2; Santos, 2025), onde já havia comunidades quilombolas. Com a abolição da escravatura em 1888, os Beneditinos substituíram a mão de obra dos alforriados por trabalhadores assalariados, gerando um novo processo de ocupação do território (Quilombo Cafundá Astrogilda, 2022, p. 2; Santos, 2025).

Contudo, em 1891, ocorreu uma sucessão de compras e vendas das terras, como ilustra a Cartografia Social do Quilombo Cafundá Astrogilda (Quilombo Cafundá Astrogilda, 2022, p. 2):

Em 1891 as terras da ordem dos Beneditinos foram vendidas à Companhia Engenho Central de Jacarepaguá, que posteriormente foram repassadas ao Banco de Crédito Móvel - BCM que não reconheceu os direitos dos alforriados. Para permitir a permanência dos sitiantes nos locais de residência e plantio o BCM outorgou créditos individuais para que estes pudessem comprar as terras. Praticamente todas as famílias guardam os recibos das prestações que seus ancestrais pagaram ao banco. Para os atuais residentes, é como se eles tivessem pago duas vezes pelas terras.

Os conflitos fundiários da comunidade não se encerraram com os acordos com o Banco de Crédito Móvel. Em 1974, sob o regime da Ditadura Civil-Empresarial-Militar, foi criado o

Parque Estadual da Pedra Branca, através da Lei Estadual nº 2.377/1974, sobrepondo as comunidades quilombolas que ali viviam há séculos, como o Cafundá Astrogilda. O “Parque não permitiria naquele momento a permanência das comunidades tradicionais, e a agricultura foi banida, desqualificada e perseguida em nome de uma suposta preservação ambiental” (Quilombo Cafundá Astrogilda, 2022, p. 4)³³.

Apesar dos quilombolas conseguirem a permanência dentro do território – em virtude da dificuldade de realocação da comunidade pelo Estado³⁴ –, a proibição da agricultura desorganizou a economia e a organização social da comunidade. A criação do parque também “relegou as famílias moradoras do maciço a uma condição de incerteza jurídica quanto à legitimidade das suas propriedades e a permanência nas mesmas” (Quilombo Cafundá Astrogilda, 2022, p. 4).

Após um longo período de incertezas, conflitos e esquecimentos, e após a elevação do PEPB à Unidade de Conservação pela Lei nº 9.985 de 2000, “com a vinda dos grandes jogos pro estado do Rio de Janeiro, ou seja, Copa do Mundo, Olimpíada, o Estado do Rio resolve fazer o quê? Resolve fazer cumprir a lei” (Santos, 2025):

Se ali é uma unidade de conservação, então as pessoas que ali moram invadiram aquele espaço, né? Porque o parque foi fundado em 74, e é aí que vem esse balanço pra gente correr atrás dessa documentação como quilombo. Por quê? A ameaça do despejo. A gente teve que provar que já estava nesse território antes de ele ser declarado parque. Mas nós não fizemos isso sozinho, né? Tivemos ajuda das universidades, tivemos ajuda de várias ONGs, né? Que já trabalhavam com isso. E a principal ONG que trabalhou, que ajudou muito a gente, é uma ONG chamada Panela de Barro, né? É um grupo, que eles trabalham justamente orientando na abertura de processos junto à Fundação Cultural Palmares de pessoas ou comunidades que estão pleiteando, né, o reconhecimento como descendente de quilombo. Então, com essa investida do Estado aqui na época, em 2013, então houve uma pressão muito grande, né? E falam: “Ó, vocês vão ter que sair daí, vocês não podem morar aí, vocês invadiram uma área pública.” E aí que a gente começou a ver essa questão de quilombo. Até porque dentro da unidade de conservação não pode ter venda de terreno, entendeu? Os terrenos não podem ser vendidos, porque é uma área pública. Então, desde 1974, não pode comprar nem vender. Mas, no entanto, nós já estávamos aqui, né? E a gente teve que provar isso. Conseguimos provar, foi feito toda uma documentação. Foi encaminhado todo um processo à Fundação Cultural Palmares. E a Fundação Cultural Palmares mandou o quê? Antropólogos e historiadores, pra ver se o que nós estávamos pleiteando condizia com o que a gente tava falando. E a gente deu entrada em 2013. Logo em 2014, nós fomos certificados. Foi muito rápido. O processo foi muito rápido, por quê? As evidências eram muito grandes, ou seja, as

³³ LEI ESTADUAL No 2.377 – DE 28 DE JUNHO DE 1974. Cria o Parque Estadual da Pedra Branca e dá outras providências. Art. 3º – Fica declarada de utilidade pública para fins de desapropriação toda a área abrangida pelo art. 1º, respeitadas a jurisdição e a administração federais existentes.

³⁴ LEI ESTADUAL No 2.377 – DE 28 DE JUNHO DE 1974. Cria o Parque Estadual da Pedra Branca e dá outras providências. Art. 4º – As ocupações existentes na data da presente lei poderão ser toleradas enquanto não for possível sua remoção ou transferência para fora dos limites do Parque. PARÁGRAFO ÚNICO – O Estado, através seus órgãos competentes, providenciará o cadastramento destas ocupações e tomará as medidas que se impuserem para que não mais ocorram, após a promulgação desta lei.

peessoas ainda têm em casa aqui o carnê do tempo que ainda essa terra era do Banco de Crédito Imóvel (Santos, 2025).

A comunidade se autorreconheceu como quilombo Cafundá Astrogilda, em homenagem à região do maciço, denominada Cafundá, e à matriarca Dona Astrogilda. Astrogilda Ferreira dos Santos nasceu no território, foi registrada em 1902 e viveu a vida toda ali, onde “fundou, em 1936, um centro espírita chamado Centro Espírita Pai Tertuliano do lado da sua casa” (Sandro, 2025). Sandro elucida que:

(...) esse centro espírita funcionava como um grande centro social do território como um todo. Vamos imaginar que em 1940 não tinha farmácia, né? Não existia farmácia, muito menos hospital. Então, tudo se resolvia onde? Na casa da Astrogilda, porque o esposo da Astrogilda, o seu Celso, meu avô, ele psicografava receitas homeopáticas com ervas da Mata Atlântica. Então, todo mundo ia na casa de Astrogilda procurar cura, remédio. Astrogilda também, junto com as outras mulheres, com as outras matriarcas, ela não fazia nada sozinha, ela era parteira, então, a casa dela vira também uma casa de parto, né? Então, as matriarcas daqui faziam parto, faziam remédio, faziam chá, faziam reza. Então, tinha toda uma estrutura de organização social, né, de cuidado desse território como um todo. Então, por causa desse trabalho que Astrogilda fazia, foi feito uma homenagem (Santos, 2025).

Dona Astrogilda, Seu Celso e as demais matriarcas da comunidade foram as grandes responsáveis pela organização social e cultural do quilombo, bem como por preservar e transmitir a memória coletiva quilombola. Atualmente, o território do Cafundá Astrogilda se estende por cerca de 10% do território do PEPB e é estruturado por núcleos territoriais-familiares organizados pelas matriarcas no passado e nomeados em homenagem a elas (Santos, 2025).

O território também é ocupado por populações não-quilombolas, das mais diversas classes sociais. A comunidade quilombola do Astrogilda é composta por cerca de 150 famílias e o processo de titulação está aberto no INCRA, aguardando o RTID.

Na mesma semana da entrevista com Sandro, no dia 5 de dezembro de 2025, fui ao quilombo Dona Bilina entrevistar a presidenta da associação do quilombo, Leonidia Insfran de Oliveira Carvalho³⁵. O Dona Bilina é localizado no bairro de Campo Grande, município do Rio de Janeiro, mais especificamente no sub-bairro do Rio da Prata – e também está sobreposto pelo PEPB³⁶.

A entrevista com Leonidia foi precedida de duas visitas de caráter exploratório e de envolvimento. No dia 31 de outubro de 2025, fui ao quilombo como representante da professora

³⁵ Ver fotos nº 13-16 e 31-37.

³⁶ Por ser localizado no meu bairro de origem, o envolvimento e a observação participante, bem como a pesquisa militante e o ativismo, puderam ser mais explorados no Dona Bilina.

Rita Montezuma para participar de uma oficina de cartografia social, produzida por uma empresa de incentivo ao turismo ecológico e comunitário, com o intuito de fomentar o ecoturismo comunitário no PEPB. Estiveram presentes representantes do INEA, representantes dos quilombos Cafundá, Astrogilda e Dona Bilina, pesquisadores e ativistas. Nesta oportunidade, observei a participação ativa dos quilombolas na construção de um projeto construído a partir dos seus próprios conhecimentos sobre o território.

Também pude observar a totalidade da cosmopercepção quilombola. Durante a oficina de cartografia, fomos orientados a identificar potenciais pontos turísticos e a classificá-los como “lugar de memória”, “empreendimento”, “atrativos naturais”, entre outras categorias. O resultado da cartografia surpreendeu as condutoras do projeto, pois diversos locais foram identificados em todas ou mais de uma categoria, evidenciando como memória, economia, natureza e vida social são organicamente integradas nas cosmopercepções quilombolas.

Após o encerramento da oficina, os quilombolas questionaram sobre as garantias que a empresa oferecia de que a cartografia constituída a partir dos conhecimentos tradicionais não seria apropriada por outras empresas de turismo – ao menos naquele momento, não houve uma resposta concreta e satisfatória. Os próprios quilombolas se organizaram no sentido de não oferecer apoio e acesso caso outras empresas utilizassem a cartografia e as trilhas sem consultá-los ou contratá-los como guias ou colaboradores.

Na segunda visita, em 29 de novembro de 2025, ocorreu um evento de celebração do Dia da Consciência Negra, em que a comunidade realizou uma feijoada e diversas atividades culturais. Foram realizadas oficinas de plantas medicinais na horta comunitária e de escrivência com mulheres do movimento negro. Por fim, foi apresentado o trabalho de apoio à saúde da mulher negra e quilombola e de promoção de bem viver realizado há anos pela ONG Criola no território.

Também foram realizadas apresentações de jongo e capoeira com a Mestre Preta, idealizadora e condutora do projeto Capoeira na Praça. Mestre Preta não era membro do quilombo e foi convidada para promover a cultura afrobrasileira tanto para os convidados quanto para a própria comunidade. Isto, pois, em virtude do catolicismo de outrora, das leis pós-abolição³⁷ e do avanço recente do neopentecostalismo, as culturas afrobrasileiras, como o

³⁷ DECRETO Nº 847, DE 11 DE OUTUBRO DE 1890. CODIGO PENAL DOS ESTADOS UNIDOS DO BRAZIL. CAPITULO XIII. DOS VADIOS E CAPOEIRAS. Art. 402. Fazer nas ruas e praças publicas exercicios de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem; andar em correrias, com armas ou instrumentos capazes de produzir uma lesão corporal, provocando tumultos ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal: Pena - de prisão cellular por dous a seis mezes. Paragrapho unico. E' considerado circumstancia agravante pertencer o capoeira a alguma banda ou malta. Aos chefes, ou cabeças, se imporá a pena em dobro. Art. 403. No caso de reincidencia, será applicada ao capoeira, no gráo maximo, a pena

jongo, a capoeira e as religiões de matriz africana foram praticamente extinguidas na comunidade (Carvalho, 2025).

Dona Leonidia é historiadora, mestre em Ciência e Tecnologia Ambiental e bisneta de Dona Candoca, identificada ao lado de Dona Bilina como uma das remanescentes quilombolas pelas pesquisas promovidas pela Associação de Agricultores Orgânicos da Pedra Branca (Agroprata). Leonidia destaca que foi nas reuniões promovidas pela Agroprata em 2018 que ela descobriu a herança quilombola da sua bisavó:

Era 2018, por aí, eu fui em algumas reuniões, era umas oficinas que se fazia lá e naquele momento a Rita Caseiro, que era presidente da Agroprata, tava dando uma oficina falando das mulheres ancestrais e as mulheres lideranças dessa nossa comunidade. E ela foi falando de mulheres que já haviam falecido e que deixaram muito legado nesse lugar. E aí foi falando, Dona Fezinha, foi falando a própria Dona Bilina, a Dona Nanola, entre outras mulheres. Aí ela citou a minha bisavó Candoca. E essas mulheres elas tinham em comum, que a maioria era rezadeira e parteira, né? Elas tinham isso em comum. Algumas eram lideranças de centros espíritas da época, de umbanda, candomblé, mas outras não, outras eram apenas rezadeiras. E essas mulheres elas são as referências que o quilombo estava buscando trazer naquele momento. E aí eu fiquei pensativa, né? Eu falei assim: “gente, se a minha avó, bisavó era quilombola, eu também sou quilombola”. E foi o momento que eu me auto-identifiquei, foi uma coisa assim, ninguém pediu pra gente falar, mas eu me auto-identifiquei e me emocionei muito, porque dá uma sensação de que você descobre a sua origem, né? De onde você veio (Carvalho, 2025).

Em um contexto semelhante ao do Cafundá Astrogilda, Leonidia narra que a história do quilombo Dona Bilina “é uma história de muitas lutas, como todo quilombo tem lutas por terras” (Carvalho, 2025). A constituição do quilombo remonta à criação do Engenho do Cabuçu, propriedade de Úrsula Martins, viúva do dizimeiro³⁸ Marcos Cardoso dos Santos Quilombo Dona Bilina, 2022, p. 2).

Não se sabe ao certo o ano em que o engenho foi instalado ou que o quilombo começou a ser formado. Contudo, a Freguesia de Nossa Senhora do Desterro foi instalada em 1673 pelos Padres Jesuítas e em 1777 o Engenho Cabuçu já era o maior proprietário de escravizados e o maior produtor de café e aguardente da região (Quilombo Dna Bilina, 2022, p. 2). Além disso, as ocupações dos Padres Jesuítas, sobretudo no bairro de Santa Cruz, contribuíram substancialmente para o crescimento populacional da região, através do arrendamento de

do art. 400. Paragrapho unico. Si for estrangeiro, será deportado depois de cumprida a pena. Art. 404. Si nesses exercicios de capoeiragem perpetrar homicidio, praticar alguma lesão corporal, ultrajar o pudor publico e particular, perturbar a ordem, a tranquilidade ou segurança publica, ou for encontrado com armas, incorrerá cumulativamente nas penas comminadas para taes crimes.

³⁸ Encarregado da colônia de arrecadar dízimo, imposto sobre produção agrícola, pecuária e extrativista, destinado à Coroa de Portugal.

pequenas e grandes propriedades rurais, formando um campesinato negro alforriado e mestiço (Quilombo Dona Bilina, 2022, p. 2).

Nesse contexto, a Cartografia Social do Quilombo Dona Bilina ilustra que, durante os séculos XIX e XX:

A partir de meados do século XIX, a área começou a se adensar com a implantação, em 1878, da Estrada de Ferro D. Pedro II. Com as crises da cultura do café iniciadas no final do século XIX, a região se voltou para uma nova atividade: a citricultura. Desde os primeiros anos do século XX até os anos de 1940, os bairros de Campo Grande, Realengo, Guaratiba e Santa Cruz, estiveram entre os maiores produtores de laranjas do país. Deste conjunto de bairros, Campo Grande destacava-se entre os demais e assim, recebeu a alcunha de “Citrolândia”. O sucesso econômico advindo da agricultura consolidou a imagem da região como um “celeiro” do então Distrito Federal. Essa representação social foi fortalecida com o estabelecimento no bairro de Guaratiba da “Colônia Agrícola” e da “Granja de Criação da Prefeitura”. A criação da Fazenda Modelo, do Matadouro Modelo e o estabelecimento das escolas rurais demonstram as intenções governamentais de institucionalizar a região como área rural da cidade do Rio de Janeiro. O “ciclo da laranja” na Zona Oeste entrou em período de extrema decadência com o advento da Segunda Guerra Mundial, em virtude da dificuldade de escoamento da produção. Neste período, os laranjais foram infectados por pragas dizimando as plantações. As terras dos laranjais, desvalorizadas, foram postas à venda por preços irrisórios durante a década de 1950. A Zona Oeste perdia sua importância na fruticultura. Na década de 60, a especulação imobiliária avançou sobre a região e a partir dos anos 1970, os produtores agrícolas que ainda resistiam em suas práticas produtivas, perderam ainda mais espaço para o parque industrial que se instalou nos bairros de Campo Grande e Santa Cruz e em seu entorno. As águas do Maciço da Pedra Branca alimentaram as indústrias da região, a exemplo da Fábrica de Tecidos Bangu, cujos aquedutos subiram os morros. Nesta virada industrial, traços de urbanização se insinuaram em confronto com os remanescentes de uma cultura rural (Quilombo Dona Bilina, 2022, p. 2-3).

Em 1974, como no Cafundá Astrogilda, o território foi sobreposto pelo PEPB. Sobre esse período, Leonidia recorda que o extinto Instituto Estadual de Florestas (IEF) começou a expulsar a população: “os guardas iam e notificavam as pessoas, algumas a gente ouvia comentário, eu era criança, então eu ouvia meu pai falando: ‘ih, fulano, o guarda da ambiental expulsou a família de fulano do lugar’” (Carvalho, 2025).

Entre idas e vindas da comunidade no território devido aos conflitos fundiários, no início dos anos 2000, a Agroprata, liderada pela presidenta Rita Caseiro, organizou diversas oficinas, cursos e pesquisas com os agricultores da região, em parceria com a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER) e com a Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz).

A Fiocruz criou o Projeto de Plantas Medicinais da Mata Atlântica (Profito) em 2006, voltado para o cultivo sustentável de plantas medicinais no PEPB, para o incentivo à agroecologia e para a capacitação técnica dos produtores rurais da região (Brito, 2017; Quilombo Dona Bilina, 2022, p. 3). Segundo Dona Leonidia, “esse projeto fez com que as pessoas se organizassem e enfim elas chegassem à condição de pensar: ‘olha, nós somos

remanescentes quilombolas e nós vamos nos organizar pra isso’. E aí, a partir disso, houve uma organização” (Carvalho, 2025).

Atualmente, o quilombo é sediado na Horta Comunitária do Quilombo Dona Bilina e conta com aproximadamente 250 famílias (Rabelo, 2021) – embora a maioria não se autorreconheça quilombola. O território foi material e simbolicamente deteriorado e fragmentado pela especulação imobiliária, conduzidas pelo Estado e “outros” agentes, e pela substancial presença de igrejas evangélicas nos últimos anos. A comunidade é organizada e liderada pelo núcleo familiar da Dona Leonidia e por outros membros esparsados da comunidade e do território, com o apoio da Agropрата, da ONG Criola e do movimento de mulheres negras da Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro.

Graças aos esforços desses sujeitos, o Dona Bilina foi certificado pela Fundação Palmares em 2017. Também graças aos esforços desses sujeitos, durante a pandemia, o Dona Bilina fundou a horta comunitária com o intuito de produzir alimentos e renda para a comunidade e, pois, foi contemplado pelo Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)³⁹ em 2023 (Carvalho, 2025). No entanto, em virtude das dificuldades materiais e simbólicas evidenciadas acima, o processo de titulação no INCRA ainda não foi aberto e a comunidade luta desde 2022 para que o seja.

No dia 21 de dezembro de 2025, realizei a entrevista com a presidenta da ACQUILERJ, Ana Beatriz Bernardes Nunes, no quilombo Maria Conga, localizado no centro de Magé-RJ⁴⁰. A entrevista foi precedida de um mutirão de reflorestamento no território, organizado por Bia e pela atual presidenta da associação. No entanto, a entrevista foi realizada fora da comunidade, na Praça da Bandeira, por motivos de força maior.

Bia se formou como professora aos dezessete anos e aos dezoito começou a lecionar na rede municipal de ensino público de Magé, onde lecionou por dezenove anos. Ela conta que nasceu e foi criada no Maria Conga, onde sua família paterna se estabeleceu em tempos remotos. No entanto, apenas em 1990, aos vinte quatro anos, Bia e sua família iniciaram o processo de autorreconhecimento como quilombolas.

³⁹ O programa, que foi reinstituído em 2023 por meio da Lei nº 14.628/2023 e pelo Decreto nº 11.802/2023, passou a regulamentar suas ações em âmbito nacional como política pública permanente de Estado (Gov.br, 2025). Realiza a compra direta de alimentos de agricultores familiares, sem necessidade de licitação e os destina a pessoas em situação de insegurança alimentar e nutricional, bem como à rede socioassistencial, equipamentos públicos de segurança alimentar e nutricional e à rede pública e filantrópica de ensino. O PAA tem como objetivo fortalecer a agricultura familiar, gerando emprego, renda e desenvolvendo a economia local, e de promover o acesso aos alimentos, contribuindo para reduzir a insegurança alimentar e nutricional. (Gov.br, 2024).

⁴⁰ Ver fotos nº 38-42.

Bia já possuía uma trajetória de militância racial na educação pública, pois passou “algumas raivas por conta das situações do racismo que as crianças sofriam nas salas de aula” (Nunes, 2025). Ela recorreu ao Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) para combater a violência racial sofrida pelas crianças dentro e fora da escola e a violência doméstica sofrida por essas crianças.

Após alguns anos, Bia compreendeu as limitações da sua atuação e decidiu largar a sala de aula para fundar o primeiro conselho tutelar do município de Magé, junto com o senhor Ezequiel – que havia nos acompanhado no mutirão de reflorestamento antes da entrevista. A partir desse movimento, Bia conheceu e se afiliou à Associação Estadual dos Conselheiros e Ex-Conselheiros Tutelares do Estado do Rio de Janeiro (ACTERJ).

Em 1992, sua prima, Ivone de Matos Bernardo, somou-se à iniciativa de resgate da ancestralidade quilombola e do autorreconhecimento, ajudando a fundar a primeira associação de moradores do Maria Conga. Dona Ivone narra que foi “trabalhando na comunidade, tentando resgatar a história da comunidade, crescendo ali junto com o pessoal da comunidade, trabalhando na associação e ajudando benfeitorias pra comunidade quilombola” (Bernardo, 2026).

Dona Ivone⁴¹ nasceu no Maria Conga, mas seus pais e sua avó vieram do quilombo Guiti – localizado em Paraty – para Magé aproximadamente em 1960. Os avós e os pais de Ivone trabalharam em uma fazenda em Paraty e migraram para trabalhar nas terras da mesma família em Magé, após o falecimento de seu avô.

No início dos anos 2000, Bia convidou Ivone para acompanhá-la em reuniões do Movimento Negro no centro da cidade do Rio de Janeiro, com o intuito de encontrar aliados e de fortalecer a comunidade por meio de ações de cidadania. Com o apoio do historiador argentino Dario Navarro e do Movimento Negro, Bia e Ivone começaram a juntar as fontes sobre a história da comunidade:

E quando chegou em 2005, que eu fui para a primeira conferência de igualdade racial, já como quilombola do Maria Conga, em Brasília. (...) E quando chegou lá que eu

⁴¹ Aqui darei um salto temporal para articular a entrevista de Dona Ivone com a de Bia, uma vez que a trajetória das duas se cruzam. A entrevista com Dona Ivone ocorreu de maneira excepcional em dois sentidos. Primeiramente, como Bia, Ivone também representou o Maria Conga por muitos anos, mas, atualmente, ela representa o quilombo Guiti. Além disso, devido a conflitos de agenda, a entrevista com Dona Ivone não pôde ser realizada no seu território, ocorrendo de maneira virtual no dia 20/05/2026. Dessa forma, pode-se argumentar que a entrevista de Dona Ivone extrapola os seguintes critérios metodológicos adotados pela entrevista: 1) a escolha de um representante por comunidade; 2) a presencialidade da entrevista; 3) o recorte geográfico delimitado sobre a RMRJ. No entanto, insisti pela entrevista com Dona Ivone devido à sua relevante participação nas lutas dos quilombos do estado do Rio de Janeiro, ao seu vasto conhecimento sobre o tema objeto desta pesquisa e ao fato dela ser a atual representante do estado do Rio de Janeiro na CONAQ.

achei o livro do meu tio Honório na capa da Fundação Cultural Palmares, o livro que meu tio Honório está na capa e contando que ele conheceu Maria Conga. Quando ele chegou, Maria Conga era uma idosa bem velhinha. E aí a gente começou a buscar a história, dali eu vi que ele te contava um pedaço da história. Aí depois eu fui na Igreja Católica, (...) a matriz Nossa Senhora da Piedade em Magé. Ela foi uma igreja que praticamente é da época da escravidão e aí eu fui lá para ver os livros, fui conversar. Então tinha um padre lá, que ele até voltou agora, que domingo eu estava lá em Magé, eu fui na missa, ele estava na missa, padre Montezano. Ele é historiador também e ele estava com um argentino chamado Dario Navarro, que veio da Argentina, era historiador e morava na igreja, e ele também se interessou em buscar a história de Maria Conga. Lá em São Vicente de Paula, o padre me contou, que lá tinha um andarilho, um negro andarilho, que ele falava que veio do Quilombo de Maria Conga. E aí ele conta pro padre e pro historiador Dario, que ele era do quilombo, que ele conheceu Maria Conga (...) aí fui buscar, a partir do momento que eu consigo a história, eu converso com Bia, eu falei: “Bia, vamos ver mais algum lugar”, ela conseguiu a história. Vamos agora montar pra gente fazer, juntar todo o pedaço de cada um que contou, fez a sua oralidade. Tinha algumas pessoas muito idosas dentro da comunidade, que também era da época, que também já faleceu. E a gente conseguiu também que essa pessoa contasse também um pouco, aí juntou, aí eu mandei pra Fundação Cultural Palmares a história, fotografia, nome das pessoas que se autodeclaravam e que também queria botar o documento, queria fazer parte da associação como quilombola. Mandamos pra Brasília e em 2007 saiu a certificação (Bernardo, 2026).

Uma vez certificado o Maria Conga, Ivone entrou para a ACQUILERJ em 2010, como diretora de assuntos fundiários e em 2011 assumiu a vice-presidência ao lado do Sr. José Luiz Pinto, do quilombo Sacopã. Nesse mesmo ano, no Rio de Janeiro, Ivone foi a responsável pela organização do IV Encontro Nacional das Comunidades Quilombolas. De acordo com Dona Ivone, esse evento foi fundamental na luta quilombola a nível nacional, pois determinou o aumento dos representantes estaduais dentro da CONAQ.

Em 2018, Dona Ivone assumiu a presidência da ACQUILERJ por dois mandatos até ser sucedida por Bia, sua vice, em 2022. Em seu mandato, Dona Ivone dobrou o número de comunidades quilombolas reconhecidas, auxiliando-as no processo de certificação. De maneira que atualmente, no segundo mandato de Bia, todas as 54 comunidades quilombolas do estado do Rio de Janeiro encontram-se certificadas pela Fundação Cultural Palmares.

Antes de entrar para a ACQUILERJ, Bia compreendeu a necessidade de institucionalizar a luta quilombola e de disputar e conquistar políticas públicas. Ela também compreendeu que o silenciamento dos quilombos no Brasil é uma prática estrutural e institucional que independe de filiação partidária e orientação política. Segundo Bia:

(...) eu sou de esquerda a minha vida toda e eu não vi, por mais que eu apoiasse a vida inteira os meus candidatos que eu apoiei, eles não nos deram voz. Porque eles ficam com medo de nos empoderar, e eles não vão poder mais falar por nós. Só que eles não falam. Eles detêm a nossa narrativa, e eles também não fazem as provocações necessárias, que teriam que ser feitas (Nunes, 2025).

Bia se candidatou a vereadora, deputada estadual e vice-prefeita de Magé “pra gente ter voz” (Nunes, 2025). No entanto, todas as candidaturas foram frustradas por falta de condições materiais de financiamento e organização das campanhas e por falta de apoio da comunidade mageense. Bia também destacou que todo esse processo de militância e ativismo quilombola, somado ao silenciamento e à negação por parte da sociedade e do Estado, desgastou e adoeceu as lideranças quilombolas que estavam à frente desse processo:

Eu perdi a minha vice-presidente ano passado, a Lucimara, ela já tava desgastada pra caramba. Eu, muito mais desgastada do que ela. Só que eu, eu tenho uma outra forma, né? Eu tenho uma outra forma de lidar com o meu desgaste. Cada um tem o seu jeito, né? Ela não, ela foi acumulando, e ela foi ficando doente, né? Até que um dia ela começou a sentir umas dores e assim morreu, quarenta e poucos anos, né? Nova, uma mulher guerreira pra caramba. Eu só aceitei ser presidente da ACQUILERJ no mandato anterior, porque ela aceitou ser minha vice. Ela era do norte, lá de Campos dos Goytacazes. Então assim, a gente tem um pessoal que tá adoecendo, adoecendo mentalmente, adoecendo fisicamente. Por quê? Porque a gente que tá dentro, a gente tá vendo o quanto que a gente é enganado, né? Aí a gente, nem nos governantes que a gente vota, que é o nosso, que a gente diz assim, esse governo é nosso, nem assim a gente avança (...) E aí, Carlos, a gente fica enxugando gelo, tá? A gente enxuga muito gelo, porque a gente vai perdendo todo esse espaço do território. (Nunes, 2025).

O quilombo Maria Conga foi fundado por uma africana escravizada, que “teria chegado ao Brasil no início do séc. XIX e fundado ali uma comunidade de fugitivos” (Carvalho, 2013, p. 85). No entanto, a memória coletiva e a tradição oral local, transmitidas por Bia e por Ivone, revelam que Maria chegou a Salvador-BA em 1804, onde foi batizada de Maria Conceição, separada da sua família e vendida para um senhor de engenho.

Maria foi vendida para um engenho de Magé em 1810 e, após ser revendida diversas vezes, foi alforriada aos 35 anos (Carvalho, 2016, p. 29). A partir desse momento, “ela começa a desenvolver esse trabalho de criar fugas para que os outros escravizados pudessem passar e fugir para a serra de Teresópolis e, como andarilhos, subirem essa serra toda aí [Serra dos Órgãos]” (Nunes, 2025).

O quilombo de Maria da Conceição funcionou durante anos como um entreposto de acolhimento dos escravizados fugidos dos engenhos da região. Com base na tradição oral, Dona Ivone complementa que:

Magé tinha um porto em Piedade. Esse porto de Magé em Piedade fazia leilão de escravos e muitos escravos fugiam e iam pro quilombo de Maria Conga. (...) Chegavam na Maria Conga e ela protegia, mas ela não ficava só ali. Ela chegou no Feital, ela fundou o Quilombo do Feital, que ela ficou um tempo no Feital. Feital é na Piedade. Depois ela saiu da Piedade, ficou com Maria Conga, aí ela funda o Quilombo de Maria Conga, em 1854. E ali ela ficou, depois quando batia alguém pra pegar ela, ela fugia e ia pra outro lugar. E aí ela ia formando liderança, mas ela ali era

tudo. (...) Maria Conga era rezadeira, era parteira, era tudo dentro da comunidade. Ela era uma grande liderança (Bernardo, 2026).

Ivone rememora que cresceu em um Maria Conga que “era uma comunidade totalmente rural” (Bernardo, 2026). Essa narrativa é corroborada por Bia, que relembra o período em que seus avós criavam animais, que as ruas eram de barro e que a comunidade se reunia na praça construída por seus avós para festejar. No entanto, apesar de estar certificado e aguardando o RTID no INCRA, o quilombo Maria Conga se encontra sob um processo de constante deterioração por parte do Estado em parceria com agentes privados e “a comunidade foi completamente invadida” (Bernardo, 2026).

Bia narra que “nós temos uma invasão do próprio Estado dentro do território, que construiu quase duas mil casas do Minha Casa Minha Vida. O Estado, o tempo todo, invade o território quilombola” (Nunes, 2025). Apesar de ser mapeada pela UNESCO como potencial patrimônio histórico-cultural, a comunidade conta com aproximadamente 800 famílias que convivem com desemprego e empregos informais, ausência de saneamento básico e com a criminalidade (Rabelo, 2021).

Atualmente, Bia e Ivone não residem no território, sobretudo em virtude das suas agendas de luta e dos riscos decorrentes delas. Bia ainda mantém os laços com a comunidade e segue presente, auxiliando a juventude que lidera o quilombo. Por sua vez, Ivone segue como representante estadual na CONAQ, coordena o Coletivo de Mulheres da CONAQ e lidera o processo de retomada do quilombo do Guiti.

Em 23 de dezembro de 2025, fui ao quilombo Camorim para realizar a entrevista com Adilson Batista Almeida, presidente da associação do quilombo Camorim (ACUCA) e segundo tesoureiro da ACQUILERJ⁴². Adilson é descendente direto dos primeiros escravizados bantus trazidos do Congo-Angola para os engenhos da região, é jongueiro e mestre capoeirista. O Camorim é o quilombo mais antigo do Rio de Janeiro e também está localizado no Maciço da Pedra Branca, entre os bairros de Jacarepaguá e Barra da Tijuca.

Adilson narra que o Engenho do Camorim foi edificado em 1522 pela família de Estácio de Sá para a produção de cana-de-açúcar, quando iniciaram as primeiras fugas dos escravizados, liderados pelos ancestrais da família do seu pai. O Camorim sofreu um processo semelhante ao do Cafundá Astrogilda após o Monastério de São Bento herdar as terras da família de Sá. Foi a partir dos documentos do monastério que, em 1998, Adilson iniciou o processo de investigação da árvore genealógica da sua família e da história do quilombo.

⁴² Ver fotos nº 43-49.

Uma vez desenvolvida a retomada do Camorim, Adilson foi ao “Cafundá Astrogilda para que eles pudessem se entender como quilombola, remanescente quilombola, já tinha uma questão de interesse do próprio Estado de tirar os povos que viviam acima da cota cem [do PEPB]” (Almeida, 2025). Em 2014, o quilombo Camorim foi certificado pela Fundação Palmares e está à espera do RTID no INCRA.

Atualmente, o quilombo Camorim conta com 80 famílias, embora “aqui dentro, hoje só vinte se autoafirmam como quilombola” (Almeida, 2025). Em 22 de novembro de 2025, o prefeito Eduardo Paes concedeu o título de propriedade à associação do quilombo, mas apenas sobre a área de preservação ambiental e histórica, configurada pela sede do quilombo e pelo sítio arqueológico do antigo engenho, tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) desde 2017.

O quilombo sofre com a especulação imobiliária, com o avanço do neopentecostalismo e a própria área tombada e titulada foi invadida, há alguns anos, por um condomínio de classe média – no mesmo período dos grandes jogos e das ameaças de remoção apontadas por Sandro. Segundo Adilson, foram invadidos mais de 13 hectares e não houve indenização, tampouco nenhuma medida reparatória foi tomada pelo Estado.

Na manhã do dia 15 de abril de 2026 – após retornar do período de trabalho de campo em San Basilio de Palenque – fui à Zona Sul do Município do Rio de Janeiro entrevistar o Sr. José Emilio Cordeiro, no núcleo Monte Zumba do quilombo Pedra Bonita, no bairro de São Conrado⁴³. Na tarde do mesmo dia, fui ao quilombo Sacopã, localizado no bairro da Lagoa Rodrigo de Freitas, entrevistar o Sr. José Luiz Pinto⁴⁴.

Diferentemente de todas as entrevistas, a entrevista com o Sr. José Emilio Cordeiro, no quilombo Pedra Bonita, ocorreu de maneira livre – não estruturada – e andada. A entrevista começou na entrada do núcleo Monte Zumba, passou por um sítio arqueológico de uma antiga carvoaria em meio à mata e foi concluída na Pista de Voo Livre da Pedra Bonita. Assim, a oralidade transmitida por Seu José foi materializada a partir do ambiente com o qual interagíamos.

O Pedra Bonita fica localizado na Floresta da Tijuca, entre os bairros do Alto da Boa Vista e de São Conrado, no que atualmente é reconhecido como Setor C do Parque Nacional da Tijuca (PNT) (Cordeiro, 2026). Este quilombo foi fundado na segunda metade do séc. XIX por escravizados que foram levados para a região em 1861, sob ordens de D. Pedro II, para

⁴³ Ver fotos nº 85-99.

⁴⁴ Ver fotos 100-108.

reflorestar as nascentes de água que não mais davam conta de abastecer a cidade do Rio de Janeiro, em virtude do desmatamento promovido por fazendas cafeicultoras.

Nesse momento, foram fundadas as Florestas Protetoras da Tijuca e das Paineiras (1861)⁴⁵, não com o intuito de proteger a natureza, mas de proteger o recurso hídrico, cujo abastecimento estava em crise e afetava a sociedade carioca. Somente em 1961, sobrepondo o quilombo, foi criado o Parque Nacional do Rio de Janeiro⁴⁶, quando foi determinada a desapropriação dos moradores do território⁴⁷ e a proibição da agricultura dentro do parque⁴⁹ – a principal fonte de subsistência e de renda do quilombo –, aprofundando os conflitos fundiários que perduram até hoje entre o Estado, o quilombo e agentes privados.

Sobre esse contexto, com base na oralidade, na sua trajetória na luta quilombola e em pesquisas recentes, Seu José narra que (Cordeiro, 2026):

O Quilombo da Pedra Bonita é composto por núcleos de sítios históricos. Atualmente, ele é reconhecido como o Setor C do Parque Nacional da Tijuca. Um problema fundiário que existe aqui com relação ao Parque Nacional da Tijuca, é que é um parque não consolidado, por conta de que os sítios históricos continuam sendo propriedades particulares. E uma das disputas fundiárias que acontece no Quilombo da Pedra Bonita, é justamente aqui o núcleo do Monte Zumba, ele é o núcleo de uma família consanguínea. (...) O nome Monte Zumba é uma menção ao Conde de Montezuma, que é um político afro-indígena e abolicionista. A gente tem o núcleo do Sítio do Meio e tem o núcleo da parte alta, que a gente chama também de Fazendinha, que era a casa grande, que era a casa do Conde de Montezuma. (...) E aqui exatamente, cara, a gente tem as divisas de georreferenciamento de um núcleo para o outro. Porque a organização nossa, a organização interna, que é uma organização protegida pela Convenção 169, é de cada família, liderança familiar, cuidar do núcleo. (...) Então a gente respeita essa organização familiar dentro dos núcleos, sendo que a nossa família é a família mais antiga, que chegou no Quilombo da Pedra Bonita. Nós viemos para cá por consequência do reflorestamento. Houve um tempo em que era necessário fazer o reflorestamento por quê? Por falta d'água, pelo Dom Pedro, e a nossa família

⁴⁵ Decreto Imperial nº 577 de 11 de Dezembro de 1861. Art. 1º Nos terrenos nacionaes sitos na Tijuca e Paineiras, estabelecer-se-ha uma plantação regular de arvoredo do paiz. Art.5º Para dirigir esse serviço haverá um administrador da floresta da Tijuca e outro na das Paineiras, com o vencimento mensal de 90\$000. Art.6º Além desses empregados haverá um feitor em cada floresta, encarregado especialmente da plantação e escolha das mudas, com o vencimento diário de 2\$000, e tantos serventes quantos forem julgados necessários, conforme o desenvolvimento do serviço com o vencimento tambem diario de 1\$500. Art.7º o Inspector geral das ObrasPublicas poderá empregar neste serviço, como serventes, alguns escravos da nação que se achão á sua disposição, com gratificação de 100 réis diarios, além do sustento e roupa.

⁴⁶ O nome Parque Nacional da Tijuca só é conferido ao parque em 1964.

⁴⁷ Decreto nº 50.923 de 6 de julho de 1961. Art. 3º As terras, flora, fauna e belezas naturais integrantes da área do Parque ficam sujeitas ao regime especial estabelecido pelo Código Florestal, baixado com o Decreto nº 23.793, de 23 de fevereiro de 1934.

⁴⁸ Decreto nº 23.793 de 23 de fevereiro 1934. Art. 4º Fica o Ministério da Agricultura autorizado a entrar em entendimento com o Governo do Estado da Guanabara e com os eventuais proprietários de áreas e benfeitorias situadas no perímetro do Parque, para o fim especial de promover doações e efetivar desapropriações, podendo ainda adotar outras medidas que se fizerem necessárias para a sua instalação definitiva.

⁴⁹ Decreto nº 23.793 de 23 de fevereiro 1934. Art. 9º. Os parques nacionaes, estaduaes ou municipaes, constituem monumentos publicos naturaes, que perpetuam em sua composição floristica primitiva, trechos do paiz, que, por circunstancias peculiares, o merecem. § 1º É rigorosamente prohibido o exercicio de qualquer especie de actividade contra a flora e a fauna dos parques. Ver o art. 86 (penas).

participou, chamada pela oralidade, do segundo reflorestamento. Por quê? Porque era necessário colocar mudas que vingassem, mudas nativas, e a nossa família trabalhou nesse reflorestamento e se abrigou na Pedra Bonita porque era uma fazenda abolicionista pertencente a esse Conde de Montezuma. (...) a nossa família morou primeiro na parte alta, chamada Fazendinha. (...) A nossa família foi morar na parte alta da Pedra Bonita, na parte da fazendinha, obviamente morou nos porões. E depois que houve a desapropriação dessa área, a casa grande ficou vazia, mas eu não creio que a minha família chegou a morar na parte nobre da casa, não. Eu lembro que os meus pais me levavam quando criança pra ver ainda a casa que estava intacta, com os móveis ricos. Era uma casa de tijolo. É lógico que depois que a nossa família saiu da casa grande, as construções eram construções de barro. Então a nossa casa aqui onde eu morava até 1980, 85, até quase década de 90, era casa de barro, estuque. Agora não, que a gente está fazendo oficina junto ao Parque Nacional, mediadas pelo Ministério Público, mas até há pouco tempo, pra você reformar um casebre de barro, pela legislação ambiental, ela nos impedia.

O Sr. José Emilio Cordeiro é instrutor de voo livre, graduando em História, vice-presidente da ACQUILERJ e a principal liderança quilombola do Pedra Bonita. Apesar dos logros recentes – como a certificação pela Fundação Palmares em 2021 –, Seu José destaca que a história do Pedra Bonita é marcada por muita luta e por muito pesar, sobretudo após a criação do PNT.

De acordo com Seu José, a legislação ambiental “começou a influenciar nas nossas famílias, nas nossas produções, no nosso modo de vida, completamente arbitrário e contrário às leis que protegem povos tradicionais”⁵⁰ (Cordeiro, 2026). Pela impossibilidade de construir casas de tijolo, muitas famílias tiveram que deixar o território em busca da “dignidade de ter uma casa” (Cordeiro, 2026).

Pelo estreito e preservado vínculo ancestral, a família de Seu José foi uma das que permaneceram no território e enfrentaram as limitações impostas pelo Estado. Além da dificuldade da moradia, José narra que muitos quilombolas “morreram ainda crianças por falta de serviços públicos (...) essa história a gente conta de forma serena, mas isso foi muito doloroso, principalmente para a minha família. Eu sou de sete irmãos, só tem dois vivos” (Cordeiro, 2026).

Para além dos conflitos com o Estado, o Pedra Bonita possui também um longo histórico de conflitos territoriais e de sobreposições com agentes privados. Seu José narra, com base na tradição oral, que, ainda no período imperial, famílias portuguesas receberam terras doadas por D. Pedro II, sobrepondo o território do quilombo. No entanto, José elucida que,

⁵⁰ Ressalta-se que à época da criação do PNT (1961), a Convenção 169 da OIT (1989) ainda não havia sido promulgada no ordenamento jurídico brasileiro e, tampouco, havia sido criada. Neste momento, os povos e comunidades originários e tradicionais eram “amparados” pela Convenção 107 da OIT (1957). Esta convenção possuía um caráter assimilacionista e etnocentrista, motivo pelo qual passou por um longo processo de revisão que culminou na Convenção 169. No entanto, os conflitos descritos por José persistem até hoje, corroborando a sua afirmação.

segundo uma das oficinas promovidas pelo PNT, essas famílias só ocuparam de fato o local a partir da década de 1930:

Nessa época [1861], já se cultivavam camélias. Camélia era a flor abolicionista, a flor de símbolo abolicionista. O papai contava que a princesa Isabel subia para colher as camélias. Pelo histórico, também teria um outro lugar no Leblon que teria essa plantação de camélias. E nessa época, a gente depois da abolição, os nossos familiares que continuaram, como a gente continua, a gente começou a trabalhar com essas culturas também, com as camélias, porque a camélia é uma flor também de grande aceitação no mercado. Então a camélia também foi a nossa sobrevivência. (...) eles [portugueses] chegaram, e obviamente, eles vendo uma plantação enorme de camélias, que até hoje é uma flor de valor econômico, porque não tem nas floriculturas, é difícil. Eles começaram a trabalhar com isso e pegaram também muitas das famílias afrodescendente pra servir como mão de obra num custo mais barato pra comercializarem essas camélias. Então essa sobreposição que eu estou falando, assim que teve essa certificação e o local foi reconhecido oficialmente pela Fundação Palmares como território quilombola, eles voltaram. Voltaram e continuam, começaram a explorar (Cordeiro, 2026).

Além desta (re)colonização portuguesa ocorrida no início do séc. XX, o quilombo Pedra Bonita precisou enfrentar a incursão de outros agentes privados, como a especulação imobiliária e turística. Seu José conta que o Instituto Brasileiro de Florestas (IBDF) proibia a construção de uma estrada que desse acesso à região mais alta do PNT onde se localiza o quilombo.

Com a ajuda de um grileiro⁵¹, que se autointitulava empresário e aparecia na comunidade presenteando as crianças, “a gente fez [a estrada] de cima para baixo, que seria para nós a evolução, traria o projeto em 1972” (Cordeiro, 2026). O pai de seu José, Seu Emilio Cordeiro, acreditava que a estrada traria benefícios para a comunidade, como a luz elétrica.

No entanto, em 1974, graças a construção da estrada, chegaram os primeiros praticantes de voo livre no território. Apesar de os núcleos do quilombo serem identificados por cercas e porteiros, as estradas de acesso eram livres e os praticantes do esporte se aventuravam pelo mato em busca de locais para saltar, atravessando o núcleo Monte Zumba:

E aí os nossos familiares, como na época chegou o papai, mostrou adentro e o primeiro local que nós mostramos foi um local que é conhecido como Banquinho, porque tem muita gente que voa e não sabe o que é o Banquinho. Mas o Banquinho era um local onde o papai fazia um mirantezinho de bambu e é onde a gente tinha uma plantação de goiaba e ele gostava de ficar olhando o visual. Então levou esses pioneiros para esse local, esse primeiro local. Aí tentaram lá, depois foram para um

⁵¹ Sobre este grileiro, José conta que: “Chegava aqui, dava presente para todos os nossos familiares, porque ele queria se envolver com a família, então a melhor forma era comprar. Então trazia nos presentes. E aí o papai mostrou todo o sítio e ele fez essa estrada porque o projeto dele não nos trazia nenhum perigo. Ele queria fazer uma estrada cortando pelas trilhas Pé de Moleque, que tem também lá dentro do Monte Zumba, e sair em São Conrado e fazer um centro de pesquisa. Isso trouxe a estrada, traria uma estrada com luz elétrica, era carvão, era fogão a lenha, ferro a carvão, e esse foi o que trouxe essa estrada” (Cordeiro, 2026).

outro local mais adentro do Monte Zumba, chamado Rampa Antiga, que eles chamam de Rampa Antiga, que seria a plantação de margarida. E depois o papai deixou eles virem pra cá, porque aqui seria o local mais alto. E isso aqui já era aberto, porém isso aqui era tudo fechado, porque essa área fechada fazia a distinção entre o Gávea Golf Clube. (...) Aqui era um local onde a gente tinha atividades já esportivas, a gente jogava bola, capoeira, era tudo aqui. E depois o papai trouxe para cá o voo livre, que continua até os dias de hoje, que se tornou o melhor local para se praticar o esporte. Então o voo livre chegou em 1974 e a princípio foi recebido pela nossa família, e ele continua hoje. E hoje em dia a gente está fazendo as tratativas junto ao parque, para essa atividade que funciona dentro do território quilombola também (Cordeiro, 2026).

Seu José elucida que, inicialmente, a comunidade do núcleo Monte Zumba acolheu e se envolveu com o voo livre porque, à época, era um esporte praticado de maneira livre. Entretanto, em 2006, criou-se o Clube São Gonçalo de Voo Livre – com uma sede dentro do território do Pedra Bonita – e o esporte “foi pro lado mais empresarial” (Cordeiro, 2026).

De acordo com José, a comunidade começou a ser atacada a partir da institucionalização e da comercialização do voo livre sob a lógica empresarial e a comunidade tinha ciência “que havia uma relação de empresários junto com algumas servidoras do parque” (Cordeiro, 2026). Ele ressalta que, apesar da sua família ter acolhido o voo livre enquanto esporte e enquanto fonte de renda⁵², “o voo livre é uma atividade turística, não é o nosso modo de vida” (Cordeiro, 2026).

Somado aos conflitos com o PNT, ao mesmo tempo em que o esporte se tornou um lazer e uma fonte de renda para alguns membros da comunidade, o voo livre distanciou a comunidade das suas práticas tradicionais e dos processos de “cuidado da nossa origem” (Cordeiro, 2026). Atualmente, a comunidade está em um processo de construção de tratados com o clube de voo e com o PNT para fazer valer os direitos da Convenção 169 da OIT, sobretudo o direito à Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI).

Não obstante – assim como os quilombos Camorim e Cafundá Astrogilda –, o Pedra Bonita também foi alvo dos empreendimentos promovidos em função dos grandes jogos que a cidade do Rio de Janeiro recebeu em 2014 e 2016. Em 2010, iniciaram-se as obras de expansão das linhas do Metrô Rio até o Jardim Oceânico na Barra da Tijuca. Em virtude dos danos ambientais causados pela criação do túnel onde passaria o metrô, a empresa teve que realizar compensações ambientais na região. Assim, o Metrô Rio decidiu, com aval do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), realizar uma revitalização na estrada de acesso e no estacionamento da pista de voo livre da Pedra Bonita.

Seu José narra que onde hoje existe esse estacionamento era a praça de convívio comunitário do núcleo Monte Zumba. A praça era um local de comunhão da comunidade, onde

⁵² “Temos na família oito instrutores de voo livre” (Cordeiro, 2026).

se praticava desde esportes a ritos religiosos de matriz afroindígena em torno de um cedro vermelho sagrado:

Aqui existia um muro arquitetônico e o nosso cedro sagrado. Era um cedro vermelho sagrado. Por que sagrado? Porque antigamente nossos ancestrais, como havia lhe falado, nossos antepassados, eles trabalhavam o nosso remédio, eram as ervas medicinais e as rezas. Então existiam lugares de conexão com os espíritos. Esse era o nosso hospital. Você ia tratar a espinhela caída, ficava na porta, rezava, não sei se já ouviu essa reza. Então as rezas, junto com as ervas medicinais, era a forma em que os nossos antepassados cuidavam da saúde. E, obviamente, a gente tem pontos de espiritualidade, não que pratiquemos ainda. Eu tenho essa conexão, mas a gente com a atualidade, são várias religiões. (...) Era aqui que nós nos concentrávamos, às vezes, a gente tinha uma capoeira aqui também e a gente se concentrava aqui, que aqui chamava-se Praça do Livro. E quando foi feita essa estrada, em 1972, a nossa árvore sagrada foi protegida pelo urbanista que fez, porque é por isso que a gente não viu ameaça. (...) esse cedro foi derrubado por uma das concessões, ainda não nos reconheciam como povos tradicionais, preservava-se a legislação ambiental e a legislação ambiental permitiu que se cortasse um cedro para aumentar esse estacionamento, porque o objetivo é um usufruto turístico. (...) O ICMBio tinha já uma abertura a mais para as empresas. Nessa obra do Metrô Rio, eles reformaram a estrada, colocaram o portão lá de acesso, esse portão que é mantido até hoje, pelo clube de voo, que atua aqui também. E aí ele cortou o nosso cedro. Isso foi uma grande agressão para nós, porque o que a gente podia fazer? Era um órgão ambiental, junto com empresas, fazendo uma coisa, agredindo, cortando. Então aqui tirou o nosso cedro sagrado (Cordeiro, 2026).

Estando presente no local, pude observar que a retirada do cedro sagrado não resultou em um aumento significativo do número de vagas no estacionamento. É importante ressaltar – como o fez Seu José durante a entrevista –, que “aqui não existia floresta, era plantação de café e exploração de carvão” (Cordeiro, 2026) e que se hoje há floresta preservada, é graças aos quilombolas. Ao visitarmos uma das antigas carvoarias do quilombo, Seu José narrou que:

Então, óbvio que nossos antepassados que foram escravizados trabalhavam com carvão e trabalhavam com muitas outras coisas. Só que aqui era uma fazenda abolicionista. Então as pessoas escravizadas também tinham uma certa liberdade. (...) Em primeira mão, nossos familiares trabalharam nisso aqui, tanto os que foram escravizados quanto os livres. O vovô trabalhou na exploração de carvão até 1910. Era a economia. (...) Aí você imagina: como é essa exploração do carvão? Eles chegavam lá, destruíam a floresta? À primeira mão, sim. À primeira mão o carvão era tirado da floresta, mas havia o replantio para continuar esse ciclo. E esse replantio era feito pelos nossos familiares. Então se tirava carvão e se plantava. Esse era o ciclo de exploração de carvão. E quando se saiu dessa exploração de carvão e se migrou para a agricultura, aflorou a floresta. Aí a gente teve essa floresta aflorada, inclusive com a orientação dos nossos próprios familiares, de plantarem árvores que não serviriam para o carvão, justamente para que não se tivesse alguma exploração, eles não sabiam que seria protegido por parque nacional, que teria órgão de preservação ambiental. Então eles começaram a plantar árvores também que não eram importantes, não eram boas para o carvão. E isso para aflorar a floresta. Então toda essa floresta que existe é um patrimônio também imaterial dos nossos antepassados que trabalharam na exploração de carvão, que segundo a lei, migraram para a agricultura e saíram da exploração de carvão e que aflorou essa floresta. Aí falando um pouco da espiritualidade, é lógico que antigamente você não tinha os remédios que tem nas farmácias, seus remédios eram as ervas. Era cipó-cravo, eram as ervas

que existem aqui nessa floresta. Então plantamos também muitas árvores de valor medicinal. E aí dentre essas árvores de valor medicinal, plantamos também árvores que eram bases de proteção territorial. Qual seriam essas árvores? Seriam cedro, pau-brasil, paineiras. (...) Então o histórico da Pedra Bonita tem uma relação com toda a redondeza e tem uma relação com a própria filosofia do parque nacional, porque essa floresta que existe hoje é uma floresta que foi feita e é mantida pelos nossos familiares. Essa é uma parte dessa história, que é longa. Por que ela é longa? Porque você imagina que com o não reconhecimento de população tradicional quilombola na Pedra Bonita, nós tivemos que durante muitos anos, antes da certificação cultural da Fundação Cultural Palmares, esconder os acervos, porque muitos foram saqueados e outros realmente teriam que não existir, porque a especulação turística sobre essa área não contempla o território do povo tradicional. Porque se fosse um polo turístico, haveria muito desmatamento, haveria concessões, haveria presença de empresários internacionais e a gente não teria essa floresta que a gente está conversando hoje, pelo menos ao longo dos anos, não teria nem essa preservação, porque você vende a floresta. A floresta se preserva com o cuidado que os nossos próprios ancestrais tiveram ao fazer replantios, ao trabalhar com agricultura, que hoje a gente vê uma área totalmente verde. Então a floresta se preserva com esse cuidado, não de exploração (...) essa preservação se faz com isso, contando a história, mostrando e fazendo com que a sociedade aprenda a ter respeito por essa história. Porque o respeito por essa história é que vai preservar isso aqui (Cordeiro, 2026).

Seu José alerta para o fato de que hoje, mesmo com a certificação, a comunidade ainda luta contra um ambientalismo e um Direito Ambiental que permite a derrubada de árvores sagradas e a instalação de empreendimentos comerciais, proíbe a agricultura quilombola e não reconhece os saberes tradicionais ancestrais do quilombo. Os descendentes dos responsáveis pelo reflorestamento e mantenedores da conservação da floresta não podem viver nela.

A comunidade do Pedra Bonita luta para recuperar a prática tradicional da agricultura quilombola e convive com a aplicação de multas ambientais, com ameaças à vida de suas lideranças e com a necessidade do acompanhamento de programas de proteção. Não obstante, enfrenta-se conflitos com os moradores não-quilombolas da região, que se autodeclaram quilombolas para se aproveitarem do processo de regularização fundiária e adquirir ou regularizar o direito de propriedade dentro do PNT.

O quilombo Pedra Bonita conta com a presença de cerca de 50 pessoas distribuídas em 20 famílias que, por sua vez, se dividem entre os três núcleos familiares do quilombo: Monte Zumba, Fazendinha e Sítio do Meio. A comunidade foi certificada em 2021 pela Fundação Palmares e já abriu o processo de regularização fundiária no INCRA, aguardando a realização do RTID.

Apenas a família de Seu José reside de maneira fixa no território, pois, em virtude da falta de energia elétrica, saneamento básico, dificuldade de locomoção⁵³ e acesso a outros

⁵³ Além da subida da serra, é necessário subir duas ladeiras muito íngremes e pavimentadas com pedra. Eu acessei a comunidade por meio de um carro SUV com tração 4x2 e encontrei enormes dificuldades de chegar ao local, optando por subir a segunda ladeira a pé. Seu José explicou que, sobretudo em dias de chuva, somente carros com tração 4x4 conseguem subir.

serviços básicos, muitas famílias optam por viver de aluguel fora do território, habitando-o esporadicamente. Seu José atesta que cerca de 10 dessas 20 famílias demonstram interesse em residir fixamente no território, mas ainda esbarram na demanda por melhores condições de vida (Cordeiro, 2026).

Pela tarde, após a entrevista com Seu José no quilombo Pedra Bonita, me dirigi ao quilombo Sacopã para entrevistar o Sr. José Luiz Pinto – uma das lideranças quilombolas mais antigas entre os quilombos da RMRJ. A entrevista enfrentou alguns contratemplos que dificultaram a sua realização e, pois, a coleta de dados. Por esta razão, complementarei os dados dessa entrevista com outras entrevistas já concedidas por Seu Luiz e com dados de outras pesquisas realizadas no local⁵⁴.

Seu Luiz é músico, foi presidente da ACQUILERJ entre 2011 e 2017 e nasceu no quilombo Sacopã – fundado por seus pais no ano de 1929. Segundo a tradição oral do Sacopã, a área de relevo do bairro da Lagoa já era um território constituído pela família de Seu Luiz desde o final do séc. XIX, quando seus avós, Manoel Pinto e Maria do Carmo, chegaram ao Morro da Catacumba – próximo ao Sacopã – juntos com outros escravizados fugidos de fazendas da região de Nova Friburgo e Macaé e foram acolhidos por indígenas da região (Pinto, 2026).

Especula-se que, mesmo antes da chegada da família de Luiz, o próprio território do Sacopã era utilizado como refúgio para os escravizados da fazenda que pertencia à família Darke de Mattos Bhering – proprietária da maioria das terras da Lagoa. As evidências são a descoberta de uma caverna dentro do território do Sacopã, a tradição oral, a própria existência da fazenda Bhering e, pois, a presença de escravizados no local (Farina, Souza, 2012, p. 155).

Os pais de Seu Luiz vieram de Nova Friburgo, com seis filhos (João, Sebastião, Deuzalina, Maria Bernardina, Édimo e Laudelina), para a região da Lagoa Rodrigo de Freitas com a esperança de reencontrarem os avós de Luiz e de encontrarem oportunidades de melhoria de vida. Seu Luiz conta que foi um período muito difícil em que começou a resistência, com seus pais “trabalhando, se virando, matando animais domésticos pra poder vender, pra poder sobreviver” (Pinto, 2026).

⁵⁴ Primeiramente, apesar de ter concordado em conceder a entrevista, ao chegar ao quilombo tomei ciência de que Seu Luiz se encontrava em um momento delicado de saúde. Além disso, estava sendo realizada uma campanha de vacinação contra a gripe na comunidade e o local estava recebendo carregamentos de mercadorias para a tradicional roda de samba e feijoada a ser realizada naquele fim de semana – ambas situações ocorrendo justamente no terreiro onde realizamos a entrevista. Prontamente, me dispus a cancelar a entrevista ou a realizá-la em um outro momento, caso fosse possível, sobretudo pela saúde de seu Luiz. No entanto, o patriarca do Sacopã insistiu pela realização da entrevista naquele momento.

O local onde se estabeleceram os pais de seu Luiz era um local de mata fechada, que supostamente pertencia à família Bhering e havia sido doada para o Estado para fins de preservação ambiental em contrapartida pela abertura de estradas na região – como a estrada do Sacopã. Os moradores começaram a prestar serviço para as famílias abastadas que viviam na região e que ali se somaram com o passar do tempo.

O Sr. Manoel Pinto Jr. e a Sr.^a Eva Manoela da Cruz – pai e mãe de Seu Luiz – trabalharam tanto na fábrica quanto na casa da Sr.^a Astréia Darke Mattos Bhering e na casa do Governador do Estado, o Sr. Chagas Freitas. Seu Manoel, junto com alguns de seus filhos mais velhos, construiu a rua Sacopã, onde hoje existe uma série de edifícios de alto valor imobiliário (Farina, Souza, 2007, p. 154).

Com o passar do tempo, a família Pinto cresceu e o Sacopã se estabeleceu como um quilombo consanguíneo, chegando a possuir mais de 50 integrantes. A família conservou a natureza no território, convivendo organicamente com a fauna e a flora local e tornando-o uma ilha verde em meio aos processos de urbanização que chegaram à região, sobretudo nos anos 50. Seu Luiz rememora que a Lagoa “tinha muitos quilombos não reconhecidos e favelas” (Pinto, 2026) que foram vítimas das remoções promovidas pelo Governador Carlos Lacerda nos anos 1960:

Foi uma luta muito covarde, porque os brancos é que têm o poder econômico pra poder gastar com bons advogados, tornar mentira verdade e verdade mentira. (...) E na década de 60, 70, aproximadamente, tinha um governo aqui chamado Carlos Lacerda, que impôs uma política de remoção do povo daqui pra 200 km, 150 km daqui, no interior. “Vocês vão sair!”. Mas de uma forma muito abrupta, uma forma covarde de chegar e botar a casa dos outros no chão, o barraco dos outros no chão. (...) E nessa política dele, que ele botou o nome de higienização, como ele viu que pra sociedade pegou muito mal, até internacionalmente, ele falava que era também uma ação de área de risco, que esse pessoal estava em área de risco. Quer dizer, área de risco, se você tirar o “S”, fica área de rico. E continuou na remoção dele, removeu aí umas 12, 13 favelas. E eu falando pro meu povo, falei: “Olha, o caso é o seguinte, eles vão chegar aqui” (...) aqui são 18 mil metros quadrados. Desses 18 mil metros quadrados, cada metro quadrado aqui está custando R\$ 18 mil, pra você ver só. Então o interesse deles era um interesse comercial, botar pra fora. E essas favelas que foram removidas, elas eram removidas, dali a um mês, dois meses, vinha o bate estaca, subia o prédio, entendeu? Quer dizer, companheiro, é uma coisa que você está vendo que está errada, é uma coisa que realmente... mas você está num país que o capitalismo fala mais alto. (Pinto, 2026).

Esse processo de higienização urbana, social e étnico-racial planejado por Lacerda foi iniciado em 1964, sob a direção do urbanista grego Constantinos Apostolos Dioxiadis e contou com financiamento estadunidense. O planejamento previa a remoção prioritária de comunidades e favelas do subúrbio, mas foi continuada pelo sucessor de Lacerda em 1965, o Governador Negrão de Lima, que dobrou o número de remoções, atingindo a Zona Sul. Em

1969, uma das favelas removidas da Lagoa durante esse processo foi justamente o Morro da Catacumba, local historicamente habitado pelos avós de Seu Luiz.⁵⁵

Nesse período, para além das prestações de serviço como domésticas, seguranças, motoristas e jardineiros para as famílias da Lagoa, a família Pinto vivia da economia familiar solidária. A família cultivava a terra em pequenas roças e hortas, criava animais, consertava automóveis e vendia marmitas. A partir dos anos 1970, o processo de higienização alcançou a ladeira do Sacopã e a família Pinto viu a reprodução do seu modo de vida social e econômico ameaçada por ordens judiciais, exigindo a interrupção das atividades laborais desenvolvidas no território (Farina, Souza, 2012, p. 169).

Seu Luiz narra que, nesse período, alguns moradores do quilombo consideraram ceder à especulação imobiliária e vender o terreno pelo valor que fosse oferecido, em virtude do medo de serem removidos sem indenização e sem realocação digna. No entanto, Seu Luiz, por ser o mais novo dos nove irmãos e ter sido o único a ter acesso ao estudo formal, sabia que a família tinha direitos sobre a terra e os convenceu a lutar pela regularização fundiária:

(...) todo mundo falava pra mim: “Cara, você é preto, pobre, por que você vai lutar? Se acontecer aquilo, eles vão te derrubar aí e depois vão pro bar tomar uísque lá em Angra dos Reis”. Eu falei: “Que se dane, mas eu vou lutar”. E comecei a mergulhar no lado jurídico da causa e fazer Direito pra poder me formar e poder defender aqui com mais abrangência, com mais consistência. E começou a luta de vai sair hoje, vai sair amanhã. (...) E eu, na minha luta, uma luta inglória, mas com o pé firme, cabeça erguida, comecei a lutar. (...) E com isso eu descobri que existe uma lei de usucapião, que você conhece. E eu falei: “Eu tenho que entrar com esse processo de usucapião, pra poder ficar no local”, porque eles estavam muito fortes, muito covardes. E eu entrei com essa lei de usucapião, mas a Justiça não é gratuita, por mais que eu tivesse direito à Defensoria Pública, essas coisas todas, eles não aceitavam a gratuidade. Aí eu tive que fazer uma composição com o advogado (Pinto, 2026).

O processo de usucapião foi aberto por Seu Luiz em 1975, quando a especulação imobiliária já invadia o território do Sacopã e ameaçava a vida e o modo de vida da comunidade. O processo de usucapião durou mais de 30 anos devido a irregularidades e vícios no processo.

Seu Luiz narra que a usucapião foi deferida em primeira instância, em virtude da robustez das evidências apresentadas, como documentos que datam da década de 1930. Porém, na segunda instância, foi negada a usucapião e logo foi determinada a reintegração de posse. Seu Luiz tinha plena ciência dos seus direitos sobre aquelas terras, pois “meu pai foi

⁵⁵

Sobre esse processo, ver: https://wikifavelas.com.br/index.php/Favela_da_Catacumba#:~:text=Inicialmente%2C%20O%20GLOBO%20noticiou%20que,pessoas%20ficaram%20feridas%2C%20sem%20gravidade e <https://riomemorias.com.br/memoria/lacerda-e-o-plano-doxiadis/>.

demarcador dessa área (...) chamavam de gleba (...) eu ia segurar a trena pra ele medir os terrenos (...) ninguém conhecia mais do que eu (...) eu sou um arquivo vivo” (Pinto, 2026).

Frente ao revés da usucapião na segunda instância, ciente de seus direitos e com o conhecimento adquirido em três semestres no curso de Direito⁵⁶, Seu Luiz foi investigar e colher provas dos supostos proprietários por conta própria:

Isso aqui é eu ir no cartório de imóveis e pedir uma certidão de inteiro teor daqui da área, pra ver se consta essa imobiliária aí como dona. Porque eu, moleque, segurava as trenas aqui pra medir essa área. E eu nunca ouvi falar nessa imobiliária. Nunca ouvi falar em dono aqui. Dono aqui que supostamente se intitula é o Estado, é o município. (...) E eu entrei lá no cartório, pedindo essa certidão. Se tu soubesse o sacrifício pra você obter um papel de certidão pra constar se eles realmente eram donos. Eu tinha certeza que não era. Estava tranquilo. Ia no cartório um dia, ia no outro e “volta daqui a 15 dias”. Se passava 10 dias, 15 dias. “Está em exigência ainda” e mais não sei o quê, coisa e tal. Até um dia que eu cheguei no cartório, aí tinha um senhor atendendo lá no cartório. Aí eu expliquei pra ele, eu falei: “Quer saber, acho que é a oitava ou nona vez que eu venho aqui pra pegar essa certidão”. Aí ele falou assim: “Mas você vai conseguir essa certidão agora” (...) E moral da história, Carlos, eles me deram a certidão constando que não tinha nenhum proprietário. (...) E aí então quando chegou no Judiciário, o pessoal da imobiliária que se chamava assim Higienópolis, quebraram a cara. O juiz, por mais corrupto que seja, ele não vai realmente achar: “Não, está errado aqui, eles são donos, sim”. (...) Como que o Judiciário vai aceitar uma petição de reintegração de posse, a pessoa que está entrando com a petição não apresentar documento nenhum. Tem que ter documento ali. Tem que ter documento, uma escritura, um RGI, uma coisa qualquer. (Pinto, 2026).

Nesta época, década de 1990, Seu Luiz já havia iniciado o processo de autorreconhecimento enquanto quilombola junto à comunidade. No entanto, sem possuir um profundo conhecimento sobre a regularização fundiária das comunidades remanescentes de quilombos e temendo perder o direito sobre as terras da sua família, Seu Luiz insistiu na usucapião, compreendendo que era o caminho mais rápido e seguro para a titulação e a regularização fundiária.

Apesar de todo o esforço, o caso foi para o STF e Seu Luiz começou a perder as esperanças, percebendo que não teria sucesso na usucapião. Foi nesse momento que Seu Luiz optou por mudar a rota e buscar a titulação das terras do Sacopã “no lado do quilombo” (Pinto, 2026), solicitando a certificação na Fundação Palmares, que a expediu em 2004.

Na militância quilombola, Seu Luiz, como presidente da associação do Sacopã, se filiou à ACQUILERJ, onde exerceu dois mandatos na presidência – de 2011 a 2017. Nesse período, ele veio a descobrir que o desembargador relator da sua ação de usucapião foi investigado e “expulso da magistratura pelo Conselho Nacional de Justiça por corrupção” (Pinto, 2026).

⁵⁶ Seu Luiz contou que nesse período precisou largar a faculdade de Direito, pois, em virtude dos conflitos narrados, não possuía recursos para pagar as mensalidades.

O Sacopã ainda se encontra em estágio final de titulação, o RTID foi concluído em 29/11/2010, mas somente em 29/11/2024 foi emitido o decreto determinando o interesse social do território para fins de desapropriação. Contudo, Luiz ressalta que, até então, frente à morosidade do processo de titulação no INCRA e à incerteza sobre a garantia de direitos, alguns membros da comunidade se distanciaram da luta do quilombo, tentando convencê-lo a vender as terras. Emocionado, Seu Luiz relembra que foi um período muito exaustivo e solitário em que “às vezes eu ia pra um canto, ficava triste, vinha a lágrima nos olhos, mas eu não desistia, de forma nenhuma” (Pinto, 2026).

Seu Luiz conta que esse decreto trouxe uma segurança e uma tranquilidade maior para a comunidade e destaca que a história do Sacopã “é uma biografia muito bonita” (Pinto, 2026). A qualidade da vida da comunidade melhorou e, com o tempo, seu médico lhe disse “Sacopã, você agora vai diminuir os remédios, sabe por quê? Porque teu caso é emocional; agora que você está tranquilo, você vai ver que vai melhorar tuas comorbidades todas” (Pinto, 2026). Seu Luiz destaca que “isso é importante, porque demonstra o poder da titularidade fundiária”⁵⁷ (Pinto, 2026).

1.3. As vozes contracoloniais *palenqueras* de San Basilio de Palenque e da *diáspora palenquera* de Cartagena: “el mejor pueblo del mundo”

Neste título, não aprofundarei a narrativa histórica da comunidade, pois o processo-histórico de San Basilio é central no processo histórico-social dos *palenques* da Colômbia e da relação entre os *palenques* e o Estado colombiano – tema a ser analisado no Capítulo 2. Dessa forma, neste título apresentarei o roteiro das entrevistas e as particularidades apresentadas pelos entrevistados em cada uma delas. Além disso, apresentarei as principais instituições *palenqueras* sob a narrativa dos entrevistados.

San Basilio de Palenque é a única comunidade *palenquera* reconhecida formalmente na Colômbia. A comunidade é um *corregimiento* situado no município de Mahates a cerca de 50km da cidade de Cartagena. Sua população é de 7.470 *palenqueros*, dos quais 4.573 vivem no território ancestral e 2.897 vivem na *diáspora palenquera* em cidades colombianas como Cartagena, Barranquilla, Riohacha e Bogotá, assim como na Venezuela (DANE, 2005, p. 130).

⁵⁷ Infelizmente, 3 dias após a entrevista, no dia 18/04/2026, o quilombo Sacopã foi vítima de um ato de vandalismo. O terreiro onde são realizadas as tradicionais feijoadas e rodas de samba do quilombo amanheceu completamente depredada.

Não se pode precisar as condições e a data da fundação de San Basilio, a tradição oral e a historiografia majoritária convergem no entendimento de que o processo de formação desse *palenque* foi iniciado a partir do assassinato do Rey de la Matuna Benkos Biohó em 1621, quando o *palenque* La Matuna é trasladado para a região dos Montes de María (Cassini Herrera, 2026). O *palenque* foi fundado pelo Rei Domingo Criollo, também conhecido como Domingo Angola, que o nomeou de San Miguel Arcángel.

Após o acordo de paz de 1713 com o Governo de Cartagena e com a Coroa espanhola, o *palenque* foi refundado como um povoado nomeado de San Basilio Magno. Somente em meados do séc. XX foi adotado pela comunidade o nome de San Basilio de Palenque. Nesse mesmo período, a comunidade, até então isolada e ignorada pelo Estado, iniciou um significativo processo migratório que ficou reconhecido pela própria comunidade como *diáspora palenquera*.

Na segunda metade do séc. XX, diversas personalidades *palenqueras* adquiriram notoriedade nacional e internacional, como o primeiro campeão mundial de boxe colombiano, Antonio Cervantes Reyes, o “Kid Pambelé”⁵⁸. Nesse momento, a sociedade colombiana e o mundo inteiro passaram a olhar para San Basilio e a comunidade passou a ser profunda e intensamente investigada por pesquisadores nacionais e internacionais.

As pesquisas realizadas na comunidade deram origem a um movimento de resgate e valorização da história e da cultura *palenquera* pela própria comunidade. A partir desse movimento, em 2004, San Basilio foi declarado como Bem de Interesse Cultural Nacional pelo Ministério da Cultura, das Artes e dos Saberes da Colômbia e, em 2005, foi reconhecido pela UNESCO como Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade.

Em 2023 foi concedido o título coletivo da comunidade ao Consejo Comunitario Ma Kankamaná de San Basilio de Palenque, reconhecendo e titulando 3.218 hectares (32,18 km²) de terras à comunidade. Em 2024, foi aprovada a Ley n. 2.379 que determina a elevação do *corregimiento* de San Basilio de Palenque a município do departamento de Bolívar, devido a sua relevância enquanto patrimônio da UNESCO e bem cultural nacional. A municipalização de San Basilio ainda não foi concluída e segue sob disputa.

No dia 11 de janeiro de 2025 fui a San Basilio de Palenque entrevistar os *palenqueros* Miguel Obeso Miranda e Manuel Pérez Salinas. A entrevista ocorreu de maneira conjunta e livre/não estruturada. Nesta oportunidade, optei por não gravar a entrevista em virtude da alta movimentação no local, por ser uma entrevista exploratória, por haver outras pessoas além dos

⁵⁸ Ver foto n° 9.

entrevistados na conversa e por temer a contaminação sonora da gravação – em virtude de estar com um gravador de menor qualidade naquele momento. Entretanto, realizei registros em forma de notas.

Miguel e Manuel contaram brevemente sobre a história da comunidade e focaram a entrevista nos contextos atuais do *palenque*. Os entrevistados *palenqueros* destacaram que ainda existe em San Basilio de Palenque o direito próprio – apesar de não ser formalmente reconhecido pelo Estado. O Sr. Pérez Salinas deu o exemplo da prática de perversão, denominada de *mulumba* em *la lengua*. O *mulumba* – pervertido – sofre uma coerção social, sendo excluído dos círculos e das dinâmicas sociais da comunidade.

Além disso, o Sr. Obeso Miranda elucidou que a maioria dos conflitos são solucionados através de mediadores, que são *palenqueros*, preferencialmente mais velhos, que possuem algum grau de relação com as duas partes do conflito. Dessa forma, a solução dos conflitos percorre diversas instâncias comunitárias até que seja necessário recorrer à justiça do Estado.

Ambos destacaram que a reparação e a justiça étnico-racial estão diretamente vinculadas à reparação e à autonomia territorial, mostrando-se otimistas e esperançosos com o processo de elevação do *palenque* à município. No entanto, eles afirmaram que não encontram respaldo no Poder Legislativo e na Corte Constitucional Colombiana, ficando reféns do Estado e de decretos do Poder Executivo Federal para conquistar direitos, sobretudo após a eleição do presidente Gustavo Petro e da vice-presidenta afrocolombiana Francia Marquez.

Miguel e Manuel contaram que existem alguns conflitos entre as organizações comunitárias tradicionais *palenqueras*, como o *kuagro* e o conselho dos anciãos – que não são reconhecidas pelo Estado –, e as instituições comunitárias criadas pelo Estado, como as Juntas Diretivas. Mesmo nas decisões internas da comunidade, as decisões das organizações tradicionais são sobrepujadas pelas decisões das Juntas Diretivas, “que en la cotidianidad de la comunidad se conoce apenas como ‘la Junta’, y hoy en día tiene un peso importante, por su interacción con el Concejo Municipal” (Reiter, 2014, p. 99). Segundo o Sr. Obeso Miranda, as disputas das Juntas Diretivas para representar a comunidade criaram conflitos políticos “aos moldes citadinos”.

Os entrevistados também destacaram alguns aspectos culturais interessantes. Os *palenqueros* tem uma grande admiração pela cultura brasileira e, quando a história de Palmares chegou à comunidade, muitas crianças foram nomeadas de Zumbi em homenagem ao Rei palmarino. Eles também destacaram que o processo de acordo de paz mediado pelo bispo Cassiani em 1713 provocou um processo violento de sincretismo cultural e, sobretudo, religioso – corroborando o que foi previamente evidenciado por Cristian e posteriormente

reforçado por Fortul. Não obstante, os senhores Obeso Miranda e Pérez Salinas apresentaram duas das mais importantes instituições *palenqueras* que sobreviveram ao processo colonialista, o *kuagro* e o *lumbalú*⁵⁹⁶⁰⁶¹.

De volta a Cartagena, no dia 14 de janeiro, entrevistei o professor Juan V. Gutierrez Magallanes, popularmente conhecido como “Juancho”. Gutierrez Magallanes é um professor de química e biologia do ensino fundamental que, por sua origem *chambaculera*⁶², se dedicou a investigar e a escrever sobre a história da população negra de Cartagena. Juancho se dedicou, sobretudo, a escrever sobre Chambacú, onde foi criado durante a sua infância.

Chambacú era uma região próxima à *ciudad amarullada* no centro de Cartagena e pertencia ao ex-presidente Rafael Núñez. A região, por ser alagadiça, ficou desabitada até meados das décadas de 1920 e 1930, quando os primeiros ocupantes chegaram ao local – majoritariamente pessoas negras e pobres marginalizadas. Na década de 1950, com os processos migratórios das comunidades campesinas para a cidade, Chambacú foi gradativamente aterrado, tornando-se um gueto, até ser completa e violentamente desapropriado em 1971.

Juancho narra que Chambacú “era um caserío grande de gente en su mayoría negra (...) ahí habian muchas cuestiones antagónicas” (Magallanes, 2025). Apesar de ser um bairro muito pobre, sem saneamento básico e sem energia elétrica, Juancho destaca que era um lugar de

⁵⁹ El lumbalú, los historiadores palenqueros también han dicho que tiene un significado frente a un lamento colectivo. Es decir, el lumbalú, aunque hay tambor, aunque hay noche de cuentería, aunque hay juegos, aunque hay... inclusive puede haber hasta un trago, puede haber una música de acuerdo a las características del difunto. Puede haber hasta música, pero esta, este rito fúnebre del lumbalú, lo que dicen los mayores es que permite que haya un paso, haya un tránsito de esta vida, la muerte, hacia otra vida. Y digamos, el lumbalú lo que permite es que haya un descanso y haya un paso tranquilo hacia ese mundo espiritual (Pérez Casseres, 2026).

⁶⁰ El lumbalú es un ceremonial en el cual se guía al muerto, o la esencia del fallecido, hacia los lugares o hacia el lugar donde moran los antepasados. Entonces, eso es a través de un tambor que se llama pechiche. Pero también en el marco de ese ceremonial hay una ritualidad, hay una danza, una danza que la gente comienza a bailar alrededor el féretro. Pero es una danza que a pesar de lo vertiginoso, que a pesar de la, de la ritmización que le impone el tambor y los otros elementos musicales, es una danza triste. La gente está viendo y mueve despacio la cuestión, pero la danza, la gestualidad, no es la misma gestualidad que cuando tú estás en un bembé o una fiesta o algún baile, que tú bailas libre, tú dejas que decir que tu cuerpo responda de la manera que sea a un estímulo musical. Acá, responde al estímulo musical, pero de una manera melancólica, nostálgica, dolorosa y triste. Sí. Estos son los bailes de lumbalú. Es un baile, un baile de muertos. Así es como se irían las almas al lugar donde habitan los muertos (Prada Fotul, 2025).

⁶¹ La manifestación del lumbalú, que tiene que ver con toda la ritualidad alrededor de la despedida del muerto. Y a quien le hacen lumbalú le hacen también toda la, el novenario. Pero hay una parte del novenario donde las mujeres adultas están en la sala de la casa del difunto o en el lugar que se disponga, y allí entonan cánticos en lengua palenquera. Esos cánticos, eh, cuentan un poco las historias de vida de Palenque. Y no podía haber lumbalú sin lengua, ¿verdad? No podía haber lumbalú sin la conexión de la gente. Y la gente utiliza los lenguajes para los procesos comunicativos. Entonces, ahí el lumbalú se constituye como un elemento de referencia importante para también salvaguardar el patrimonio oral palenquero. Eh, los-- hay, hay unos estudios que han dicho que la lengua con la cual se interpretan estos cánticos en la ritualidad del lumbalú incluso tienen unos términos que no son tan usuales en Palenque, porque están conectados mucho con, con esa genealogía africana que se conecta Palenque con África (Simarra Obeso, 2026).

⁶² Quem nasceu ou viveu no extinto bairro negro de Chambacú em Cartagena.

“personas que, con una nobleza extrema, compartían las alegrías y lo que conseguían (...) los artesanos que allí vivían eran buenos artesanos” (Magallanes, 2025). Juancho rememora que em Chambacú “había una fraternidade (...) el único defecto, el único problema que yo tenía es que era muy pobre” (Magallanes, 2025).

O professor Gutiérrez Magallanes elucida que, apesar das precariedades, Chambacú estava localizada próximo ao centro da cidade oferecendo empregos e fontes de renda para a comunidade, que vivia da venda de artesanato e da prestação de serviços básicos. Além disso, havia o hospital público Santa Clara, onde os *chambaculeros* e *palenqueros* encontravam atendimento gratuito.

Juancho também revela que em Chambacú havia uma pequena comunidade *palenquera* que se estabeleceu ali, reproduzindo o modo de vida comunitário tradicional. Ele rememora que convivia com os *palenqueros* e que havia uma casa grande que acolhia os *palenqueros en diáspora* e era liderada pela matriarca *palenquera* conhecida como “tia Cato”:

Ahí acogía a todos los palenqueros que llegaban y tenían ahí la elaboración del bollo de mazorca. De ahí salía casi por lo regular todos salían a vender el bollo. Y muchos, muchos. Y una de las cuestiones que se resalta es que era muy raro ver una palenquera prostituírsela. Hubo una que intentó y la repudiaban. Pero ellos mantenían su nobleza y su fidelidad. Entonces, esa señora Cato, la casa era grande y ahí acogían a los palenqueros (Juancho, 2025).

No entanto, “las autoridades argumentaban de que eso le daba mala vista, pues, al centro de Cartagena” (Magallanes, 2025). Entre promessas de revitalização urbanística – higienista! – e escândalos de corrupção, em 1971, a comunidade de Chambacú foi desapropriada.

Juancho elucidou que alguns *chambaculeros*, como sua família, conseguiram regularizar a propriedade antes da desapropriação e, por isto, foram indenizados. Porém, a maioria foi dispersada ou realocada em bairros tão pobres e precarizados quanto Chambacú, mas longe do centro, dos serviços públicos e das oportunidades de trabalho. Os *palenqueros*, por sua vez, migraram para outros bairros de Cartagena com assentamentos *palenqueros*, como Nariño.

Por fim, o professor Juancho contou que diversas figuras icônicas de Cartagena e da Colômbia viveram em Chambacú, como o primeiro colombiano campeão mundial de boxe, o *palenquero* Kid Pambelé, o escritor antológico aforcolombiano Manuel Zapata Olivella e – para a minha supressa – Jaime Alfonso Olivares, meu falecido avô. Tentei entrevistar o professor e sociólogo Jorge Valdelamar Meza, amigo de Juancho, especializado na história da população negra de Cartagena, sobretudo do bairro de Getsemaní, outro antigo bairro negro expropriado e transformado em um dos principais polos turísticos da cidade. No entanto, não

foi possível contactá-lo à época e, tampouco, entrevistá-lo no meu retorno a Cartagena em março de 2026.

Antes de retornar ao Brasil, no dia 21 de janeiro de 2025, entrevistei o investigador, escritor e *bàbáláwo*, Antônio Prada Fortul, batizado *palenquero* pela comunidade de San Basilio de Palenque. O Sr. Prada Fortul escreveu a principal biografia sobre o herói *palenquero* Benkos Biohó, intitulada “Benkos... Las alas de um cimarrón”. Fortul narrou detalhadamente o processo histórico-social da população negra de Cartagena e *palenquera* desde o período colonial, especialmente em relação aos aspectos culturais e históricos africanos que marcam a produção e a reprodução da vida desses grupos na Colômbia, tornando-se um importante referencial historiográfico, cultural e oral para a pesquisa.

Ambas as entrevistas dos professores Juan V. Gutierrez Magallanes e Antônio Prada Fortul foram realizadas através da técnica de entrevista livre/não estruturada, devido ao caráter exploratório e ao estágio da pesquisa. Por terem sido realizadas em espaços mais herméticos, optei por gravar as entrevistas, com o consentimento dos entrevistados. Despretensiosamente, essas duas entrevistas forneceram dados riquíssimos para a pesquisa.

Após 1 ano, estruturada a pesquisa, no dia 28/02/2026, eu retornei à Cartagena e me dirigi até San Basilio de Palenque, no dia 01/03/2026, para me estabelecer na comunidade por 3 dias, como previamente combinado com o Sr. Obeso Miranda. Antes de alcançarmos a comunidade, nos encontramos em uma parada próxima a San Basilio, no *corregimiento* de Malagana, também localizado no município de Mahates, para almoçar e consolidar o cronograma e as condições das entrevistas.

Chegando à comunidade, Miguel me apresentou o local onde eu ficaria hospedado, uma pousada pertencente ao seu irmão – o Sr. Máximo Obeso Miranda – e localizada no setor Junché⁶³. A pousada estava vazia em virtude do baixo movimento turístico e, nos 3 dias em que lá me hospedei, fui amparado por Anita, sobrinha de Miguel. Na pousada, me deparei com uma das questões com as quais convive a comunidade, a irregularidade do abastecimento de água, sobretudo no bairro de cima, onde se localiza a pousada.

Logo após eu me estabelecer na pousada, Miguel me guiou até o seu centro cultural para iniciarmos o ciclo de entrevistas. Era um domingo e faltava uma semana para as eleições nacionais, a comunidade estava repleta de cartazes, adesivos e panfletos de inúmeros candidatos. Algumas casas estampavam em suas varandas 3 ou mais candidatos – em alguns casos, até rivais.

⁶³ Ver foto nº 51.

Aparentemente os conflitos aos moldes citadinos – apontados por Miguel na visita em 2025 – estavam em ebulição. Miguel – apoiador declarado e mobilizador político a favor do Pacto Histórico⁶⁴ – ao chegarmos ao centro cultural, deparou-se com um grupo de jovens⁶⁵ reunidos com panfletos de outro candidato. Não pude entender a conversa entre eles, pois falavam em *la lengua*⁶⁶. Porém, pude compreender a divergência entre Miguel e o mais velho do grupo, que ao final, falou em *castellano* que eles estariam com Miguel nas eleições.

Esperamos pela chegada do Sr. Manuel Pérez Salinas e do Sr. Roiman Hernandez Padilla – quem me acompanharia na pesquisa na ausência de Miguel e mediaría as entrevistas. Miguel sugeriu que começássemos as entrevistas com Roiman⁶⁷, enquanto ele e Manuel colocavam a conversa em dia – como dois amigos que não se viam há tempos.

Roiman pertence ao *kuagro* Wassa-wassa e nasceu e foi criado em San Basilio, onde viveu toda a sua vida. Roiman é historiador e escolheu o cruso de História por ser “una persona que intenta reescribir la historia, para que la gente sepa la realidad de Palenque, como pasó todo el proceso de la historia negra, de la esclavitud” (Hernandez Padilla, 2026). Ele afirma ser um apaixonado pela cultura *palenquera*, envolvendo-se com todos os processos culturais da comunidade, razão pela qual exerce a atividade de guia turístico e pela qual pesquisa sobre a história da medicina tradicional *palenquera*.

Não obstante, Roiman fez questão de ressaltar que San Basilio é um povo, “el mejor pueblo del mundo” (2026). Após a entrevista com Roiman, dei início a entrevista com o Sr. Manuel Pérez Salinas⁶⁸ – “en palenquero ‘Mané’” (Pérez Salinas) – membro do *kuagro* Los Polalleros. A partir da sua biografia, Manuel demonstra a importância da etnoeducação na vida dos *palenqueros*:

⁶⁴ O Pacto Histórico por Colombia é uma coligação político-partidária da esquerda colombiana, criada em junho de 2025 e composta por partidos políticos e movimentos sociais ligados a luta campesina, indígena e afrocolombiana, que visa dar continuidade ao governo do Presidente Gustavo Petro. Este movimento político tem “el propósito de consolidar una unidad política amplia y diversa, y en el marco de la lucha por un modelo democrático, justo, progresista y étnico colectivo (...) se fundamenta en la necesidad de fortalecer la unidad política de los sectores democráticos, progresistas, sociales y étnico colectivo para consolidar la representación política y social en Colombia, y garantizar la continuidad de un proyecto político” (Pacto Histórico, 2025).

⁶⁵ O grupo em questão me pareceu ser um *kuagro* devido a forma como se portavam. Um grupo de cerca de 10 jovens, aparentemente, da mesma geração. Quando chegamos, um deles prontamente se levantou e representou o grupo na breve conversa com Miguel, pois só ele lhe dirigiu a palavra enquanto os outros permaneceram sentados observando. Somente quando este jovem deu o comando, os demais se levantaram e se retiraram do local a pedido de Miguel. Fiquei curioso para verificar se o que eu observara era de fato a dinâmica de um *kuagro*, mas, devido às dinâmicas ocorridas e à minha recém-chegada, optei por não perguntar a Miguel.

⁶⁶ Apesar dos dados que apontam a gradativa perda do uso e da fluência de *la lengua*, ressalto que os únicos momentos em que eu presenciei os *palenqueros* utilizando o *castellano* foi para se comunicar comigo. De fato, *la lengua* é utilizada como a língua oficial da comunidade.

⁶⁷ Ver foto nº 72.

⁶⁸ Ver foto nº 50.

Yo, afortunadamente, nací en el proceso etnoeducativo, el programa de etnoeducación. Yo nací ahí. Me crié ahí, en ese programa de etnoeducación. Y a partir de la guianza misma, ejercicio etnoeducativo, nosotros crecimos y nos criamos en ese espacio. Algunos nos fuimos por la línea de la lengua, otros por la línea de la música y la danza, otros por la línea de la medicina tradicional. Y a mí me surgió porque en mi casa, por genética, somos muy de la medicina tradicional, ¿ya? Hoy yo he construido conocimiento en uso y manejo de plantas medicinales para resolver problemas de salud. No contento con eso, logré estudiar etnoeducación, licenciatura en etnoeducación con énfasis en ciencia natural. Educación ambiental, ¿adivina pa qué? Para seguir en mi línea de medicina tradicional, ¿ya? Y eso ha hecho que hoy yo sea uno de los referentes de la medicina tradicional de Palenque. Uno de los referentes, porque me gusta promocionarla, divulgarla, conversarla, describirla, porque hay otros referentes en Palenque que están más dedicados a el suministro y la medicación de ella, ¿ya? Entonces, hoy yo soy uno de los sabedores en medicina tradicional. Dicto clase en la institución etnoeducativa de Palenque de Ciencia Natural, pero también por ser una persona que toda su vida se ha alimentado, ha construido conocimiento, se ha formado, ha estado en diálogo, en lengua palenquera, también desarrollo clase de lengua palenquera en la comunidad. Soy profesor de Lengua, también profesor de Ciencias Naturales, pero también soy consejero nacional de lengua palenquera (Pérez Salinas, 2026).

Finalmente, encerrada a entrevista com o Sr. Pérez Salinas, realizei a última entrevista do meu primeiro dia na comunidade com o Sr. Miguel Obeso Miranda. Miguel é um membro da *diáspora palenquera* de Cartagena e do *kuagro* Los Lenkos. Seus pais migraram para a capital do departamento de Bolívar em busca de melhores condições de vida, como muitos outros *palenqueros*.

Os avós de Miguel são os patriarca e matriarca do setor Junché. Este setor – que corresponde a uma rua que se estende desde a praça central até o bairro de cima – é quase todo habitado pela família de Miguel: os Obeso, os Cásseres e os Miranda. A casa de sua avó corresponde à “sede” deste setor e se situa quase em frente a pousada em que eu estava hospedado.

Miguel é economista formado pela Universidad de Cartagena, gestor cultural etnoeducador, pesquisador e ativista independente afrocolombiano. Ele narra que há 30 anos desenvolve a articulação entre a comunidade do território ancestral e as comunidades da diáspora, fortalecendo “la palenqueridad, la africanía y la afrocolombianidad” (Obeso Miranda, 2026). Miguel foi – e ainda é – a liderança *palenquera* mais atuante na cidade de Cartagena, sobretudo no âmbito da política, da cultura e da etnoeducação.

Encerrada a entrevista com o Sr. Obeso Miranda, ao final da tarde, nos despedimos, pois ele retornaria para Cartagena. Eu me dirigi à hospedagem e, pela noite, encontrei Roiman na praça central. Lá, pude desmistificar, mais uma vez, os estereótipos preconceituosos transmitidos em Cartagena. A praça estava cheia de *palenqueros* de todas as idades e todos desfrutavam daquela noite de domingo à sua maneira. Roiman e eu nos sentamos em um dos

bares da praça e trocamos informações sobre Brasil e Colômbia, sobretudo sobre futebol – esporte pelo qual os *palenqueros* são apaixonados, especialmente o futebol brasileiro.

Na manhã do dia 02/03/2026, Roiman me acompanhou até a Institución Etnoeducativa Técnica Agropecuaria Benkos Bioho de San Basilio de Palenque (INSETABP) para a entrevista com a Sr.^a Basilia Pérez Márquez, secretária da instituição⁶⁹. Basilia é formada em Administração Educativa e pertence ao *kuagro* La Mala Hora – um *kuagro* de mulheres que trabalham na conservação da cultura *palenquera*. Além disso, a Sr.^a Pérez Márquez foi fundadora da Asociación de Mujeres Raíces de Benkos de Palenque.

Dona Basilia narra que possui 38 anos de trabalho na militância etnoeducativa, dos quais a maior parte do tempo atuou como professora. Ela também destaca que a sua trajetória de militância etnoeducativa e cultural tem forte influência de seu pai, que sempre lhe disse que “para tú poder vivir bien tienes que conocer tus raíces, respetarlas y quererlas” (Pérez Márquez, 2026). Sobre essa trajetória, ela relata que:

Siempre me he dedicado a Palenque. Toda mi vida he vivido en Palenque. Las veces que he salido ha sido por cuestión de estudios, pero me considero una palenquera de Palenque, como me presento siempre en cualquier parte. Hago parte del Sindicato de Empleados de la Educación de Bolívar, SINTRENAL. (...) trabajé como coordinadora del programa de Educación para Adultos, donde tuvimos la oportunidad de presentarnos en un concurso de libros de cocina, el cual tuvimos que ir a recibir el premio en Beijing, China, como el mejor libro de cocina del mundo en el 2014. He participado como mentora en varias tesis de grado. Soy maestrante, una maestría en Gestión de Proyectos con la Universidad del Zulia, que en este momento la tengo en stand-by por problemas de seguridad en Venezuela, que Dios permita de que ahora que hubo cambio de gobierno podamos continuar en esa, en esa maestría. Pues te cuento de que me siento una palenquera que quiere mucho a Palenque. (...) Trabajo como secretaria aquí, como te dije, pero mi labor, como dicen los compañeros, es prácticamente de todito. Soy la empleada más antigua que tiene la institución en este momento, lo que me hace conocer mucho de la historia, la creación y todo el proceso de que hoy seamos institución empatida (Pérez Márquez, 2026).

A Sr.^a Pérez Márquez também expõe que a comunidade sofre com dificuldades de acesso à saúde. Atualmente, há apenas um centro de assistência à saúde no território, que é insuficiente para atender toda a comunidade. Ela também relata que a comunidade não possui abastecimento regular de água – inclusive potável – em todos os setores e a rede de energia, além de obsoleta e ineficiente, também não contempla todos os setores.

Após a entrevista com Basilia, acompanhei Roiman por um de seus *tours* pela comunidade – que acabara de começar. Naquela ocasião, ele estava guiando duas turistas nígero-estadunidenses. A primeira parada foi na casa da medicina tradicional do *palenque*,

⁶⁹ Ver fotos nº 52 e 53.

onde dois senhores narraram – em *la lengua* – a história e a importância da medicina tradicional no *palenque*⁷⁰.

Em seguida, visitamos uma das casas modelo do *palenque*, que reproduzem as casas em que viviam os *palenqueros* no período colonial⁷¹. Nesta casa, fomos recebidos por um jovem que nos contou – também em *la lengua* – a história das tradições e dos modos de vida dos *palenqueros*. Desde a organização familiar a tecnologias de refrigeração da água e do ambiente, pude observar como a estrutura das casas *palenqueras* se assemelham a dos quilombos no Brasil, descritas por Bispo da seguinte forma:

Qual é a parte mais necessária de uma casa no quilombo? É o quintal. Na verdade, são várias; a cozinha é necessária também, todo mundo chega pela cozinha. Mas o quintal é essencial porque é onde as crianças aprendem a fazer tudo. É também onde guardamos espaço para construir a casa de quem vai nascer, as casas das próximas gerações. (...) A cozinha é o melhor lugar na arquitetura quilombola, o mais necessário e bem cuidado. (...) A arquitetura é pensada também em função da comida. A comida organiza a festa, organiza a recepção, tudo se organiza em torno da comida. Quando fazemos arquitetura, pensamos na comida e na festa, nas formas compartilhadas de vida (Santos, 2023, p. 59).

De fato, a casa *palenquera* possuía quartos pequenos e simples, com não mais que uma esteira de dormir e um baú – de madeira ou de palha – para guardar os pertences pessoais. A cozinha, por sua vez, era dividida em duas partes: a de dentro, utilizada para as atividades cotidianas; e a de fora, utilizada para as grandes refeições e para o compartilhamento.

Também visitamos a casa da música tradicional *palenquera*⁷² e a estátua em homenagem ao primeiro campeão mundial de boxe pela Colômbia, o *palenquero* Antonio Cervantes Reyes, popularmente conhecido como Kid Pambelé. Durante o *tour* e as demais caminhadas pela comunidade pude observar o trabalho de valorização da história da comunidade e de seus ancestrais. Em quase todas as ruas existem diversos muros pintados com o rosto de personalidades históricas da comunidade, mantendo viva a historicidade e a ancestralidade *palenquera* no cotidiano dos *palenqueros*⁷³.

Após o *tour* pela comunidade, Roiman me acompanhou até a casa de Elida Cañate Díaz – com quem eu realizaria a próxima entrevista. A casa de Elida está em uma parte mais rural da comunidade, de maneira que pude observar algumas roças e pequenas criações de animais, já que, segundo Roiman, as grandes produções da comunidade estão nos montes.

⁷⁰ Ver fotos nº 59-61.

⁷¹ Ver fotos nº 62-66.

⁷² Ver fotos nº 67-68.

⁷³ Ver fotos nº 3-6 e 54-58.

A Sr.^a Cañate Díaz pertence ao *kuagro* La Distinguida e é gestora comunitária, trancista e ativista em diversas organizações sociais de *palenqueras* mulheres que realizam trabalho de base na comunidade, como La Reina del Congo, Cacimba e o Festival de Tambores. Elida ressalta o papel histórico e atual das mulheres na comunidade:

Y pues acá en San Basilio de Palenque, nos dedicamos mucho a la cultura, al fortalecimiento de la misma, a la agricultura, a las ventas de dulces y las mujeres, pues somos las cuidadoras, las promotoras también de toda esa cultura, de visibilizar cada espacio de la comunidad, ya que nos han otorgado siempre ese papel, en el cual nos hemos desempeñado mucho en fortalecer cada parte de nuestra cultura acá en Palenque y fuera de ella. Y pues, yo me dedico a todo el arte de las trenzas, lo cual hace parte de esa historia ancestral de San Basilio de Palenque, en donde las trenzas jugaron ese papel muy importante en la época de la esclavitud. Y pues fueron esas mujeres, nuestras ancestras, que dibujaron, diseñaron cada ruta, cada mapa, cada estrategia en la cabeza para hoy en día poder decir: somos el primer pueblo libre de América (...) ser palenquera es ser una mujer berraca, resiliente, la cual tiene la capacidad de sostener su hogar y su comunidad. Esa mujer fuerte, la cual transmite todos esos saberes, cuida a todos y todas, independientemente que sea de su familia o no. (...) el luchar para nosotros es algo natural, que llevamos con nosotros ese espíritu de guerrero, de que por todo hay que salir adelante, motivar a los demás. Y, pues, Palenque para mí es todo, porque aquí nací, aquí me crie y aquí aspiro pasar todos los últimos días de mi vida. (Cañate Díaz, 2026).

Elida é licenciada em educação com ênfase em Ciências Sociais e Cultura por meio de uma parceria entre a Universidad de La Guajira e a Institución de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella⁷⁴. Ela narra que, à sua época, era quase impossível uma pessoa negra e pobre ter acesso à Universidad de Cartagena. Além da própria dificuldade imposta pelos exames de admissão, “ya había muchos puestos comprados por las personas que tenían sus recursos” (Cañate Díaz, 2026).

A entrevistada narra que havia amigos *palenqueros* que tentaram ser admitidos nesta universidade inúmeras vezes e que ela não se submeteria a esse processo de violência. Elida relata que sua experiência no Manuel Zapata Olivella, localizado em María La Baja⁷⁵:

⁷⁴ A *Institución de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella* foi fundada em 2002, como resultado da mobilização afrocolombiana por uma instituição de ensino superior que promovesse a etnoeducação e a formação de profissionais a partir dos conhecimentos tradicionais afrocolombianos. Essa mobilização foi liderada pelo PCN e por lideranças afrocolombianas da costa caribenha. O instituto foi reconhecido pelo Estado como uma instituição técnica não formal, com foco em Sistema, Produção Agrícola e Liderança e Gestão Comunitária – posteriormente foram abertos mais cursos, sobretudo licenciaturas voltadas para a etnoeducação. O nome do instituto homenageia o médico, antropólogo e escritor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella, autor das primeiras obras literárias que exaltavam o afrocolombiano e a *afrocolombianidad* – inclusive os *palenques*. O local escolhido para sediar o instituto foi o município de *María La Baja*, aos pés dos Montes de María.

⁷⁵ Esta cidade foi fundada na primeira metade do séc. XVI sobre territórios indígenas. Posteriormente, a região foi substancialmente ocupada por *cimarrones* que fugiam dos engenhos e formavam *palenques* nos Montes de María – dos quais, atualmente, só existe *San Basilio*. Atualmente, a cidade é um polo agrícola e explora o etnoturismo a partir da herança cultural afro-indígena.

Me gustó mucho el estar allá porque me mostró mucho más, el interés por la historia, por toda, los procesos de las comunidades y también, es muy humanitario, es muy como en casa. De hecho, habían profesores que ya nosotros los conocíamos, que eran de la comunidad. De hecho, uno de los creadores de ese instituto es un palenquero y pues me llamó mucho la atención y me quedé. De hecho, era la herramienta y lo más cerca para no abandonar Palenque, porque muchos jóvenes se van y vienen a cada seis meses a la comunidad y se desconectan de sus procesos, se aislaban de ellos, algunos se enamoraban de otros procesos, se quedaban, ya venían una vez al año. Yo lo veía como un imposible, como que era como que me faltaba algo cuando me encontraba afuera y era como el ser, el amor por mi pueblo y nunca quise alejarme. De hecho, tuve oportunidades de vivir en otros espacios, viajar y poder quedarme en otro país y no... solo Palenque.

Sobre a religiosidade, de acordo com Elida, “da porta para fora” havia o costume de não se admitir conhecimento ou mesmo a prática do culto às deidades de origem africana. Hoje há poucos praticantes da Santería cubana na comunidade e a religiosidade ou espiritualidade afro está vinculada às rezas, à medicina tradicional, ao *lumbalú* e às demais tradições ancestrais *palenqueras*.

Por fim, Elida demonstrou preocupação com a divisão política da comunidade, motivada pela entrada de muitos políticos com orientações e propostas que não condizem com e sobrepujam o modo de vida *palenquero*. Ela relata que eles “vienen con sus ideologías, con sus temáticas, con sus proyectos, con su poco de embustería, que al final lo que hace es dividir y poner a pelear al pueblo” (Cañate Díaz, 2026). Segundo Elida, os políticos “vienen por vitrina, por publicidad” e após as eleições os políticos se vão e os *palenqueros* “quedamos en el vacío, quedamos con un poco de promesas perdidas y pues no me gusta de la forma como se está dando hoy” (Cañate Díaz, 2026).

Após a entrevista com Elida, me encaminhei para entrevistar o Sr. Bernardino Pérez Miranda no setor Cieneguita, localizado no bairro de cima⁷⁶. Bernardino é professor na comunidade desde “un montón de años” e sempre militou no fortalecimento da *palenquidad*. Como Basília, Bernardino relata que “es mi deber continuar con ese legado, el cual fui asignado por mis abuelos, mis padres y los protectores que hasta ahora me han llevado por el caldume, por el camino que ellos han querido” (Pérez Miranda, 2026). Atualmente, o Sr. Pérez Miranda também exerce o cargo de intérprete e tradutor de *la lengua* no MinCultura.

Em seguida, me encaminhei à sede da *Guardia Cimarrona* para entrevistar o atual presidente e representante legal da guarda, o Sr. Segundo Cásseres Reyes⁷⁷. Esta entrevista ocorreu de maneira livre e temática no salão principal da guarda. Isto, pois Segundo foi o único entrevistado com experiência na *Guardia Cimarrona*.

⁷⁶ Ver foto nº 69.

⁷⁷ Ver foto nº 70.

Segundo relata que o sistema de saneamento básico da comunidade precisa ser urgentemente reformado, pois é o mesmo desde a instalação nos anos 1970. O sistema “no cumple con el proceso el cual fue construido” (Cásseres Reyes, 2026):

Eso tiene una fuente hídrica contaminada. Tiene un sector más conocido como Bordobó, es la ciénega sagrada, la ciénega donde hablamos la historia de Catalina Luango. Vuelta a nada, es una ciénega virgen, una ciénega muy atractiva, una ciénega que lo único que se inhalaba era aire puro. Hoy estamos inhalando aire contaminado, porque todas las heces fecales y las aguas hervidas van a reposar allá. Y cuando sale, sale de la misma forma como la expulsamos. Y eso llega a una fuente hídrica que es nuestro arroyo y es contaminado, nuestro arroyo ya está contaminado. Así que hoy tenemos una latente bomba de tiempo que está a punto de explotar y cuando explota van a haber muchos, pero muchísimos problemas, para no hablar de muertes, muchísimos problemas.

Pela noite, enfim, realizei a última entrevista no território ancestral de San Basilio com o professor Nicasio Reyes Salgado, popularmente conhecido como “Cashio”⁷⁸. O Sr. Reyes Salgado é licenciado em Ciências Naturais e Educação Ambiental, especialista em medicina tradicional, foi o inspetor mais jovem que já houve na comunidade e pertence ao *kuagro* Vacancia y Compañía 2000.

O Sr. Reyes Salgado inicia a entrevista destacando que “Palenque es más allá de los puntos cardinales” e que em *palenque* “no existe um extracto social” (2026). Cashio relata que “palenque en estos momentos requiere muchas cosas” (Reyes Salgado, 2026), mas destaca que, na sua percepção, a principal mazela da comunidade é:

Las fuentes de trabajo en Palenque es escasas. En estudio, te voy a decir que, bueno, te voy a decir que en estudio estamos bien. En estudio estamos bien. Sí tenemos necesidad, pero en estudio estamos bien. Quizás, me atrevo a decirlo, quizás no, seguro, la población palenquera que termine bachillerato, más del ochenta por ciento de los que terminan el bachillerato entran a una universidad. Y de ese ochenta por ciento que entra en la universidad, casi la mayoría, puedo decir la mayoría con absoluta seguridad, la mayoría logra el título universitario. No somos ricos, pero nosotros morimos con la bota puesta, como decimos nosotros, ¿sí? Yo tengo sesenta y cinco años. No tengo un trabajo estable, pero yo soy experto en medida tradicional. Esa medida únicamente la va a conseguir aquí. Yo soy experto en eso y a mí me pagan por eso. Pero, sí, se necesita que el Estado mire a Palenque, estamos muy escasos de fuentes de trabajo. Pueblo agrícola, entonces los productos no tienen un valor que satisfaga la necesidad del campesino, porque muchas veces, la lluvia, se pierden los cultivos, otras veces el verano y a veces está el cultivo, pero no hay quien lo compre. Entonces, nos toca vendérsela al intermediario, porque aquí no existe una entidad del Estado que rega-garantice la venta, la compra de los productos que nosotros sacamos. Entonces, sí tenemos necesidad fuerte de empleo (Reyes Salgado, 2026).

⁷⁸ Ver foto nº 71.

O Sr. Reyes Salgado expõe que, hoje, a maior fonte de trabalho e renda da comunidade é o turismo, mas que essa atividade não gera empregos formais. Apesar dessas questões, Cashio se declara à comunidade, afirmando que “en Palenque, nosotros estamos orgullosos sí de lo que tenemos. No vivimos como rey, si eso está claro, pero somos feliz con lo que tenemos” (Reyes Salgado, 2026).

Na manhã do dia 03/03/2026, encontrei-me uma última vez com Roiman na praça central da comunidade para lhe agradecer em nome de toda a comunidade. A comunidade se mostrou muito gentil e acolhedora, demonstrando-me uma pequena dose do porquê todos os entrevistados se referiram a ela – genuinamente – como sendo o melhor povo do mundo. Bastou apenas um dia para que eu deixasse de ser um elemento estranho à comunidade e passasse a ser “el vecino querido”.

De volta à Cartagena, Miguel e eu estabelecemos o cronograma das entrevistas a serem realizadas com os *palenqueros* da diáspora de Cartagena. No dia 04/03/2026, Miguel e eu nos encontramos na Faculdade de Direito da Universidad de Cartagena para lecionar uma aula sobre questões étnico-raciais no Brasil e na Colômbia para as turmas de Introdução ao Estudo do Direito do turno da manhã e da tarde, ministradas pelo professor decano Roberto Gamboa. No dia 06/03/2026, também realizamos a mesma atividade para a turma de Miguel na Unimayor, com uma turma de 3º período da faculdade de Direito⁷⁹.

Em ambas as universidades pude observar a profundidade do desconhecimento que os jovens alunos colombianos possuem sobre a questão étnico-racial dentro e fora da Colômbia. O desconhecimento se mostrou ainda mais profundo quando adentramos na temática quilombola e *palenquera*. Na Universidad de Cartagena, em uma turma de cerca de 60 alunos, estimo que menos de 10% demonstrou conhecimento sobre a existência dos *palenques* e, destes, metade sabia apenas a informação de que se tratava de “um povoado negro de descendentes dos *cimarrones*” – não coincidentemente, os alunos negros foram os que se demonstraram mais interessados e conhecedores sobre o tema.

Na Unimayor o cenário se apresentou tenuamente distinto, creio que em virtude de se tratar de uma instituição etnoeducativa e de ter uma presença majoritária de alunos negros e racializados – apesar de não haver nenhum *palenquero* na turma. Nesta universidade, os alunos não só demonstraram mais conhecimento sobre o tema como também mais interesse, incitando debates a todo o tempo.

⁷⁹ Ver fotos nº 74-77.

Após a aula na Unimayor, me dirigi à Institución Etnoeducativa e Inclusiva Antonia Santos para entrevistar o historiador *palenquero* Alfonso Cassiani Herrera – reitor da instituição⁸⁰. O professor Cassiani Herrera destaca que “como historiador, mi foco de trabajo ha sido la historia nuestra, el develar la historia de Palenque en una síntesis pensada desde la comunidad palenquera” (2026). A partir da luta *palenquera*, Alfonso se tornou uma referência nacional e, atualmente, está liderando a luta das comunidades e dos povos afrodescendentes na Colômbia, de maneira que “buena parte de mi vida profesional y mi vida como líder la he dedicado al fortalecimiento de la identidad étnica, histórica y cultural de nuestras comunidades” (Cassiani Herrera, 2026).

Após a entrevista com o professor Cassiani Herrera, eu entrevistaria, no mesmo local, o advogado *palenquero* Moisés Pérez Casseres. No entanto, ocorreu um imprevisto com o entrevistado e foi necessário remarcarmos a entrevista de maneira virtual. Moisés também é de origem do setor Junché e aos 10 anos de idade se mudou para Cartagena. Atualmente, o Sr. Pérez Casseres é advogado, mestrando em Derecho y Sistemas de Protección de los Derechos Humanos, membro do Colectivo de Abogados del Caribe (ABOKAR) e assessor étnico afrocolombiano do DANE Colômbia.

O Sr. Pérez Casseres relata sobre o impacto da diáspora *palenquera* para a comunidade. Ele cresceu com as avós, pois, nos anos 80, seus pais migraram para a cidade de Barranquilla para acessar a universidade. Em San Basilio, Roiman já havia narrado que “las personas que vivían en los 70, 80, 90 y 2000, muy poco tenían la posibilidad de ir a una institución de educación superior. Eran muy pocos los palenqueros que tenían acceso a una universidad” (Hernández Padilla, 2026). Sobre esse processo, Moisés conta que (2026):

Hay una gran migración académica y laboral de palenqueros, porque como estuviste allá, estuviste dos o tres días, habrás conocido que es una zona rural. Entonces, cuando los jóvenes terminan el bachillerato deben migrar hacia otras ciudades para ingresar a las universidades si quieren formarse o si de pronto quieren desarrollar alguna actividad laboral, deben salir, digamos, buscando mejor estabilidad económica o tener algunos ingresos, que Palenque, por ser una zona rural, un pueblo pequeño, no generaría, digamos, estas condiciones.

Além disso, Moisés é um advogado que milita na Corte Constitucional (CC) da Colômbia, sendo o autor do emblemático caso da *Sentencia* T576 de 2014⁸¹. A través de uma

⁸⁰ Ver fotos nº 78-81.

⁸¹ *Las órdenes de protección. El Ministerio del Interior deberá convocar a todas las comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras del país, sean rurales o urbanas, y con independencia de la forma organizativa que hayan adoptado, a participar en el proceso de consulta previa en el que se definirán las pautas para la integración del espacio nacional de consulta de las decisiones legislativas y administrativas de carácter general que puedan afectarlas directamente.*

ação de tutela⁸², o Sr. Pérez Casseres contestou a violação do direito à Consulta Livre, Prévia e Informada por parte do Ministério do Interior da Colômbia, que emitiu uma resolução que “dejaba por fuera a las comunidades negras que no tenían titulación colectiva, lo cual dejaba al Caribe sin la posibilidad de que ante decisiones, ante actos administrativos, proyectos, obras que fueran a afectar sus derechos, no se le hiciera consulta previa” (Pérez Casseres, 2026). A decisão favorável da CC nesse julgamento criou um precedente histórico na Colômbia, pois reconheceu o direito à CLPI às comunidades negras, estejam elas tituladas ou não, sejam elas rurais ou urbanas e estejam elas organizadas sob qualquer forma.

Por fim, no dia 13/03/2026, me dirigi ao subúrbio de Cartagena para realizar as duas últimas entrevistas com os *palenqueros*⁸³. Por uma solicitação de ambos os entrevistados, em virtude do pouco tempo que eles poderiam disponibilizar, a entrevista se deu de maneira livre. A primeira entrevista ocorreu com o professor Rubén Dario Hernández Cassiani – o principal referencial teórico deste trabalho no que tange às questões étnico-raciais na Colômbia.

Encerrada a entrevista com Rubén, fui à instituição etnoeducativa Ana María Vélez Trujillo para entrevistar a linguista *palenquera* Rutsely Simarra Obeso. Rutsely nasceu na diáspora *palenquera* de Cartagena, se formou em Linguística e Literatura na UniCartagena, onde também se formou mestre em Linguística e realiza doutorado na mesma área.

A Sr.^a Simarra Obeso é uma das principais pesquisadoras e lideranças do movimento de revitalização da *lengua palenquera*. Ela faz parte de uma organização fundada em 2023 e intitulada Xangolé Erilengua Aripalengua, que se dedica a proteger e a orientar todos os processos que envolvem *la lengua*. Rutsely também é professora de Antropologia Linguística e de Sociolinguística na UniCartagena, professora no colégio Ana María Vélez Trujillo e pertence ao *kuagro* Los Mochileros.

1.3.1. Sobre o *kuagro* e a *Guardia Cimarrona*

A antropóloga colombiana Nina Friedmann afirma que o *kuagro* se trata de uma instituição africana que foi transportada e reproduzida na América colombiana pelos escravizados africanos, sendo ressignificada ao longo da história. O *kuagro* foi a única

⁸² Constitución Política de 1991. ARTÍCULO 86. Toda persona tendra acción de tutela para reclamar ante los jueces, en todo momento y lugar, mediante un procedimiento preferente y sumario, por si misma o por quien actue a su nombre, la protección inmediata de sus derechos constitucionales fundamentales, cuando quierá que estos resulten vulnerados o amenazados por la acción o la omisión de cualquier autoridad pública.

⁸³ Ver fotos nº 82 e 83.

organização social baseada no sistema etário ou geracional de matriz africana que logrou sobreviver aos processos do colonialismo na América e ser reproduzido na atualidade.

A palavra *kuagro* em *la lengua* significa “forma de organización social del Pueblo palenquero” (Simarra Obeso, 2019, p. 39). O *kuagro* é descrito pelos entrevistados como a gênese da ontologia *palenquera* – “la razón social del ser palenquero” (Reyes Salgado, 2026). Cashio revela que “los kuagros fueron los que dieron origen a la fuga de los esclavizados” (Reyes Salgado, 2026).

Miguel ilustra que “los pueblos cimarrones palenqueros se dieron bajo las luchas libertarias emancipadores de Benkos Biohó y su kuagro de cimarrones” (Obeso Miranda, 2026). De acordo com a tradição oral, quando Benkos Biohó reuniu-se com a sua família e com outros escravizados bijagós, fugindo das senzalas para os pântanos de La Matuna e fundando o *palenque* La Matuna, constituiu-se o primeiro *kuagro*. Estabelecidos os *palenques*, os *kuagros* passaram a desenvolver distintas funções, como a segurança, a gestão, a agricultura, a pesca etc.

Os *kuagros* são formados por “personas de su misma edad, que nacen en un mismo sector y se crían juntos, y en su edad juvenil estructuran una organización que perdura para toda la vida (...) quienes constituyen un kuagro es hasta que se muera el último” (Pérez Salina, 2026). Os *kuagros* podem variar em algumas dezenas de componentes, sendo muito raro passar de 50. Elida relata que, atualmente, a formação dos *kuagros* começa a ser elaborada desde o período da gestação:

Esto inicia desde la gestación, en donde vamos a los controles prenatales y ya miramos quién tiene más meses que la otra, tú eres contemporáneo con el mío. Y desde allí vamos relacionando el kuagro desde la gestación y luego con la infancia se fortalece en el colegio, en la calle, por sectores también o de un sector a otro, de un barrio a otro, y allí nace ese kuagro. Inicialmente es la edad, pero ahorita no descarta de que unos tengan cinco años mayor, cinco años menor, pero la intención es seguir permaneciendo en kuagro o partiendo en kuagro y valorando cada valor que se encuentra en esto (Canâte Díaz, 2026).

Os *kuagros* são formados sob duas condições elementares, a etária/geracional e a geográfica, que, por sua vez, condicionam as funções dos *kuagros*. Dessa forma, “el funcionamiento y existencia del kuagro, está en correspondencia por el lugar del territorio donde ejerce sus funciones” (Hernández Cassiani, 2022, p. 134).

Apesar de começar a serem formados ainda na gestação, é na infância que os *kuagros* começam a ganhar vida. As crianças *palenqueras* são estimuladas a viverem de maneira coletiva por meio de dinâmicas e atividades da comunidade. Desde brincadeiras a atividades como a agricultura e a medicina tradicional, elas adquirem gradativamente a consciência do

kuagro (Friedmann, 1979, p. 72). É na transição da adolescência para a fase adulta que os *kuagros* são consolidados, formando a sua identidade, sua dinâmica e elegendo seus líderes, nomes, padrinhos/madrinhas e seus pares:

Inclusive también esas lúdicas palenqueras trascienden y se extienden a lo que hemos llamado lúdica de rebeldías cimarrónicas ancestrales. Esta es una especie de confrontaciones en ritualidad, entre comillas, que los niños empiezan desde temprano a empoderarse y hacerla en el ritual del boxeo para tratar de ello ganar el el liderazgo y la jerarquía de ese kuagro. Entonces, se dan estas actuaciones de los niños y ahí, pues se generan liderazgo, ahí se genera, pues, estatura y es lo que estabiliza el kuagro, porque son instituciones que se dan desde que nacen hasta que la última persona falece (Obeso Miranda, 2026).

El kuagro se va formando a partir de los jóvenes y, por un lado, a partir de niñas, por lo general de la misma edad y que más adelante, cuando ya estos jóvenes y niñas preadolescentes van creciendo a la adolescencia y ya se van enoviendo y emparejando más adelante, digamos, la mayoría de edad, para hablar de dieciocho, veinte años, ya se van emparejando. Entonces, se va este kuagro, que en un principio es de hombres y, por otro lado, de mujeres, se va combinando y puede convertirse en uno, un cuadro mixto. Pero, por lo general, el kuagro o es de hombres o es de mujeres. Y ya en el enamoramiento y cuando se van emparejando, que ya son pareja, se puede convertir en uno solo, según la dinámica de este kuagro, que es muy importante por todo lo que significa, por toda la solidaridad, la familiaridad, la amistad que podemos conseguir en el kuagro (Pérez Casseres, 2026).

O autorrelato de Roiman ilustra a explicação apresentada por Miguel e Moisés:

Por ejemplo, yo y mi grupo de amigos son los mismos amigos desde segundo de primaria. Desde que comencé a estudiar hasta el día de hoy, son los mismos. Y nosotros nos reunimos a hacer actividades. Las mujeres, o sea, las novias de los kuagros, tienden a ser siempre todas del mismo kuagro también. Y esto es muy interesante para la conservación de la cultura. Casi siempre terminan el bachillerato, la escuela juntos, ingresan a estudiar juntos. (Hernández Padilla, 2026).

Os *kuagros* elegem lideranças que se destacam naturalmente a partir do processo de formação de cada *kuagro*. Cada *kuagro* possui seus códigos normativos que impõem direitos e deveres a todos os membros. Os *kuagros* tinham o hábito de competir entre si pelo poder no período colonial. Atualmente, essa competição é expressa em cerimônias tradicionais por meio de danças e outros tipos de atividade recreativas⁸⁴.

A razão precípua dos *kuagros* é estimular de maneira geracional a organicidade, a coletividade e o *cimarronismo* do modo de vida *palenquero* a partir de microrganismos sociais que reproduzirão essa organicidade e coletividade na totalidade do modo de vida *palenquero*.

⁸⁴ Até o século passado era comum os *kuagros* ainda se confrontarem fisicamente, reproduzindo a *cimarronaje* dos seus ancestrais. Com nada mais do que os punhos, os *kuagros* de setores distintos se enfrentavam nas ruas da comunidade e os confrontos eram sucedidos por celebrações. Essa importante tradição criou bases para diversos *palenqueros* ganharem a vida na *diáspora palenquera* como boxeadores e trazerem notoriedade para a comunidade, como o próprio Kid Pambelé. Na visita à comunidade em 2025, enquanto passávamos por uma rua, Manuel lembrou de maneira saudosa e nostálgica um desses confrontos em que participou na sua juventude e destacou que eles já não ocorrem mais.

A solidariedade estimulada desde o princípio da vida dos *palenqueros* influencia substancialmente as instituições e as relações desse povo, como relata Mané (Pérez Salinas, 2026):

Es un espacio que por tradición también ha servido hasta para el apoyo de la crianza. Porque imagínate tú que los hijos míos, los hijos míos encuentran apoyo en los miembros de mi kuagro. ¿Qué tipo de apoyo? Para corregirlo cuando se necesite, para hacerle ver bien las cosas cuando se necesite, ¿ya? Para ayudar a educarlo cuando así se requiera. Pero la gente de kuagro también puede ayudarte en cualquier necesidad que tengas tú. Claro que la ayuda más importante que nosotros concebimos de la gente de kuagro, adicional a la laboral y a la económica, esa solidaridad, ese acompañamiento que se tiene cuando tú necesitas de alguien a tu lado cuando tú estás en problemas emocionales, en dificultad dolorosa, que tú necesitas a alguien a tu lado que te brinde el apoyo. Eso nosotros decimos el apoyo moral. Yo creo que el apoyo moral es lo más importante en un miembro del kuagro a sus individuales. Es rodearlo. Se lleva por delante de todo lo otro, lo económico, lo laboral. Eso es lo importante del kuagro.

Uma das instituições fundadas e fomentadas pelo *kuagro* é o trabalho solidário, chamado de “mano cambiada” (Pérez Casseres, 2026) ou “gavilaneo” (Obeso Miranda, 2026). O trabalho solidário pode ser desenvolvido dentro de um mesmo *kuagro* ou entre diferentes *kuagros*, como relatam Miguel e Moisés:

Se arma una cuadrilla, un grupo de un kuagro determinado y te va a acompañar a hacer un día de trabajo o una faena agrícola para que tú montes el sitio donde vas a sembrar, tenga mayor avance en lo que tú quieres sembrar para la cosecha y para las productividades. Muchas de estas cosechas se dan a manera de pancoger, para el consumo familiar y otra parte también se da para el comercio, para la venta, generalmente en la economía informal. Por ahí es donde se dan estos movimientos, se dan estas dinámicas como tal. Y, bueno, en palenque siempre se procura que todo sea en solidaridad, en colaboratividad (Obeso Miranda, 2026).

Se da como toda una solidaridad a partir de que cuando yo estoy desarrollando para mi familia esa actividad agropecuaria campesina, ¿cierto? Como puede ser mucho para mí solo, entonces yo me apoyo en mis vecinos, en mi kuagro para desarrollar de mejor manera y a mayor profundidad la actividad agropecuaria. Es lo que llamamos mano cambiada. Entonces, nosotros usamos el término roza, el término roza para señalar una serie de cultivos que yo tengo. Tengo maíz, tengo yuca, tengo auyama, tengo patilla, tengo diferentes cultivos. Pero para yo producir ese cultivo, yo necesito de apoyarme en otras personas. Entonces, yo me apoyo en mi kuagro, y el kuagro me acompaña en esa labor. Pero resulta que hoy esa labor es por mí. Pero mañana, Carlos, tú que eres de Palenque, puedes ser quien esté requiriendo del acompañamiento de mi persona. Entonces, yo voy también a donde tú tienes tu roza, que es donde tienes tus cultivos, que es donde tienes tus actividades agropecuarias (Pérez Casseres, 2026).

Além disso, cada *kuagro* atua como uma célula responsável por salvaguardar e reproduzir a cultura palenquera. Os *kuagros* não possuem uma limitação geográfica vinculada ao território. Os membros da diáspora também formaram seus *kuagros* desde Cartagena à Venezuela.

Outra instituição fundada a partir dos *kuagros* é a *Guardia Cimarrona*, uma instituição ancestral e coletiva autônoma que salvaguarda o território ancestral de San Basilio de Palenque até hoje. O senhor Cásseres Reyes narra que (2026):

Nace la guardia desde el año 1603, cuando nuestro héroe, Domingo Benkos Biohó, decidió no seguir siendo esclavizado y tomó la decisión de con su personal que tenía a cargo cómo liberarse. (...) Y no hemos permanecido en la historia bajo esas resistencias y esa protección por el territorio, que es una dinámica que se hizo y se creó con hombres y mujeres, mientras que unos dormían y el resto mantenía los dulces sueños para no dormirse y no ser recapturado por el enemigo. Y de generación en generación permanecemos en el tiempo. (...) Y hemos permanecido en el tiempo y ha sido un ejercicio de forma voluntaria y comunitaria. Nadie gana un peso por el ejercicio. (...) hoy la Corporación Guardias Cimarrones Salvación de Palenque, que es la que viene ejerciendo lo que es la justicia comunitaria, la justicia ancestral, tiene casa propia. En esa casa propia se lleva a cabo unos ejercicios de reuniones semanales, porque por estrategia, en cada sector del territorio hay un guardián. Y ese guardián da informes semanalmente sobre el comportamiento de su sector.

O chefe da *Guardia Cimarrona*, Segundo Cásseres Reyes, relata que, desde 1603, nunca foi instalada uma unidade policial colombiana dentro do território *palenquero*. Apesar de não ser reconhecida formalmente, essa instituição possui uma articulação com a polícia e com as demais forças de segurança pública.

Esse acordo estabelece que a polícia somente pode intervir na jurisdição do território em três casos específicos: a) violação contra a mulher; b) homicídio; c) lesões graves. Ainda assim, a *Guardia Cimarrona* é a responsável por realizar a intervenção imediata, identificando, perseguindo e capturando o autor do delito e o entregando às autoridades competentes. Nas demais situações, “la guardia cimarrona tiene las facultades que le ha cedido el Consejo Comunitario, que es la máxima autoridad.” (Cásseres Reyes, 2026).

A instituição foi nomeada pela comunidade de “Corporación Guardias Cimarrones Salvación de Palenque” e a sua jurisdição foi nomeada de “justicia comunitaria” ou “justicia ancestral”. A sede da guarda é um marco de georreferenciamento do território, pois a sua rua divide a comunidade entre o *barrio arriba* e o *barrio abajo*. Dessa forma, a *Guardia Cimarrona* está localizada estrategicamente no coração da comunidade. Atualmente, a guarda é formada por 80 voluntários – dos quais 50 são mulheres e 30 são homens –, que são distribuídos pelas ruas e setores da comunidade uniformizados e armados apenas com pedaços de madeira ornamentados.

Os guardiães se encontram semanalmente na sede da corporação para realizar relatórios sobre os seus respectivos setores e estabelecer estratégias de atuação a partir da especificidade de cada setor. Segundo ressalva que a atuação da guarda é primordialmente preventiva. Os relatórios e os planejamentos semanais têm o objetivo de “minimizar cualquier tipo de riesgo,

de brote, de actos no adecuados para el buen uso y convivencia de nuestro territorio” (Cásseres Reyes, 2026).

A guarda possui um complexo quadro operacional para além dos guardiães, formado também por académicos, administradores, psicólogo⁸⁵ e por um tribunal. Esse tribunal é composto por 9 membros, dos quais, atualmente, 5 são homens e 4 são mulheres. O tribunal é responsável por dirimir as disputas entre *palenqueros* dentro do território. A este rito é dado o nome de “fallo”:

El fallo es cuando hay una disputa y hay un emisor y un receptor, como para dar un ejemplo, o hay una víctima y un victimario. Esas nueve personas juiciosamente evalúan el caso y a través de una evaluación muy de fondo, muy juiciosa, ellos emiten un fallo. Ese fallo es un fallo público, eso se hace público, porque tanto, la víctima como el victimario también tienen defensores. La guardia le postula o le pide a ellos que busquen un defensor, porque no hacemos nada por salir de paso ni tampoco por hacer abuso, porque tampoco hacemos abuso de autoridad. [Os defensores] Son ancianos, son adultos mayores, son personas conocedoras de la justicia comunitaria, de la justicia ancestral. Aquí no le damos entrada a abogados. La justicia ordinaria con la justicia comunitaria son como dos líneas paralelas. La justicia ancestral es gratuita y no se le paga un peso a nadie. Y más que ahí lo que se empeña es el valor de la palabra. Todo lo que se hace es a través de la palabra. Se levanta un acta para dejar algo físico, pero en su mayoría no se levanta acta porque se empeña la palabra. Hay un papel fundamental de que si usted cometió el hecho tiene que admitirlo, porque en el momento que usted diga de que no le robó la gallina a Pedro, investigamos que sí la robó, la sanción es triple. Esa sanción se da basada a que nos traicione con la palabra. Tanto así que aquí llegamos y se hace una audiencia verbal. Y sí, grabamos, pero no escribimos nada, porque entendemos que si tenemos un valor exorbitante, poderoso, que nos ha dejado nuestro héroe, la ancestralidad tenemos que seguir conservando. Así es que si usted admite que se robó la gallina de Pedro, con eso es, vas y sobra. Y más, tampoco necesitamos testigos. Los únicos testigos que necesitamos son la víctima y el victimario. Cuando nosotros culminamos el fallo, le hacemos seguimiento a las dos personas que estuvieron en el fallo, a ver su comportamiento desde su casa y de su familia, desde su esquina populosa y de su tertulia, para no volver a caer. Más se abrazan, se disculpan. Ya estamos creando un acta: acta de conciliación, acuerdo de paz y no repetición. Lo firmamos y le dejamos una huella. Pero ese no es el sentido hoy de poder darle el valor absoluto a ese acta, el valor de la palabra. Es de que usted se comprometió a decir que no va a volver a hacerlo y eso está satisfecho (Cásseres Reyes, 2026).

San Basilio possui um complexo sistema de justiça “que tiene como punto de partida el reconocimiento de la palabra” (Cassiani Herrera, 2026). Esse sistema está organicamente integrado com toda a comunidade desde a família até a corporação e confere primazia à conciliação entre as partes conflitantes. Na família “son los mayores que hacen de mediadores y principalmente las mujeres, que son las principales portadoras [da palavra]” (Cassiani Herrera, 2026):

⁸⁵ Segundo ressalva que atualmente há apenas um psicólogo atendendo às demandas da guarda.

Como sabes, en otras comunidades, nuestros grupos étnicos, la palabra es sagrada, En San Basilio la palabra constituye un elemento de visibilización y de respeto. La palabra del adulto, del mayor, puede ayudar a dirimir conflictos, puede ayudar a reestructurar, a organizar, a direccionar los procesos. En el derecho propio la lengua va a jugar un papel importante, porque varias orientaciones se establecen en lengua palenquera. En situaciones que atañen a la normatividad interna, la lengua se ha constituido en un elemento de mediación importante (Simarra Obeso, 2026).

Bernardino explica que a primeira instância de solução de conflitos é mediada pelo ancião ou anciã da família. Sendo o conflito entre membros de famílias distintas, ele é mediado por um “mayor” neutro que tenha o respeito comum dos conflitantes ou por um “mayor” que represente cada conflitante – geralmente padrinhos ou madrinhas dos conflitantes:

Si yo tengo con el hijo mío que tiene alguna dificultad con un vecino, pues yo llamo a los padrinos de mi hijo, que serían los que entran inicialmente a mediar con los padrinos del ofendido y comenzamos a dialogar la situación, a plantearla. Y de ahí va dándosele tránsito, dependiendo, pues diría, la calamidade, o la envergadura del asunto (Pérez Miranda, 2026).

Além da instância familiar, os *kuagros* também atuam como mediadores de conflitos entre os seus próprios integrantes. Caso não haja conciliação nestas instâncias, convoca-se a guarda para exercer o *fallo*. Em alguns casos, recorre-se ao inspetor de polícia que, por sua vez, em um primeiro momento, recorre à *Guardia Cimarrona* ou busca aplicar as normas da justiça ancestral. Em última instância, recorre-se ao conselho comunitário ou à justiça ordinária – o que quase nunca ocorre devido ao valor e ao vigor da justiça ancestral e das instituições ancestrais na vida dos *palenqueros*.

O sistema de sanções também apresenta complexidades e características próprias. As sanções envolvem multas pecuniárias, trabalho comunitário, privação de liberdade e, em casos mais graves ou de reincidências, o exílio:

Acá no castigamos, aquí sancionamos. La sala de reflexión aquí es una privacidad. Hay veces que esta, este espacio se toma como sala de reflexión. Y este es un espacio que tiene televisión, tiene aire acondicionado, tiene una cocina, tiene un baño y aquí está privado de libertad. Aquí reflexionan, aquí se quedan a dormir 72 horas. Y aquí se quedan con la mamá, el papá, el hermano, el primo, porque no lo aislamos tampoco de sus familiares. Pero el que va a quedar con él viene a orientarlo, a ayudarlo. Tenemos otra sala de reflexión que son para los más malcriados, que ya es un estilo calabozo. Porque a todos no los tratamos por igual, a algunos los tratamos como se merecen tratar. Aquí hay personas que nunca han cometido un hecho y de pronto, por defenderse, cometieron el hecho. Así que deben de tener un trato diferente. Como hay unos que lo vienen haciendo reiterativamente, ya ese ya sabe que viene haciendo eso y que su trato es diferente. Así que los diferentes los llevamos a otra sala de reflexión. Pero también esa reflexión permite a que entre con la persona o las personas que él mismo decida. Porque el tribunal también tiene una sanción, que es la sanción más arriba, que se le llama “sanción de por vida”. “Sanción moral”. La sanción moral es de que no pudimos contigo, no obedeciste, desobedeciste y te vas del territorio. Y no puede regresar. Si en caso tal regresa,

nosotros lo tomamos, le hacemos un proceso y entregamos a la justicia ordinaria bajo unas perspectivas de sanción. Y con los familiares también. Y ya hemos hecho ese ejercicio. Nos ha dolido mucho despedir (Cásseres Reyes, 2026).

As sanções morais são acrescentadas de uma profunda e ampla sanção moral por parte da comunidade. O sujeito sancionado, durante e após o cumprimento da sanção do *fallo*, é alvo de um sistema de coerção social que o afasta da plenitude da vida social *palenquera* até que ele retome a confiança da sua palavra perante a comunidade. Há alguns casos – como o *mulumba*⁸⁶ – em que os infratores se autoexilam apenas pela vergonha, sem sequer se submeter ao *fallo*.

A sanção do exílio quase não é aplicada. O chefe Segundo relata que as principais ocorrências da comunidade são brigas ou pequenos furtos, quase nunca seguidos de reincidência. Nos raros casos de aplicação do exílio, os autores do delito, geralmente, aplicam o autoexílio pela vergonha e por estar ciente da coerção social comunitária. O exílio da comunidade e do território é acompanhado do exílio do *kuagro* que, nas palavras de Cashio, gera uma “morte social”.

⁸⁶ Término de usocomún en la comunidad para referirse a hombres dedicados a espiar a las mujeres mientras se bañan o realizan diversas actividades en privado (Simarra Obeso, 2019, p. 166).

2. SOBRE A TERRA HÁ DE VIVER SEMPRE O MAIS FORTE

De onde foi que eu saí pra ser escravo? Lá do chão da Catumbela/ Pra que terra distante eu fui levado? Pra nação verde-amarela/ Quando foi que o levante foi tramado? No porão da caravela/ Quem me deu coração de revoltado? Foi Tereza de Benguela/ Eu quebrei cada elo da corrente/ Era eu, eram cem, eram milhares/ Cada negro virou lugar-tenente/ De Zumbi dos quilombos dos Palmares.
– Lugar/Tenente, Gloria Bonfim.

Aquí estoy con mi tambor resuena que resuena por mi rey Benkos reviento su piel nueva. Conmigo comienza el porro el reinado de los congos donde lucirá su corona el hijo de Potenciana Biohó.
– Zapata Olivella, 2020, p. 164.

¡No volveré al barracón! Soy libre/ Jamás seré azotado/ Disputaré mi libertad/ Mi mujer solo mía será/ Mis hijos crecerán libres y fuertes/ Lucharé en pastizales y serranías/ Tendré mi morada en feraces tierras/ Y en el inmenso Mar ¡Soy libre! Elegguá abre mis caminos/ Oggún mi brazo guerrero guía/ Changó, Ochún y Yemayá me protegen/ Por eso... ¡No volveré al barracón!
Antonio Prada Fortul, 2022, p. 130.

Os processos históricos-sociais dos quilombos e dos *palenques* são repletos de confluências que evidenciam a equivalência desses povos, desde os seus processos de fundação, de resistência ao colonialismo escravista e de surgimento de líderes alçados a heróis mitológicos até a contemporaneidade (Cassiani, 2022; Fortul, 2025; Gomes, 2015; Moura, 2023; Navarrete 2008; Zapata Olivella, 2022). No entanto, esses processos libertários amefricanos denominados genericamente de *cimarronaje* foram processos heterogêneos que apresentaram e ainda apresentam singularidades substanciais:

Os africanos para aqui trazidos como escravos não eram tábula rasa sobre a qual foi simplesmente inscrita a nova experiência como escravos. A própria experiência escrava não foi a mesma em todo lugar e todas as épocas, apesar de a escravidão estar em todo lugar e ter durado mais de três séculos. Traduzindo em linguagem teórica, classe, etnia e outras identidades se relacionam de maneira complexa (Reis, 1996, p. 23).

Como ora abordado no capítulo anterior, os quilombos e os *palenques* são instituições que se desenvolveram na América sob substancial influência dos grupos étnicos de origem bantu, sobretudo os grupos da região do Congo-Angola. No entanto, a composição material e cultural desses povos foi influenciada por diversas outras etnias africanas, como os bijagós e os iorubá, e por diversas etnias ameríndias.

Os quilombos e os *palenques* foram formados a partir de fugas dos engenhos e da negação do sistema colonialista-escravista, tornando-se projetos de sociedades libertárias e emancipadoras da população amefricana no seio das sociedades coloniais de Brasil e Colômbia. Eles se difundiram e se “popularizaram” durante o séc. XVII, sobretudo a partir das experiências da República de Palmares e da Federación de los Palenques de los Montes de María (Navarrete, 2008, p. 11; 2016, p. 277). No entanto, diferentemente dos *palenques*, ao longo da história, o quilombo assumiu distintas formas no Brasil, devido aos seus distintos processos de formação, para além da fuga dos engenhos.

Apesar do auge no séc. XVII, segundo Moura, “no Brasil, o quilombo marcou presença durante todo o período escravista” (Moura, 2020, p. 23). O quilombo Quingoma, atualmente reconhecido como o mais antigo do Brasil, é datado de 1569 e, apesar da República de Palmares ter durado de 1630 a 1695 (Moura, 2020, p. 23), estipula-se que a sua formação date do final do séc. XVI (Gomes, 2008, p. 48).

Na Colômbia, “los documentos además muestran desde 1529 la aparición de palenques en la gobernación de Cartagena, en la de Santa Marta, en la de Riohacha y en la península de la Guajira” (Friedmann, 1998, p. 3). O historiador *palenquero* Alfonso Cassiani Herrera também ilustra que “el primer palenque de que se tenga noticia es el palenque de La Ramada, en Santa Marta, muy temprano, 1529” (2026).

Em consonância com Friedmann e Cassiani Herrera, Navarrete aponta que desde 1540 a província de Cartagena já se preocupava com “negros en los montes” e comunicava à Coroa Espanhola sobre a ameaça da *cimarronaje* e dos *palenques* (Navarrete, 2003, p. 81). Dessa forma, em Cartagena, “la expresión de resistencia más utilizada en las últimas décadas del siglo XVI y durante todo el siglo XVII fue el cimarronaje concretado en la construcción de palenques” (Navarrete, 2014, p. 47).

Os quilombos e os *palenques* são fenômenos imanes ao colonialismo-escravista e se reproduziram durante séculos em Brasil e Colômbia a partir da chegada dos primeiros navios negreiros, como alude o trecho da música “Lugar/Tenente” citado acima. De acordo com Clóvis Moura, “o certo é que, onde quer que a escravidão tivesse se instalado, os quilombos eram uma constante” (Moura, 2020, p. 48).

Os quilombos são instituições que reconstruíram o “modelo africano do ‘quilombo’, importado da área geográfica-cultural Congo-Angola” (Munanga, 2023, p. 92). Assim, para melhor compreender os quilombos e os *palenques*, bem como as suas relações com os Estados de Brasil e Colômbia, é necessário analisar suas origens em solo africano.

Salienta-se que a constituição e a proliferação dos quilombos só foram possíveis a partir da confluência com os povos ameríndios. Bispo aduz que “para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África, mas os povos indígenas daqui nos disseram que o que lá funcionava de um jeito, aqui funcionava de outro” (Santos, 2023, p. 45).

A população palmarina foi substancialmente integrada por indígenas (Moura, 2020, p. 64) e os quilombos da região do Maranhão e do Grão-Pará eram interconectados social, cultural e economicamente com as comunidades indígenas vizinhas do território (Gomes, 2015, p. 58). Gomes ilustra que “em áreas de fronteiras e/ ou mineradoras temos evidências de grupos indígenas – como os carijós, waiãpis, caiapós, tiriós, xavantes, waianas, guaicurús – misturados com grupos africanos” (Gomes, 2015, p. 59).

Essa confluência entre os quilombolas e os indígenas também foi demonstrada nas entrevistas realizadas com as lideranças quilombolas no estado do Rio de Janeiro. Sandro destaca que “todo esse conhecimento de como viver nesse novo território [Cafundá Astrogilda e Maciço da Pedra Branca], foi passado pelos indígenas (...) todo esse conhecimento, cultura, alimentação, os nomes... isso se dá a esse acolhimento indígena” (Santos, 2025). Adilson também narra que os indígenas e os africanos escravizados “tiveram muito esse eixo de união” (Almeida, 2025), tanto no Camorim como no Brasil em geral.

Os quilombos, à exemplo de Palmares, foram formados pela integração material e simbólica de “índios ‘salteadores’, fugitivos da Justiça de modo geral e elementos de todas as demais etnias ou camadas que se sentiam oprimidos pelo sistema escravista” (Moura, 2020, p. 64). Sob a matriz africana – sobretudo bantu –, os quilombos se constituíram enquanto povos, comunidades e territórios multiétnicos e multiculturais.⁸⁷

Na Colômbia, esse processo de confluência multiétnica e multirracial não ocorreu da mesma forma. Em San Basilio de Palenque, a população é quase que exclusivamente preta, denotando a inocorrência de um processo de integração física substancial entre negros, indígenas e brancos, pois foi majoritariamente formada por um “sincretismo multiétnico interafricano” (Navarrete, 2008, p. 105). Sobre esse contexto Navarrete elucida que:

Los palenqueros de las Sierras de María y de Luruaco, como en la mayor parte de la América española, tuvieron que convivir con los indígenas, quienes en algunos casos eran vecinos amistosos y en otras renuentes. Estos vínculos fueron una realidad pero

⁸⁷ O quilombo Quingoma materializa esse legado quilombola na atualidade. O quingoma foi fundado em 1569 por africanos bantus e em 2023 foi reconhecido como o primeiro território iorubá fora de África pelo Rei de Ifé. Não obstante, a comunidade é composta por um campesinato multirracial e abriga a reserva indígena Thá-Fene, composta pelas etnias Kariri-Xocó e Fulni-Ô, que foram deslocadas compulsoriamente dos seus territórios originários. Essa multirraciedade e multiétnica também puderam ser observadas nas idas aos territórios.

se manifestaron de manera diversa, y variaron desde la cooperación exitosa hasta la confrontación violenta. Aunque las conexiones estrechas entre indígenas y cimarrones no fueron la norma, las manifestaciones de violencia tampoco se hicieron permanentes. En el aspecto económico, llevaron a cabo intercambios comerciales y en muchas ocasiones llegaron hasta la complementariedad. Los cimarrones conseguían algunas cosas entre los indios y viceversa, y en lo social, aunque no hubiera plena integración, se entablaron relaciones amistosas; pero también los palenqueros, escasos de mujeres, a menudo buscaron, por vía no convencional, mujeres indias y zambas como compañeras. Hubo incluso vínculos de compadrazgo: cuando el gobernador de Cartagena le requirió a Vicente, hijo del caudillo del palenque Matudere, si había estado en el ataque al pueblo indígena de Piojón, contestó haberlo hecho pero con el deseo de librar al doctrinero, al encomendero y a una india que era madrina de una hermana suya. Si bien las comunicaciones entre indígenas y cimarrones eran altamente sensibles, esto no fue óbice para que un pequeño palenque de más de cincuenta años de existencia, perdido en los montes del distrito de Tolú, a cuarenta leguas de esta villa, aceptara la presencia de un indio llamado Hernando con su mujer. Era él quien conducía y capitaneaba el palenque desde hacía nueve años, época de su llegada, y allí tuvo sus seis hijos. Buscó refugio en éste después de huir de su encomienda y sólo se supo de estos cimarrones en 1639. El poblado palenquero fue destruido en 1641 (Navarrete, 2014, p. 38-39).

Apesar desta não evidente multirracalidade e multiétnicidade em San Basilio de Palenque, o historiador *palenquero* Hernández Cassiani afirma que a materialidade e a espiritualidade *palenquera* foi enriquecida “con la asimilación y recreación de las tecnologías indígenas y europeas, a través de la hibridación étnico cultural” (Cassiani, 2022, p. 65). Em textos ulteriores, Navarrete afirma que os *palenques* de Limón e dos Montes de María “estaban poblados por etnias diversas, mujeres y hombres africanos de distinto origen, criollos del Nuevo Mundo, criollos del “monte”, indias, mulatas y zambas” (Navarrete, 2016, p. 287).

As entrevistas realizadas com os *palenqueros* corroboram essa tese, revelando que, entre os indígenas e os *palenqueros*, “el escenario y los aprendizajes sí fueron más comunes” (Cassiani Herrera, 2026). Roiman também relata que em toda a região dos Montes de María há diversas cidades, comunidades e povoados com forte presença indígena – como San Jacinto⁸⁸ e El Carmen de Bolívar. Pois, em maior ou menor grau, o processo de integração multirracial e multiétnica contracolonial ocorreu nos quilombos no Brasil e nos *palenques* na Colômbia.

2.1. Brasil: “uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos, fundada na harmonia social”

O preâmbulo da Constituição Federal de 1988 expõe uma narrativa histórica, política e ideológica que não traduz o processo histórico-social de formação da sociedade brasileira, tampouco do Estado brasileiro, sobretudo no que se refere às relações étnico-raciais. Na relação

⁸⁸ Também era um antigo *palenque* do séc. XVIII, assimilado à sociedade colombiana após a Independência (Friedmann, 1979, p. 17).

com as comunidades quilombolas, o Estado brasileiro exerce o papel de protagonista enquanto violador de direitos e produtor de outras violências (Dealdina, 2020; Gomes, 2020) e processos que confinam os quilombos na zona do não-ser (Fanon, 2020).

Sob o manto da modernidade-colonialista-capitalista e da branquitude, o direito foi manejado pelo Estado em conluio com agentes privados para produzir a extinção material e simbólica dos quilombos – ora como expressão radical do negro no Brasil, ora como grupo étnico autodeterminado – desde o período colonial (Gomes, 2020; Pires, 2019, Queiroz, 2017). Mesmo após a abolição, o processo de negação dos quilombos seguiu cristalizado de maneira implícita na agenda ideológica, social, política e, sobretudo, econômica do Estado liberal que se formou (Gomes, 2015; Gomes, 2020; Moura, 2020; Flauzina, Pires, 2022; Queiroz, 2017).

Por outro lado, da quilombagem à paz quilombola, os quilombos não só negaram o seu processo de negação, mas produziram materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias a(me)fricanas, causando “uma fratura no seio do mundo colonial” (Ferdinand, 2022, p.117). Ao negar o sistema colonialista-escravista, os quilombos também afirmavam uma forma própria de habitar e se relacionar com a terra e com o outro, materializando um sistema social, político e econômico que transcende a relação de negação do escravismo (Ferdinand, 2022, p. 117).

2.1.1. Dos kilombos aos quilombos: a constituição dos quilombos como o inimigo interno na Colônia e no Império

Munanga (2023, p. 93) afirma que os quilombos brasileiros são uma cópia dos *kilombos*, uma instituição sociopolítica e militar de origem bantu. No entanto, a historiadora Beatriz do Nascimento sustenta que não se pode estabelecer um vínculo direto entre “a formação de um quilombo aqui e suas origens territoriais e de composição étnica em Angola” (Nascimento, 1985, p. 119), pois não é possível verificar como os fugitivos escravizados se autodenominavam e pois o termo “quilombo” foi disseminado a partir da administração colonial portuguesa (Gomes, 2015, p. 11; Nascimento, 1985, p. 119).

Nascimento também atesta ser inevitável o fato de que existe uma inter-relação entre os quilombos e os *kilombos*, assim como atesta a contemporaneidade entre ambos nos sécs. XVI e XVII (Nascimento, 1985, p. 120). Apesar da provável origem na instituição *kilombo* dos povos bantu da região do Congo-Angola, os primeiros quilombos/mocambos do século XVI

são identificados pelas autoridades coloniais como assentamentos formados por “negros da Guiné⁸⁹” (Gomes, 2014, loc. 632).

O *kilombo* era uma instituição sociopolítica e militar dos povos lunda, ovimbundu, mbundu, luba, kongo e imbangala/jaga (Munanga, 2023; Nascimento, 1985), que remonta ao período das primeiras incursões portuguesas no reino do Congo ainda no séc. XV. Sob esse contexto, o *kilombo* ganhou notoriedade através dos imbangala/jaga, que em 1569 conseguiram destituir o rei do Congo que fora catequizado pelos portugueses e expulsá-los da região, suprimindo uma importante fonte de escravizados da Coroa Portuguesa.

Em 1584, os imbangala/jaga e os mbundu se uniram na resistência à penetração portuguesa no território de Angola, frustrando temporariamente o comércio escravista. Através da experiência do povo imbangala/jaga, Beatriz do Nascimento elucida a instituição do *kilombo*:

Esta característica nômade dos Imbangalas, acrescida da especificidade de sua formação social, pode ser reconhecida na instituição *Kilombo*. A sociedade guerreira Imbangala era aberta a todos estrangeiros desde que iniciados. (...) *Kilombo* aqui recebe o significado de instituição em si. Seria *Kilombo* os próprios indivíduos ao se incorporarem à sociedade Imbangala. O outro significado estava representado pelo território ou campo de guerra que se denominava jaga. Ainda outro significado para *Kilombo* dizia respeito ao local, casa sagrada, onde processava-se o ritual de iniciação (Nascimento, 1985, p. 119).

As experiências dos povos imbangala/jaga e mbundu evidenciam como a instituição do *kilombo* chegou à colônia portuguesa na América. As múltiplas expressões e significados do *kilombo* apresentados por Nascimento ilustram as diversas expressões que os quilombos assumiram no Brasil.

Inicialmente, os assentamentos de escravizados fugidos eram denominados mocambos⁹⁰ pela administração da colônia (Gomes, 2015, p. 11). Segundo Nascimento, a primeira documentação oficial que utiliza o termo “quilombo” data de 1559⁹¹. Entretanto, esse termo foi pouquíssimo utilizado e só se popularizou após os primeiros registros da campanha militar de destruição de Palmares em 1687 (Gomes, 2014, loc. 57).

⁸⁹ É importante ressaltar que o termo Guiné não se referia à atual Guiné-Bissau, mas a toda região conhecida à época como Senegâmbia: Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné, Cabo Verde, Serra Leoa etc. (Gomes, 2014, loc. 1092).

⁹⁰ Segundo o historiador Flávio Gomes, “mocambo, ou *mukambu* tanto em kimbundu como em kicongo (línguas de várias partes da África Central), significava pau de feira, tipo de suportes com forquilhas utilizados para erguer choupanas nos acampamentos.” (Gomes, 2015, p. 15); “significava acampamento militar e também moradias para a maioria dos falantes das línguas bantu da África Central e Centro-ocidental” (Gomes, 2014, loc. 56).

⁹¹ Flávio Gomes aponta que este primeiro relato ocorreu em 1575 na capitania da Bahia (Gomes, 2014, loc. 151).

A administração portuguesa nomeou os assentamentos de escravizados fugidos de “quilombos” em alusão aos grupos imbangala/jaga que resistiam à penetração colonial e assaltavam os postos de comércio escravista portugueses em África, assim como os mocambeiros/quilombolas resistiam ao escravismo colonial e assaltavam os engenhos no Brasil. A primeira vez que os quilombolas são reconhecidos oficialmente pela administração colonial é na condição de inimigos da Coroa, em alusão aos seus pares em África.

Embora a primeira legislação ultramarina sobre os quilombos só tenha surgido em 1740, em meados do séc. XVI as câmaras locais já expediam ordens persecutórias e punitivas sobre os quilombos. Nesse contexto, “no final do século XVI, os principais problemas da colonização – transformados em ‘inimigos’ – eram (nesta ordem): fugitivos em mocambos, ataques indígenas e incursões de piratas pelo litoral”:

Tem os portugueses moradores nestas partes três gêneros de inimigos por mar e por terra, e um só de amigos, e chega a tanto a cega cobiça, que só aos amigos fazemos guerra, largando o campo aos contrários, e deixando-os cada vez tomar mais força e ânimo. Os primeiros inimigos são os negros de Guiné levantados que estão em algumas serras, donde vem a fazer assaltos e dar algum trabalho, e pode vir tempo em que se atrevam a cometer e destruir as fazendas, como fazem seus parentes na ilha de São Tomé. Os segundos inimigos são uns gentios por extremo bárbaros por nome Aimorés, os quais tendo quase destruídas as Capitânicas dos Ilhéus e Porto Seguro, estão já no termo desta cidade, e tem feito o mesmo dano e estrago em alguns engenhos e fazendas e vão se cada dia fazendo mais fortes e ganhando mais terras. Estes não pelejam em campo nem cometem onde primeiro são vistos, mas fazem [assaltos] nos matos à traição, com arcos, flechas e tratam e ferem cruelmente a gente e de feridas tão grandes que parecem de albardas. Não tem língua que os outros índios entendam, nem querem outro comércio mais que matar homens, e os assar e comer. Os terceiros inimigos são os franceses, os quais estes anos passados tem feito muito dano e estrago em toda a costa, assim nos navios que navegam por estes mares, como na terra saqueando alguns lugares. O escudo, muro e baluartes dos portugueses contra todos estes inimigos são os índios de paz que estão juntos das nossas povoações, os quais antigamente eram infinitos, mas com doenças que neles deram e com os contínuos agravos, e muitas sem razões, e mau tratamento que recebem dos portugueses, são já poucos, e esse não param daqui a 200 ou 300 léguas pelo sertão adentro (Gomes, 2014, loc. 632).

Mais que inimigos, os quilombos foram determinados pela administração da colônia como os principais inimigos do sistema colonial-escravista português – o inimigo nº 1; inclusive à frente dos concorrentes pela colonização do território: os franceses e, posteriormente, os holandeses. Essa determinação deu o tom de todo o processo histórico-social da relação entre os quilombos e o Estado brasileiro.

Compreende-se que as comunidades quilombolas foram formadas de duas formas distintas. Como narra o Sr. Adilson, “quilombo só tem dois, os fujões que saíram da senzala, do engenho e fugiram pra floresta e o quilombo dos permanentes, os seres humanos que foram escravizados, que após a libertação, eles permaneceram no território” (Almeida, 2025). Essas

duas tipologias apresentaram algumas variações que, de uma forma ou de outra, culminariam em experiências como a de Palmares, que um dia fora uma comunidade nômade e dispersada (Moura, 2020, p. 48).

2.1.1.1. Do quilombo à República de Palmares

A experiência de quilombos de fugidos mais notória do Brasil foi Palmares, denominado à época pelas autoridades de República de Palmares ou República de Negros (1630-1695). Este quilombo se estendeu por léguas, perpassando as áreas de Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Paraíba e Rio Grande do Norte e sendo composto por algumas cidades principais⁹² e tantos outros assentamentos de entrepostos comerciais e militares que se articulavam a partir da capital na Cerca Real do Macaco sob a liderança de Ganga-Zumba e, posteriormente, de Zumbi (Gomes, 2015, p. 80).

Palmares possuía uma população estimada entre vinte e trinta mil pessoas. Nesse sentido, segundo o historiador João José Reis, Palmares foi uma verdadeira federação de quilombos (Reis, 1996, p. 16). Sobre a estruturação de Palmares, Moura complementa que:

Por diversas circunstâncias, as cidades - ou quilombos ou mocambos - da República começam a se formar de acordo com o processo de desenvolvimento e de diferenciação decorrente de uma maior e mais complexa divisão interna do trabalho. Surgem, consequentemente, as diversas divisões de funções das várias camadas e estratos que compunham os produtores. Havia quilombos (cidades) que tinham atividades sociais ou econômicas específicas (Moura, 2020, p. 65).

Enquanto a Cerca Real do Macaco era a capital política e econômica da República Palmarina, abrigando a maior parte da população, Subupira era o “quartel general” (Moura, 2020, p. 300), onde as armas eram produzidas e armazenadas e os guerreiros eram iniciados e orientados para a proteção do bem comum. A economia girava em torno do trabalho cooperativo e comunitário na policultura agrícola sazonal de matriz africana, na coleta, na olaria, na metalurgia, no escambo e no saque (Carneiro, 2011; Gomes, 2014; Moura, 2020). A produção era redistribuída proporcionalmente entre o povo e o excedente era destinado ao escambo com a sociedade colonial pernambucana e alagoana para suprir os insumos que Palmares era incapaz de produzir – como as armas de fogo.

⁹² Acotirene, Dambaraganga, Aqualtune, Andalaquituche, Osenga, Quiloange, Subupira, Quissama, Zumbi, Amaro, Tabocas, Cerca Real do Macaco, Una, Gôngoro, Oiteiro, Garanhuns, Gonzo, Graça, Quiloange, Pedro Capaça, Cucaú, Catingas, entre outros.

O Rei de Palmares era eleito entre os mais capazes e prestigiados na guerra, nas tradições e entre o povo por um conselho composto pelos líderes dos principais quilombos (Carneiro, 2011; Moura, 2020), que “eram inteiramente autônomos em seu espaço, subordinando-se ao rei apenas em assuntos de maior relevância” (Moura, 2020, p. 81). Esse Conselho era “a mais importante instância deliberativa da República, reunia-se periodicamente, quando havia assunto de interesse justificado e importado – a paz ou a guerra etc.” (Moura, 2020, p. 301). O direito consuetudinário era exercido com base nos costumes e punia, sobretudo, o dano ao patrimônio coletivo e à vida.

Clóvis Moura (2020, p. 57) compreende que em Palmares, à exemplo de outros quilombos, a eleição dos reis quilombolas “não decorreu de tradições africanas, como alguns autores sugerem num paralelismo culturalista contestável, mas da necessidade objetiva, permanente, de defenderem a integridade territorial e social dos quilombos”. No entanto, Flávio Gomes e Beatriz Nascimento destacam que a expressão “Ganga” – presente em nomes como Ganga Zumba (Rei), Ganga Muiça (líder militar) e Ganga Zona (irmão de Ganga Zumba) – derivava da expressão *Gaga*, título imbagala/jaga destinado aos reis dos *quilombos* ou de *nganga*, título de uma espécie de sacerdote mbundu (Gomes, 2015; Nascimento, 1985).

Palmares em si era nomeado pelos próprios palmarinos como *N’gola Janga* (Pequena Angola em quimbundo) em referência ao reino de Angola, que, por sua vez, assim foi nomeado pelos portugueses em referência ao título de rei mbundu: *N’gola* (Nascimento, 1985, p. 120). Palmares, como outros quilombos, não é apenas uma consequência material e dialética da opressão colonialista-escravista, mas uma expressão simbólica e ancestral de matriz africana.

Em consonância com Nascimento, Reis (1996, p. 32) aduz que “muitos cabeças de levantes intitulavam-se reis e rainhas, que se faziam aqui, ou que reconstituíam algum tipo de autoridade que já exerciam na África”. Segundo o autor, “muitos dos reis e rainhas africanos podem ter se desdobrado em sacerdotes africanos [no Brasil]” (Reis, 1996, p. 33). As materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias africanas, dos bijagós, bacongo, mbundu e imbangala/jaga entre outros, foram fundamentais para a constituição, consolidação e perpetuação dos quilombos.

Palmares constituiu um povo, uma nação e um Estado complexamente estruturados em aspectos econômicos, políticos, sociais e territoriais, sendo classificado por Édison Carneiro (2011) como uma “monarquia eletiva”:

Um dos elementos centrais de um Estado é a ideia de soberania, entendida tanto pela capacidade de exercer concretamente poder político internamente quanto pela sua capacidade de manter relações com outros Estados. A referência ao Conselho dos

governos dos diversos mocambos para a deliberação de questões estratégicas, nos oferece uma imagem não apenas do funcionamento interno do governo, como da complexidade de seus arranjos. A capacidade de manter a integridade do governo entre nações e etnias (africanas e indígenas) distintas, conferindo autonomia ao tempo em que se determina a centralidade de decisões políticas estratégicas no Conselho nos permitem, com alguma tranquilidade, reconhecer a dimensão interna do exercício da soberania (...) Palmares reuniu a partir do exercício concreto da luta por liberdade etnias africanas e indígenas muito distintas entre si, o alto grau de autonomia dos mocambos é exemplificativo da necessidade de preservar formas de vida e cosmo-sensações distintas, mas que passavam a performar – através da busca por liberdade e bem viver – um povo, palmarino/palmarista, quilombola, amefricano. (...) O Território de Palmares, outro importante elemento de caracterização do Estado, teve seus limites reconhecidos em muitas documentações das autoridades coloniais, com variação no tempo e a depender de quem fazia a estimativa. (...) Todos os elementos que conformam um Estado para Teoria do Estado podem ser reconhecidos em Palmares (Pires, 2021).

A concepção de Palmares e de outros quilombos como Estados partiu não só dos processos de autodeterminação quilombola, mas do próprio processo de negação exercido pelas autoridades coloniais e pelo governo institucional e formalmente reconhecido no território – ora a Coroa portuguesa.

A relevância e a imponentia do Estado Palmarino eram tamanhas que, em 1671, o Conselho Ultramarino decidiu que “devia ser servido com toda a brevidade mandar fazer guerra a estes mocambos e palmares instantemente sem se cessar nela” (Fachin, Lara, 2021, p. 126). O apogeu de Palmares fez com que ele deixasse de ser um problema das autoridades coloniais e alcançasse a agenda da Coroa, por meio de comunicações diretas entre os governadores das capitanias de Pernambuco e Alagoas e o Príncipe Regente em Portugal.

É justamente nesse período que a figura do “capitão do mato” passa a ser sistematicamente institucionalizada e normatizada, regulamentando-se desde a ocupação de postos à remuneração (Lara, 2021, p. 94). A presença dos quilombos e o poderio internacionalmente reconhecido⁹³ de Palmares – que desgastara tanto o domínio holandês quanto o português – impeliu o sistema colonial-escravista brasileiro a se aperfeiçoar, sobretudo no que tange o controle através do poder persecutório e punitivo.

Sendo pouco eficiente e dispendiosa as campanhas militares contra Palmares, sobretudo através da guerra de cerco, “as autoridades coloniais estavam cientes de que exterminar Palmares era tarefa quase impossível” (Gomes, 2014, loc. 1.745). Assim, as negociações de um possível acordo – que já vinha sendo gestado pelas autoridades coloniais – são, enfim, iniciadas em 1678.

⁹³ Em 1647, mapas da capitania de Pernambuco eram representados com um engenho de um lado e Palmares de outro, denotando a antinomia colonial e a relevância palmarina naquela sociedade (Reis, 1996, p. 17).

Essas negociações foram mediadas por soldados negros – africanos e crioulos alforriados – até que Ganga-Zumba enviou uma comitiva palmarina à Recife. Gomes alerta para a narrativa construída pelos documentos coloniais em torno do tratado de paz acordado entre a comitiva palmarina e o Governador Aires de Souza (Gomes, 2014, loc. 1.774).

Pouco se sabe sobre as condições de fato das negociações desse tratado e os registros oficiais relatam uma postura tendenciosamente submissa dos palmarinos (Gomes, 2014, loc. 1.774). Essa tendência pode ser observada na Carta escrita pelo Governador Aires de Souza à Coroa, ao relatar que “chegaram a este tempo onze negros, filhos e família daquele levantado a que chamam rei destes Palmares que queriam ser obedientes vassalos de Vossa Alteza, temerosos do que se lhe havia feito e receando o que se lhe queira fazer” (Fachin, Lara, 2021, p. 146).

O tratado de paz foi pactuado pessoalmente entre Ganga-Zumba e o Governador da capitania de Pernambuco em 1678, na cidade de Recife. Dentre as cláusulas pactuadas, estabeleceu-se que:

Aires de Sousa de Castro governador da capitania de Pernambuco e das mais anexas por Sua Alteza que Deus guarde. Em nome do Príncipe de Portugal meu e vosso senhor vos remeto a vós Gana Zunbâ o bem da liberdade e perdão de viverdes há tantos anos fora da nossa obediência, e por mandardes todos vossos filhos e família a lançar a meus pés e pedir perdão da obediência a que até agora faltastes vos concedo o que por este papel vos prometo, no que não haverá a menor dúvida, tendo por mui firme que também da vossa parte vós não faltareis ao que vossos filhos me vieram pedir e segurar. E como vós nisto tudo sois os mais interessados, parece que permitiu Deus dar-vos esta luz para ser meio da vossa salvação, e terdes entre nós tantos interesses como vos concedo, e as mais utilidades que vossos filhos experimentaram e vós de hoje em diante achareis da mesma maneira, advertindo-vos que se com efeito não derdes cumprimento ao que me mandais oferecer no tempo assinalado deste papel que vos hei de mandar fazer a guerra pelas tropas que já tenho juntas, de maneira que nenhum de vós outros há de escapar nem ter quartel porque bem viram vossos filhos o poder que o príncipe meu senhor mandou nesta ocasião em minha companhia para vos ir acabar de derrotar de todo. Vossos filhos e família me prometeram em vosso nome que todos os negros desses Palmares e os mais potentados deles vinham nesta paz, e que vós os obrigáreis no caso que algum não quisesse fazê-la, e que prometíeis entregar todos os negros que destas capitanias haviam fugido para esses Palmares. Também me pediram para morarem e fazerem suas aldeias o sítio a que chamam Cucaú, e por vos fazer a vontade vos concedo a dita paragem e dela vos faço mercê ficando vós outros moradores nela com vossa liberdade para poderdes plantar os vossos frutos e terdes os mesmos lucros que têm os mais vassalos de Sua Alteza que Deus guarde sem vos obrigarem por força a nenhum trabalho particular salvo se for para o serviço do dito senhor. Todos vós outros os que fostes nascidos nesses Palmares vos concedo alforria, e ainda alguns filhos e mulheres que cá estavam cativos para irem para o Reino vo-los hei de tornar a mandar restituir e a vossa mulher e filhos, e porque o negro Amaro que lá se acha terá receio por ser cativo nosso de vir, lhe dou a mesma alforria sem embargo de ser mais culpado que todos, e ao outro a que chamam João Mulatto concedo o mesmo. E quando alguns se não queiram submeter a esta obediência, me avisareis logo pelos enviados que vos mando para lhe mandar fazer a guerra como acima vos tenho declarado. E para que vós vejais a estimação que nós fazemos da gente preta que obra debaixo da nossa obediência vos

mando esses dois, um sargento-mor e outro capitão de infantaria, soldados mui honrados e mui antigos porque como vos sabem a língua melhor vos explicarão as vossas conveniências e a firmeza de todo este papel, com que não tenho mais que vos dizer e vos fico esperando para vos fazer as honras que fiz a vossos filhos, os quais ganharam tanto nesta vinda que cá vieram fazer que já vão batizados pela graça de Deus e espero em sua divina misericórdia que a vós e a todos há de tocar dela para que também venhais lograr esta dita. E na vossa cidade se vos hão de dar padres para vos ensinarem a doutrina cristã para viverdes e morrer pela fé de Cristo que é só o verdadeiro Deus e ele vos guarde muitos anos. Recife de Pernambuco. 22 de junho de 1678. E por estes enviados me mandareis dentro de trinta dias a resolução do conteúdo em todo neste papel e se estais por ele e vos dou outros trinta para lhe dar cumprimento e execução como neste se contém. Aires de Sousa de Castro (Fachin, Lara, 2021, p. 148-150).

Documentos expedidos por oficiais de Pernambuco e Alagoas em 1679 e 1682 denotam o reconhecimento e a efetivação do tratado de paz por parte das autoridades coloniais, ordenando o seu cumprimento aos senhores de engenho da região. Também é possível observar a quase imediata ciência do Governo de Recife sobre as dissidências em Palmares, bem como o rompimento do tratado por parte das autoridades coloniais e a declaração de guerra contra Zumbi em 1679 (Fachin, Lara, 2021, p. 150).

O tratado de paz de 1678 nasceu com os dias contados, pois havia muito mais em jogo, para além da relação diametral entre Palmares e a Coroa. Os interesses desta não refletiam, necessariamente, os interesses do sistema colonial-escravista. Muitos senhores de engenho e sesmeiros tinham interesse nas vastas, férteis e inexploradas terras de Palmares; aos comandantes das campanhas contra palmares, havia sido prometida a doação de parcelas das terras palmarinas; e os senhores de engenho e suas famílias não se alegraram em se avizinhar e se relacionar com os “bárbaros” – agora novos súditos da Coroa (Gomes, 2015, loc. 1.882).

Outro ponto que comprometeu a vigência do tratado de paz foi a repercussão interna em Palmares, desestabilizando a unidade da República palmarina. Enquanto muitos palmarinos migraram para Cucaú com Ganga-Zumba em busca da liberdade formal e do território reconhecido formalmente em cumprimento ao tratado, a maioria dos líderes se negaram a se desterritorializarem e a abandonarem os seus mocambos na Serra da Barriga. Sob a liderança do chefe-militar Zumbi, iniciou-se uma guerra contra Ganga-Zumba, rompendo o tratado.

Moura destaca que a razão principal da insurgência liderada por Zumbi, em companhia de boa parte do segmento militar palmarino, foi a defesa do “patrimônio comum” (Moura, 2020, p. 78) – base da formação militar e social palmarina. O povo palmarino compreendia que se submeter ao sistema colonial, fazendo cumprir o acordo de paz e todos os seus termos, “significaria, em última instância, a destruição de toda estrutura comunitária” (Moura, 2020, p. 78); significaria a destruição do seu modo de vida. Além disso, “provavelmente, o tratado foi sabotado” (Gomes, 2015, loc. 1.882) por agentes privados interessados nas terras Palmarinas e

no contingente de negros e negras com potencial de reescravização para os engenhos e para o comércio de escravizados.

Em 1679, com o assassinato de Ganga-Zumba, Zumbi reestabeleceu a unidade em Palmares e tornou a se impor sobre o sistema colonial-escravista na região, de maneira que impeliu a administração da colônia a capitular um novo acordo – prontamente rechaçado por Zumbi e seu conselho. A partir da década de 1680, as autoridades coloniais recrudesceram a repressão a Palmares e contrataram bandeirantes e militares paulistas – que já possuíam interesse sobre as terras palmarinas –, sob a condição de ceder a posse e o usufruto das terras de Palmares e a propriedade sobre as crianças palmarinas (Gomes, 2014, loc. 2.073).

Enfim, em 1695, as tropas do paulista Domingos Jorge Velho, ora comandada por André Furtado Mendonça alcançaram e assassinaram Zumbi, no dia 20 de novembro, decretando o fim da República de Palmares. No entanto, Palmares nunca foi completamente destruído. Através de pequenos mocambos dispersos, seguiu exercendo resistência na Serra da Barriga, de Pernambuco a Alagoas, até o fim do séc. XIX.

2.1.1.2. Outras experiências quilombolas para além do mito palmarino e o continuum contracolonial

Apesar da proporção e da representatividade de Palmares, outros quilombos de igual ou menor porte já deterioravam – e continuaram deteriorando – o sistema colonialista-escravista em outras regiões do Brasil colônia. O quilombo Quingoma (1569) foi um dos principais focos de resistência antiescravista e anticolonial do Recôncavo Baiano, sendo descoberto e parcialmente destruído somente em 1893. Em 1660 a capitania de Sergipe e o Recôncavo Baiano também “já constituíam empório de mocambos” (Gomes, 2014, p. 94).

Como relata Adilson, “o quilombo do Camorim, hoje datado em documento, é de 1614, sendo que em 1584 já tiveram as primeiras fugas aqui” (Almeida, 2025). Assim, em 1625, “o Senado da Câmara já regulava os pagamentos dos capitães do mato” no Rio de Janeiro (Gomes, 2015, p. 94).

Desde a fundação do Rio de Janeiro por Estácio de Sá e, pois, da fundação dos primeiros engenhos, a insurgência dos quilombos foi uma constante, espalhando-se por todo o território do atual estado fluminense ao final do séc. XVII. Contudo, é no início do séc. XVIII, quando o Rio de Janeiro se torna um polo do tráfico negreiro, que os quilombos se tornam o algoz do sistema colonialista-escravista fluminense e se iniciam intensas e sistemáticas campanhas

militares contra eles (Gomes, 2015, p. 94). Dentre essas campanhas militares, destacam-se três incursões contra os quilombolas da região de Magé entre 1711 e 1713, em 1808 e em 1823:

No Rio de Janeiro, temos registros dos mocambos que se localizavam no recôncavo da Guanabara, nas margens dos rios Iguaçu e Sarapuí, região atualmente denominada de baixada fluminense. As primeiras notícias datam do final do século XVIII, e durante todo o século seguinte as autoridades andaram às voltas com planos para combatê-los. Já em 1808, o famoso intendente de polícia da corte Paulo Fernandes Viana expediu ordens ao capitão-mor da vila de Magé, área vizinha. Em fins de 1823, foi despachada uma portaria autorizando a execução de "um ataque geral em todos os quilombos", que constava existir nas freguesias da Guia, Inhomirim, Magé e Suruí. Dois anos depois o chefe de polícia da corte informava que o quilombo era "antigo neste lugar", sempre "atacado, porém ainda não extinguido". (...) Em Iguaçu, é possível acompanhar por quase um século - na documentação de polícia e nas denúncias de jornais - a reprodução desses quilombolas que constituíram uma comunidade camponesa na região, negociando não só os excedentes de suas economias, mas também extraindo, armazenando e controlando parte do comércio de lenha (Gomes, 2015, p. 106).

Esses registros evidenciam a presença secular e contínua das comunidades quilombolas de Magé, como o Bongaba de Pai Paulo, localizado em Inhomirim, e o Maria Conga de Bia e Ivone, localizado no centro de Magé. Bia relata que, até ser destruído, o quilombo do Suruí foi um dos maiores quilombos da região e um dos maiores produtores de lenha do Rio de Janeiro (Nunes, 2025). A lenha quilombola produzida no Recôncavo da Guanabara abastecia a corte do Rio de Janeiro (Gomes, 2015, p. 108).

Outra experiência relevante de quilombos formados por escravizados fugidos foi o quilombo Campo Grande (séc. XVII-1759), localizado nas divisas entre os estados de Minas Gerais, Mato Grosso do Sul, Goiás e São Paulo. Esse quilombo era composto por cerca de 30 quilombos autônomos interconectados econômica, social e militarmente. Ele foi constituído como uma Confederação devido a sua estrutura organizativa descentralizada, embora houvesse a presença da figura de um rei (Moura, 2020, p. 161) – Ambrósio, o líder da “capital”.

Estima-se que a população de Campo Grande tenha se equiparado à de Palmares, alcançando cerca de vinte mil quilombolas (Moura, 2020, p. 161) e “abrangendo um território muito maior” (Martins, 2026). Diferentemente de Palmares, nos quilombos que compunham a Confederação, predominavam a pecuária (Moura, 2020, p. 56) e a mineração (Gomes, 2015, p. 74), em virtude das peculiaridades geográficas e econômicas da região.

A experiência de Campo Grande e de outros quilombos de Minas Gerais, à exemplo de Palmares, ameaçando o apogeu da mineração aurífera e diamantina, tensionou as autoridades coloniais a aperfeiçoarem as tecnologias de perseguição e punição. Além da institucionalização dos capitães do mato, cogitou-se a mutilação dos quilombolas recapturados e reescravizados e

nas Minas Gerais “centenas e centenas de fugitivos e quilombolas capturados foram marcados a ferro e fogo com a letra “F” nas cotas e ombros: a marca do fugitivo” (Gomes, 2015, p. 104).

Enfim, em 1740, frente à proliferação dos quilombos por todo o território da colônia e à martirização da experiência palmarina e de Zumbi, o Conselho Ultramarino e D. João V criaram a primeira legislação sobre os quilombos. Definiu-se como quilombo: “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles”, fazendo do Brasil um grande complexo de quilombos.

Essa conceituação jurídica sobre os quilombos não pretendia reconhecer a condição enquanto sujeito de direito do povo, do território ou do indivíduo quilombola. Pretendia-se tipificar o quilombo, reduzindo-o ao ajuntamento de mais de cinco negros, para legitimar e facilitar a repressão aos quilombos por todo o território da Colônia.

Com a formação de um contingente de escravizados crioulos a partir do séc. XIX, sobretudo após a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz em 1850, houve um declínio da população escravizada africana nos quilombos e da tradição palmarina de quilombo. A constituição dos quilombos, gradativamente, deu lugar a outras formas de rebelião (Reis, 1996, p. 23) ou de quilombagem (Moura, 2020).

A principal forma de quilombagem adotada pelos escravizados, após o auge das repúblicas ou federações quilombolas nos sécs. XVII e XVIII, foram os protestos com intuito de negociar melhores condições de vida e de trabalho (Gomes, 2015, p. 75). Esse método já era utilizado pelos escravizados anteriormente, mas se intensificou neste período:

Em 1789, no engenho Santana de Ilhéus, Bahia, crioulos pararam o trabalho, mataram o feitor e se adentraram nas matas com as ferramentas do engenho, até reaparecerem com uma proposta de paz em que pediam melhores condições de trabalho, acesso a roças de subsistência, facilidades para comercializarem os excedentes dessas roças, direito de vetar o nome dos feitores escolhidos, licença para celebrarem livremente suas festas, entre outras exigências. Fingindo aceitar negociar, o senhor prendeu os líderes e debelou o movimento. (...) Em 1827, em pleno ciclo de revoltas africanas, aconteceu ali uma de crioulos que resultou na morte do feitor e de um seu irmão, após o que os escravos retornaram em paz para as senzalas (Reis, 1996, p. 23).

Gomes (2015, p. 77) expõe que esses “quilombos reivindicatórios (...) reivindicavam espaços autonômicos (...) que podiam representar uma forma de ocupação de terra e a reação daqueles que permaneceram como cativos”. Os “quilombos reivindicatórios” são os que Adilson nominou de “os permanentes”, um “coletivo de escravizados que ficaram nas fazendas” (Almeida, 2025) e lutaram por direitos, sobretudo à terra.

Moura, por sua vez, destaca que houve uma passagem na consciência dos escravizados, que relegaram o palmarismo ao ostracismo e reivindicaram a cidadania nos moldes dos demais

trabalhadores livres e assalariados (Moura, 2020, p. 72) – brancos. Contudo, isso não arrefeceu a quilombagem desses escravizados que, seguiram construindo uma noção de ser coletiva e contínua, sempre se insurgindo frente à opressão colonialista-escravista.

Apesar da crescente da “quilombagem reivindicatória”, a constituição de quilombos enquanto nações e povos livres e independentes se manteve. Em 1830, Preto Cosme fundou o maior quilombo da história do Maranhão⁹⁴, o quilombo Lagoa Amarela. Em 1838, nos atuais municípios de Vassouras e Paty de Alferes, Manuel Congo e Mariana Crioula fundaram um dos principais quilombos da história do estado do Rio de Janeiro, dominando toda a região. Destaca-se também o papel dos quilombolas na Proclamação da República do Cunani em 1886, no território sob disputa entre Brasil e França – atual fronteira entre Amapá e Guiana Francesa.

Em diversos momentos, os movimentos de quilombagem confluíram no processo contracolonial, dando origem às principais revoltas da história do Brasil entre os sécs. XVIII e XIX. No Levante do Rio Joanes (1814) o quilombo Quingoma resgatou e acolheu os malês, incorporando-os à sua comunidade (Quingoma, 2019). Em 1817, em Sabará-MG, o quilombola Argonis promulgou a Constituição Liberal Portuguesa, abolindo a escravidão em diversas regiões de Minas Gerais (Moura, 2020, p. 130). Essas rebeliões, ora protagonizadas, ora apoiadas pelos quilombos, culminaram na abolição formal da escravatura em 1888.

2.1.1.3. *Do medo do haitianismo brasileiro ao Constitucionalismo da Inimizade e os preparativos para a Abolição*

Em 1754 insurgiu a rebelião *marron* liderada pelo *hù gan*⁹⁵ François Mackandal no Haiti, que, associando a *marronage* ao culto aos *voduns*⁹⁶, mobilizou um grande contingente de escravizados nos montes e nos engenhos haitianos. Mackandal e seu povo realizaram uma rebelião em massa, envenenando, através dos conhecimentos ancestrais sobre ervas, fontes de abastecimento de água, plantações, animais e centenas de senhores de engenho. Em virtude de uma traição, Mackandal foi capturado e queimado vivo, acendendo, ainda mais, a chama da *marronage* (James, 2010, p. 35).

Para os escravizados e os *marrons* “os valores do culto vodu continuaram atuando como elo de ligação ideológica” (Moura, 2026, p. 67) que, somados ao ideário da revolução liberal

⁹⁴ Apesar das expedições sistemáticas contra os quilombos da região (Gomes, 2015, p. 106-112), o Maranhão “é o estado com o maior quantitativo de localidades quilombolas do Brasil, com 2.025 (23,99%)”.

⁹⁵ Termo de origem fon utilizado no vodu haitiano para designar o mais alto posto dos sacerdotes masculinos.

⁹⁶ Deidades das tradições dos povos ewe-fon dos atuais Benim, Gana e Togo.

francesa e do abolicionismo inglês incorporados por Toussaint L’ouverture, Jean-Jacques Dessalines e Henri Cristophe, culminaram na Revolução Haitiana em 1791. Em 1804, as tropas francesas foram expulsas da Ilha de São Domingos, proclamou-se “o primeiro Estado independente construído por ex-escravos e negros libertos em janeiro de 1805” (Queiroz, 2017, p. 67) e foi promulgada a Constituição haitiana, instituindo a igualdade racial, a abolição da escravidão e o “negro” enquanto uma categoria política de cidadania.

Somadas à experiência de Palmares, de Campo Grande e da disseminação dos quilombos por todo o território, as experiências e os ideários da Revolução Haitiana e da Revolução Francesa ancoraram na costa brasileira, ressoando, sobretudo, nos contingentes negros das cidades de Recife e Salvador (Moura, 2020, p. 180) e atemorizando o sistema colonialista-escravista em declínio. Com a Proclamação da Independência em 1822 e a instauração da Assembleia Constituinte de 1823, o “patrono da independência”, José Bonifácio, sugeriu, como resposta à onda negra revolucionária, que:

Torno a dizer porém que eu não desejo ver abolida de repente a escravidão; tal acontecimento traria consigo grandes males. Para emancipar escravos sem prejuízo da sociedade, cumpre fazê-los primeiramente dignos da liberdade: cumpre que sejamos forçados pela razão e pela lei a convertê-los gradualmente de vis escravos em homens livres e ativos. (...) Acabado o infame comércio de escravatura, já que somos forçados pela razão política a tolerar a existência dos atuais escravos, cumpre em primeiro lugar favorecer a sua gradual emancipação, e antes que consigamos ver o nosso país livre de todo este cancro, o que levará tempo, desde já abrandemos o sofrimento dos escravos, favoreçamos, e aumentemos todos os seus gozos domésticos e civis; instruamo-los no fundo da verdadeira Religião de Jesus Cristo, e não em momices e superstições: por todos estes meios nós lhes daremos toda a civilização de que são capazes no seu desgraçado estado, despojando-os o menos que pudermos da dignidade de homens e cidadãos. Este é não só o nosso dever mas o nosso maior interesse, porque só então conservando eles a esperança de virem a ser um dia nossos iguais em direitos, e começando a gozar desde já da liberdade e nobreza d'alma, que só o vício é capaz de roubar-nos, eles nos servirão com fidelidade e amor; de inimigos se tornarão nossos amigos e clientes. Sejam justos e benéficos, Senhores, e sentiremos dentro d'alma, que não há situação mais deliciosa, que a de um senhor carinhoso e humano que vive sem medo e contente no meio de seus escravos, como no meio da sua própria família, que admira e goza do fervor com que esses desgraçados advinham seus desejos, e obedecem a seus mandos, observa com júbilo celestial como maridos e mulheres, filhos e netos, são e robustos, satisfeitos e risonhos, não só cultivam suas terras para enriquecê-lo mas vem voluntariamente oferecer-lhe até as premissas dos frutos de suas terrinhas, de sua caça e pesca, como a um Deus tutelar (...) não aumentemos, senhores, multiplicando cada vez mais o número de nossos inimigos domésticos, desses vis escravos, que nada tem que perder, antes tudo que esperar de alguma revolução como a de S. Domingos (Bonifácio, 1823).

Queiroz ressalta que “a ameaça do ‘inimigo interno’” (2017, p. 117) moldou o pensamento jurídico brasileiro, sobretudo constitucionalista, que se formava no início do séc. XIX, dando origem ao Constitucionalismo da Inimizade (Flauzina, Pires, 2022), no qual o

Estado Constitucional de Direito consagra o homem branco como cidadão brasileiro e (re)produz o negro como inimigo interno (Flauzina, Pires, 2022, p. 2.830). A gradativa abolição da escravidão proposta por Bonifácio se tratou, na verdade, de uma transição entre modos de significação, opressão e exploração do negro.

O “inimigo interno” a ser combatido deixa de ser o quilombo e passa a ser o “escravo”. No Constitucionalismo da Inimizade, substituiu-se a figura amedrontadora e antinômica do quilombo e, ao invés do foco ser perseguir e punir o fim – como no período colonial –, foca-se na perseguição e punição dos meios: as revoltas, as insurreições, as fugas, as reuniões etc. Os quilombos, que foram estabelecidos como os antagonistas do sistema colonialista-escravista, são simbolicamente apagados do Brasil Império.

A Constituição de 1824 sequer menciona expressamente os termos “negro”, “escravo” ou “quilombo”. É no Código Penal de 1830 que se reproduz expressamente a inimizade do escravo e, subliminarmente, a inimizade dos quilombos:

CAPITULO IV INSURREIÇÃO Art. 113. Julgar-se-ha commettido este crime, retinindo-se vinte ou mais escravos para haverem a liberdade por meio da força. Penas - Aos cabeças - de morte no grão maximo; de galés perpetuas no médio; e por quinze annos no minimo; - aos mais - açoutes. Art. 114. Se os cabeças da insurreição forem pessoas livres, incorrerão nas mesmas penas impostas, no artigo antecedente, aos cabeças, quando são escravos. Art. 115. Ajudar, excitar, ou aconselhar escravos á insurgir-se, fornecendo-lhes armas, munições, ou outros meios para o mesmo fim. Penas - de prisão com trabalho por vinte annos no grão maximo; por doze no médio; e por oito no mínimo (Brasil, 1830).

Apesar do apagamento formal dos quilombos, iniciado pelo Constitucionalismo da Inimizade, materialmente os quilombos continuaram a ser um elemento de desgaste do sistema colonialista-escravista durante o Império, assim como continuou a renovação das tecnologias repressivas das autoridades coloniais. A legislação colonial é preservada após a Independência, não havendo “quaisquer rupturas ou descontinuidades” (Berno, 2011, p. 40).

A abolição se mostrava inevitável, sobretudo pela pressão da Inglaterra sobre o Império do Brasil com o interesse de ampliar o mercado para escoar as suas mercadorias. Como resposta à pressão inglesa, o Império outorgou uma série de leis que puseram em prática o plano de Bonifácio – inicialmente rejeitado por D. Pedro II e pela oligarquia rural que desejava conservar na integralidade o sistema das *plantations* e da escravidão.

No Rio de Janeiro, a Lei nº 1 de 1837 proibiu expressamente que negros, escravizados ou alforriados, e pretos africanos frequentassem a escola pública. Os negros só puderam ter acesso à educação formal escolar após a abolição em 1888 e, materialmente, esse acesso ocorreu de maneira residual, letárgica e precária. O acesso amplo e material do negro à

educação formal escolar só foi consagrado na Constituição de 1988. Isto ajuda a compreender por que a porcentagem de analfabetismo entre adultos e idosos quilombolas é superior à porcentagem nacional do Brasil.

Em 1850, foi promulgada a Lei nº 601, conhecida como Lei de Terras, regulamentando os meios de acesso à terra. Logo em seu artigo 1º, a lei estabelece que “ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra” (Brasil, 1850). Tornou-se materialmente inviável a regularização das terras tradicionais e ancestrais quilombolas, pois não era possível comprá-las, ora por serem escravizados foragidos, ora pela falta de recursos financeiros.

A Lei de Terras também iniciou o projeto de incentivo a imigração – europeia –, concedendo aos estrangeiros que comprassem terras e nelas se estabelecessem a naturalização como brasileiro e a isenção de serviço militares. O art. 18 autorizou o Governo a importar, anualmente, “colonos livres para serem empregados em estabelecimentos agrícolas (...) ou na formação de colônias”, substituindo gradativamente a mão de obra escravizada negra pela mão de obra assalariada branca, colonizando o campo e expropriando os quilombolas de suas terras e dos meios de produção.

Embora não se possa falar em um Código Negro – como o *Code Noir* no Haiti –, houve no Brasil colônia e império uma contínua e sistemática produção de normas jurídicas com o escopo de disciplinar repressivamente os quilombos e a quilombagem, bem como os escravizados negros:

Os mecanismos repressivos, aplicáveis em diversos tipos de atividades, se atualizam em vários dispositivos, enunciando uma certa dispersão dos instrumentos e uma diversidade consoante as diferentes províncias do Império do Brasil. De maneira resumida tal dispersão pode ser assim mapeada: legislação produzida pelas casas reais (alvarás, ordens régias, regulamentos, consultas, provisões), legislação específica por colônia, Código Criminal do Império do Brasil, legislação provincial avulsa e diferenciada, província por província (portarias, decretos, leis) e os regimentos de instrução de feitores, notadamente aqueles no âmbito da justiça privada, que conheciam variações de engenho para engenho, de fazenda para fazenda, isto é, vigentes em cada grande plantação (Berno, 2011, p. 36).

Em 1888, foi enfim assinada a Lei Áurea, promovendo a abolição formal da escravidão no Brasil – o último país das Américas a abolir formalmente a escravidão. Essa lei, no entanto, não encerrou a relação antagônica entre os quilombos e o Estado e seu sistema social-político-econômico vigente. Tampouco interrompeu a continuidade da produção jurídica de caráter repressivo sobre os quilombos e a população negra.

2.1.2. *Da falsa promessa de liberdade ao neocolonialismo*

Os quilombos tiveram um papel fundamental no processo abolicionista brasileiro, sendo um dos principais agentes tensionadores do Império e do escravismo no final do séc. XIX – como o foram desde o período colonial. O abolicionismo brasileiro assumiu duas correntes ideológicas: 1) a radical, representada pela quilombagem de Luíz Gama e dos Caifazes que, aliados aos quilombos, defendiam ações radicais como o assassinato do senhor de engenho pelo escravizado como um ato de legítima defesa; e 2) a moderada, representada por Joaquim Nabuco e pela elite paulista liberal, que entendia que a propaganda abolicionista devia ser destinada à elite brasileira e não aos escravos, pois “seria uma cobardia, inepta e criminosa, e, além disso, um suicídio político para o partido abolicionista, incitar à insurreição (Nabuco *in*. Moura, 2020, p. 92):

Suicídio político porque a nação inteira, vendo uma classe, e é essa a mais influente e poderosa do Estado, exposta à vingança bárbara e selvagem de uma população mantida até hoje ao nível dos animais cujas paixões, quebrando o freio do medo, não conheceriam limites no modo de satisfazer-se, pensaria que a necessidade urgente era salvar a sociedade a todo custo por um exemplo tremendo e este seria o sinal de morte do abolicionismo (Nabuco *in*. Moura, 2020, p. 92).

Os quilombos e a quilombagem eram tão inimigas dos abolicionistas moderados – corrente majoritária – quanto foram da colônia e do Império. No processo abolicionista, o negro seguiu “sendo visto como ‘bárbaro e selvagem’” e o problema da abolição era apenas “uma simples substituição de mão de obra” (Moura, 2020, p. 94). O abolicionismo moderado liberal entendia que a abolição da escravidão sobre o negro, deveria ser planejada e executada sem a participação deste enquanto agente histórico e político, sobretudo sem a participação dos quilombos e seus projetos de vida, de economia e de Estado – ressoando a fala de Bonifácio na Constituinte de 1823.

Séculos de lutas, resistências e tensionamentos elaborados, executados e sustentados pelos quilombos foram subitamente apropriados pelos interesses liberais da sociedade capitalista que se formava – como ocorreu na Balaiada e em diversas outras insurreições em que os insurgentes liberais abandonaram o movimento ou traíram os quilombolas. A própria instituição do quilombo foi apropriada e subvertida aos interesses da elite liberal brasileira, como o quilombo Jabaquara, no litoral de Santos:

Não é um quilombo criado pelos próprios escravos, mas por políticos que eram contra o instituto da escravidão, e negros evadidos. Foi, portanto, organizado por um grupo adepto da manumissão dos negros, mas que não queria os escravos como

participantes ativos do processo. As grandes levas de escravos que desciam para Santos necessitavam de ser organizadas para que delas não surgissem ações mais radicais e incontroláveis. Foi o que fizeram esses políticos conciliadores. Os escravos evadidos tiveram, em consequência, um papel passivo na organização do quilombo. O seu líder, por isso mesmo, não surge em decorrência de um processo de lutas do quilombo com a sociedade escravista, mas foi indicado pelo grupo organizador exatamente para esse fim. Quintino de Lacerda não surgiu escolhido pelos quilombolas, mas pelo grupo organizador. Dessa forma, o quilombo do Jabaquara teve a sua formação subordinada às peculiaridades da ideologia dos abolicionistas, e não diretamente às lutas dos escravos. (...) Quintino de Lacerda foi o líder escolhido, entre outras coisas pela sua moderação e capacidade de manter os quilombolas acomodados. (...) Como vemos, os abolicionistas, se, de um lado, por questões ideológicas ou pragmáticas lutavam pela extinção do trabalho escravo, não desejavam, de outro, que os próprios escravos participassem do processo emancipador (Moura, 2020, p. 100).

O Jabaquara “não pode ser considerado um quilombo, pois, em primeiro lugar, não foi organizado espontaneamente pelos ex-escravos (...)” (Nascimento, 2021, p. 105), mas por mãos brancas que pretendiam provocar a inevitabilidade da abolição por meio da desestabilização do sistema escravista – não por meio da incorporação das populações negra e quilombola e suas materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias ao projeto de Estado e sociedade.

O Jabaquara ilustra a incompatibilidade entre o sistema sociopolítico e econômico liberal pretendido pelos abolicionistas moderados com o modo de vida dos quilombos, assim como evidencia que a antinomia colonial não se extinguiu com a abolição – se renovou! Para os quilombos, a abolição da escravidão deu origem a “novas relações com a sociedade global a partir do domínio de um tipo de economia e de sistema social modernos, característicos do século XX” (Nascimento, 2021, p. 116).

No Jabaquara, as casas foram construídas desordenadamente, amontoadas umas as outras para caber o máximo possível de negros evadidos – diferentemente da organização de habitações ilustradas por Bispo, pelos entrevistados e pelos referenciais teóricos. No lugar do quilombo prometido pelos abolicionistas, fundou-se “uma cidade-favela que em nada correspondia ao ideal em que acreditavam [os ex-escravizados]” (Nascimento, 2021, p. 106).

Os quilombolas do Jabaquara tentaram desenvolver o modo de vida e a economia comunitária quilombola, mas, por não compreenderem a incompatibilidade do projeto abolicionista liberal conservador com o seu próprio projeto de vida, frustraram-se. O Jabaquara era uma “solução intermediária” e, por estar submetida a essas contradições, “não podia se desenvolver como processo autônomo” (Moura, 2020, p. 102).

O próprio Quintino Lacerda mediava a “autonomia” do Jabaquara, gerando tensionamentos dentro da comunidade. Após a abolição ele foi condecorado com a patente de Major Honorário do Exército Nacional e foi eleito o primeiro vereador negro do Brasil. Os

“quilombolas”, por sua vez, ao retornarem às fazendas e às cidades em busca do trabalho assalariado, encontraram os postos de trabalho ocupados pela mão de obra imigrante.

Os milhares de quilombolas que foram conduzidos ao Jabaquara – inclusive pelos Caifazes – nunca chegaram a participar do processo da abolição. Em muitos casos, foram explorados pelos fazendeiros abolicionistas em troca de comida e moradia. Não coincidentemente, o Jabaquara se tornou um bairro residencial de classe média de Santos, restando do quilombo não mais que uma placa e um memorial.

Abolida a escravidão, os quilombos e quilombolas se tornaram formalmente livres, deixando de ser foragidos e continuaram se reproduzindo sob as suas materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias. No entanto, o apagamento dos quilombos, iniciado pelo Constitucionalismo da Inimizade da Constituição de 1824, se intensificou material, institucional e simbolicamente, desde a queima dos documentos da escravidão promovidas por Rui Barbosa à promulgação da Constituição de 1891 e a perseguição armada promovida pelo coronelismo.

Sobre os quilombos do Recôncavo da Guanabara, Gomes (2015, p. 109) relata que “até o final da década de 1880 se noticiava a movimentação desses quilombolas. Depois da abolição, eles – ao que parece – desaparecem da documentação”. Apesar dos quilombos continuarem a se reproduzir, “não os encontramos mais na documentação de polícia e nas denúncias de jornais” (Gomes, 2015, p. 122).

Em 1893 – cinco anos após a abolição –, no Recôncavo Baiano, um jovem do quilombo Quingoma fugiu do território – até então oculto há três séculos – em busca da mãe, da qual fora separado na escravidão. Este jovem foi capturado por capatazes de uma fazenda que o açoitaram no tronco até que ele revelasse o paradeiro do seu quilombo. Sob as ordens do proprietário da fazenda, os capatazes alcançaram o quilombo e o destruíram, de maneira que “na descoberta do Kingoma muitas pessoas morreram tentando fugir e o lugar foi queimado” (Kingoma, 2019, p. 15).

Os quilombos deixaram de ser tratados formal e institucionalmente como o inimigo ou como alvo do sistema persecutório e punitivo do Estado. Contudo, materialmente eles continuaram a serem perseguidos e dizimados por agentes públicos e privados, que o fizeram com a mesma legitimidade expressamente enunciada pelo ordenamento jurídico colonial e reproduzida tacitamente pelo Constitucionalismo da Inimizade e pelo Estado liberal capitalista que se formava com a Proclamação da República em 1889:

Vale ressaltar que os Quilombos permaneceram como organizações criminosas desde o início da colonização do Brasil até a promulgação da lei Áurea, em 13 de maio de 1888, que aboliu a escravidão no Brasil. Após esse período, o termo Quilombo caiu em desuso, juntamente com a legislação que os criminalizava. Porém a criminalização e a violência contra essas comunidades permaneceram, tendo como alvo seus modos de vida, suas expressões culturais e seus territórios, isto é, as suas formas de resistência e de auto-organização comunitária contracolonial (Santos, 2023, p. 36).

Após a abolição, intensificou-se a criminalização dos elementos que constituíam os modos de vida dos quilombos, sobretudo por meio do capítulo XIII do Código Penal de 1890, intitulado “Dos Vadios e Capoeiras”. O art. 399 tipificou o “não-exercício de profissão”, a ausência de “domicílio certo” e “prover a subsistência por meio de ocupação proibida por lei, ou manifestamente ofensiva da moral e dos bons costumes” como crimes. No mesmo capítulo, o art. 402 criminalizou a prática da capoeira ou o porte de instrumentos que possam produzir lesão corporal. Além disso, o parágrafo único do art. 403 previa pena em dobro se o capoeirista fosse estrangeiro – “leia-se africano” (Santos, 2023, p. 36).

Houve também uma forte repressão às religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, no período pós-abolição. O art. 157 do Código Penal de 1890 criminalizou “o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curáveis ou incuráveis” (Brasil, 1890). Sob a égide dessa lei, no início do séc. XIX, diversos terreiros foram destruídos, lideranças foram violentadas e bens sagrados foram apreendidos em todo o Brasil⁹⁷⁹⁸.

As leis pós-abolição deram continuidade às leis do período da escravidão e ao Constitucionalismo da Inimizade, sobretudo na esfera penal, evidenciando o *continuum* de violência colonialista praticada contra os quilombos.

No século XX, os quilombos ficaram em parte invisíveis e em parte estigmatizados. O processo de produção da invisibilidade data desde a escravidão – quando os quilombos se articularam com as roças dos escravos, transformando-se em camponeses, sendo difícil definir quem era fugido diante de roceiros negros, além daqueles que tinham nascido nos quilombos e nunca foram escravos. No pós-abolição, o processo de invisibilidade foi gerado pelas políticas públicas – ou a falta delas – que não enxergavam em recenseamentos populacionais e censos agrícolas centenas de povoados, comunidades, bairros, sítios e vilas de populações negras,

⁹⁷ Nesse processo, mais de 500 itens foram apreendidos pela polícia do estado do Rio de Janeiro entre 1890 e 1945. Essa violência policial foi reproduzida pelo regime da Ditadura Civil-Empresarial-Militar. Em busca de reparação por quase um século de perseguição no Rio de Janeiro, criou-se o movimento “Liberte o Nosso Sagrado”, liderado pela *iyáloriṣà* Mãe Meninanzinha de Oxum a partir de 2017 (Geledés, 2024). Em 1912, um grupo de civis que operava como uma espécie de milícia do Partido Republicano de Alagoas invadiu e destruiu sistematicamente os principais terreiros de Xangô de Maceió. Esse episódio ficou conhecido como a “Quebra de Xangô” (Rafael, 2012).

⁹⁸ Não pretendo me aprofundar na relação entre o racismo religioso e os quilombos neste trabalho, embora essa relação exista e tenha sido evidenciada pelo campo. Compreendo que a abordagem desse tema requer a mobilização de uma profunda e complexa bibliografia e, portanto, demanda uma pesquisa autônoma.

mestiças, indígenas, ribeirinhas, pastoris, extrativistas etc. Camponeses negros - parte dos quais quilombolas do passado - foram transformados em caboclos, caixaras, pescadores e retirantes. Quase nunca “pretos”, podiam ser “pardos” e mesmo “brancos” aos olhos dos recenseadores do IBGE, e o pior: suas atividades econômicas não eram contempladas nos dados censitários, pois se articulavam entre a agricultura familiar, os trabalhadores sazonais e o extrativismo; quase tudo ignorado nos censos agropecuários republicanos. Constituiria uma ideologia do isolamento das comunidades rurais e com elas algumas identificadas como negras e descendentes de antigos escravos. (...) O invisível passaria a ser isolado e depois estigmatizado. Populações negras rurais - isoladas pela falta de comunicação, transporte, educação, saúde e políticas públicas e outras formas de cidadania - foram estigmatizadas, a ponto de seus moradores recusarem a denominação de quilombolas ou ex-escravos (Gomes, 2015, p. 122).

Somadas as violências materiais, institucionais e simbólicas sofrida pelos quilombos, sobretudo em um momento de expectativa por mudanças de paradigmas provocadas pela abolição, incutiu-se um terror colonial nas mentes e corações quilombolas. O medo da reescravização, do retorno à senzala ou mesmo a mera alusão à escravidão impeliram os quilombolas a ocultarem e, em muitos casos, relegarem a sua identidade e o seu modo de vida ao ostracismo – inclusive as religiões de matriz africana.

Dona Ivone rememora que no Maria Conga “muitas pessoas tinham vergonha de dizer que eram quilombolas, que eram ex-escravizadas” (Bernardo, 2026), porque elas tinham medo de virarem “escravas” e de reinstituírem a escravidão sobre elas se elas se declarassem quilombolas. Leonidia relata que “pra sobreviver, a gente teve que esconder o conhecimento que se tinha” (Carvalho, 2025).

Dona Leonidia também revela – em um forte desabafo – que muitos moradores, inclusive os mais antigos, não gostam de falar em quilombo, pois o associam às religiões de matriz africana. Ela rememora que o Dona Bilina:

Era uma região de muitas pessoas de umbanda e candomblé, que migrou primeiro pro catolicismo. (...) Hoje, a gente tá com uma outra onda que são das igrejas evangélicas, muitas igrejas evangélicas. Então, a gente já não tem mais centros de macumba aqui, por exemplo. Então, quando você olha, a gente tem ainda Tia Sinhá, que não abandonou a religião, mas que hoje, assim, tá muito idosa, tá com quase noventa anos, muitos problemas de saúde e já não atua mais, né? E não tem, não teve um substituto, nenhuma filha dela foi pra religião e manteve. E a gente teve dois centros, quase um do lado do outro, que era do seu Lucas, que era irmão de Tia Sinhá, que também já faleceu e ninguém da família assumiu o centro. E assim a gente foi observando. Hoje, a gente tem ainda uma rezadeira de muito respeito, que vive aqui já há muitos anos, é uma mulher que ela é descendente de portugueses, né? E meu pai foi, acho que é Cambono que fala o nome. É, né? Foi Cambono dela, Dona Júlia. Dona Júlia é rezadeira. E ela já tá bem idosa também, mas ela ainda reza toda quarta-feira à tarde. Então, a gente ainda tem uma rezadeira, rezadeira de nome, assim, que fala, né? Rezadeira de nome, que aqui tinha as rezadeiras de nome. Aqui tinha Dona Iara, que era uma rezadeira. Ela faleceu há alguns anos, com cento e um anos. A gente tinha a tia Fazinha, que muita gente fala assim que ela curou muitas doenças, é uma mulher muito reconhecida. A minha avó Candoca que rezava. Aí tinha o pessoal do centro, né? Tinha um centro, eu acho que é do seu Carlinho, que era muito lá pro morro, tinha

o centro do filho de Dona Bilina, aquele homem era danado de bom. Então, assim, essa cultura, ela vem se perdendo (Carvalho, 2025).

Apesar do cenário adverso, os quilombos por todo o Brasil “continuaram se reproduzindo, migrando, desaparecendo, emergindo e se dissolvendo no emaranhado das formas camponesas” (Gomes, 2015, p. 122), envolvendo-se com comunidades indígenas e com campesinatos brancos e mestiços. Nesse contexto, destacam-se os fenômenos dos “quilombos itinerantes” em busca de melhores condições de vida nos grandes centros urbanos, dos “pactos paternalistas” e das “terras de pretos” (Gomes, 2015).

Como observado no Capítulo 1, Ivone relata que seus pais e sua avó migraram do quilombo Guiti para Magé em busca de melhores condições de vida e se estabeleceram no Maria Conga, construindo vínculos familiares com a comunidade. Pai Paulo também relembra que seu avô migrou de um quilombo do Espírito Santo para Magé para trabalhar na estação ferroviária de Pacobaíba no início do séc. XX, estabelecendo-se na comunidade quilombola de Inhomirim – à época, dissolvida em pequenas comunidades ribeirinhas (Gomes, 2015, p. 109). Os avós e os pais de Luiz, migraram para os quilombos da Lagoa e lá fundaram o Sacopã.

Também podemos observar na história dos quilombos Camorim e Dona Bilina exemplos do que Gomes denomina de “pacto paternalista”, a materialização do projeto de José Bonifácio, peticionado na Constituinte de 1823. Seu Adilson ilustra que (2025):

Quando a princesa Isabel ela assina o projeto da Lei Áurea, então supostamente, né, que aí uma questão de sensação de liberdade, que aí oh: “toma, joga eles ali pro mundo”, sem o direito à moradia, né? Sem o direito à habitação deles, sem o direito à saúde, à educação. Então: “fica, vai pra rua, cês tão livres, faz o que vocês quiserem”. Mas e aí? Que não têm os seus direitos? Então, eles continuaram a trabalhar pros donos do engenho, os coronéis, e ali, a troco de comida e dormida. Até que eles têm um entendimento: “pera aí, posso plantar minhas próprias coisas e tal e vou...” E aí começaram. Então esses permanentes que ficaram por aqui, eles mantiveram. Então hoje é considerado Quilombo do Camorim (...) Pós-assinatura da Lei Áurea, aqueles que permanecem aqui, muitos que fugiam dentro da floresta e aqueles que desceram também.

O relato de Adilson, em paralelo ao estudo de Leidgens sobre o quilombo Frechal, localizado no Maranhão, permitem observar como a abolição “não causou uma ruptura entre os senhores da fazenda e os ‘pretos’ juridicamente libertos” (Leidgens, 2018, p. 77).

Com o medo da falsa liberdade, muitos quilombolas permaneceram ou retornaram para os engenhos e fazendas em que foram escravizados sob o regime da “morada” – sensivelmente ilustrado por Itamar Vieira Jr. na obra “Torto Arado” (2019)⁹⁹. No Dona Bilina, os relatos de

⁹⁹ O gerente queria trazer gente que “trabalhe muito” e “que não tenha medo de trabalho”, nas palavras de meu pai, “para dar seu suor na plantação”. Podia construir casa de barro, nada de alvenaria, nada que demarcasse o tempo de presença das famílias na terra. Podia colocar roça pequena para ter abóbora, feijão, quiabo, nada que

Leonidia e a cartografia social da comunidade indicam que, assim como no Camorim, as “famílias de libertos permaneceram nas mesmas fazendas onde elas, seus pais e avós tinham sido escravos, agenciando roças, autonomia e direitos costumeiros no uso da terra” (Gomes, 2015, p. 124).

Por sua vez, as “terras de preto” eram parcelas de terras ou pequenas glebas “(muitas das quais indivisas) doadas em testamento para ex-escravos e suas famílias antes da abolição – no período da emancipação eles mantinham tais direitos” (Gomes, 2015, p. 125). Elas também eram adquiridas como indenização pelo trabalho exercido pelos ex-escravizados no pós-abolição, uma vez que muitos proprietários faliram, sobretudo pela crise do café.

Esse processo gerou inúmeros conflitos fundiários com “os descendentes desses fazendeiros e as fronteiras econômicas abertas em determinadas regiões” (Gomes, 2015, p. 124). Em muitos casos, essas doações e indenizações nunca foram juridicamente efetivadas, tratando-se de promessas vazias realizadas pelos fazendeiros em face dos (ex-)escravizados, como ocorreu no quilombo Frechal. A proprietária da fazenda passou anos prometendo a regularização das terras dos “seus pretos” e, ao falecer, deixou as terras em testamento para a irmã, que vendeu as terras com “os pretos todos dentro” (Leidgens, 2018, p. 81).

Podemos associar o fenômeno das terras de preto ao processo histórico-social do Cafundá Astrogilda. Como relatado por Sandro no Capítulo 1, em diversos momentos, a comunidade quilombola do Astrogilda negociou o direito à terra, ora com os fazendeiros, ora com os monges beneditinos. No entanto, as terras do quilombo foram vendidas à Companhia

desviasse da necessidade de trabalhar para o dono da fazenda, afinal, era para isso que se permitia a morada. Podia trazer mulher e filhos, melhor assim, porque quando eles crescessem substituiriam os mais velhos. Seria gente de estima, conhecida, afilhados do fazendeiro. Dinheiro não tinha, mas tinha comida no prato. Poderia ficar naquelas paragens, sossegado, sem ser importunado, bastava obedecer às ordens que lhe eram dadas. Vi meu pai dizer para meu tio que no tempo de seus avós era pior, não podia ter roça, não havia casa, todos se amontoavam no mesmo espaço, no mesmo barracão. (...) Éramos [as jovens] preparadas desde cedo para gerar novos trabalhadores para os senhores, fosse para as nossas terras de morada ou qualquer outro lugar onde precisassem. (...) os donos não se importavam de abrigar mais gente, queriam apenas que fosse de trabalho e não reclamasse da labuta. Gente que suasse de sol a sol, de domingo a domingo. Queriam gente que aguas as hortas e transformasse a terra da fazenda em riqueza e que não temesse ferir suas mãos na colheita. Em troca, poderia se construir uma tapera de barro e taboa, que se desfizesse com o tempo, com a chuva e com o sol forte. Que essa morada nunca fosse um bem durável que atraísse a cobiça dos herdeiros. Que essa casa fosse desfeita de forma fácil se necessário. Podem trabalhar – contavam nas suas romarias pelo chão de Caxangá –, podem trabalhar, mas a terra é dessa família por direito. Os donos da terra eram conhecidos desde a lei de terras do império, não havia o que contestar. Quem chegasse era forasteiro, poderia ocupar, plantar e fazer da terra sua morada. Poderia cercar seu quintal e fazer roça na várzea nas horas vagas. Poderia comer e viver da terra, mas deveria obediência e gratidão aos senhores. (...) Meu povo seguiu rumando de um canto para outro, procurando trabalho. Procurando terra e morada. Um lugar onde pudesse plantar e colher. Onde tivesse uma tapera para chamar de casa. Os donos já não podiam ter mais escravos, por causa da lei, mas precisavam deles. Então, foi assim que passaram a chamar os escravos de trabalhadores e moradores. (...) Quando deram a liberdade aos negros, nosso abandono continuou. O povo vagou de terra em terra pedindo abrigo, passando fome, se sujeitando a trabalhar por nada. Se sujeitando a trabalhar por morada. A mesma escravidão de antes fantasiada de liberdade (Júnior, 2019, p. 35, 113, 161, 180 e 194).

Engenho Central de Jacarepaguá e posteriormente ao Banco de Crédito Móvel. Outra vez, as famílias do quilombo foram obrigadas a comprarem novamente as terras pelas quais já havia pagado.

Há ainda a questão da sobreposição das terras de preto com as “terras de índio” (Berno 2011, p. 80). Esse fenômeno também pode ser associado ao processo histórico-social do Cafundá Astrogilda, como relata Sandro (2025):

Então, num determinado momento, o mosteiro passa a tratar o indígena daqui desse território como caboclo da terra. Onde você vê escrito “caboclo da terra” na documentação da igreja, é índio. Então, se você for lá no mosteiro de São Bento, eles tiveram dificuldade para construir a terceira fazenda, que era a Fazenda de Vargem Grande. E aí eles tiveram que fazer um acordo com os caboclos da terra, ou seja, os indígenas, e os quilombolas, os já libertos, que eles não estavam deixando construir essa fazenda. Então, se a fazenda fosse construída, eles iam arrendar glebas de terra para essas pessoas. E assim foi acordado. E aí, tá lá no documentário do mosteiro. O mosteiro contrata quatro caboclos da terra para abrir uma picada de vargem pequena, vargem grande, para só então poder construir a terceira fazenda. Ou seja, eles mudam essa nomenclatura, chamando o indígena de caboclo da terra. E aí passa da gleba de terra pro indígena. Aí o indígena para de viver na aldeia, passa a viver na sua terra nova, né? Que foi dada que a terra já era dele, com novo nome, e aí deixa de viver... Com a nova identidade, vira um agricultor familiar. E aí se funde com todos os africanos escravizados e com europeus aqui, que eram imigrantes. E aí, essa população é uma grande mistura indígena, africano escravizado e imigrante europeu, ou seja, os indígenas nunca saíram daqui.

O mesmo fenômeno pode ser observado do outro lado do Maciço, no Dona Bilina. Boa parte do território do quilombo, identificado pela tradição oral e pela cartografia social, corresponde ao Morro dos Caboclos, uma zona rural do bairro de Campo Grande, onde habitavam indígenas tupinambás, renomeados de “caboclos” pelos monges (Carvalho, Santos, 2025). Na cultura popular do bairro – falo sob a ótica de quem nasceu e viveu 28 anos aqui – a estrada dos Caboclos é associada à presença negra e ao período da escravidão, Leonidia narra que a família da própria Dona Bilina ainda vive lá.

Com essas novas conformações adotadas pelos quilombos, ora por resistência, ora por temor, o Estado e os agentes privados interessados, sobretudo, nas terras quilombolas, são impelidos, outra vez, a renovarem suas tecnologias de repressão a esse povo e suas comunidades. Assim, em meados do séc. XX, “os quilombos e as comunidades negras sofreram novas investidas” (Gomes, 2015, p. 123).

De acordo com Gomes, os setores agrários hegemônicos “passaram a investir sistematicamente contra territórios seculares das populações rurais, indígenas, negros e ribeirinhos”. Em complemento a Gomes, a geógrafa Lúcia Lúcia Antongiovanni elucida que (2006, p. 165):

Nos anos 1950/1960, no Brasil, o planejamento estatal mais o empresarial passam a repartir o território nacional entre os setores da indústria e da agroindústria promovendo o desenvolvimento com base na colonialidade do poder agora com a participação mais intensa das elites agrárias e industriais brasileiras (mesmo que com base no endividamento externo). Há um entrelaçamento do estado e as elites empresariais regionais e locais sobre o destino de cada área que por vezes antecipa a criação de leis.

Como observado no Capítulo 1, diversos quilombos da RMRJ sofreram com processos de desapropriação na segunda metade do séc. XX. Como oportunamente relatado por Sandro, Leonidia e Adilson, com a criação do PAPB em 1974, embora as comunidades tenham permanecido, diversos quilombolas foram desapropriados de suas terras pelo Estado. No Pedra Bonita, José relata que, com a criação do PNT em 1961, também foi determinada a desapropriação dos moradores do território. O mesmo processo ocorreu no quilombo Sacopã durante as políticas higienistas dos governos de Carlos Lacerda e Negrão de Lima.

Sistematicamente, as comunidades quilombolas fluminense, à exemplo do Brasil, sofreram com novas campanhas colonialistas. Desta vez, as campanhas militares foram gradativamente substituídas por oficiais de justiça, órgãos de preservação ambiental, órgãos sanitaristas, profissionais de saúde etc. – embora, em última instância, a violência continuou sendo utilizada como recurso de conquista pelo Estado e por agentes privados em favor de si e de terceiros.

2.1.2.1. Entre a quilombagem, a paz quilombola e o quilombismo: debates conceituais sobre quilombo no séc. XX

Na segunda metade do séc. XX, a despeito desse apagamento material e simbólico sistematicamente promovido em face dos quilombos e “a despeito da existência de inúmeras comunidades remanescentes de quilombos no interior do Brasil – a maior parte das quais desconhecida –, a ideia de quilombo passou a ser agenciada”, tornando-se “símbolos étnicos da militância negra na luta contra o racismo” (Gomes, 2015, p. 127). Por meio de movimentos sociais, políticos e acadêmicos, o conceito de quilombo é temporalmente desassociado da sua materialidade contemporânea e é utilizado como uma referência à um passado ancestral.

Havia na historiografia brasileira duas correntes teóricas sobre os quilombos, a primeira defendia uma interpretação culturalista e pensava os quilombos “tão somente como resistência cultural” (Gomes, 2015, p. 73). Essa corrente se desenvolveu entre 1930 e 1950 sob a égide de autores como Nina Rodrigues, Edison Carneiro e Roger Bastide. Por sua vez, a corrente da historiografia crítica, desenvolvida entre 1960 e 1970 por autores materialistas como Clóvis

Moura, defendia uma interpretação materialista histórico-dialética dos quilombos, caracterizada pela “resistência escrava à opressão senhorial” (Gomes, 2015, p. 73) – a “quilombagem” (Moura, 2020).

De acordo com Gomes (2015, p. 73), ambas interpretações “acabaram produzindo uma ideia de ‘marginalização dos quilombos’. Seriam mundos isolados, ora de resistência cultural, ora de luta contra o escravismo”. Se o culturalismo transformava os quilombos no estandarte de uma cultura, memória e população relegadas e folclorizadas pela sociedade, o materialismo transformava os quilombos em uma ameaça ao *status quo* desta – uma ameaça à branquitude e à modernidade-colonialista-capitalista. Aos olhos do Estado e da sociedade, o materialismo, na figura da quilombagem, transformava todo quilombola em Zumbi, todo quilombo em Palmares e todo proprietário em potencial “vítima” das “rebeliões da senzala”.

No campo sociopolítico houve uma convergência entre o culturalismo e o materialismo, sobretudo na década de 1970, a partir do movimento do “quilombismo” formulado e liderado pelo político, autor e professor panafricanista, Abdias do Nascimento. Outro movimento semelhante ocorreu no mesmo período no subúrbio do Rio de Janeiro com o sambista Candeia, quando este fundou o Grêmio Recreativo Arte Negra Quilombo. Esses dois movimentos aliaram a valorização da cultura africana com o ideal de resistência ao racismo e, portanto, a “história dos quilombos, do passado e do presente, se transformou em bandeira de luta” (Gomes, 2015, p. 128).

A partir desse fenômeno, nos anos 1980, a historiadora Beatriz Nascimento interpretou e caracterizou os quilombos como um “instrumento ideológico contra as formas de opressão” (Nascimento, 1985, p. 122). Nas palavras de Nascimento:

É enquanto caracterização ideológica que o quilombo inaugura o século XX. (...) Não chega a ser exagero afirmar que entre 1888 e 1970, com raras exceções, o negro brasileiro não pôde expressar-se por sua voz na luta pelo reconhecimento de sua participação social. Soa interessante que tal expressão vem a acontecer num momento em que o país estava sufocado sob uma forte repressão ao livre pensamento e à liberdade da reunião. (...) Talvez por ser um grupo extremamente submetido e que não oferecia um imediato perigo às chamadas instituições vigentes, os negros puderam inaugurar um movimento social baseado na verbalização ou discurso veiculado à necessidade de auto-afirmação e recuperação da identidade cultural. Foi a retórica do quilombo, a análise deste como sistema alternativo, que serviu de símbolo principal para a trajetória deste movimento. (...) Como antes tinha servido de manifestação reativa ao colonialismo de fato, em 70 o quilombo volta-se como código que reage ao colonialismo cultural, reafirma a herança africana e busca um modelo brasileiro capaz de reforçar a identidade étnica. (...) Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural. Tudo, de atitude à associação, seria quilombo, desde que buscasse maior valorização da herança negra (Nascimento, 1985, p. 123-124).

O discurso e os ideais sobre a identidade da população negra brasileira foram substancialmente edificados, considerando os quilombos como “paradigma de etnicidade, cultura e raça”, de maneira que “a história dos quilombos do passado e do presente se transformou em bandeira de luta” (Gomes, 2015, p. 128).

Esse processo foi caracterizado por uma ausência expressiva – senão completa – dos povos e comunidades quilombolas, transmutando o conceito de quilombo em agência de luta, memória, ancestralidade ou em mero folclore e símbolo cultural do “mito das três raças fundadoras” do Brasil. Essa ausência se justifica, principalmente, por todos os processos de negação analisados até aqui, que foram produzidos pelo Estado em convênio com agentes privados em face dos quilombos.

Sob esse contexto, gerou-se uma potente e, ao mesmo tempo, perigosa polissemia da noção corrente de quilombo e a sua ressemantização (Berno, 2011, p. 47), fundamentada em “narrativas heroicas, épicas e libertárias (...) contaminadas pelos marcos jurídicos instituídos no século XVIII” (Berno, 2011, p. 34) – que ocasionou desdobramentos relevantes durante e após a Constituinte de 1987/88. Durante as entrevistas, fui alertado pelas lideranças quilombolas para ter cuidado com o manejo de categorias e conceitos como “quilombismo”, “quilombagem” e “aquilombamento”, forjados em ambientes acadêmicos e políticos extrínsecos às comunidades e aos movimentos sociais quilombolas.

O primeiro conceito relevante desenvolvido a partir de interpretações do processo histórico-social dos quilombos, é a “quilombagem” (Moura, 2020). Este conceito foi originalmente desenvolvido por Clóvis Moura na obra “Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas” em 1959¹⁰⁰.

De acordo com o historiador marxista, a quilombagem é “um processo radical permanente de desgaste do sistema que se articula durante todo o percurso histórico da escravidão no Brasil com a sua dinâmica radical permanente” (Moura, 2022, p. 28). Nesse processo, o negro escravizado é o agente histórico-social que, por meio da quilombagem, incorpora uma consciência e uma razão de ser coletiva, transformando-se em um “ser social com uma visão menos fragmentária da necessidade de negar coletiva e organizadamente o instituto da escravidão” (Moura, 2022, p. 19).

O quilombo mouriano é “um módulo de resistência radical ao escravismo” (Moura, 2022, p. 29) e a quilombagem um processo social de luta da população negra escravizada, que

¹⁰⁰ Apesar de desenvolver o conceito nesta obra, o termo “quilombagem” é desenvolvido somente em textos posteriores, como o artigo “A quilombagem como expressão do protesto radical”.

se encerraria com o fim escravismo por estar dialeticamente relacionada com ele. O quilombo de Moura seria a expressão radical do escravizado na antinomia dialética primordial do colonialismo-escravista – “senhor x negro/escravizado”.

No entanto, como observado, a abolição da escravidão não findou a relação antinômica entre o negro ex-escravizado e os agentes e poderes hegemônicos personificados por Moura na figura do senhor de engenho. A partir da teoria mouriana e dos dados empíricos apresentados, a quilombagem segue sendo reproduzida como processo de resistência do negro e dos quilombos.

Algumas décadas após Moura, em 1980, a historiadora Beatriz Nascimento e o político Panafricanista Abdias do Nascimento formularam suas próprias interpretações sobre o conceito de quilombo. Abdias e Beatriz convergem com Moura em sua abordagem historiograficamente crítica sobre os quilombos. Contudo, ambos os autores discordaram da análise estritamente materialista de Moura, por compreenderem os quilombos como um processo histórico-social que não se limita a negação do escravismo e à dimensão político-econômica.

Em uma entrevista cedida ao jornalista Caco Barcellos em 1977, Beatriz Nascimento apresenta uma interpretação lúdica de quilombo, sintetizada por ela como “estando um negro com outro negro” (Nascimento, 2022, p. 137) – em parte, reproduzindo a conceituação jurídica do Conselho Ultramarino de 1740. A autora gestava a ideia de que, para além do ato de rebeldia, o quilombo era um *continuum* de (re)produção de “um momento de paz” (Nascimento, 2022, p. 137), um “lugar de cuidado” (Carvalho, 2025) – a paz quilombola. Segundo a autora, favelas, confrarias negras e escolas de samba seriam manifestações da continuidade dos quilombos na atualidade (1970/1980).

Em 1981, no artigo “Sistemas sociais alternativos organizados pelos negros: dos quilombos às favelas”, Nascimento (2021, p. 115) desenvolveu a interpretação apresentada na entrevista, conceituando os quilombos “no seu sentido histórico como um sistema social alternativo”. Nesse texto, a autora tece suas críticas sobre a historiografia baseada no liberalismo e no marxismo e – ainda que não nominalmente – sobre a teoria de Moura:

As interpretações sobre os “quilombos” a partir da documentação oficial e baseadas numa metodologia da história descritiva remetem-se a dois princípios que estão vinculados à formação dos historiadores. De um lado, o liberalismo clássico, vindo dos ideais da Revolução Francesa, faz com que alguns autores os interpretem à luz dos princípios de igualdade, sem atentar para as estruturas internas dos quilombos, que mantêm desigualdades sociais em seu seio, embora não idênticas às desigualdades de um sistema moderno. De outro lado, alguns autores se mostram mais enfáticos ao procurar nos “quilombos”, justamente a partir do acirramento da luta armada em reação ao ataque da ordem opressora, um embrião revolucionário, segundo os princípios marxista-leninistas de mudança social. Traduzem inclusive o

motivo do estabelecimento do “quilombo” dentro dessa perspectiva. É inegável o caráter de reação dos negros “quilombolas” ao regime escravista, sistema que domina toda a atividade produtiva da sociedade brasileira naquele momento. Neste sentido, a liberdade é uma das motivações para que os escravos procurem os “quilombos”. Mas uma dinâmica da história duradoura (no tempo) dos “quilombos” necessita uma compreensão – na qual a complexidade das suas instituições e a evolução da sociedade global sejam vistas como processos interacionais – para que se entenda sua particularidade como sistemas sociais autônomos em relação à sociedade global. A historiografia contenta-se somente em marcar a capacidade de luta e de resistência dos negros envolvidos nesses sistemas e, ampliando, a resistência do povo negro de um modo geral, através dos tempos. Daí a generalização do termo “quilombo” para indicar variadas manifestações de resistência, generalização permeada pela postura ideológica dos pesquisadores. (...) A análise dos “quilombos” não pode obedecer à mesma linha de interpretação utilizada para os movimentos designados modernos, aqueles que ocorreram na Europa Ocidental desde o século XVIII, que são encaixados dentro do quadro socialista. Menos ainda aos movimentos operários e socialistas deste século. O fato de os “quilombos” pertencerem à dinâmica da sociedade brasileira dos séculos de colonização e à posterior sociedade pré-capitalista e pré-industrial do século XIX os encaixa nos chamados movimentos sociais “arcaicos”, ou “primitivos”. Logo, uma interpretação vinculada às teorias de mudança social, notadamente a marxista, soa, em relação a eles, de modo exótico (Nascimento, 2021, p. 113-115).

Na visão de Nascimento o quilombo é lido como um “sistema de autodefesa política” que produz paz e *continuum* de vida – ainda que em meio a guerra. Nesse segundo momento, a autora elucidou que “vários territórios que naquela época [séc. XIX] compreendiam ‘quilombos’ são atualmente favelas ou ex-favelas com grande contingente de população negra (de menor poder aquisitivo)” (Nascimento, 2021, p. 116), desvinculando a necessária continuidade denotada pela entrevista entre os quilombos e as favelas e outros coletivos negros.

Por sua vez, Abdias, por meio da obra “O quilombismo” (1980), interpretou os quilombos como um “improviso de emergência” que rapidamente foi convertido em “metódica e constante vivência dos descendentes africanos” (Nascimento, 2019, p. 281). Em consonância com Beatriz do Nascimento, o autor atribuiu uma etnicidade a ideia de quilombo, equiparando-o a noção de povo negro.

Abdias formulou o “quilombismo”, um conceito sintetizado por ele como a “práxis afro-brasileira” (Nascimento, 2019, p. 282) fundamentada, sobretudo, na experiência “heroica” de Palmares. O quilombismo, segundo o autor, é um processo contínuo e dinâmico que mobiliza e une o povo afro-brasileiro com base na sua etnia e no “profundo apelo psicossocial cujas raízes estão entranhadas na história da cultura e na vivência dos afro-brasileiros” (Nascimento, 2019, p. 282), tornando-se um “ethos do passado que orientaria as ações dos corpos racializados como negros” (Almeida, 2022, p. 125) e gerando uma consciência político-social de luta contra o genocídio do povo negro.

É importante ressaltar que, até a década de 80, o dicionário Aurélio definia o verbete quilombo como “valhacouto de escravos fugidos” (Nascimento, 2021, p. 122) e que essas três

abordagens sobre os quilombos e seus autores influenciaram substancialmente o pensamento e a luta do Movimento Negro nos anos 1970 e 1980, bem como as suas conquistas na Constituinte de 1987/88. No entanto, além dos aportes e das potencialidades teóricas e práticas dessas abordagens, deve-se considerar as suas limitações, suas contradições e as suas consequências para os povos e comunidades quilombolas do Brasil.

Essas contradições foram evidenciadas nas entrevistas, sobretudo pelos relatos de Bia Nunes e de Seu Adilson, que destacaram como o mal manejo desses conceitos pode gerar consequências negativas e limitações para os povos e comunidades quilombolas:

Porque a gente tem uma controvérsia muito grande com essa coisa de quilombismo (...) tinha uma galera do Movimento Negro, que entendia o quilombo como quilombo, tá? E tinha uma galera que não entendia. (...) Entendia o processo que terminou, e essa galera tá aí, tá? Essa galera não acabou, não. Essa galera tá aí firme, atrasando a nossa vida pra caramba. (...) De trabalhar o quilombo só como cultura, só como memória... (...) Mas tinha uma galera legal do Movimento Negro, que entendia a continuidade do quilombo (...) E aí essa galera, ela começa a dialogar com esses quilombolas. (...) Esse grupo, que era um grupo menor do Movimento Negro, mas que foi um grupo que fortaleceu muito, tanto é que aqui na Maria Conga foi o grupo do Movimento Negro que veio aqui fortalecer a história da Maria da Conceição (...) (Nunes, 2025).

É importante ressaltar que Bia tece sua crítica enquanto uma pessoa situada e formada na militância do Movimento Negro e atuante na militância negra e quilombola. O relato de Bia ilustra como os conceitos e ideais formulados sobre os quilombos como elemento étnico e cultural do povo negro brasileiro vão de encontro à contemporaneidade dos quilombos – supostamente extintos ao fim da escravidão.

Outra problematização, abordada por Adilson e por Sandro, refere-se à vulgarização da ideia de “aquilombamento”. Etimologicamente, aquilombar significa “formar um quilombo”. Embora não tenha sido formulada por nenhum desses autores como um conceito teórico ou político, o aquilombamento se popularizou no léxico quilombista, sendo frequentemente associado a Abdias do Nascimento e Beatriz Nascimento. Adilson expõe sua preocupação com o uso desse termo, assim como com os demais apresentados:

Eles botam bastante termos hoje, quilombagem, aquilombamento, né? Mas essa agregação de interação de aquilombar, aquilombamento, enfim, tem vários nomes. Eu sou um pouco cuidadoso com essa questão de se falar de aquilombamento, de aquilombar. Outros criam movimento, fala se aquilombar, que é um quilombo numa praça, né? Então vai a rodinha de samba, é bebidas e aí diz que é quilombo. E aí sabe, você começa a perder, que aí isso também traz um apagamento, dentre os originários que tão ali da luta, resistência do território... passar por problema ninguém quer passar, mas só quer usufruir do nome, né? Tá bem na fita, mas na luta, a verdadeira luta não está. Então a gente precisa ter muito cuidado com isso, avaliar,

analisar bem como é aquela pessoa dentro daquilo que está se falando de quilombo. Não existe quilombo rotativo. Quilombo, ele é permanente (Almeida, 2025).

O posicionamento de Adilson conflui com o de Bia ao compreender que esses processos de ressemantizações do quilombo geram uma sobreposição em relação às comunidades quilombolas que por séculos resistiram e permaneceram na história – sob a forma ou nome que for. Em consonância com Adilson, Sandro é objetivo ao diferenciar quilombo de aquilombamento, afirmando que “tem lugares que se denominam quilombos, mas, na verdade são aquilombamentos (...) uma reunião de pessoas ali para um determinado fim” (Santos, 2025).

Ressalvo que tanto esses autores, quanto as suas abordagens e conceituações, são de fundamental importância para o estudo crítico sobre os quilombos e para o fortalecimento da sua agenda política e acadêmica na atualidade. A agenda de pesquisa de Clóvis Moura sobre quilombos durou mais de 50 anos e foi a primeira a sistematizar os estudos sobre os quilombos – até então realizados de maneira regional e isolada ou fetichizada por Palmares.

A quilombagem foi fundamental para revelar a força política do processo de fundação dos quilombos e o papel do negro escravizado enquanto um agente político-histórico-social ativo – diferentemente da historiografia hegemônica que o lia como um agente passivo ou sequer um agente. Não obstante, não creio que a paz quilombola de Nascimento contraponha a visão de Moura, mas a complementa.

Este esforço se trata de desvelar as contradições materiais e simbólicas existentes à época da formulação desses conceitos, bem como as consequências do mal manejo destes sobre a vida e a luta dos quilombos e dos quilombolas. Essas contradições e consequências, como observaram os entrevistados, seguem produzindo efeitos até os dias de hoje¹⁰¹.

Ao mesmo tempo em que essas abordagens e essas conceituações sobre quilombo foram sendo formuladas, os quilombos seguiram se reproduzindo material e simbolicamente, ora sob a identidade quilombola, ora sob outras identidades – como camponeses, ribeirinhos ou caiçaras. Os quilombos assumem, pois, não necessariamente a forma de agência sociopolítica ou cultural reivindicada por esses autores, mas a forma de milhares de comunidades organizadas sobre etnicidades, historicidades e territorialidades próprias e espalhadas por todo o território brasileiro.

¹⁰¹ Ressalva-se também que, apesar de evidenciadas durante a pesquisa, as contradições entre os conceitos de quilombo construídos por esses autores e o conceito de quilombo construído pelas próprias comunidades e pelo movimento social quilombola não puderam ser aprofundadas, carecendo de uma pesquisa autônoma. O mesmo se aplica às contradições apresentadas entre o Movimento Negro e os movimentos sociais quilombolas. A abordagem deste tema nesta pesquisa se dá pela sua relevância, pelas minhas inquietações teóricas antes de ir ao campo e na medida em que ele foi apresentado pelos próprios sujeitos da pesquisa como um tema relevante e atual.

No decorrer dos anos 1980 os próprios Clóvis Moura e Beatriz Nascimento publicaram trabalhos de campo que desvelaram a materialidade dos quilombos àquele momento. Na década de 70, Moura realizou duas visitas à comunidade – quilombola – de Mimbó¹⁰² no Piauí, que vivera isolada até 1973, quando começou a ser “atingida pelo avanço do capitalismo” (Moura, 2022, p. 100), revelando as tensões intra e intersociais decorrentes da recente interação entre a comunidade e a sociedade hegemônica piauiense.

Por sua vez, no mesmo período, Beatriz Nascimento visitou uma comunidade – quilombola – chamada Quilombo, em Carmo da Mata, Minas Gerais, para realizar uma etnografia no local. A autora relata que a escolha dessa comunidade, entre tantas outras, se deu por ser um “ex-quilombo” e pela presença de uma matriarca de 110 anos que descendia dos fundadores do quilombo. Nascimento se refere a esta senhora, Dona Idalina, como sendo “a última quilombola” por ela ter vivido no período da escravidão, denotando, a princípio, a visão meramente histórica do quilombo.

Entretanto, no decorrer da pesquisa, a autora identifica elementos de continuidade do povoado Quilombo em relação ao quilombo do período da escravidão, não apenas de elementos históricos, mas geográficos, culturais, econômicos e étnicos. A partir desta pesquisa, Nascimento busca demonstrar que os “agrupamentos que se convencionou chamar de ‘quilombos’ no passado ainda podem e procuram fazê-lo” e isso não se trata de “sobrevivência ou resistência cultural” (Nascimento, 2021, p. 138).

As pesquisas de Nascimento e Moura começaram a evidenciar na década de 1980 a continuidade material e simbólica dos quilombos relatadas pelos entrevistados no Capítulo 1. Outro grande exemplo desse *continuum* quilombola contracolonial pode ser observado no processo histórico-social do quilombo Kalunga, atualmente o maior quilombo do Brasil:

Os kalungas, ou Comunidade Quilombola Kalunga, é uma população composta por negros fugidos que resistiram ao processo escravagista e alforriado, libertos que se juntaram e formaram, por volta de 1722, o Quilombo Kalunga, localizado geograficamente na região noroeste do Estado de Goiás (...) O processo de reconhecimento do território foi um trabalho árduo que se iniciou por volta de 1982, tendo como grandes protagonistas, nessas lutas iniciais, mulheres kalungas, a exemplo de Dona Procópio, uma das grandes líderes comunitárias e detentora de grandes saberes, juntamente com os estudos da antropóloga Mari de Nasare Baiocchi, professora da Universidade Federal de Goiás, com o início do projeto Kalunga povo da Terra, no município de Monte Alegre, e seu Santino dos Santos Rosa, que foi o primeiro do município de Cavalcante a sair em busca de melhorias para a comunidade. Após muitas lutas pelo reconhecimento, pela delimitação e demarcação de nosso território, no ano de 1991 o Estado de Goiás reconheceu o território Kalunga

¹⁰² Mimbó é uma comunidade quilombola datada de 1819 e situada a 163km de Teresina, na cidade de Amarante. Moura relata que a comunidade era tão isolada que “não havia sinais de miscigenação” havendo apenas “pretos retintos” (Moura, 2022, p. 100).

como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, sendo, em 2000, certificado pelo governo federal como Comunidade Remanescente de Quilombo (Dias, 2016, p. 26).

A história do Kalunga, em confluência, com a dos quilombos dos entrevistados, revela as continuidades dos quilombos e dos conflitos coloniais, sintetizada nas belas e sensíveis palavras da bisavó da Coordenadora Jurídica da Conaq, Vercilene Dias Kalunga: “mia neta nois lutó para escapar da escravidão, agora quela acabô, nois tem que lutar pela nossa terra, porque sem ela não temo como viver” (Dias, 2016, p. 26).

Bia Nunes também relata que no estado do Rio de Janeiro diversas comunidades quilombolas se autorreconheciam como tal, evidenciando que, em muitos casos, como o caso do Kalunga, a identidade quilombola foi perpetuada após a abolição da escravidão, assim como o modo de vida quilombola:

Aqui no Rio de Janeiro, São José da Serra, Tonico Canecão foi um homem que sempre guardou, foi guardião da história quilombola daquela área lá do café. Então, Tonico Canecão era o nosso mestre nessa questão quilombola do estado do Rio de Janeiro, porque o cara sempre resguardou, ele não deixou nenhum movimento negro de Valença... em Valença tem um movimento negro também que trata a questão quilombola como cultura, como história antiga, né? Mas Tunico Canecão foi ali um lutador na preservação da história Quilombola conforme ela é. Então aqui no Rio a gente tinha ele, a gente tinha Tia Uia, lá em Rasa, o pessoal lá de Botafogo Caveira, a gente tinha um grupinho aqui no Rio, assim como tinha grupinhos em outros estados, tá? De quilombolas, que se reconheciam quilombolas muito antes da Constituição. E que tinha um grupo do movimento negro que dialogava com eles. Porque quando a palavra quilombo, ela entra na Constituição, ela entra com esse grupo do movimento negro e dos quilombolas que estavam espalhados no Brasil (Nunes, 2025).

A luta quilombola no séc. XX, sobretudo a partir da década de 1980, se caracterizou pela construção de “instrumentos político-organizativos, cuja finalidade precípua é a garantia da terra e a afirmação de uma identidade própria” (Berno, 2011, p. 37).

Em 1985, os moradores do quilombo Frechal, autorreconhecidos como quilombolas, fundaram estrategicamente a Associação de Moradores do Frechal – sem utilizar o termo quilombo – “como um instrumento de organização e reivindicação dos seus direitos pela terra, educação, saúde e produção agrícola” (Associação de Moradores Quilombo de Frechal, 1995) e de disputa territorial contra latifundiários. O caso de Frechal ilustra como, mesmo antes de serem reconhecidos como sujeitos de direitos e mesmo após ter sido abolida a escravidão, a comunidade quilombola, fundada em 1792, seguiu se organizando coletivamente e se opondo aos poderes hegemônicos, evidenciando que os quilombos e a quilombagem não se extinguíram materialmente após a abolição da escravidão.

É sob este contexto que nos anos 1980 os quilombos e suas comunidades começaram a se (re)organizar social e politicamente para o processo de abertura democrática liberal que se

acercava. Se por um lado o Movimento Negro recorreu a ideia de quilombo como agência política e cultural para mobilizar social e politicamente a população negra brasileira (Gomes, 2015, p. 127, os quilombos recorreram ao Movimento Negro, à luta organizada por terras, às Associações da Sociedade Civil e ao sindicalismo – como fez o próprio Nêgo Bispo neste período, filiando-se ao FETAG/PI, ao STR/PI e ao Partido dos Trabalhadores (PT).

2.1.3. Direitos conquistados, mas não concedidos

Com a atribuição de poderes constituintes ao congresso, viabilizada pela Emenda Constitucional nº 43, o militante do Movimento Negro, Hélio Santos¹⁰³, foi nomeado para a Comissão Provisória de Estudos Constitucionais. O Movimento Negro acolheu como uma oportunidade única a nomeação de um membro do movimento para a Comissão Pré-Constituinte e, por todo o Brasil, diversas organizações e militantes do movimento se mobilizaram para formular propostas para a Constituinte de 1987 (Rodrigues, 2014, p. 256) – muitas delas já vinham sendo formuladas, sobretudo pelo Movimento Negro Unificado (MNU).

Dentre essas mobilizações, destaca-se o “I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão” de 1986, organizado pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN), que influenciou substancialmente a discussão sobre os quilombos na Constituinte de 1987. Como ilustrado pelo caso de Frechal, as comunidades quilombolas do Maranhão se organizaram estrategicamente através de associações de moradores ou de agricultores para lutar pelo direito à terra.

Neste encontro, que contou com o apoio do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará-CEDEN/PA e com o apoio do Movimento Negro do Rio de Janeiro, foi elaborada a proposta que pleiteava a “garantia das terras das comunidades negras rurais”. Esta proposta foi encaminhada à Deputada Federal Constituinte Benedita da Silva:

Ela foi muito importante nesse momento, porque ela fortaleceu essa entrada da palavra quilombola, do contexto quilombola dentro da constituinte, com esses membros do movimento negro que entendiam, que conseguiam separar o quilombismo, né? (...) A gente tem territórios que tão recuperando e resgatando esse histórico e nós temos território que nunca perderam esse histórico. Kalunga, entre tantos outros mais, sempre se colocaram, São José da Serra, sempre se colocaram como território quilombola. Por que eu só fui entender que eu era quilombola aos vinte e poucos anos? Porque meu território, ele precisou ser resgatado, mas outros

¹⁰³ Hélio Santos, doutor em Administração e militante do Movimento Negro (integrante da Comissão Afonso Arinos); e Douglas Pinheiro é professor da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. e Doutor em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília (2013).

não. Tantos outros sempre souberam que eles eram ali os remanescentes de escravizados daquele território. Então, esse pessoal, eles fortaleceram o movimento negro na época da construção da Constituinte, a ponto da gente conseguir... pior, governo branco, não era governo de esquerda. Entendeu? E a gente conseguiu colocar dentro da Constituição, pelo menos dar o pontapé inicial à questão quilombola.

A proposta encaminhada a Benedita foi reformulada e incluída entre os seis artigos propostos sob sua autoria com a seguinte redação: “Será garantido o título de propriedade da terra às comunidades negras remanescentes dos quilombos” (Gomes, 2022, p. 555). A proposta foi acolhida na Constituinte e inserida no art. 68 dos ADCT da Constituição de 1988 com a redação final: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988).

A questão quilombola é juridicamente construída a partir de dois elementos fundamentais: a historicidade vinculada ao processo histórico-social da resistência à escravidão e à luta pelo acesso à terra – além da ruralidade indicada na proposta da CCN, mas não incluída no texto final. Construiu-se, assim, a figura dos “remanescentes dos antigos quilombos”. Além disso, o § 5º do art. 216 dispõe que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos” (Brasil, 1988), criando uma divisão entre “o que era relativo à cultura e o que era relativo à questão fundiária” (Almeida, 2022, p. 161).

A abordagem da Constituição sobre a temática quilombola, por meio dos termos “remanescentes” e “reminiscências”, reflete uma leitura estática da figura do quilombo vinculada ao processo histórico-social da escravidão. As comunidades quilombolas são reconhecidas não na sua condição de atualidade, mas de remissão à um fenômeno passado e supostamente extinto que se manifesta na atualidade quase como um fóssil em um sítio arqueológico – como aborda expressamente o § 5º do art. 216.

As políticas públicas “delineadas pela definição tradicional de quilombo pautavam-se pela busca de vestígios arqueológicos e materiais, o que dificultava o acesso à terra para os grupos que não se encaixavam em critérios de pertencimento material” (Almeida, 2022, p. 161). Sob essa conceituação, de 1988 a 1995, nenhuma comunidade quilombola foi titulada, impelindo-as a buscar outros meios – como fez Sui Luiz no Sacopã, privilegiando o acesso à terra pela usucapião.

Essas categorias jurídicas fazem sentido sob a ótica de transitoriedade da identificação e do resgate das comunidades que perderam ou ocultaram a sua historicidade quilombola, como destacou Bia anteriormente. Mas, semanticamente, elas não traduzem para a forma jurídica a

experiência, a materialidade e a identidade das comunidades que sempre se reproduziram material e simbolicamente como quilombolas.

As historicidades quilombolas “não podem ser definidas objetivamente ou capturadas por uma temporalidade específica” (Gomes, 2020, p. 123). A atualidade da ocupação das terras como critério para titulação ignora os quase cinco séculos de conflitos fundiários entre os quilombos e a aliança formada pelo Estado e por agentes privados.

Ressalta-se que a historicidade é um elemento fundamental para a constituição da identidade, da comunidade e do território quilombola, como destacado por todos os entrevistados e sintetizado por Bia e por Ivone: “se não tem história, você não é quilombola” (Nunes, 2025) e “se uma comunidade não tem uma história, ela não é um quilombo” (Bernardo, 2026). No entanto, na constitucionalização dos direitos quilombolas, “a historicidade das comunidades tem sido apropriada de um modo que se reduz o significado do quilombo” (Gomes, 2022, p. 70).

As práticas, saberes e micropolíticas quilombolas contemporâneas foram relegadas pelos legisladores constituintes, produzindo interpretações jurídicas e políticas que restringiram a agenda quilombola após a promulgação da Constituição de 1988 (Gomes, 2022, p. 153). As questões semânticas e jurídicas envolvendo o significado de quilombo na Constituição fez com que:

De 1988 até 1995, a aplicabilidade do artigo 68 ficou paralisada diante de uma série de questões. O que é quilombo? O enfoque no direito tenderá ao campo cultural ou territorial? Qual órgão será responsável pela regulamentação das terras? Quais procedimentos serão adotados no processo? (Almeida, 2022, p. 99).

A Constituição, quando criou o conceito jurídico de “remanescentes das comunidades dos quilombos”, não determinou quem seriam esses sujeitos e tampouco estabeleceu critérios para identificá-los (Silva, 2020, p. 58). Mais uma vez, Benedita assumiu a responsabilidade legislativa sobre a questão quilombola e propôs o PL 129/1995¹⁰⁴, direcionando à FCP a competência pela identificação e pela demarcação das terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos. Além disso, definia os remanescentes de quilombos como:

PL 3207/1997. Art. 2º. São considerados remanescentes dos quilombos pessoas, grupos ou populações que, por sua identidade histórica e cultural, expressem aspectos humanos, materiais e sociais dos antigos refúgios de escravos assim denominados e que mantenham morada habitual nos sítios onde se originaram as comunidades (Brasil, 1997).

¹⁰⁴ Encaminhado à Câmara dos Deputados como PL 3207/1997.

Começa-se a incorporar outros elementos ao conceito de quilombo, para além da historicidade. Fundamentados na declaração da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) de 1994¹⁰⁵, assim como o projeto de Benedita, diversos projetos de lei foram criados com o mesmo teor, destacando, sobretudo, os aspectos étnicos e culturais dos quilombos e associando-os à historicidade. Para fins de identificação e titulação, a continuidade histórica dos quilombos deveria ser acompanhada pela continuidade dos elementos sociais, culturais, territoriais e étnicos.

No entanto, a definição da ABA, acolhida por diversos legisladores, apresenta um paradoxo quando associada ao elemento da historicidade constitucional dos quilombos: como exigir atualidade de elementos tradicionais quilombolas aos remanescentes de um fenômeno passado e findado? A própria ABA destaca que o termo quilombo “não se refere a resíduos ou resquícios” (ABA, 1994). Por outro lado, como extensa e detalhadamente abordado até aqui, após a abolição, as comunidades quilombolas – ou remanescentes de quilombos – passaram por severos processos de apagamento material e simbólico. Pois, como exigir a presença de elementos étnicos e culturais como requisito para identificação?

Por anos, houve uma grande disputa política e jurídica sobre o Art. 68 dos ADCT. Para além da disputa conceitual sobre o termo “remanescentes de quilombos”, disputou-se a competência pela identificação e demarcação das terras quilombolas. Em 2000, a Medida Provisória 2.123-21, determinou a competência da FCP, gerando grande insatisfação nas “comunidades que reivindicavam o direito, já que a fundação não possuía condições técnicas para lidar com conflitos agrários, tampouco infraestrutura à altura da complexidade da tarefa, considerando limitações no corpo de funcionários e instrumentos disponíveis” (Almeida, 2022, p. 101).

¹⁰⁵ O termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura especializada e também para indivíduos, grupos e organizações. (...) Contemporaneamente, portanto, o termo 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 insurreccionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar. A identidade desses grupos 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. Trata-se, portanto, de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Neste sentido, constituem grupos étnicos conceitualmente distintos pela antropologia como um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão. No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando o seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece a sazonalidade das atividades agrícolas, extrativistas e outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação do espaço que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade. Consideramos que o dispositivo constitucional: Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988, reconhece a existência desses grupos, cabendo o Ministério da Cultura como autoridade competente legalizar as situações assim identificadas (ABA, 1994).

Nesse período, as comunidades quilombolas começaram a se organizar a nível local, municipal, estadual e regional até que, em 1995, a Marcha Zumbi dos Palmares:

Deu origem à Comissão Nacional Provisória das Comunidades Negras Rurais Quilombolas. Naquele momento, com o conhecimento da existência de 412 comunidades, a estrutura da Comissão foi pensada. Estados como Maranhão, Pará e Bahia, com histórico de articulação e mobilização, tiveram destaque. A Comissão Nacional nasceu com o propósito de mobilizar as comunidades em todo o país (Conaq, 2026).

Em 1996, no “I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas”, em Bom Jesus da Lapa-BA, foi oficialmente fundada a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Nesse evento, sob as lideranças maranhenses, como Ivo Fonseca da Silva¹⁰⁶, as organizações quilombolas passaram a se articular enquanto um movimento social autônomo:

A gente sempre teve dentro do movimento negro. A gente começa a se separar, na realidade, a partir de 96. Por quê? Esse povo todo quilombola que estava atuante só no movimento negro, resolve fazer um encontro na Bahia. “Vamos chamar os outros quilombolas que estão espalhados por aí pra gente conversar?” E aí é o primeiro momento que todos os quilombolas se encontram. Todos não, né? Mas alguns, aqui do Rio, foram dois na época, do estado do Rio de Janeiro, e de outros estados, o pessoal foi fazendo vaquinha e eles foram para Bom Jesus da Lapa, onde eles fizeram o primeiro encontro e onde nasceu a Conaq. Porque foi o primeiro momento em que conseguiu se reunir quilombolas que estavam perdidos no Brasil pra falar da pauta quilombola. Porque até então a gente só estava dentro da Constituinte. Não tinha nenhum decreto que regulamentasse o lugar e como se reconhecer quilombola. Tá, eu sou quilombola. Mas como é que eu me reconheço? Qual é o documento? Qual é a instituição? Não existia isso. Por isso que você não consegue encontrar muitos elementos. Porque até então os quilombolas se encontravam, se organizavam dentro de um único movimento, que era o movimento negro. Quando eles fazem esse encontro lá na Bahia, eles começam a cobrar que algum órgão se responsabilizasse pra que a gente tivesse uma lei, um decreto, que trouxesse essa legitimidade (...) aí esses quilombolas começam a buscar o seu lugar de diálogo dentro dessa reunião que eles fizeram na Bahia. E aí, quando eles voltam pros seus estados, eles voltam pros seus estados tipo assim: “não, a gente tem que se organizar dentro do estado”. (...) aí o estado do Rio de Janeiro começa a se organizar, o estado tal começa a se organizar. Maranhão já chega nessa reunião organizado (...) Maranhão já chega bem-organizado, tá? Maranhão já tinha feito lá uma associação, como se fosse uma associação de moradores, mas que só tinha quilombola. Então quando o Maranhão chega, que é o Ivo, por isso que o Ivo é fundador daqui da CONAQ, quando o Ivo chega lá, o Ivo já chega todo empoderado, porque eles já dialogavam a questão quilombola, separado das reuniões do movimento negro. Então, alguns estados que começam a ouvir o Ivo falar, já voltam querendo se organizar e se preparar também, né? Maranhão tinha uma associação. O Ronaldo, quando viu a associação do Maranhão, chegou aqui e falou: “nós vamos fazer igual ao Maranhão. Nós vamos começar a se organizar pra montar uma associação”. Enfim, com essa provocação e essa reunião que começa na Bahia, o presidente Lula ganha a eleição em 2002 e é provocado por esse grupo, mais uma parte do movimento negro, a criar o Decreto nº 4.887/2003 (Nunes, 2025).

¹⁰⁶ Um dos fundadores da Conaq e Coordenador Executivo pelo estado do Maranhão.

Em 2001, o Presidente Fernando Henrique Cardoso havia promulgado o Decreto 3.912, estabelecendo o ano de 1888 e o dia 5 de outubro de 1988 como marcos temporais para o reconhecimento da propriedade dos quilombos sobre as suas terras. Para ser reconhecido o direito à propriedade sobre a terra, a comunidade deveria comprovar a ocupação nesses dois marcos – o que, por tudo o que foi abordado até aqui, inviabiliza o reconhecimento na maioria dos casos. O decreto também reafirmou a competência da FCP sobre todo o processo de reconhecimento e regularização fundiária das comunidades quilombolas, dificultando ainda mais o acesso delas aos seus direitos constitucionalmente reconhecidos.

Como relata Bia, assim que o presidente Lula assumiu o poder, as organizações quilombolas se mobilizaram e pressionaram o Governo para formular um decreto que contemplasse as demandas das comunidades quilombolas. Em 2003 foi promulgado o Decreto 4.887, formulado com a participação dos movimentos e organizações quilombolas, revogando o Decreto 3.012.

Bia Nunes reconhece que o decreto pode apresentar limitações, mas que àquele momento, como hoje, “a gente reconhece que é um decreto muito bom” (2025). Apesar de não resolver a questão do “remanescente”, o Decreto 4.887 estabelece conceitos, competências e procedimentos jurídicos e administrativos que equilibram as visões conflitantes dos PLs anteriores e contemplam as demandas dos movimentos sociais quilombolas.

O primeiro ponto a se destacar é que o Art. 2º do decreto resolve a conceituação jurídica de quilombo, estabelecendo os critérios de: a) etnicidade e racialidade; b) autoatribuição; c) historicidade própria; d) territorialidades específicas; e) ancestralidade negra vinculada à resistência à escravidão e à “opressão histórica” sofrida – sugerindo que o histórico de resistência dessas comunidades aos processos de opressão sofridos após a abolição também deve ser considerado.

Os parágrafos desse artigo desenvolvem esses elementos, conferindo ainda mais segurança jurídica para o conceito estabelecido, sobretudo no que tange à definição das terras quilombolas. Fica determinado que o processo de regularização das terras quilombolas deve considerar os “critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos” (Brasil, 2003). Determina-se também a autodefinição da própria comunidade, de maneira que “o autorreconhecimento não é individual, ele é coletivo, nós sabemos disso, brigamos por isso, porque assim tem que ser” (Nunes, 2025).

Por sua vez, o Art. 3º determina, enfim, a competência do INCRA no processo de regularização das comunidades quilombolas, estabelecendo cinco etapas obrigatórias: a) a identificação; b) o reconhecimento; c) a delimitação; d) a demarcação; e) a titulação; delegando

ao próprio INCRA a regulamentação desses procedimentos. Assim, em 2005, o INCRA publicou a Instrução Normativa nº 20, em cumprimento ao § 1º do Art. 3º.

Dentre os procedimentos regulamentados, destaca-se o processo de identificação e delimitação, pela sua robustez procedimental e burocrática. Esse procedimento é materializado por meio do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), composto por sete etapas. A primeira e principal etapa é a elaboração do Relatório Antropológico, que adiciona a heteroidentificação ao procedimento e complementa a autoidentificação quilombola.

Em 2003 foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), responsável por combater o racismo no Brasil, incluindo os grupos étnicos negros como as comunidades quilombolas. Em 2004, foi criado o Programa Brasil Quilombola, com o objetivo de consolidar as políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas sob a agenda de: acesso à terra; infraestrutura e qualidade de vida; inclusão produtiva e desenvolvimento local; e direitos e cidadania. Não obstante, em 2004 foi promulgada a Convenção 169 da OIT por meio do Decreto 5.051/2004 – em um primeiro momento, sendo aplicada às comunidades quilombolas de maneira atomizada pela minoria dos tribunais regionais.

Construía-se no alvorecer dos anos 2000, uma complexa agenda institucional de políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas, criando esperanças de uma mudança de paradigma. No entanto, imediatamente, uma série de contraofensivas foram realizadas de maneira articulada por agentes privados, partidos políticos e membros do legislativo, simbolizadas pela Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239 em 2004:

Em 2004, o Partido da Frente Liberal (PFL), refundado em 2007 sob o nome Democratas (DEM), entrou com a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239, que questionava a legalidade do decreto de 2003 e do critério de autoatribuição para identificação dos remanescentes de quilombo. Na medida em que o Estado, a fim de realizar a desapropriação das terras pertencentes a particulares, compra as propriedades para titulá-las em nome das comunidades quilombolas, o principal argumento do Democratas é a própria oneração do Estado (Almeida, 2022, p. 152).

O impacto dessa ADI foi tão relevante que, mesmo julgada improcedente pelo STF em 2018, ainda paira como ameaça na fala dos entrevistados. Além de questionar a autoatribuição quilombola, a ação julgada sob relatoria do Min. Cezar Peluso, pretendia restabelecer o duplo marco temporal como critério de reconhecimento do direito à propriedade das terras às comunidades quilombolas – e a postura do STF e do Estado revelam o porquê.

A ADI 3.239 foi julgada improcedente em 2018, reconhecendo a constitucionalidade do Decreto 4.887/2003, a não aplicabilidade da tese do marco temporal e a contemplação das

comunidades quilombolas pela Convenção 169 da OIT. Apesar dessas vitórias logradas no escopo do julgamento, sob forte mobilização e pressão da CONAQ, dos movimentos sociais quilombolas e de outros setores da sociedade civil, materialmente as comunidades quilombolas ainda enfrentam severas dificuldades para serem reconhecidas e tituladas – como alude os dados apresentados na Introdução e no Capítulo 1.

2.2. *Colômbia: “el Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana”*

Diferentemente da Constituição brasileira de 1988, a Constituição Política de 1991 não reproduz uma narrativa falaciosa do seu passado, mas produz em seu art. 7º uma narrativa – com força normativa – que traduz o processo histórico-social da Assembleia Constituinte de 1991, contemplando de forma abstrata os povos indígenas e as comunidades negras colombianas. No mesmo ano, foi promulgada a *Ley 21*, iniciando a vigência da Convenção 169 de 1991 e, em 1993, foi promulgada a *Ley 70*, reconhecendo os direitos especiais das comunidades negras.

No entanto, os *palenques*, símbolos da afrocolombianidade e estandarte dos povos negros da Colômbia, não foram expressamente reconhecidos na Constituição de 1991, que, apesar do seu caráter multiétnico e multicultural, se limitou a reconhecer os territórios das comunidades negras da região da Cuenca del Pacífico. A *Ley 70* de 1993 também não reconhece expressamente os *palenques* ao longo do seu texto.

Apesar da virada democrática, liberal e multicultural da Constituição Política de 1991, os *palenques*, reconhecidos como a máxima expressão da *cimarronaje* e da afrocolombianidade, foram ignorados pelos legisladores, assim como as demais comunidades negras do Caribe colombiano – a maioria delas, descendentes dos *palenques*. Como no Brasil, esse fenômeno não é uma conjectura do processo constituinte, mas reproduz uma prática contínua do Estado colombiano em negar a existência do primeiro povo negro livre da América Latina¹⁰⁷ – que apesar de todos os processos de negação, continua se reproduzindo material, cosmológica, ontológica e epistemologicamente.

¹⁰⁷ A historiografia desmistificou essa concepção. Em 1570, o líder *cimarrón* Yanga liderou uma rebelião em Veracruz no México, estabelecendo um povoado de *cimarrones*. Em 1609, frente a incapacidade de derrotar o povo de Yanga, as autoridades coloniais assinaram um tratado de paz, fundando em 1624 a cidade de San Lorenzo de los Negros, atualmente nomeada de Yanga.

2.2.1. Os (Des)tratados de Paz entre a Coroa Espanhola e os palenques

Apesar da substancial influência cultural bantu, os guinéus, sobretudo os bijagós, foram fundamentais para a disseminação e sistematização da *cimarronaje* bem como para a consolidação dos *palenques* na Colômbia (Prada Fortul, 2025). Diferentemente dos quilombos no Brasil, os *palenques*¹⁰⁸ não se formaram e foram nomeados em referência a instituições africanas e, portanto, a sua formação não denota, necessariamente, a reconstituição dessas instituições nas colônias espanholas:

Palenque se refiere a un grupo de personas que hacen todas en un territorio y protegidos por la naturaleza, por los árboles. Por eso palo, (...) palo, es un sufijo de la palabra palenque. Palo, palenque, que hace referencia a un lugar rodeado de palizadas (Hernandez Padilla, 2026).

En esa quedada suelta logran construir una urbe, un poblado, ¿ya? Con casas, con techo como el que estamos nosotros hoy y que esa casa, el cúmulo de casas, ¿cierto? Cúmulo de viviendas elaboradas en palma, de puros elementos vegetales, cercado por todos sus alrededores con una muralla hecha en palo, eso el occidente le llamó Palenque, ¿ya? (Pérez Salinas, 2026).

Salienta-se que a *cimarronaje*¹⁰⁹ foi o processo de resistência ao escravismo e de busca pela liberdade dos africanos escravizados, materializado por meio da fuga para os montes, pântanos e outros espaços geográficos que forneciam refúgio a esses *cimarrones* e dificultavam a perseguição colonial. Ao longo da história, esse termo passou a ser utilizado para se referir a outras formas de resistência da população a(me)fricana na América espanhola.

Os *palenques* foram a estratégia de resistência *cimarrona* mais significativa (Cassiani Herrera, 2014, p. 83), de maneira que “todo palenquero es un cimarrón, pero no todo cimarrón es un palenquero. El cimarrón es el hombre libre, indistintamente de si forme palenque o no. En su gran mayoría, los cimarrones formaron palenques y comienzan a ser palenqueros. De ahí en adelante comienzan los usos” (Herrera Cassiani, 2026).

Embora os *palenques* tenham se popularizado enquanto um fenômeno caribenho na Colômbia (Navarrete, 2014, p. 23), no departamento de Cauca, na costa do Pacífico, cidades

¹⁰⁸ *Palenque* é um termo em *Castellano* para se referir a construções de madeira como cercas, palanques, paliçadas, tendas, fortificações etc. Foi utilizado pela administração colonial da Colômbia, do Equador, do Panamá e de Cuba para se referir aos escravizados que fugiam dos engenhos e se *apalencavan* nos montes e nas florestas.

¹⁰⁹ O termo “*cimarronaje*” é um derivado do substantivo “*cimarrón*”, utilizado pelos colonizadores espanhóis para se referirem ao gado que fugia das fazendas para os montes. O termo foi adotado – em alusão ao gado – para se referir indistintamente aos indígenas e escravizados africanos que fugiam dos engenhos e se refugiavam nos montes. Com a ampla e complexa difusão das fugas como método de resistência dos escravizados africanos, o termo foi assimilado e popularizado para se referir a esse processo histórico-social em específico, assim como aos seus sujeitos históricos.

como Cali, Popayán e Buenaventura conviviam com o mesmo fenômeno (Navarrete, 2003, p. 82). Igualmente, nos Andes colombianos, no departamento aurífero de Antioquia, os escravizados também se alçaram aos montes e constituíram *palenques* (Navarrete, 2003, p. 84).

Em 1540, as autoridades coloniais de Cartagena produziram os primeiros registros sobre as fugas dos escravizados que se alçaram aos montes no entorno da cidade. A Coroa espanhola, sem vislumbrar a dimensão da *cimarronaje* no Reino de Nova Granada, ordenou, em vão, que fosse emitido o perdão a todos os *cimarrones* que retornassem de boa-vontade aos seus senhores e ao cativoiro (Navarrete, 2003, p. 81).

Em 1568, em Santiago de Cali, na costa do Pacífico, nas audiências da *cancillería*, os colonos relatavam a preocupação com o aumento das fugas dos engenhos e com a chegada de *criollos cimarrones* de províncias vizinhas. Nessas audiências foi sugerido o esquitejamento da genitália de qualquer escravizado que se ausentasse de seu posto e as reclamações foram encaminhadas ao Governador de Popayán. Determinou-se que todo escravizado *criollo* que chegasse ao porto de Buenaventura deveria ser identificado e imediatamente devolvido ao antigo proprietário.

Em Cartagena, em 1570, recrudescu-se o controle e a repressão ao ato de *cimarronaje*. Expediram-se diversas ordenanças, determinando que todo escravizado deveria ser registrado no *cabildo*¹¹⁰ do proprietário, bem como castigos aos escravizados que se ausentassem de seus postos – desde açoites ao esquitejamento da genitália.

Ao final do séc. XVI os *palenques* ganharam a devida notoriedade e temeridade por parte da administração colonial em todo o território, em virtude da “Rebelión del Rey de La Matuna” (Navarrete, 2003). Os *palenques* constituídos a partir das fugas de Cartagena no final do séc. XVI se articularam, criando federações e alianças que transcendiam as cidades e departamentos de origem das fugas, chegando às fronteiras da Colômbia.

Em 1599 o escravizado bijagó, batizado como Domingos Biohó, assassinou os seus senhores e fugiu com 30 guinéus – seu *kuagro* –, fundando o *palénque* La Matuna em uma *ciénaga*¹¹¹ a cerca de 150 quilômetros de Cartagena (Navarrete, 2008, p. 24). La Matuna estava localizado aos pés dos Montes de María¹¹² – ou Sierra de María –, uma cadeia de montanhas que se estende desde o departamento de Sucre ao departamento de Bolívar e foi o maior santuário de *palenques* da Colômbia.

¹¹⁰ Entidade político-administrativa pública descentralizadora de participação política popular e de cidadania.

¹¹¹ Termo geográfico que se refere a uma área de alagadiço, como pântanos, charcos ou mangues.

¹¹² Desde 1977, uma pequena parte dessa cadeia, situada em Bolívar, é declarada Parque Nacional Natural da Colômbia.

Como no caso dos quilombos, a origem africana de Benkos foi de suma relevância para o sucesso e a proliferação dos *palenques* no caribe colombiano. Segundo Prada Fortul, “él marcó un hito en la lucha reivindicativa, emancipadora y libertaria de America (...) fue como Zumbi” (Prada, 2025). Benkos foi destacado pela administração colonial no relato sobre a sua fuga como um “hombre brioso, valiente y atrevido” (Navarrete, 2008, p. 45).

O autor da biografia “Benkos... Las las de um cimarrón” (2015), o *palenquero* Antonio Prada Fortul, ilustra brevemente o processo de formação dos guerreiros bijagós e como essa tradição influenciou a formação dos *palenques*:

Benkos Biohó fue un iniciado, él era de Guinea Bisáu, era como un guerrero biságo. (...) Ellos tenían su iniciación, los misterios menores y los misterios mayores. Benkos Biohó fue objeto de esa iniciación. Los iniciados, pues, tenían la formación física, táctica, sacral, espiritual, es decir, todas (...) esa condición que se llama iguapelé es decir, ser gente (Prada, 2025).

Domingos Biohó era notoriamente reconhecido, sobretudo pelos escravizados, como um rei de um estado africano, o rei Benkos Biohó, que fora destituído e sequestrado com a rainha Wiwa, sua esposa, e Orika, sua filha (Navarrete, 2008, p. 55). Uma vez *apalencado* em La Matuna, Domingos Biohó se autodeclarou Benkos Biohó “El Rey de La Matuna”.

A influência de Benkos sobre os *palenques* da província de Cartagena e sobre os escravizados da região fez com que o Governador de Cartagena, Gerónimo de Suazo y Casasola oferecesse um tratado de paz a Benkos, reconhecendo a autonomia de La Matuna e permitindo que Benkos e os demais *palenqueros* caminhassem livres em Cartagena. A condição? Não receber mais *cimarrones* em seu povo e não fazer guerra contra a Coroa e os senhores de engenho. A paz só seria de fato estabelecida em 1612 (Cassiani Herrera, 2014, p. 65).

No entanto, em 1619, o Governador García Girón ordenou que Benkos fosse capturado enquanto caminhava pelas ruas de Cartagena, rompendo o tratado de paz, pois a paz estabelecida com Benkos não arrefeceu a *cimarronaje* no coração dos escravizados, mas ofereceu a eles uma práxis libertária a ser seguida, sobretudo entre os escravizados guinéus. Em 1621, Benkos foi enforcado em praça pública e “sus miembros fueron descuartizados y puestos en diferentes sitios de la ciudad, supuestamente para escarmiento de quienes decidan seguir su ejemplo. Sin embargo, eso fortaleció la idea de Benkos” (Cassiani Herrera, 2026).

Alfonso Cassiani Herrera revela que, apesar de não ter sido o autor do tratado de paz que conferiu liberdade a San Basilio, Benkos “es quien nos enseña a ser libres, quien siembra la horda libertaria, la horda del cimarronismo en este territorio” (2026). Apesar de nunca ter

vivido em San Basilio, a figura de Benkos foi resgatada e reivindicada pela comunidade como o seu fundador (Obeso Miranda, 2026).

A rebelião de Benkos Biohó e o seu martírio deram início a uma série de insurgências de escravizados que culminaram na constituição de diversos *palenques*, estendendo-se por toda a costa atlântica da Colômbia, de La Guajira na fronteira com a Venezuela até o Estreito de Darién na fronteira com o Panamá. Acredita-se que esses *palenques* estiveram estreitamente relacionados durante todo o séc. XVII e fizeram parte de um mesmo processo libertário (Navarrete, 2008, p. 24).

Na década de 1630, foi descoberto e destruído pela administração colonial o *palénque* Limón, às margens do rio Magdalena, no sopé dos Montes de María. Este *palénque* era composto por mais dois *palenques*, Polín e Sanaguare, submetidos à liderança da rainha/capitã Leonor¹¹³ (Navarrete, 2008, p. 66). Estima-se que Limón tenha sido constituído entre 1570 e 1580 por *cimarrones* guinéus (Navarrete, 2023, p. 25). Esse *palénque* adotou inicialmente uma postura mais passiva, distanciando-se dos demais *palenques* da região e se mantendo oculto da colônia e dos engenhos até o crescente aumento da sua população (Navarrete, 2003, p. 88).

Em 1633, o Governador de Cartagena, Don Francisco de Murga, sob forte pressão dos colonos *cartageneros*, dos senhores de engenho e do Consejo de Indias, empreendeu uma campanha militar massiva contra os *paleques* dos Montes de María (Navarrete, 2003, p. 65). Apenas alguns dias antes, o Governador havia capitulado um tratado de paz, “en nombre del Rey y de Dios”, com representantes de Limón (Navarrete, 2014, p. 42). Em 1634, a Coroa espanhola foi notificada por de Murga sobre a destruição de diversos *palenques* na região dos montes, dentre eles Limón¹¹⁴.

Nesse mesmo período, os governadores de Cartagena capitularam inúmeros tratados de paz com os *palenques*, oferecendo-lhes a liberdade em troca da cessão dos saques, das fugas e

¹¹³ A história de Limón e de Leonor, ainda que carentes de maiores registros históricos, evidenciam que, como no Brasil, as *palenqueras* possuíam um papel central na sustentação, na reprodução e na liderança dos *palenques* na Colômbia. A própria rede de *palenques* liderada pelo Rei Benkos Biohó possuía lideranças políticas e militares *palenqueras*, como a Rainha Wiwa Biohó e a princesa Orika Biohó que lideraram a resistência de La Matuna antes e depois do assassinato de Benkos. Não obstante, a principal figura *palenquera* da Colômbia foi Polónia de Malambo, chefe do *palénque* Malambo, que em 1580, bem antes da revolta de Benkos, provocava as fugas dos escravizados de Cartagena e subjugava os exércitos espanhóis com o seu exército de 200 *palenqueras* (Duque Castillo, 2013). Apesar dos registros historiográficos sobre Polónia serem extremamente escassos, o *Bàbáláwo palenquero* entrevistado, Antonio Prada Fortul, revela que está escrevendo uma biografia sobre ela, intitulada “Un alma cimarrona”, com o intuito de desvelar, com base nas instituições e tradições africanas, como se constituiu a liderança de Polónia na améfrica (Prada Fortul, 2025).

¹¹⁴ Navarrete destaca que nessas documentações sobre a destruição de Limón, as autoridades coloniais descrevem a presença de uma língua própria utilizada pelos *palenqueros* com elementos do português, do espanhol, do árabe e de outras línguas africanas dos malembas e angolas (Navarrete, 2023). Evidencia-se, pois, que *la lengua* não era um fenômeno isolado de San Basilio, mas de outros *palenques* como Limón.

das guerras. No entanto, os governadores da província de Cartagena se encontravam “entre a coroa e a espada”:

La mayoría de los palenques nunca alcanzó este estadio, pues fue destruida por la fuerza de las armas y los tratados fueron violados o denegados. (...) La política de los acuerdos de paz fue escasamente exitosa. La manera de hacer frente a la existencia de los palenques de la provincia cartagenera puso en evidencia la diferencia de intereses que existía entre los funcionarios de la administración colonial y los vecinos de Cartagena. En ocasiones, los gobernadores intentaron remediar la situación por medios pacíficos, pero siempre los vecinos y los miembros del cabildo se manifestaron reacios a estas medidas y prefirieron la guerra. Fueron sus presiones las que en últimas acarrearón la destrucción y la lucha a muerte contra los palenques de la provincia de Cartagena. (...) El poder del cabildo cartagenero llegó a ser tan fuerte que se contrapuso a las propuestas del gobernador y en ocasiones, cuando la política de la Corona fue conciliadora frente a los cimarrones, tomó una actitud bélica que llevó a que los mismos vecinos costearan la guerra contra los palenques. (...) El problema real de los palenques para la gente de poder era la política de la Corona de negociar con ellos y permitirles un territorio libre para su poblamiento. Esto significaba para los propietarios de esclavos una amenaza contra la esclavitud. Si bien los palenques no fueron un peligro contundente frente a la institución de la esclavitud, pasaron a constituir una representación, una amenaza simbólica atemorizante para los propietarios, los vecinos y las autoridades. No obstante, fustigaron con porfía el régimen esclavista. Igualmente, la forma de solucionar los conflictos con los cimarrones puso en contraposición a las diversas instancias del gobierno. Para completar la problemática, las políticas de estas instancias tampoco fueron estables. La Corona y el Consejo de Indias titubearon entre propuestas beligerantes y pacifistas. A estas se enfrentaron las provisiones de la Audiencia Real del Nuevo Reino de Granada, con sede en Santa Fe de Bogotá. De esta forma se entabló una lucha de poder entre los defensores de una y otra medida. La cuestión de los cimarrones se transformó en una lucha de intereses y en una pugna entre las autoridades (Navarrete, 2014, p. 40-42).

Os diversos tratados de paz capitulados com os *palenques* pelo Governador obedeciam, pois, a queda de braço entre o poder e os interesses da Coroa espanhola e dos senhores de engenho da província. A liberdade dos *palenques* era reconhecida sistematicamente pela Coroa como um método para minar o poder dos senhores de engenho, cada vez mais organizados como classe na figura dos *cabildos*. Igualmente, o rompimento dos tratados de paz e as campanhas militares contra os *palenques* pelos governadores em nome da Coroa era um método para arrefecer os colonos e um possível movimento independentista.

Não se sabe ao certo quando San Basilio de Palenque foi fundado, estimando-se que tenha sido constituído ao final do séc. XVI – como La Matuna e Limón. Acredita-se, segundo a tradição oral *palenquera*, que, após a queda de Benkos, o povo de La Matuna tenha se trasladado para os Montes de María, juntando-se ao *palenque* San Miguel Arcángel, fundado por Domingo Criollo – futuramente nomeado de San Basilio (Cassiani Herrera, 2026).

Em meados do séc. XVII os *palenques* Joyanca, El Arenal, Duanga e San Miguel Arcángel já estavam estabelecidos na Sierra de María sob o comando de Domingo Criollo,

também conhecido como Domingo Angola ou Domingo “El Grande”. Segundo Navarrete, esses quatro *palenques* compuseram uma federação à exemplo da República de Palmares – “La Federación de los Montes de María” (Navarrete, 2016, p. 277).

Os *palenques* “desarrollaron formas de vida y organización, cada uno de acuerdo con las condiciones ecológicas, tamaño, tiempo de duración, tipo de población y relaciones con el medio circundante” (Navarrete, 2016, p. 287). A federação chegou a ter uma população estimada em 3.000 *palenqueros* e sua economia era baseada na pesca, na caça, na coleta extrativista, na agricultura sazonal e nos saques, além do escambo da produção excedente com a sociedade colonial *cartagenera*.

A federação de Domingo Angola se diferenciava dos demais *palenques* por ter desenvolvido uma “casta”¹¹⁵ crioula de indivíduos nascidos dentro do próprio *palénque*, como o próprio Domingo Criollo (Navarrete, 2016, p. 277). Essa formação de *castas* de africanos bantus e de crioulos gerou algumas contradições internas nos *palenques* da Sierra de María. Durante o séc. XVII, os *palenqueros* africanos eram compostos pelos escravizados que chegavam à comunidade após as fugas, enquanto os crioulos representavam a maior parte da população e se desenvolveram ali como um grupo étnico próprio – um povo amefricano.

A guerra já não mobilizava tanto a população crioula acostumada a viver nos montes, enquanto os africanos recém-chegados apresentavam maior pré-disposição para o confronto com as forças coloniais. Em determinados momentos, essa tensão entre as *castas palenqueras* foi explorada pelas autoridades coloniais por meio dos tratados de paz, reconhecendo a liberdade somente aos *palenqueros criollos* e instigando os conflitos sociais internos.

Enquanto em Limón os conflitos entre essas duas *castas* alteraram as estruturas sociais, culturais e políticas da comunidade, integrando-se e reconfigurando-se, na federação de Domingo Criollo os africanos recém-chegados foram assentados em El Arenal, o quartel general da federação e o *palénque* mais próximo das instâncias coloniais (Navarrete, 2016, p. 282). Apesar das “diferencias entre los distintos palenques y las internas de cada uno en particular que hacían difícil la cohabitación, los cimarrones tuvieron la capacidad de deponer

¹¹⁵ O uso do termo “casta” nas obras de Navarrete e Cassiani Herrera, por vezes, parece-me se confundir com o conceito de etnia. Ao mesmo tempo em que é utilizado para identificar uma suposta estratificação social rígida entre *criollos* e africano, também é utilizado para distinguir os diferentes grupos africanos presentes nos *palenques*, como os mina, os malemba, os angola, os arará etc. Compreendo que, em uma tradução para o português, o termo “casta” não traduza precisamente a relação entre os diversos grupos étnicos que viviam nos *palenques*. Como revela a própria Navarrete, os *palenques* foram povos com uma multietnicidade interafricana, de maneira que, apesar das tensões, havia integração e mobilidade social entre esses grupos. Os diversos nomes atribuídos a Domingo denotam isto. Domingo, filho de africanos angola e endongo, era um *criollo*, mas era reconhecido como Domingo Angola em referência a sua etnia africana.

sus contradicciones para poder sobrevivir como comunidades autónomas” (Navarrete, 2014, p. 33).

De Domingo Biohó a Domingo Angola, os escravizados da cidade de Cartagena e dos engenhos da província mantinham acesa a chama da *cimarronaje* (Cassiani Herrera, 2014, p. 83). A federação *palenquera* de Domingo Angola, ao mesmo tempo em que construiu santuários amefricanos, tornou-se o epicentro de diversas insurreições na província de Cartagena, desestabilizando a sociedade colonial e formando “aguerridas comunidades de paz” (Cassiani Herrera, 2026):

La principal causa que impidió la erradicación de los palenques y más fuerte en el caso de los palenques de la Sierra de María, radica en que no se trataba de simples unidades o sitios aislados. Más que eso se trató de una estructura en construcción que involucraba un proyecto mucho más ambicioso e integral (...) En términos concretos podríamos considerar la construcción de su autonomía, a partir de un gobierno propio, liderado por su jefe, específicamente por el rey del arcabuco o de Matuna. Este había determinado una “jurisdicción” y unas “leyes” en el palenque y en sus entornos, llegando incluso a cobrar tributos a los terratenientes vecinos a sus dominios o jurisdicción. (...) Se dejó muy en claro que “los cimarrones de los arcabucos de Cartagena constituían un conglomerado social potencialmente capaz de tomar determinaciones que afectaban al conglomerado social que constituían los españoles que vivían bajo el régimen colonial impuesto por el Rey de España para el gobierno de la América” (Cassiani Herrera, 2014, p. 99-100).

Durante todo o séc. XVII, os Governadores de Cartagena se limitaram a realizar campanhas militares contra os *paleques* da região e notificar à Coroa sobre o fracasso dessa estratégia. Nesse momento, a Igreja Católica assumiu um protagonismo que foi determinante para o processo histórico-social dos *palenques* na Colômbia.

Em 1682, o padre Baltasar de la Fuente Robledo contactou os *palenqueros* de San Miguel Arcángel, sendo convidado por eles a um dos assentamentos da federação para realizar batismos, casamentos e outros ritos cristãos. Robledo relatou a sua experiência com os *palenqueros* perante o Consejo de Indias e em 1687 o padre Miguel del Toro, da província de Santa Marta, foi enviado aos Montes de María sob as ordens de “instruirlos en la fe cristiana, bautizarlos, contestarlos y exhortarlos para que salieran del monte” (Navarrete, 2014, p. 43).

Os *palenqueros* de San Miguel Arcángel, na figura de Domingo Angola, instruíram del Toro a informar a Coroa sob as condições de um possível tratado de paz¹¹⁶. Os *palenqueros* abandonariam a *cimarronaje* em troca do reconhecimento da liberdade de seu povo. Em 1687, del Toro solicitou em Santa Marta a expedição de uma *Real Provisión de Amparo*, permitindo que os *palenqueros* dos Montes de María se assentassem nesta província.

¹¹⁶ Ver tabela nº 1.

Em 1688, ainda sem o conhecimento do possível acordo e sob pressão dos colonos e dos senhores de engenho, a Coroa expediu uma Cédula Real ordenando a conquista dos *palenques* da Sierra de María, como uma tentativa derradeira de conquistar os montes. Acossados pelos *palenqueros* e agora cientes da proposta de Domingo, em 1691, a Coroa e o Consejo de Indias decidiram abrir negociações com os *palenques* da federação, pois “ganarían muchos hijos para la iglesia y vasallos para su majestad” (Navarrete, 2014, p. 45).

Em 1693, a Coroa fez notória por toda a província e em todos os *cabildos* a ordem de não agressão aos *palenques* da Serra de María, ordenando também “suavidad y cuidado con los negros de palenque” (Navarrete, 2008, p. 154). Imediatamente os colonos da cidade de Cartagena e dos *cabildos* da província se insurgiram contra o Governador que, em resposta, ordenou a conquista dos pequenos *palenques* estabelecidos nos arredores da cidade.

Sistematicamente, todos os *palenques* que não estavam contemplados pelo acordo foram dizimados, inclusive os *palenques* Matudere e Betancur da Sierra de Luruaco – outro importante reduto de *palenques* da província de Cartagena. Temendo serem os próximos, os *palenques* da federação solicitaram o cumprimento da *Real Provisión de Amparo* de 1687 para migrarem para a província de Santa Marta.

O Governador Interino de Cartagena, Don Sancho Jimeno de Orozco, contestou a validade do documento que permitia o traslado dos *palequeros* da Sierra de María para a província de Santa Marta. Perante o sucesso das campanhas militares contra os *palenques* de Luruaco e sob a justificativa de que os *criollos* se negaram a ceder a liberdade dos *palenqueros* africanos e sob uma – supostamente – iminente insurreição *palenquera*, o Governador rompeu o tratado de paz e ordenou um ataque aos *palenques* da federação (Cassiani Herrera, 2014; Navarrete, 2008).

Em um desses ataques, em 1694, Domingo Angola “El Grande” foi assassinado e sua cabeça foi levada ao Governador de Cartagena e exposta em praça pública (Cassiani Herrera, 2026). Diversas foram as incursões militares e, um a um, os *palenques* da federação sucumbiram. Entretanto, sob a liderança do africano Pedro Mina, chefe militar e líder da *casta* dos *palenqueros* africanos, os *palenqueros* sobreviventes se reorganizaram nos Montes de María, iniciando uma guerrilha e refundando San Miguel Arcángel.

Em 1696 o Consejo de Indias acusou o Governador de Cartagena de cometer abusos e excessos na guerra contra os *cimarrones* e os *palenques* e o denunciou ao Tribunal de Santa Fé. No entanto, a guerra contra a *cimarronaje* continuou à revelia da Coroa espanhola, do Consejo de Indias e da Igreja.

Em 1713, chegaram à Cartagena notícias de que o *palenque* San Miguel Arcángel havia ressurgido, restabelecido as redes comerciais e contava com 600 homens armados sob a liderança do *criollo* Nicolás de Santa Rosa. O Governador ordenou que fosse comunicado aos *palenqueros* que se rendessem imediatamente sob a pena de novas incursões militares. Um blefe de um governo com cofres e quartéis vazios em virtude das cruzadas contra os *palenques* de Domingo Angola anos atrás (Cassiani Herrera, 2014; Navarrete, 2008).

No mesmo ano, uma comitiva de San Miguel Arcángel interceptou o bispo de Cartagena, Antonio María Cassiani, solicitando-lhe que mediasse a negociação de um tratado de paz entre o *palenque* e o Governador. Em outras versões, foi o próprio Governador quem solicitou ao bispo que fosse até a comunidade e realizasse a mediação. Fato é que os termos capitulados por Nicolás de Santa Rosa foram enviados ao Governador de Cartagena e, em 1714, o bispo Antonio María Cassiani chegou à comunidade de San Miguel Arcángel para apresentar os termos da Coroa¹¹⁷.

Após as negociações com a participação de toda a comunidade, os termos finais do tratado de paz foram lidos em voz alta pelo bispo e aceito pelas centenas de *palenqueros* de diversas *castas*, sobretudo os *criollos* – embora alguns grupos africanos tenham se oposto. O *palenque* de San Miguel Arcángel foi então refundado como Palenque San Basilio Magno (Cassiani Herrera, 2014, p. 150).

Na cláusula 16, as partes são ambas reconhecidas como “majestades” e os *palenques* como “repúblicas”. A Coroa espanhola reconheceu oficialmente o povo e o governo de Palenque San Basilio Magno mediante um tratado de paz capitulado entre ambas as partes, formalmente reconhecidas como iguais.

Nas cláusulas procedimentais constantes na proposta enviada pelo Governador a Santa Rosa, foi imediatamente reconhecida a liberdade dos *palenqueros* de San Basilio – condicionada, no caso dos não *criollos*, ao marco de 20 anos vivendo nos montes e, no caso dos “negros escravos”¹¹⁸¹¹⁹¹²⁰, ao pagamento de indenização pela liberdade aos seus proprietários. O tema da liberdade dos “negros escravos” foi um dos pontos mais tensos das negociações, pois os proprietários se mostraram irredutíveis quanto a concessão do indulto a estes *palenqueros* (Cassiani Herrera, 2014, p. 156).

¹¹⁷ Ver tabela nº 2 e 3.

¹¹⁸ Nos autos apresentados pelo bispo Cassiani ao Governador de Cartagena, os *palenqueros* foram classificados como: 1) *Negros(as) criollos(as)*; 2) *Africanos(as) de diversas castas*; 3) *Negros(as) esclavos(as)*; 4) *Libres varones(mujeres)*; 5) *Negros varones sin marcas* (Cassiani Herrera, 2014, p. 152).

¹¹⁹ Negros que estavam *apalencados* há menos de 20 anos e que fosse possível identificar o proprietário.

¹²⁰ Ver tabela nº 4.

É importante ressaltar que, apesar desse reconhecimento formal, foi estabelecido um sistema de vassalagem entre o *palenque* e a Coroa. Também foram estabelecidas uma série de condicionantes que denotam o desequilíbrio de poder entre as partes e a sobreposição dos interesses da Igreja e da Coroa sobre o povo *palenquero*. O processo e as tecnologias de subjugação e de colonização foram renovados, substituindo-se a espada pela cruz e pela norma jurídica.

A comunidade deveria edificar uma igreja e apoiar – financiar – o corpo eclesiástico desta igreja com lotes anuais de milho; cada família deveria pagar uma taxa anual para o serviço do padre e seus assistentes; e a manutenção da igreja seria responsabilidade da comunidade. Muitos *palenqueros*, sobretudo os *criollos*, já eram adeptos do cristianismo, ora pela conversão ocorrida no cativeiro, ora pelas missões dos padres católicos em territórios *palenqueros*.

No entanto, Navarrete salienta que na experiência do cativeiro, os *cimarrones* vislumbraram no catolicismo um caminho para a liberdade. Muitos *palenques* foram fundados com nomes de santos católicos, como San Jacinto, San Bartolomé, Santa Cruz de Mazinga e o próprio San Miguel Arcángel (Navarrete, 2008, p. 121). A aceitação da mediação realizada por clérigos e a condescendência com a catequização da comunidade nos permite supor que desde o início o sincretismo religioso foi adotado pelos *cimarrones* como um método para conquistar a liberdade – enfim consubstanciada no tratado de paz de San Basilio.

Além de proibir a recepção de novos *cimarrones*, o tratado restringiu a locomoção dos *palenqueros* de San Basilio. Os habitantes do *palenque* só poderiam andar livres pela província se portassem um documento assinado pelo capitão Santa Rosa ou pelo bispo Cassiani, sob pena de serem despojados do indulto de liberdade e reescravizados. Também foi proibido o assentamento de novos habitantes na comunidade, fossem eles “brancos, mulatos ou índios” (Cassiani Herrera, 2014, p. 158). A mera estadia, comercialização ou passagem de forasteiros deveria ser rigorosamente documentada e, no caso do comércio, tributada (Cassiani Herrera, 2014, p. 159).

A comunidade deveria eleger anualmente um prefeito, cujo nome deveria ser informado e aprovado pelo Governador de Cartagena, embora tenha se mantido a suma autoridade de Santa Rosa. No entanto, após a morte ou qualquer outro motivo de ausência de Santa Rosa, “el capitán” seria nomeado pelo próprio Governador de Cartagena.

A almejada e celebrada paz conquistada por San Basilio impôs uma série de condicionantes normativas que limitaram a autonomia deste povo, assimilando-os ao sistema colonial (Navarrete, 2008, p. 224):

El resurgimiento del palenque quedó consolidado bajo la forma de un pueblo reconocido legalmente. Se trataba ya de una comunidad legitimada a los ojos de la Corona formada por vasallos libres bajo el dominio del rey de España. (...) En cuanto al gobierno político del poblado es interesante anotar la preservación de sus dirigentes naturales. Nicolás de Santa Rosa seguiría siendo su capitán encargado del gobierno y de la justicia. A diferencia de la propuesta original de escoger un hombre blanco o español se mantuvo el gobierno en manos del caudillo natural. Sin embargo, los nuevos vasallos se vieron obligados a reconocer las formas de gobierno del sistema colonial español. Se creó un híbrido de agentes naturales y de instituciones a la española. (...) A la manera de la república de los indios, siguiendo la política española de separar los grupos humanos, San Basilio Magno se constituyó en un pueblo donde dominarían los antiguos cimarrones y sus descendientes constituido principalmente de gente negra. La presencia de agentes externos sólo podría ser ocasional y por cuestiones de comercio. Esto marcaría el futuro de la población que ha mantenido su configuración étnica a lo largo de los siglos. (Navarrete, 2008, p. 228).

O tratado tampouco alterou as relações étnico-raciais na província e na colônia. Em 1715, o Governo de Cartagena ameaçou invadir San Basilio ante a “possibilidade de una sublevación” (Navarrete, 2008, p. 224), pois nos montes os *palenqueros* se multiplicavam, por diversas províncias se constituíram dezenas de *palenques* e, das ruas de Cartagena às *plantations*, o espírito da *cimarronaje* agitava as massas de escravizados.

De Cartagena a Tumaco, durante o séc. XVIII, diversos *palenques* foram constituídos – ou identificados e prontamente destruídos (Friedmann, 1979, p. 17)¹²¹. O *palenque* Tadó, localizado na Governança de Chocó, no Pacífico, foi o maior exemplo de *cimarronaje palenquera* após San Basilio. Assim como os demais *palenques*, salvo San Basilio, têm-se poucas informações sobre o *palenque* Tadó e diversas versões conflitantes.

Em 1727, um escravizado trazido da Jamaica, “Negro Barule”, se articulou com as lideranças dos escravizados de diversas minas da região do rio Mungarra, proferindo em inglês o lema “matar a los blancos bueno es, luego Chocó acabará” (Leal, 1998, p. 149). De dentro das minas, os escravizados – a maioria oriundos da Costa da Mina – se rebelaram, se unificaram e se declararam “soberanos” na região, criando uma confederação de *cuadrillas* negras.

De mina em mina, de *cuadrilla* a *cuadrilla*, o declarado “Rey Barule” libertou toda a região da cidade de Tadó, formando uma confederação de *palenques* mineiros com uma população de mais de 2.000 *palenqueros*. No entanto, na Governança de Chocó, não houve tratado de paz. Em 1728, frente a ameaça do domínio sobre as demais minas de Nóvita, Sipé e Quibdó, um contingente substancial do exército espanhol foi mobilizado e em poucos meses Tadó sucumbiu (Caballero, Jordan, 2024).

O historiador *palenquero* Alfonso Cassiani Herrera elucida que a peculiaridade do sucesso do tratado de paz de San Basilio foi uma questão meramente “económica, a ellos

¹²¹ Ver tabela nº 10.

[colonizadores] les convenía esa tranquilidad” (2026). A guerra também se tornara custosa para os senhores de engenho da região. A paz com San Basilio era mais lucrativa que a tentativa da sua destruição, pois garantia o livre acesso ao Rio Magdalena e ao Canal del Dique, as hidrovias mais importantes da província e de toda a colônia (Cassiani Herrera, 2026).

2.2.2. *Da falsa promessa bolivariana de liberdade ao neocolonialismo*

Após o tratado de paz e a (re)fundação de San Basilio Magno, gradativamente a comunidade foi sendo assimilada – mas não integrada – pela sociedade colonial *cartagenera*. Não mais vista como uma ameaça e um epicentro de subversão e insurgência *cimarrona*, em 1772, a comunidade apareceu em documentos coloniais como um povoado pertencente ao Partido¹²² de Mahates.

Formalmente, retirou-se o nome de *Palenque*, mas o relato do bispo Peredo de Cartagena revela que não se perdeu a memória do *cimarronismo*:

San Basilio, población de negros en lo interior del monte, tuvo su origen en muchos esclavos fugitivos de varias personas de esta ciudad, que abrigados de la asperosidad de la Montaña de María entre su ciénaga y sitio de Mahates establecieron su palenque. No se pudieron reducir a servidumbre aunque se entró varias veces con fuerza de armas en se derramó mucha sangre, hasta que al principio de este siglo [XVIII], gobernando el obispado el ilustrísimo señor don Antonio María Casiani, los redujo con acuerdo del señor Gobernador de la Provincia, de esta población con perdón general y goce de libertades y la precisa obligación de que no se pudiesen admitir allí otros esclavos prófugos, en el futuro. Mantienense sin mixto de otras gentes, hablan entre sí un particular idioma en que a solas instruyen a los muchachos, sin embargo de que cortan con mucha expedición el castellano de que generalmente usan. De ellos nombran las justicias que lo son un capitán de pueblo que gobierna lo político y otro de campo por quien corre lo militar, y un alcalde, aprobados por el Gobernador de la Provincia a quien rinden subordinación y no a otro Superior del Partido (Arrázola, 1970, 269).

Também é possível observar, por meio deste relato: o isolacionismo da comunidade; a manutenção de *la lengua* como língua interna; a divisão política interna – agora com um capitão nomeado pelo Governador; e, curiosamente, a subordinação da comunidade à Governança de Cartagena e não ao Partido de Mahates. Em 1774, o relato de Antonio de la Torre y Miranda, “el capitán poblador”, que buscava recolonizar San Basilio, revela que a milícia *palenquera* cumpria com rigor as determinações do tratado, advertindo-o que se ele entrasse no território sem a devida autorização, poderia ser punido com a morte (Colombia, 2002, p. 17).

¹²² Entidade territorial-administrativa e/ou militar subordinada à uma província.

Também em 1774, o fundador do povoado de María la Alta cedeu aos *palenqueros* de San Basilio o título coletivo de “comunales de San Basilio” (Colômbia, 2002, p. 18). Este é um marco importante, pois, além da jurisdição reconhecida pelo tratado, demarcou e reconheceu o território de San Basilio. O título das terras comuns, considerando área agricultável, abastecimento natural de água e outros fatores, só foi oficialmente concedido em 1779.

Entre 1780 e o alvorecer do séc. XIX, irromperam revoltas no Vice-reino de Nova Granada, mobilizadas pelas elites coloniais que estavam insatisfeitas com os altos impostos da Coroa. Em 1810, o General Simón Bolívar assumiu a liderança do movimento, transformando-o em um movimento independentista.

Frente à iminente derrota do movimento em 1815, Bolívar se exilou em Kingston, na Jamaica, onde foi contactado por Alexandre Pétion, o presidente do Haiti. Pétion ofereceu à Bolívar o exército e todo o aparato militar haitiano para retomar Nova Granada e Venezuela em troca da abolição da escravidão e da promoção da igualdade racial nessas colônias. No entanto, Bolívar, como um conservador e um membro da oligarquia rural crioula, não tinha o interesse de abolir a escravidão e negou, em um primeiro momento, a oferta haitiana.

No mesmo ano, Bolívar escreveu a “Carta da Jamaica”, uma propaganda do movimento independentista bolivariano destinada a empresários e autoridades coloniais inglesas, com o intuito de angariar aportes financeiros e militares para a sua campanha de independência. A carta apresentava a economia política da Independência das colônias espanholas de Nova Granada e Venezuela e era dotada de um “espírito criollo, a Carta é tida como fundante da identidade nacional latino-americana, ao articular a reivindicação de um novo contrato social baseado na unidade hispano-americana, no republicanismo e na assimilação do liberalismo econômico” (Queiroz, 2022, p. 584) e ficou conhecida como a “Carta da Independência”.

Frustrado com as negativas dos ingleses, Bolívar escreveu a Pétion, aceitando os termos do presidente haitiano. Ainda em 1815, o comandante negro neogranadino, José Prudencio Padilla, foi enviado a Porto Príncipe por Bolívar, onde encontrou uma “república sem escravidão e discriminação racial, um verdadeiro território livre, a apoiar todos os rebeldes da região” (Queiroz, 2022, p. 173). Assim, foi selado o acordo entre Pétion e Bolívar, por meio do qual, em troca da abolição da escravidão nas colônias espanholas, o Haiti forneceu dinheiro, centenas de soldados haitianos, embarcações, armas, suprimentos e tecnologia de imprensa.

O aporte do contingente haitiano ao exército independentista bolivariano – majoritariamente formado por negros e *mestizos* – foi fundamental para consagração da Independência em 1819 e da Proclamação da República da Grã-Colômbia durante a Constituinte de Cúcuta em 1821. Nesta, a proposta da abolição da escravidão foi sumariamente

rechaçada pelos deputados e “apesar de reconhecida a libertação dos escravizados que se alistaram no exército patriota, ela não era extensível àqueles libertados pelos espanhóis” (Queiroz, 2022, p. 176).

O não cumprimento do acordo com Pétion não foi um acidente, tampouco uma surpresa para Bolívar. Desde o início do movimento, o “Libertador” não pretendia promover a abolição da escravidão, pois “era un libertador, pero un libertador de los criollos” (Prada Fortul, 2025):

Bolívar cuando ganó se olvidó de su pacto. Los africanos siguieron esclavizados porque lucharon a favor de él y en contra de él, porque hubo africanos que lucharon en contra de Simón Bolívar, pero ¿por qué razón? Porque muchos de los generales, de los oficiales de Simón Bolívar eran dueños de plantaciones, eran dueños de minas, de canteras. Entonces, el africano decía: “Este tipo fue el que asesinó a mi hermano, que lo mató a palos, el que le echó el perro que le devoró las vísceras y yo no voy a luchar al lado de él”.

Se por um lado Padilla vislumbrou no movimento bolivariano a oportunidade de lograr a liberdade dos seus pares, a população a(me)fricana escravizada vislumbrou no processo histórico-social da *cimarronaje* e dos *palenques* o contrário. Foi justamente a classe social de Bolívar, e de seus principais apoiadores, a principal responsável pelas campanhas militares contra os *cimarrones* e os *palenques* e pelos rompimentos dos tratados de paz entre os *palenques* e a Coroa. Como ilustra o relato de Prada Fortul, as memórias da plantação se mantinham vivas nas mentes dos escravizados.

Em 1824, Padilla era senador eleito pelo Caribe negro colombiano e o homem mais prestigiado da Colômbia, que inspirava na população negra e *mestiza* a luta pela igualdade racial e pela liberdade e cidadania do negro (Queiroz, 2022, p. 178). Por estas razões e sob as acusações de sedição, conspiração e sob o medo de que “Padilla fosse incendiar o Caribe com a guerra racial, fazer de Cartagena o Haiti” (Queiroz, 2022, p. 185), Padilla foi julgado, condenado e executado na Plaza de la Constitución, Bogotá, em 1828.

Apesar de não abolir a escravidão, na Constituinte de 1821, o Congresso da Colômbia deu início à promulgação de uma série de leis antiescravistas. Essas leis foram promulgadas em resposta às rebeliões negras que proliferavam pelo território colombiano e pela consequente instabilidade e incapacidade da sociedade colonial em gerir o sistema escravista. Além das implicações do *cimarronismo* e dos *palenques*, essas leis tinham por escopo “la adaptación a las nuevas condiciones y arrones exigencias nacionales e internacionales determinadas por la llegada de los liberales radicales a la presidencia y el surgimiento de la revolución industrial en Inglaterra (Cassiani Herrera, 2014, p. 117).

A *Ley 21* de 1821, sobre “libertad de partos, manumisión y tráfico de esclavos” (Colômbia, 1821) decretou a liberdade de todos os filhos de escravizadas que nascessem após a lei – sob o pagamento de indenização aos proprietários; a proibição do tráfico de escravizados; e a criação de um fundo monetário destinado a manumissão dos escravizados. Esse processo de gradativa incorporação de princípios abolicionistas ao ordenamento jurídico colombiano culminou na abolição formal da escravidão em 1851, que ocorreu, sobretudo, pelas “exigencias y presiones internacionales frente a las nuevas condiciones y políticas que había desarrollado el capital internacional en marco de la revolución industrial, dirigida por Gran Bretaña” (Cassiani Herrera, 2014, p. 118):

La Ley de Abolición fue solo eso, el inicio del fin formal y jurídico del sistema esclavista, mediante un proceso de desmonte gradual, que a esos momentos era más un formalismo jurídico que una incidencia real en un panorama que venía evolucionando hacia ese mismo fin, que no tendría como eje la preocupación por la suerte de los esclavizados, sino cómo evitar o disminuir los supuestos daños e imaginadas afectaciones a los esclavistas (Cassiani Herrera, 2014, p. 121).

O processo de independência intensificou o isolacionismo de San Basilio iniciado pelo tratado de paz de 1713, de maneira que as guerras pouco afetaram a comunidade e não há memória oral coletiva construída sobre esse período (Colômbia, 2002, p. 18). Não se pode afirmar o mesmo sobre os demais *palenques*, pois estes não estavam assegurados juridicamente como San Basilio. A região do Caribe colombiano – onde se concentravam os *palenques* – foi o principal palco das guerras de independência.

O republicanismo bolivariano, além de não incorporar as materialidades, as territorialidades e os modelos políticos *palenqueros*, perseguiu-os, dando continuidade ao projeto da oligarquia rural colonial. Em casos de fracasso na destruição, como San Basilio, os *palenques* foram isolados, subdesenvolvidos e precarizados para, enfim, serem integrados como territórios, populações e comunidades da nação colombiana (Reiter, 2014, p. 89).

A abolição formal da escravidão na Colômbia significou “la entrada y aceptación de un nuevo escenario, con nuevas reglas de juego en el que los antiguos palenques comenzarían su tránsito hacia la construcción de las comunidades negras” (Cassiani Herrera, 2014, p. 121). Em 1852 – quando a abolição entrou em vigor –, iniciou-se o processo de “invisibilidad de las comunidades afrodescendientes”, formalizada com a promulgação da *Constitución Política* de 1886, que declarou que a “República de Colombia es una nación homogénea, indivisible, igualitaria y centralista que concebía a los ciudadanos como hombres mayores, blancos, pudientes y católicos apostólicos” (Cassiani Herrera, 2014, p. 121).

Não obstante, a *Ley 48* de 1882 decretou que as terras baldias da Colômbia poderiam ser adquiridas gratuitamente, desde que comprovada a atividade agrícola ou pecuária por parte do adquirente. Os “colonos” foram declarados ocupantes de boa-fé e as terras baldias ribeirinhas e das cordilheiras foram especificamente destinadas ao “fomento de nuevas poblaciones” (Colômbia, 1882). No entanto, essas áreas destinadas a (re)colonização eram territórios tradicionalmente habitados por *palenques* e comunidades negras mineiras.

Fora do (con)texto constitucional e do projeto de Estado e de sociedade da Colômbia, os *palenques* foram substancialmente afetados pela liberdade formal, inclusive San Basilio. O tratado capitulado com a Coroa espanhola, assim como o título de “comunales”, não tinha validade sob o Estado e o ordenamento jurídico republicano da Colômbia. Assim como os demais *palenques*, San Basilio começou a sofrer com o expansionismo dos latifúndios, um fator decisivo que “alteró la economía y la vida de los palenqueros como se recuerda en la memoria histórica” (Colômbia, 2002, p. 18) até a segunda metade do séc. XX.

Em 1921, foi depositada a escritura pública nº 131 no município de Carmen de Bolívar, reconhecendo o título coletivo “de las tierras comunales de San Basilio de Palenque” (Colômbia, 2002, p. 18). No entanto, em 1923, foi criado o município de Mahates, ao qual San Basilio foi incorporado como *corregimiento* – “a pesar que los palenqueros teníamos mayor identidad con María la Baja” (Obeso Miranda, 2026). Além da perda dos direitos conferidos pelo tratado de paz de 1713 – sobretudo a autonomia –, a comunidade foi submetida à administração de um município historicamente dominado por senhores de engenhos.

Dona Basilia relata que “despues de esas luchas, de ese tiempo de olvido, que Palenque se da a conocer o se reencuentra con la sociedad colombiana a través del trabajo agrícola en los 20” (Pérez Márquez, 2026). Despojados de sua autonomia administrativa e territorial, os *palenqueros* foram expropriados das suas zonas agricultáveis, migrando de volta aos engenhos açucareiros como mão de obra barata e informal – especialmente o famoso engenho El Batey, onde a cultura *palenquera* cruzou e foi substancialmente influenciada pela cultura afrocubana, por meio de engenheiros cubanos contratados para a indústria açucareira.

Nesse período, iniciou-se timidamente a migração *palenquera* para os grandes centros urbanos (Hernández Cassiani, 2022, p. 59) – como relatou Juancho no capítulo 1 ao narrar a história de Chambacú. No entanto, foi em 1951, com a crise do setor açucareiro, que surgiu a grande “oleada migratória que va de la década de los cincuenta hasta los años ochenta del siglo XX” (Obeso Casseres, 2014, p. 159):

En este periodo los palenqueros migran hacia los centros urbanos de la región Caribe, en ciudades como Cartagena, Barranquilla, Riohacha, y desplazamientos hacia Venezuela propiciados por la búsqueda de oportunidades laborales y educativas. Se trataba de una migración golondrina o temporal, en donde las primeras generaciones de palenqueros viajaban con la intención de regresar al pueblo para llevar comida y otros productos adquiridos en la ciudad que los acogía temporalmente. Así en las ciudades de recepción se conformaron Tambos de palenqueros, que eran casas grandes con varias habitaciones para que familiares o amigos procedentes del poblado, se hospedaran mientras se proveían con los elementos necesarios para regresar a Palenque (Obezo Casseres, 2014, p. 160).

O principal destino da *diáspora palenquera* foi o bairro de Nariño, em Cartagena – onde nasceu o Sr. Obeso Miranda. Os *kuagros* e as relações de “compadrazgo” ou de “parentela estendida”¹²³ exerceram um papel fundamental na manutenção e na reprodução da coesão social e cultural *palenquera* – da *palenqueridad* – fora do território ancestral (Obeso Miranda, 2026). Criaram-se núcleos comunitários *palenqueros* fora de San Basilio que reproduziram a cultura, a territorialidade e a sociabilidade *palenquera*, como se fora uma extensão da comunidade e do território ancestral.

Apesar dessa interação dos *palenqueros* com a sociedade colombiana, o isolacionismo da comunidade se manteve. Somente em 1956 foi iniciada a construção da estrada que liga a comunidade à pista principal de Mahates – concluída apenas em 1971 (Colômbia, 2002, p. 20). Os serviços públicos básicos como água e luz elétrica só chegaram à comunidade quando o *palenquero* Kid Pambelé conquistou o primeiro mundial de boxe para a Colômbia (1972 e 1980) – os mesmos serviços de abastecimento de água, energia e de saneamento básico atuais relatados pelos entrevistados no Capítulo 1.

Nos anos 1980, frente ao racismo e à etnofobia, alguns jovens universitários da *diáspora palenquera* em Cartagena – tanto os nascidos na cidade quanto os que migraram de San Basilio – começaram a organizar grupos de trabalho sobre os direitos culturais *palenqueros* (Obezo Casseres, 2014, p. 162). Esse movimento gerou “un proceso de fortalecimiento de la identidad étnica, histórica y cultural” (Cassiani Herrera, 2026). Sob esse contexto, criou-se o programa de etnoeducação *palenquera*:

El movimiento tuvo un importante espacio de resurgimiento que es Cartagena, con jóvenes que salían a estudiar de aquí de Palenque a Cartagena y que se daban cuenta cuán discriminada también eran ellos como jóvenes y como estudiantes, pero que también la discriminación a las mamás de ese grupo de joven que vivía en Cartagena.

¹²³ O *compadrazgo* e a *parentela* estendida são relações sociais de parentesco entre os *palenqueros* que transcendem o laço sanguíneo. Essas relações são evidenciadas desde o séc. XVI-XVII, de maneira que não se pode precisar a sua origem. Navarrete argumenta que essas relações apresentam elementos tanto dos *kuagros* quanto do catolicismo – especialmente do batismo católico (Navarrete, 2008, p. 97). Desde a fundação dos *palenques* até a atualidade, essas relações sociais fomentaram a solidariedade e a organicidade do modo de vida *palenquero*.

A partir de ese momento, todo el movimiento social afrocolombiano, ¿sí? Al ponerse en sintonía en todo donde está, se logra instaurar o plantar en Palenque todo lo que ha sido el programa etnoeducación. Vea, yo creo que no existe, te lo hablo como Manuel Pérez, ninguna otra iniciativa, ninguna otra idea, ningún otro proceso que haya fortalecido, resignificado, valorado y proyectado la identidad étnica y cultural palenquera más que la etnoeducación (Pérez Salinas, 2026).

Em complemento a Mané e Miguel, a *palenquera* Kandya Obezo Casseres analisa que (2014, p. 163):

Este tipo de iniciativas fueron vitales para la irrupción de la experiencia etnoeducativa en San Basilio de Palenque, como un intento por impedir que la lengua, la historia y la memoria palenquera se perdieran; esto, como un proceso consciente de redefinición y reconstrucción de la identidad en medio de una situación que amenazaba con la alienación cultural de las manifestaciones de los palenqueros. Con el mismo ímpetu también se articuló el trabajo de recuperación en las escuelas con las manifestaciones artísticas y musicales palenqueras, materializado en 1984 con el surgimiento del Festival de Tambores y Expresiones Culturales de Palenque. La experiencia etnoeducativa y la recuperación de la memoria musical y cultural de los palenqueros, se alimentaron también de las acciones que adelantaban los movimientos negros en otras regiones del país. En la década de 1980 surgieron las organizaciones étnicas territoriales en el ámbito del Pacífico, que luchaban por su reconocimiento como grupo étnico.

Foi sob esse contexto que o tema da etnicidade das comunidades negras da Colômbia chegou à *Asamblea Nacional Constituyente* (ANC) de 1991. As comunidades negras *baldías* do Pacífico, *raizalez* das ilhas de San Andrés, Providencia e Santa Catalina e *palenqueras* se organizam regionalmente a partir de suas especificidades étnicas, territoriais e geopolíticas, formando o Movimento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero (MSA ou Movimento Social Afrocolombiano).

2.2.3. Direitos conquistados, mas não concedidos

Na década de 1980 o Estado colombiano sofria uma grave crise civil, política e econômica causadas por escândalos de corrupção a nível nacional, pela guerra com o narcotráfico e pela ingerência do território nacional. Essa conjuntura ocasionou uma mobilização de vários grupos e setores da sociedade colombiana por uma nova constituinte (Hernandez Cassiani, 2022; Rodrigues, 2014).

As diversas organizações do Movimento Social Afrocolombiano vislumbraram a oportunidade de inserirem suas demandas nesse processo e pleitear direitos para as diversas comunidades étnicas afrodescendentes da Colômbia (Hernández Cassiani, 2022, p. 117). No entanto, em um primeiro momento da Constituinte de 1991, diferentemente dos povos indígenas, a temática da etnicidade do negro não foi recepcionada (Restrepo, 2020, p. 1227).

O Estado colombiano não pretendia reconhecer “as especificidades das reivindicações da população negra” (Rodrigues, 2014, p. 244).

As comunidades negras encontraram sérias dificuldades para se articularem e mobilizarem nacionalmente de maneira unificada, não conseguindo eleger nenhum representante negro – ou aliado do movimento – na ANC (Obeso Miranda, 2026). Mesmo sem condições materiais, apoio das sociedades nacional e internacional e em meio às próprias contradições, o MSA continuou se mobilizando em paralelo à ANC (Cassiani Herrera, 2014; Hernández Cassiani, 2022), encontrando apoio na figura do delegado constituinte indígena Francisco Rojas Birry – originário do povo emberá do Chocó.

Nesse momento, as organizações de comunidades negras mais articuladas e representativas eram as entidades territoriais das comunidades *baldías* do Pacífico, sobretudo as comunidades do departamento de Chocó, que se organizavam por meio de entidades como a Organização dos Bairros Populares do Chocó e a Associação Camponesa do Rio Atrato (Rodrigues, 2014, p. 244). Sob a articulação das entidades territoriais negras do Chocó com o delegado Birry, no findar da ANC, foi incluído o *artículo transitorio 55*, determinando ao Congresso da Colômbia, no prazo de dois anos, a criação de uma lei que:

(...) les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zonas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma ley (Colômbia, 1991).

O caput do art. 55 determina de maneira específica quem serão os sujeitos contemplados pela futura lei: comunidades negras; ocupantes de “tierras baldías”; de zonas rurais ribeirinhas – e não zonas rurais e/ou ribeirinhas; localizadas nos rios da Cuenca del Pacífico. No entanto, o parágrafo 1º prevê a possibilidade da aplicação desta lei se estender a outras zonas do país que apresentem “condições similares” – disposição que foi fundamental para a luta das comunidades negras das demais regiões da Colômbia, como San Basilio de Palenque.

O advogado *palenquero* Moisés Pérez Casseres relata que, segundo a tradição oral (2026):

Lo que hemos escuchado en los antecedentes que nos cuentan ya los liderazgos afrocolombianos es que cuando se planteó lo artículo transitorio, el antecedente constitucional concreto para comunidades afrodescendientes, se plantearon varios términos. Se planteó palenque. No obstante, no tuvo acogida. La incidencia no dio para que los delegados de la Asamblea pudieran entender el término. Y entonces lo que se reconoció fue el término de comunidades afrodescendientes, comunidades negras, de manera concreta. Porque no había mucho sesgo frente a esta idea de que constituir palenques era dividir la nación y entonces se gustó más el término de comunidades negras.

O relato de Moisés denota que a história e a memória da *cimarronaje* e dos *palenques* pairava sobre a ANC. A Sr.^a Basilia elucida que a Consituição de 1991 reduz as diversas etnias afrodescendentes da Colômbia ao “negro” e que foi “una gran lucha para que nos vieran como palenqueros” (Pérez Márquez, 2026). Não obstante, o professor Cassiani Herrera afirma que nesse período (2026):

Comienzan a reconocerse los derechos del pueblo afro y comienza a generalizarse la idealización de lo rural, de la ruralización de la lucha del pueblo afrodescendiente. Y comienzan las diferentes comunidades a apelar a su historia, a su ancestralidad. Y esa ancestralidad se hacía más fuerte en la medida que ganaba connotaciones de cimarronismo, de palenque.

É possível observar, a partir dos relatos desses três *palenqueros*, que a utilização do termo “comunidades negras” pelo legislador não foi mera confusão ou incapacidade de identificar e distinguir os diferentes grupos étnicos afrodescendentes da Colômbia. Tampouco foi uma benevolência contemplar todos esses grupos sob uma mesma categoria jurídica. O movimento protagonizado por Benkos Biohó na Rebelión del Rey de La Matuna e a conquista da liberdade pelos sobreviventes da Federación de los Montes de María ainda assombravam as memórias e os pensamentos do Estado e da sociedade colombiana, assim como inspiravam comunidades como San Basilio.

Neste momento, a única comunidade colombiana autodeterminada como *palenque* era San Basilio. Para o povo *palenquero* de San Basilio era – e ainda é – de suma importância se reconhecer e ser reconhecido como *palenquero*. Ser reduzido à identidade genérica de comunidade negra seria apagar a *palenqueredad*. De acordo com Elida, quando o *palenque* “cambia a otros nombres, cambia o debilita su ser, el ser palenquero o su tradición” (Cañate Díaz, 2026).

A conceituação de “palenque” na Colômbia é caracterizada pela formação *cimarrona*, enquanto a maioria das comunidades negras do pacífico – que deram origem ao termo “comunidades negras” na Constituição de 1991 – foram formadas por um processo histórico-social distinto, como elucida Alfonso Cassiani Herrera (2026):

Las comunidades en el Pacífico no fueron palenques. Hubo palenque en Nóvita, en el Chocó, y hubo palenque en lo que hoy es el norte del Cauca, el palenque El Castigo. Y es posible que haya habido otros palenques, pero muy pocos. ¿Por qué? Y con esto no se debe entender que fueron menos aguerridas o que fueron dóciles. No, de ninguna manera. Lo que sucede es que en el Pacífico la efervescencia económica estuvo determinada por los distritos mineros y las comunidades se establecieron y se construyeron a lo largo de los distritos mineros. ¿Qué implica esto? Que los distritos mineros quedaban en la parte alta de los ríos y no estaban al lado de donde estaban las familias, payaneses, los españoles o los criollos. Estaban

en la parte alta y mientras las familias españolas o criollas se quedaban en Palmira, en Popayán, mandaban a un capataz a que le hiciera seguimiento y vigilara a los esclavizados que trabajaban en los distritos mineros. Muchas veces estos distritos mineros se secaban, se agotaban y los esclavizados y esclavizadas eran dejados allá en la parte alta. Es decir, no tenían la necesidad de hacerse cimarrones. Cuando los necesitaban, los bajaban a la parte media del río y los llevaban a una hacienda, a una finca, a un trapiche. Pero no había la presión social que había sobre los esclavizados que estaban en el servicio doméstico o que estaban a lo largo de las haciendas en el Caribe. Fueron dos realidades distintas, de tal suerte que las comunidades en el litoral Pacífico se fueron estructurando a partir de un escenario relativamente libre. En donde ocupaban una franja de territorio transitoriamente y constituían familia. Es decir, en el río Yurumanguí, que fue un río o un distrito minero, no tenían necesidad de volverse palenquero porque el que estaba era un capataz, que muchas veces era un zambo o un liberto. No tenían necesidad de huir porque había relativamente un grado de libertad. Mientras que en el Caribe el maltrato y la norma, dada la cercanía de la familia, que sí se instauraron en Cartagena, que sí se instalaron en Santa Marta, que sí se instalaron en Popayán, era más presión, había una mayor presión social. Entonces, hubo desarrollos históricos distintos. Uno fue el desarrollo en el Caribe, que es más parecido a lo que pasa en el norte del Cauca, y otro fue el desarrollo histórico de la esclavización en el litoral Pacífico, en donde tuvieron formas distintas y formas de opresión distintas. De tal manera que en el Caribe se fueron, se vieron precisados a liberarse, a hacerse cimarrones y a formar palenques para seguir siendo. Mientras que en el litoral Pacífico simplemente el distrito minero posibilitaba unas libertades que no los posibilitaban en el Caribe.

Inicialmente, a Constituição, que prevê no art. 7º o reconhecimento da diversidade étnica e cultural de todas as culturas que conformam a nacionalidade colombiana, parece não reconhecer os *palenques* no decorrer do texto constitucional – nem na figura de San Basilio e menos ainda as comunidades negras constituídas a partir de antigos *palenques* como San Jacinto, Tadó e San José de Uré. O art. 286 estipula as espécies de entidades territoriais, incluindo os territórios indígenas e ignorando os territórios negros, *palenqueros* e *raizales*.

A única menção às populações afrocolombianas é o art. transitório 55. Não obstante, na nova conformação do Estado colombiano, no que diz respeito ao ordenamento territorial, San Basilio seguiu classificado como *corregimiento* e submetido à administração do município de Mahates.

No mesmo ano, após a promulgação da Constituição Política de 1991 (CP), foi publicada a *Ley 21* de 1991, aprovando a Convenção 169 da OIT e promulgando-a na Colômbia. Esta lei foi de suma importância para a luta das comunidades negras no processo de desenvolvimento do artigo transitório 55, inserindo no léxico do MSA o conceito de “povos autodeterminados”.

Após a constituinte, o MSA se fortaleceu enquanto organizações regionais e enquanto movimento nacionalmente articulado. Em 1992 ocorreu a primeira Asamblea Nacional de Comunidades Negras (ANCN) em Tumaco, no departamento de Nariño, reunindo lideranças das comunidades negras do Pacífico e do Caribe e operando como uma instância nacional de

Consulta Livre, Prévia e Informada e de interlocução direta das comunidades negras com o Governo Nacional. Esse processo deu origem a organização social Proceso de Comunidades Negras (PCN), fundada com a participação de lideranças *palenqueras* e com os princípios do *kuagro* e da *palenqueridad* como orientação organizativa (Obeso Miranda, Pérez Salinas 2026).

Na ANCN, com fundamento no artigo transitório 55 da CP e na *Ley 21*, os diversos grupos étnicos afrocolombianos decidiram se unificar sob a categoria jurídica de “comunidades negras” como uma estratégia política de serem contemplados pelo artigo transitório 55 e formularem coletivamente a lei que o desenvolveria:

Por eso lo negro se instaure, para el caso de Colombia, a partir de la Ley 70. Lo que era un enónimo simplemente, queda establecido por exigencias de las comunidades en la Ley 70, que reconoce a los descendientes de los antiguos esclavizados como comunidades negras, incluso a costa de muchos antropólogos que discutían y dudaban de la existencia de comunidades para referirse a los descendientes de los antiguos esclavizados y esclavizadas (Cassiani Herrera, 2026).

A partir das deliberações da ANCN, em 1993, foi publicada a *Ley 70* “por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política” (Colômbia, 1993):

La Ley 70 es el resultado de un momento de crisis política, social, económica y de legitimidad de las relaciones sociales, el Estado y la sociedad, caracterizadas por la homogeneidad cultural y la imposición de patrones ajenos a la sociedad colombiana, lo cual demandó una activa participación de las comunidades en la gestión de sus derechos. Los contenidos de la Ley, agrupados en ocho capítulos, recogen diversos y múltiples aspectos propios del mundo cultural y la cotidianidad afrocolombiana, negra, raizal y palenquera. En ese sentido, sus distintas esferas de la realidad social, económica, política, territorial, ambiental y socio participativa constituyen elementos de derecho para esta colectividad étnica diferenciada. Los contenidos están soportados por los principios de diversidad, integridad-dignidad, participación y protección del ambiente. La Ley 70 de 1993 es un mandato cultural, que interpreta integralmente la realidad de los pueblos afrocolombianos, negros, raizales y palenqueros. Una vez expedido el Artículo Transitorio 55 de la Constitución Nacional, el movimiento social afrocolombiano en su expresión Proceso de Comunidades Negras (PCN), construye un horizonte político arraigado en los referentes identitarios culturales, los cuales actúan como principios guías de su actuar en el momento de trabajar la ley y con algunas matizaciones en los tiempos subsiguientes (Hernandez Cassiani, 2022, p. 117).

Logo no primeiro capítulo, a lei define como sujeitos “las comunidades negras de Colômbia como grupo étnico” (Colômbia, 1993). Definiu-se como comunidades negras:

Artículo 2. 5. Comunidad Negra. Es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos (Colômbia, 1993).

Mais uma vez, os *palenques* são o único grupo étnico afrocolombiano não mencionado na lei – os *raizales* são expressamente contemplados no art. 45. A *Ley 70* deu maior ênfase ao Pacífico colombiano, em consonância com a CP, pois “la gran mayoría de ponentes y luchadores de esa Ley setenta, que es la que rige hoy las comunidades negras en Colombia, nace en el Pacífico, que se replicó como beneficio para todas las comunidades negras” (Pérez Márquez, 2026).

O professor Alfonso Cassiani Herrera elucida que “en su momento la Ley 70 no debería ir más allá de lo que ordena el transitorio 55 (...) los legisladores pretendían que fuera solo para el litoral Pacífico” (2026). Ele complementa que a grande conquista do conjunto das comunidades negras na *Ley 70* foi o reconhecimento de todas elas como grupos étnicos, nacionalizando a sua aplicação, mas “está claro que el reconocimiento es sobre la generalidad y no sobre las particularidades que podía representar San Basilio” (Cassiani Herrera, 2026).

Entre logros e limitações, a *Ley 70* foi recebida pelos *palenqueros* com entusiasmo, assim como pelas demais comunidades negras, impulsionando qualitativamente o reconhecimento de direitos especiais a estas comunidades e a materialização das expectativas do reconhecimento das etnicidades afrocolombianas (Cassiani Herrera, 2014, p. 128). Essa lei abriu o caminho “para adentrarse en la etapa mas nutrida de conquistas de las comunidades afrodescendientes en la historia de nuestro país, después de la abolición de la esclavización” (Cassiani Herrera, 2014, p. 127).

O primeiro e mais importante ponto a se destacar da *Ley 70* é o reconhecimento da propriedade coletiva das comunidades negras no Capítulo III. A propriedade coletiva se dá sob o título inalienável, imprescritível e impenhorável de “Tierras de las Comunidades Negras” – também nomeada pelas comunidades como “Tierras Ancestrales”. Para obter esse título, cada comunidade deve formar um “Consejo Comunitario” – uma entidade de personalidade jurídica criada pela lei para esse fim.

Os Conselhos Comunitários são regulamentados pelo Decreto 1.745 de 1995 que, por sua vez, cria as figuras da “Asamblea General” e das “Juntas”. A primeira é formada por todas as pessoas reconhecidas pelo censo interno da comunidade e tem a função, dentre outras¹²⁴, de:

¹²⁴ 1. Nombrar las personas que la presidan, las cuales deberán ser diferentes a los miembros de la Junta del Consejo Comunitario. 2. Elegir los miembros de la Junta del Consejo Comunitario y revocar su mandato de acuerdo con el reglamento que establezca la Asamblea. 3. Determinar el régimen de inhabilidades, incompatibilidades y disciplinario de la Junta del Consejo Comunitario. 4. Aprobar el reglamento de usos y trasposos del usufructo de las tierras asignadas a los individuos o a las familias, cumpliendo las condiciones previstas en el artículo 7 de la Ley 70 de 1993 y de acuerdo con el sistema de derecho propio de la comunidad. 5. Aprobar o improbar los planes de desarrollo económico, social y cultural que formule la Junta del Consejo Comunitario. 6. Decidir sobre las temas que por mandato de este decreto y los reglamentos internos de la

criar projetos de desenvolvimento étnico, cultural, econômico e social; regulamentar e aplicar as normas do direito próprio; conservar os recursos naturais; e criar o regramento interno. Essa assembleia elege uma Junta diretiva, formada por membros do conselho, que coordenará e administrará a personalidade jurídica sob o mandato de 3 anos. Nessa conformação, o decreto estabelece expressamente o Conselho Comunitário como a autoridade máxima.

O regramento interno é “a carta magna de navegación de la junta del consejo comunitario” (Pérez Miranda, 2026); é “una especie de mandato constitucional” (Cassiani Herrera, 2014, p. 132):

Es allí precisamente donde juegan un papel fundamental los reglamentos internos como la expresión consensuada al interior de la comunidad que además de recoger lo ancestral se corresponde con las expectativas y necesidades de sus integrantes, en procura de ello los Reglamentos Internos, en términos generales deben abordar aspectos como: - Del pueblo negro (referente a la comunidad y la nacionalidad) - El Gobierno de la comunidad y su estructura. - El territorio de propiedad colectiva y la familia. - Los principios de la justicia en el territorio. - Derecho propio. - La justicia y la protección de los bienes de la comunidad. - La estructura familiar. - Los recursos naturales. - Educación, capacitación, cultura y ciencia. - El quehacer político y participativo. - Economía. - De la aprobación y forma de reglamento interno. Todo lo cual esta ligado a una concepción particular de justicia, que con cierta característica de hibridación esta fundamentada en normas constitucionales. (...) Los reglamentos internos tienen como punto de partida la identificación de la población y el espacio sitios de los mismos: en un contexto ancestral, dejando claro como propósito “garantizar a sus miembros el respeto a la vida, a la diferencia, el territorio, la convivencia, armonía con la naturaleza, la cosmovisión propia, propiciar la productividad, la transmisión del conocimiento ancestral; garantizando, la integridad de la familia extensa, la participación, la cultura, la unidad que permita impulsar procesos que involucren la reafirmación del ser, la visión propia de futuro y el derecho a hacer parte de las reivindicaciones de los pueblos negros y en general asegurar el bienestar colectivo” (Cassiani Herrera, 2014, p. 135).

A *Ley 70* também atribui a competência sobre o procedimento de reconhecimento e titulação das comunidades negras ao Intituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora)¹²⁵. O procedimento de titulação também foi regulamentado pelo Decreto 1.745 de 1995. A solicitação da titulação deve conter: 1) a ata de eleição da Junta do Conselho Comunitário; 2) a descrição física do território; 3) os antecedentes etnohistóricos; 4) a descrição da organização

comunidad sean de su competencia. 7. Aprobar la delimitación de las Tierras de las Comunidades Negras que serán solicitadas en propiedad colectiva, con base en la propuesta formulada por la Junta del Consejo Comunitario. 8. Proponer mecanismos y estrategias de resolución de conflictos de acuerdo con las costumbres tradicionales de la comunidad. 9. Reglamentar y velar por la aplicación de normas del sistema de derecho propio de las comunidades negras. 10. Determinar mecanismos internos que fortalezcan la identidad étnico-cultural y que promuevan la organización comunitaria. 11. Velar por el aprovechamiento y conservación de los recursos naturales de conformidad con la legislación ambiental y las prácticas tradicionales de producción y demás que garanticen el manejo sustentable de los recursos naturales. 12. Elegir al representante legal de la comunidad, en cuanto persona jurídica. 13. Darse su propio reglamento.

¹²⁵ Em 2003 o Incora foi extinto e substituído pelo Insituto Colombiano de Desarrollo Rural (Incoder) que, por sua vez, foi extinto e substituído pela Agencia Nacional de Tierras (ANT) em 2015.

social da comunidade; 5) a descrição demográfica; 6) a discriminação das posses de terra; 7) a descrição de situações de conflito; e 7) a descrição das práticas tradicionais.

O procedimento de titulação se inicia com a publicação da solicitação pelo Incora. Após a publicação, é realizada uma visita na comunidade com o fim de delimitar o território, recompilar as informações da solicitação, realizar um censo, identificar terceiros ocupantes do território e acordar com a comunidade a delimitação do território. Após esta etapa, é realizado um informe técnico sobre a visita, quando se abre a oportunidade para a contestação do procedimento. Observados e cumpridos todos os prazos estabelecidos pela lei, todo o procedimento levaria cerca de 1 ano desde a solicitação à publicação e registro do título.

Outro ponto importante da lei a se destacar é que a titulação dos territórios está diretamente vinculada à conservação da natureza. O 4º princípio da lei preconiza “la protección del medio ambiente atendiendo a las relaciones establecidas por las comunidades negras con la naturaleza” (Colômbia, 1993). A lei destina o Capítulo IV para regulamentar o uso da terra diretamente vinculado à proteção dos recursos naturais e do meio ambiente, atribuindo uma função imanente e simultaneamente social e ecológica às “Tierras de las Comunidades Negras”.

Sob a égide da *Ley 70*, os primeiros títulos coletivos foram emitidos apenas em 1996 para pequenas comunidades negras do departamento de Chocó. Em 1997, titulou-se o maior território de comunidades negras da Colômbia, a Asociación Campesina Independiente del Atrato (ACIA) de Chocó, contemplando 40.000 pessoas (Hoffman, 2007, p. 10).

A aplicação da *Ley 70* pelo Estado colombiano seguiu as diretrizes da ANC, contemplando quase que exclusivamente as comunidades negras do Pacífico. As comunidades negras do Caribe – como San Basilio – foram contempladas com direitos étnico-culturais desenvolvidos a partir desta lei, como bolsas de estudo, programas de valorização da música e da cultura afro-caribenha e incentivos aos programas de etnoeducação – o principal deles, desenvolvido pelo próprio Palenque San Basilio.

Em 2002, a comunidade de San Basilio estava concluindo o documento de candidatura a Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela UNESCO. Uma parceria entre o Consejo Comunitario Ma Kankamaná, o Ministério da Cultura e o Instituto Colombiano de Antropologia e História.

Neste mesmo ano, a Asamblea Departamental de Bolívar expediu a *Ordenanza 07* reconhecendo San Basilio de Palenque como uma “zona de convivência pacífica e território étnico-cultural” por ter “aportado a formação da Cultura da Nação” (Colômbia, 2002, p. 127). Essa normativa não alterou a submissão administrativa da comunidade ao município e Mahates

e tampouco se propôs a implementar as medidas da *Ley 70*. Mas, criou um conselho departamental para coordenar o desenvolvimento – sobretudo cultural – das comunidades negras de Bolívar – leia-se: para se apropriar do potencial turístico e cultural *palenquero*.

Enfim, em 2004, San Basilio de Palenque foi declarado como Bem de Interesse Cultural Nacional pelo Ministério da Cultura, das Artes e dos Saberes da Colômbia e em 2005, foi declarado Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela UNESCO. Palenque se tornou um dos bastiões da cultura e do turismo colombiano, de maneira que o Governo colombiano passou a destinar uma verba anual para fomentar projetos de valorização e conservação da cultura *palenquera*.

Cashio elucida que essa verba é direcionada à prefeitura de Mahates e que a comunidade deve apresentar projetos à prefeitura para serem contemplados por estes valores. Uma vez aprovado o projeto pela prefeitura, o valor concedido deve ser despendido obrigatoriamente no projeto apresentado (Reyes Salgado, 2026).

O conselho comunitário de San Basilio, intitulado Ma Kankamaná, foi criado entre 2001 e 2002, quando se deu entrada no processo de titulação coletiva (Pérez Salinas, 2026). No entanto, o Incoder expediu a Resolução Constitutiva do título coletivo de San Basilio somente em 2012:

Solo se pudo dar entre, entre 2011 y 2012, cuando venía Barack Obama para Colombia. Y como el gobierno colombiano en ese entonces, creo que era de Santos, quería mostrar que estaban atendiendo a comunidades negras, en esa venida de Barack Obama, hizo que Barack Obama le entregara el título colectivo a unas tierras de Palenque (Pérez Salina, 2026).

Nota-se que a titulação de San Basilio se tratou de uma capitalização simbólica e política do Governo colombiano frente à repercussão internacional da entrega do título coletivo do “primeiro povo negro livre das Américas” pelas mãos do próprio Barack Obama – o primeiro presidente negro dos EUA.

O título entregue por Obama neste ato não contemplava todas as terras *palenqueras* e o ato administrativo não pôde ser registrado devido a “inconsistências técnicas” sobre a extensão do território. O título coletivo do Palenque foi concedido de fato à comunidade apenas em 2023, sob influência do Presidente Gustavo Petro, assegurando 3.218 hectares e contemplando 1.500 famílias (ANT, 2023) – ainda incompleto.

Com a reconfiguração do Estado colombiano em 1991, foi reafirmada a condição de San Basilio como *corregimiento* – uma subdivisão político administrativa do município. Em paralelo à luta pelo título coletivo, San Basilio de Palenque iniciou um processo de luta pela

elevação do território a município. Isto, pois a *Ley 136* de 1994 define que o município é a “entidade territorial fundamental de la división político administrativa del Estado, con autonomía política, fiscal y administrativa” (Colômbia, 1994) – essa lei foi complementada pela *Ley 617* de 2000.

A comunidade vislumbrou nessas leis uma brecha dentro do sistema político e jurídico colombiano para galgar a municipalização e, conseqüentemente, a autonomia máxima que uma entidade territorial pode ter, sobretudo econômica para gerir seus próprios projetos de vida:

La principal demanda política de Palenque hoy es el fortalecimiento de la autonomía. Y ese fortalecimiento se debe materializar en buena parte en el reconocimiento de Palenque como un ente territorial autónomo a través de la figura del municipio, que permita que no sea a través del municipio de Mahates, que no sea bajo la tutela del departamento de Bolívar, el gobernador, sino directamente con la figura de un alcalde, de un consejo, que permita estructurar un plan de desarrollo, que permita estructurar desde la comunidad palenquera las diferentes acciones para construir bienestar al interior de la comunidad (Cassiani Herrera, 2026).

A fala do professor Cassiani Herrera ecoou na fala de diversos entrevistados como Manuel, Miguel, Basilia, Roiman, Bernardino e Nicasio, evidenciando a importância desse processo para a comunidade.

No entanto, San Basilio não preenchia os requisitos econômicos para ser categorizado como município. Apesar dessa limitação, Basilia narra – com sensibilidade – que a comunidade crê que “a través de la historia, del tiempo, de lo que es Palenque, tenemos todas las condiciones históricas para ser un municipio especial, de que nosotros podamos nosotros mismos poder manejar nuestros propios recursos y poderse usar a cabo las necesidades que tenemos” (Pérez Márquez, 2026).

Em 2023, a Senadora indígena Aida Quilcué propôs o Projeto de Lei 362 de 2023 – 078 de 2023 no senado –, alterando a *Ley 617* de 2000 e incluindo nas exceções a possibilidade da criação de municípios pelas assembleias departamentais ou pelo Presidente da República com o propósito de “Salvaguarda y Preservación del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad”. Ressalva-se que, para este fim, nos termos do projeto, os candidatos a município deveriam possuir, simultaneamente, as declaratórias da Unesco e do Ministério da Cultura.

O Projeto de Lei 362 foi rapidamente aprovado e em 2024 foi promulgada a *Ley 2.379*, exortando a Assembleia Departamental de Bolívar (ADB) para promover o processo de municipalização do “pueblo Palenquero” como “sinónimo de soberanía territorial con enfoque étnico y reivindicación histórica al primer pueblo libre de América” (Colômbia, 2024). O processo foi iniciado no dia 05/09/2024 pela ADB, quando foi aprovada uma consulta prévia e

informada solicitada pelo Governador de Bolívar, na qual será perguntado aos *palenqueros* de San Basilio se eles estão de acordo ou não com a municipalização.

Mesmo sob discursos de apoio dos deputados dentro da Assembleia Departamental de Bolívar, até este momento, a consulta ainda não foi realizada, pois tanto o procedimento de consulta quanto o processo de municipalização estão sendo alvo de ações judiciais que contestam a sua constitucionalidade. Em junho de 2025, a *palenquera* Cha Dorina Hernandez, representante de Bolívar no Congresso Nacional, denunciou publicamente a morosidade da ADB na condução do processo.

O último andamento do processo – segundo o acervo do site da ADB – foi a suspensão da consulta popular à população de Bolívar pelo Decreto 1.400 de 2025, pois não havia sido realizada de maneira livre, prévia e informada a consulta com a comunidade *palenquera*. Segundo a representante Dorina Hernandez, a consulta prévia foi realizada de forma tardia e fragmentada, descumprindo a ordem judicial e as normas constitucionais.

Esse contexto vem gerando incerteza e desconfiança no processo de municipalização dentro da comunidade. Durante as entrevistas, o Sr. Obeso Miranda destacou que o processo só deve ser retomado após as eleições presidenciais que ocorreram em junho na Colômbia:

Yo vengo encausando eso desde 1995, recuerdo yo. Obvio, tenido tiempos altos y tiempos bajos, o sea, tiempo de activación, tiempo de movilidades y tiempos bajos, porque también depende de los gobiernos que estén próximos y que tuvieran la voluntad de adentrar esta propuesta. Yo entré en el 95, luego también hicimos un ejercicio parecido en el año 2012, 2013, con el senador Baena. Tampoco no se dieron las condiciones para eso. En el 2019, con el presidente Duque, también hubieron unos grandes avances. Y luego ahora con Gustavo Petro, en el 2024, se dio porque ya teníamos unos parlamentarios, unos palenqueros, tanto Gersel Pérez como Dorina Hernández, en causa de esa iniciativa popular comunitaria en Palenque. Entonces, ahí ya caminó y ya está caminando. (Obeso Miranda, 2026).

A fala de Miguel também denota que a continuidade do processo de municipalização dependerá do resultado das eleições, tanto no Congresso Nacional quanto na Presidência da República.

Outro importante marco jurídico, político e social para os *palenques* foi a inclusão do Capítulo Étnico no Acordo de Paz entre o Estado colombiano e as Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP). Esse logro foi fruto da articulação de diversas organizações afrocolombianas – especialmente o PCN – com as organizações indígenas. Pela primeira vez na história colombiana, as comunidades negras foram formalmente reconhecidas como povos étnicos autodeterminados, o que, para essas

comunidades – agora povos –, “imprime una gran transcendencia política en la perspectiva de los ejercicios soberanos del derecho” (Hernandez Cassiani, 2022, p. 286).

Quanto às demais comunidades “remanescentes” de *palenques* – tomando a liberdade de parafrasear o termo jurídico brasileiro –, não foi possível observar um movimento político nacional por parte do Estado ou do próprio movimento social *palenquero* para identificar e titular essas comunidades. Dessa forma, “está claro para el caso nuestro que cuando se ha hablado de palenque, hasta hoy se hace referencia a una comunidad específica, que es el palenque de San Basilio” (Cassiani Herrera, 2026).

Os próprios entrevistados *palenqueros* demonstraram pouco conhecimento sobre a existência de outros *palenques* como San Basilio na Colômbia. A comunidade de San Basilio sustenta que o elemento primordial da *palenqueridad* é *la lengua*, mas esta se perdeu quase que por completo nas demais comunidades negras que foram antigos *palenques*, dificultando o seu autorreconhecimento e o seu reconhecimento pelo Estado.

Atualmente, muitas dessas comunidades estão se organizando em busca de reconhecimento formal enquanto *palenques*, embora não haja uma lei específica que regule esse processo. Uma dessas comunidades é San José de Uré, um território que no séc. XVI era conhecido como Palenque Uré, localizado no atual departamento de Córdoba.

A comunidade de Uré, após séculos de evangelização, expropriação territorial e invisibilização, conservou diversas práticas culturais, religiosas e sociais associadas à *palenqueridad* e à *cimarronaje* (Camargo, 2007). O Palenque San José de Uré luta pela titulação coletiva do território e desenvolve projetos etnoeducativos que buscam recuperar, fortalecer e transmitir a *palenqueridad*. Em 2024, a comunidade foi incorporada junto com San Basilio à Rede de Lugares de História e Memória Vinculadas à Escravidão e ao Tráfico de Escravizados da Unesco (Colômbia, 2025).

No município de San Jacinto, aos pés dos Montes de María, o Consejo Comunitario Santo Madero reivindica o reconhecimento do povoado do *corregimiento* de El Paraíso como “remanescentes” do Palenque Duanda (ou Duanga) – antigo *palenque* que fez parte da Federación de los Montes de María (Colômbia, 2022). No *corregimiento* vizinho a El Paraíso, em San Cristobal, o Consejo Comunitario de Comunidades Negras Eladio Ariza vive o mesmo processo.

San Basilio de Palenque se encontra muito bem articulado e mobilizado em suas lutas enquanto *palenque* e enquanto comunidade negra – ou povo étnico –, sobretudo através do PCN. No entanto, os *palenques* da Colômbia – ou aqueles que se autorreconhecem como *palenques* – aparentam estarem desarticulados, mobilizando-se de maneira atomizada na luta

por reconhecimento e titulação territorial. Por sua vez, o Estado colombiano não demonstra interesse em articular esses movimentos ou regulamentar o processo de identificação e reconhecimento de *palenques*, mesmo sob discursos progressistas associados à reparação histórica para os povos afrodescendentes.

3. A COSMOFOBIA DOS ESTADOS DE BRASIL E COLÔMBIA EM RELAÇÃO AOS QUILOMBOS E *PALENQUES*

O Estado é um ambiente colonialista. Um ambiente colonialista e abstrato. Não existe governo bom para Estado ruim. Assim como não existe motorista bom para carro ruim, ou maquinista bom para trem ruim. Qualquer governo que governar este Estado será um governo colonialista, porque o Estado é colonialista. Quem anda numa bicicleta é ciclista, mas quem anda num carro é motorista, é chofer. Ser colonialista é como ser adestrador de bois. Qualquer governo de um Estado colonialista será um governo colonialista. É preciso contracolonizar a estrutura organizativa.

– Antônio Bispo dos Santos, 2023, p. 74.

Es que hay que partir de que no nos han reconocido los derechos. Nuestras comunidades, nuestros líderes y lideresas hemos logrado, a partir de luchas muy concretas en cada una de las naciones, que se nos reconozca como parte de la sociedad, que se nos reconozca como actores políticos. Y a partir de ahí hemos logrado arrancar algunos derechos colectivos para el conjunto del pueblo y para el conjunto de la comunidad. Pero no hemos logrado cimentar, mientras las luchas, del movimiento de izquierda venezolana, ni en las luchas que han dirigido Lula da Silva, ni de Gustavo Petro, ni en su momento el mismo Evo Morales, no hemos logrado instaurar la conciencia de que somos un pueblo, de que somos un pueblo afrodescendiente. En el mejor de los casos, nos reconocen como comunidades y en la medida que apoyemos a los movimientos progresistas, en esa misma medida se nos reconoce. Contrario al pueblo indígena, que sea el gobierno de derecha o de izquierda, tiene un nivel de reconocimiento como pueblos originarios y, por lo tanto, de construcción de medidas o estrategias que permitan que ese reconocimiento se traduzca en derechos. No pasa lo mismo con nuestras comunidades.

– Alfonso Cassiani Herrera, 2026.

O colonialista não mata porque tem coragem: ele mata porque é medroso. Tem medo do outro, porque ele é só um. Ele só tem um deus. E nós somos muitos. E isso dá medo.

– Antônio Bispo dos Santos.

Como observado nos capítulos anteriores, os Estados de Brasil e Colômbia – ora aliados à classe senhorial, ora aliados à burguesia capitalista herdeira da classe senhorial – exerceram continuamente os papéis de protagonistas enquanto produtores de violências e de negação contra os quilombos e os *palenques*. No decorrer do processo histórico-social das relações Estado-quilombos e Estado-*palenques*, o direito foi utilizado sistematicamente como método de colonização e negação da totalidade desses dois povos amefricanos.

No Brasil, observou-se que, em um primeiro momento, as normas jurídicas foram utilizadas para institucionalizar a inimizade dos quilombos e legitimar a sua persecução e destruição no período colonial. Em um segundo momento, o direito, sobretudo o

constitucionalismo, foi utilizado para apagar institucionalmente os quilombos enquanto agentes políticos, históricos e sociais do processo histórico-social de formação do Estado e da sociedade brasileira – desde a instituição do Constitucionalismo da Inimizade em 1824 à promulgação da Constituição de 1988.

Por outro lado, na Colômbia, apesar de se ter produzido a inimizade dos *palenques* no período colonial, o direito foi utilizado principalmente como uma forma de controle e colonização dos *palenques* em face do fracasso da beligerância colonialista. Os famigerados tratados de paz que reconheceram a liberdade dos *palenqueros* impuseram uma série de condicionantes jurídico-normativas que se sobrepuseram gradativamente aos elementos étnicos das comunidades, quase erradicando *la lengua* e esvaziando o sentido político do *kuagro*, reduzindo-o a uma instituição cultural (Reiter, 2014). Como no Brasil, em um segundo momento, o direito, sobretudo o constitucionalismo, foi utilizado para apagar os *palenques* enquanto agentes políticos, históricos e sociais do processo histórico-social de formação do Estado e da sociedade colombiana – desde a promulgação da Constituição de 1821 à promulgação da Constituição de 1991.

A partir da promulgação da Constituição Cidadã (1988) no Brasil e da Constitución Política (1991) na Colômbia, iniciou-se uma nova fase das relações Estado-quilombos e Estado-*palenques*, caracterizada por um novo manejo do direito nessas relações. Ambas as constituições fazem parte de uma mesma “oleada de reformas constitucionales en América Latina” – o Novo Constitucionalismo Latino-Americano – e apresentam marcos em comum (Uprimny, 2011, p. 1). Dentre os marcos que caracterizaram esse processo, destaca-se, em ambas, o reconhecimento e o amparo de grupos sociais historicamente oprimidos e discriminados, especialmente os povos indígenas (Fajardo, 2010; Uprimny, 2011; Wolkmer, 2010), e, em segundo plano, as populações negras e os povos e comunidades étnico-raciais amefricanos como os quilombos e os *palenques*.

Essa onda de reformas constitucionais se dividiu em três ciclos com características específicas: Multiculturalismo (1982-88), Pluriculturalismo (1988-2005) e Plurinacionalismo (2006-2009) (Fajardo, 2010, p. 133). No limite das suas singularidades, os três ciclos foram marcados por discursos e promessas de rompimento com a hegemonia da modernidade-colonialista europeia, branca, patriarcal, cristã, proprietária e universalizante (Bello, Famadas, Gómez, 2026, p. 4).

A Constituição Cidadã se situou no lapso entre o primeiro e o segundo ciclos, incorporando os princípios do Multiculturalismo e apenas alguns princípios do Pluriculturalismo, como o pluralismo político, étnico e religioso (Wolkmer, 2010, p. 152). Por

sua vez, a CP foi a precursora do ciclo do Pluriculturalismo, adotando substancialmente os princípios da Convenção 169 da OIT.

Os dois primeiros ciclos do Novo Constitucionalismo Latino-Americano foram acompanhados pela ascensão do neoliberalismo e do discurso político-jurídico europeu, principalmente com o advento do Consenso de Washington em 1989 (Bello, Famadas, Gómez, 2026; Uprimny, 2011). As constituições de Brasil e Colômbia, como as demais constituições latino-americanas das décadas de 1980 e 1990, reproduziram um processo de “mimetismo” do constitucionalismo europeu (Barbosa, Teixeira, 2017, p. 1.225).

Na falsa tentativa de equilibrar os princípios do neoliberalismo e do multiculturalismo/pluralismo, ambas as constituições de Brasil e Colômbia encontraram dificuldades para cumprir com as suas promessas (Barbosa, Teixeira, 2017, p. 1.225). Em ambos os casos, o perfil de Estado não foi alterado a partir do reconhecimento formal da diversidade étnica ou cultural, perpetuando-se a estrutura colonial(ista) do Estado monista e uninacional (Bello, 2023, p. 105). As reformas constitucionais de Brasil e Colômbia operaram “esencialmente como mecanismos de relegitimación de los órdenes sociales y políticos existentes, que siguen siendo desiguales y excluyentes” (Unprimny, 2011, p. 16) – e racistas!

Especialmente no caso do Brasil, a precocidade da Constituição Cidadã em relação ao Novo Constitucionalismo Latino-Americano e à aprovação da Convenção 169 da OIT, contribuiu para que as promessas do multiculturalismo e do pluralismo assumissem um caráter ainda mais simbólico e subalterno em relação à matriz moderna-colonialista-capitalista de caráter liberal, universalizante, idealista e que “aposta na efetividade constitucional” (Barbosa, Teixeira, 2017; Bello, Famadas, Gómez, 2026). Os direitos formulados sob o discurso do multiculturalismo e do pluralismo – como os direitos destinados às comunidades quilombolas e aos *palenques* – foram “limitados e pouco satisfatórios” (Wolkmer, 2010, p. 152).

No decorrer do Novo Constitucionalismo Latino-Americano os discursos de multiculturalismo e de pluralismo – protagonizados pelos povos originários – ficaram em segundo plano (Barbosa, Teixeira, 2017, p. 1.225). No entanto, ainda que de maneira simbólica, pouco efetiva e sob resistência, aos povos originários brasileiros foi destinado um capítulo próprio na Constituição de 1988, assim como uma possibilidade de participação mais ativa na Constituinte de 1988/89 (Bello, Famadas, Gómez, 2026, p. 6). Por sua vez, os povos originários colombianos foram contemplados com duas cadeiras na ANC de 1991, influenciando as vastas conquistas jurídicas dos povos indígenas na CP (Famadas, Manhães, 2024, p. 96) – ao menos no plano formal.

Como apresentado no Capítulo 2, os direitos reconhecidos aos quilombos e *palenques* nas constituições de 1988 e 1991 assim o foram sob forte pressão desses sujeitos e seus aliados e sob a forte resistência dos legisladores constituintes, revelando a vivacidade do colonialismo e da antinomia senhorial incorporados ao sistema capitalista neoliberal e dependente dos Estados de Brasil e Colômbia. Nesse sentido, os quilombos e os *palenques* foram ainda mais subalternizados nos processos constituintes de Brasil e Colômbia e nas suas respectivas constituições.

Enquanto o quilombo é tratado de maneira esparsa e semanticamente abstrata, limitada e controversa na Constituição de 1988, os *palenques* sequer foram mencionados de maneira expressa no texto original da Constituição de 1991. Esse cenário revela que os Estados de Brasil e Colômbia ainda demonstram um receio de reconhecer a autodeterminação e a autonomia territorial e política dos quilombos e *palenques*.

No Brasil colônia e no Vice-reino de Nova Granada, os quilombos e os *palenques* foram a principal expressão da quilombagem/*cimarronaje* dos a(me)fricanos escravizados, ameaçando a soberania das monarquias ibéricas sobre o território amefricano (Cassiani Herrera, 2014; Moura, 2020). Em meio ao colonialismo escravista, os quilombolas e *palenqueros* a(me)fricanos “constituíram espaços de si no interior de um mundo organizado e governado pelo outro” (Ferdinand, 2022, p. 76), causando fraturas em diversos espaços e tempos do colonialismo de Brasil e Colômbia e transcendendo as “barreiras históricas e nacionais da escravidão colonial” (Ferdinand, 2022, p. 168).

Uma vez que os Estados de Brasil e Colômbia herdaram e reproduziram a estrutura colonial(ista), também herdaram e reproduziram jurídica e politicamente os “assombros da casa-grande” (Queiroz, 2024) sob as figuras de Zumbi, de Benkos, da República de Palmares e da Federación de los Montes de María. Esses assombros, esse temor, alia o “racismo antinegro” (Flauzina, Pires, 2022, p. 203) à dimensão étnica desses povos; às suas materialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias; às suas historicidades e territorialidades. Esse temor é, pois, uma cosmofobia!

3.1. Entre o racismo antinegro e a cosmofobia

Ressalta-se que o primeiro elemento que constitui o “ser quilombola” e o “ser palenquero” é a sua etnicidade. Como aduz Nêgo Bispo, “eu não sou humano, sou quilombola” (Santos, 2023, p. 29), “primeiro eu sou quilombola; não sou brasileiro; sou quilombola no Brasil” (Santos, 2019, p. 32). Em consonância com Bispo, Mané narra que (2026):

Cuando el palenquero ya comienza a tener contacto con el resto de la sociedad colombiana y ya el palenquero comienza a sufrir situaciones de discriminación. Primero, por hablar el español cantado. Segundo, por tener una lengua que era diferente a todas las lenguas que se habla en Colombia. Tercero, la descendencia o procedencia, tanto de la lengua como el ser palenquero. Y otro elemento importante también, las características fenotípicas, que no es nada acorde a la belleza de las características fenotípicas de Occidente. Todos estos elementos hacían que el palenquero, ¿sí? Tuviera algún tipo de dificultad frente al vivir, al convivir con otros que no fueran palenqueros. ¿Ya? Se vivía la discriminación. ¿Sí? Se vivía la etnofobia (...) Entonces, ser palenquero se va mucho más allá de si eres negro, si eres blanco, ¿si me hago entender? Es preservar, conservar, manifestar, compartir, valorar, ¿sí? Entender, aceptar toda esa diversidad de situaciones o de características que a nosotros nos diferencian, e incluso del resto de la comunidad negra de este país. Sí, el aceptar eso, el resignificar, el valorarlo, el proyectarlo, el defenderlo, eso nos hace muy diferente a muchos espacios.

Os primeiros elementos que discriminam os *palenqueros* do resto da sociedade colombiana são os aspectos étnicos e culturais. Rutsely aduz que “hay todo un escenario de exclusión y marginación por representar otra identidad” (Simarra Obeso, 2026). O Sr. Obeso Miranda destrinchou esse processo discriminatório em uma das aulas que realizamos na Facultad de Derecho Universidad de Cartagena.

Miguel relatou que por crescer em um núcleo *palenquero* assentado no bairro de Nariño em Cartagena, o primeiro elemento com o qual ele teve contato foi a *palenqueridad*. Ao conviver com os demais moradores de Nariño – majoritariamente negros – o primeiro elemento com o qual lhe identificaram também foi a *palenqueridad* – “ay viene el palenquerito” ele rememorou frente à turma. A sua racialidade enquanto negro ou afrocolombiano só foi acionada quando Miguel precisou sair de Nariño e frequentar outras regiões da cidade de Cartagena por motivos de estudo, tendo contato com a branquitude colombiana. Ainda assim, elementos como fenótipos, vestimenta e, sobretudo, o “castellano cantado” e o uso de *la lengua* sobrepujavam a sua condição de negro ou afrocolombiano, destacando a sua *palenqueridad*.

Por outro lado, Bispo também afirma que os quilombos foram inventados pelos povos afroconfluentes (Santos, 2023, p. 45) e que na guerra colonial contra os quilombos, a racialidade e o racismo foram um dos processos que (res)significaram os quilombos (Santos, 2023, p. 74). Como destaca Pai Paulo, “nos quilombos está a grande maioria territorial de pessoas pretas. Então, nós não podemos fechar os olhos para o racismo estrutural” (Reys, 2026). Alfonso e Moisés também ressaltam que:

Palenque tiene dos connotaciones. La una, la connotación original, que es una empalizada de hombres y mujeres libres que lograron a punta de lucha alcanzar su libertad. Y la otra es la connotación moderna. Es decir, con la connotación moderna, el palenque es un escenario de identidad. De identidad a partir de lo que se ha mantenido y lo que se refuerza para seguir siendo afrodescendiente en la actualidad.

Y ser palenquero es sinónimo de resistencia, ayer y hoy. Es sinónimo de afrodescendencia, es sinónimo de cultura afrodescendiente. Y es bien importante lo de afrodescendiente porque a pesar que el racismo nos obligó a construir otros términos, comunidades negras, afrocolombianos, desde el palenque se comienza a vivir no lo africano, ni lo español, ni lo indígena. Se comienza a vivir esa herencia que es la que se subsume y se encuentra como conclusión en lo afrodescendiente. Esas construcciones propias que fueron posibles en libertad (Cassiani Herrera, 2026).

Entonces, son como esos elementos, por supuesto, el tema racial, pues somos de descendencia africana, obviamente. Y claro, el hecho de tener toda esta historia a partir del cimarronaje nos pone en un sitio particular, especial, por todo lo que eso significa para la humanidad hoy. Son elementos culturales que nos identifican (Pérez Casseres, 2026).

Os quilombos e os *palenques* foram a conformação de (re)construções sociais, culturais, políticas, econômicas e territoriais dos povos africanos na América. Apesar da multirraciedade e da multiétnicidade incorporada por esses povos, a racialidade negra e a afrodescendência são elementos fundamentais da “matrigênese quilombola” (Ferdinand, 2022, p. 170) e, portanto, a negação dos quilombos e dos *palenques* não pode ser desassociada da negação racial – ainda que não se resume a ela.

A discussão sobre a construção da mulher quilombola enquanto sujeito, realizada pela socióloga e educadora quilombola, Givânia Maria da Silva, ajuda a compreender essa relação. De acordo com a autora, as mulheres quilombolas, ainda que majoritariamente negras, constituem-se simbolicamente e materialmente, sobretudo, a partir do território e da luta quilombola, de maneira que as teorias de gênero e de raça não dão conta de contemplarem a sua totalidade (Silva, 2020, p. 54-55).

A cosmofoobia formulada por Nêgo Bispo – e aqui interpretada por mim – está diretamente vinculada ao racismo antinegro e à etnofobia em relação aos povos e às cosmo percepções amefricanas, que, por sua vez, manifestaram as suas totalidades nas conformações dos quilombos e dos *palenques*. Apesar de outros grupos étnico-raciais historicamente oprimidos pelos Estados de Brasil e Colômbia – como os povos indígenas – apresentarem modos de vida distintos da modernidade-colonialista-capitalista e identificados por Bispo como contracoloniais, os quilombos e os *palenques* apresentam um contexto de negação desproporcional se comparado com outros grupos étnico-raciais.

Esta análise não pretende hierarquizar os processos de opressão histórica praticados pelo Estado e por agentes privados contra os povos indígenas, populações negras, quilombos e *palenques* no Brasil e na Colômbia. A importância dos povos originários foi oportuna e amplamente destacada neste trabalho pelos entrevistados, pelas referências bibliográficas manejadas e pelo próprio Nêgo Bispo.

Tampouco se almeja instaurar um conflito identitário despolitizado aos moldes do identitarismo moderno e neoliberal (Ochieng, 2025; Táiwò, 2025). Pretende-se, na realidade, evidenciar material e simbolicamente como a cosmofofia foi – e ainda é – jurídica e politicamente construída e manifestada por esses agentes sob o alinhamento de aspectos raciais (do negro) e étnicos (dos quilombos e dos *palenques*).

Desde o séc. XVI se discutiu e se construiu jurídica e politicamente – ainda que sob um espectro colonialista e assimilacionista – a “humanidade” dos povos indígenas na Controvérsia de Valladolid (1550) e no Diretório dos Índios (1755). Por outro lado, no Consejo de Índias (1524-1834) e no Conselho Ultramarino (1642-1868) se discutiu e se construiu, a partir da categoria de raça e do conceito de inimizade, a zona do não-ser do negro (Fanon, 2020; Pires, 2019) e, sobretudo, dos quilombos e dos *palenques*:

Vemos uma relação diferente no encontro dos europeus com os ameríndios. A alteridade do ameríndio é admitida sem rodeios, ainda que tenha sido reduzida ao mesmo europeu. O escravizado Preto é aquele cuja qualidade de outro humano foi negada. *Aquele escravizado não é o outro, ele é “o fora”*. (...) Os escravizados Pretos são aquelas e aqueles a quem *o mundo é recusado* (Ferdinand, 2022, p. 72).

Mesmo quando os negros foram formalmente integrados às sociedades brasileira e colombiana no início dos seus respectivos períodos republicanos, os quilombos e os *palenques* não o foram – ao menos não sob a sua autodeterminação. Esses povos continuaram “fora do mundo” (Ferdinand, 2022) – continuaram material e simbolicamente na zona do não-ser.

O professor Alfonso Cassiani Herrera ilustra como essa diferença de tratamento se construiu no período colonial e se estendeu até o advento do Novo Constitucionalismo Latino-Americano:

Las comunidades afrodescendientes, antiguos palenques, antiguos quilombos, siempre ocupamos el mismo lugar. Es decir, están todas las variantes mestizas, están luego las comunidades indígenas y abajo las comunidades afrodescendientes o comunidades negras o las comunidades afro, como queramos. Seguimos siendo mirados como la última opción dentro de esa pirámide. Seguimos apelando al reconocimiento de nuestra identidad para reclamar derechos. Hay una corriente indigenista, sobre la cual se da por sentado que tienen derecho por el simple elemento de ser reconocidas como indígenas. Y tú miras que los diferentes gobiernos en toda Latinoamérica realizan concesiones a las comunidades indígenas por el simple hecho de serlo. Las comunidades afrodescendientes en Latinoamérica tenemos que seguir demostrando que tenemos una ancestralidad, que tenemos unos usos lingüísticos, que tenemos una lengua particular y en algunos casos que poseemos un territorio ancestral para poder acceder a los derechos. ¿Qué significa esto? Hombre, que en su momento los europeos reconocieron que era necesario instaurar la mita, el resguardo y la encomienda para reconocer a los pueblos indígenas y darles un nivel de protección para evitar su extinción. Pero después, los criollos, ya en la independencia, era posible reconocer a las comunidades indígenas como comunidades nativas y originarios, y hacer esfuerzos para reconocerlo a tal

punto que son reconocidos como entes territoriales dentro de las estructuras de los países, las estructuras administrativas, político-administrativas, pero no ocurre lo mismo para las comunidades afrodescendientes. Es decir, seguimos apelando al favor, seguimos apelando a la clientela, seguimos apelando a los discursos de izquierdas en el marco del reconocimiento de la diversidad, la pluralidad, pero no reconocen a la comunidad afrodescendiente. En Bolivia se reconoce la pluridiversidad y se reconoce claramente quiénes la representan al interior de las comunidades indígenas, la ancestralidad indígena, pero no se reconoce los aportes con la misma claridad de los pueblos afrobolivianos. En Venezuela, la misma Constitución bolivariana no reconoció la presencia afrodescendiente ni los aportes, hubo que hacerlo después. En Colombia, la Constitución del 91 no reconoció, y estamos hablando de las constituciones neoliberales. Posteriormente, las luchas y la instauración de las oleadas de izquierda en sus tres, en sus dos momentos, ahora casi que se está inaugurando un tercer, en donde no hay un reconocimiento de parte de los gobiernos progresistas, sino a partir de la cercanía y el respaldo que los movimientos afrodescendientes hacemos a esas luchas de izquierda, pero no se da por naturalidad. Es decir, han cambiado las administraciones, ha cambiado el nivel de crueldad con el cual se relacionan hacia nuestro pueblo, pero no ha cambiado la mirada al punto de comenzar a reconocernos como sujetos y actores políticos sin que tengamos que demostrarlo, como sí se hace con las comunidades indígenas (Cassiani Herrera, 2026).

A cosmofofia sobre os quilombos e os *palenques* é evidenciada, principalmente, pelas políticas territoriais de Brasil e Colômbia. No Brasil, as populações quilombola (1.330.186 pessoas) e indígena (1.693.535.917 pessoas) são quase equivalentes. No entanto, cerca de 64% das terras indígenas em processo demarcatório já foram homologadas ou reservadas (ISA, 2025), enquanto apenas 4,3% da população quilombola vive em territórios titulados (IBGE, 2022).

Das 7.666 comunidades quilombolas censadas pelo IBGE¹²⁶, apenas 397 tiveram seus territórios titulados desde 1995. Atualmente o Incra possui 1.857 processos de titulação de territórios quilombolas abertos e é estimado que, no ritmo atual de expedição de títulos, serão necessários 2.708 anos para concluir todos os processos – que crescem mais a cada dia.

Na Colômbia essa desproporção pode ser observada sob duas perspectivas. Como evidenciado no Capítulo 2, os direitos e as políticas territoriais formuladas para as comunidades negras da Colômbia foram projetados para atenderem especificamente às comunidades negras das *tierras baldías* da Cuenca do Pacífico. Sob esse contexto, o advogado *palenquero* Moisés Pérez Casseres denuncia que o Estado colombiano, por meio do Incoder, do Incora e da ANT, se limitou a titular os conselhos comunitários das comunidades negras do pacífico, ignorando as comunidades negras do Caribe:

¹²⁶ A coordenação executiva da CONAQ acredita que esse número seja muito maior, ultrapassando o número de 9.000 comunidades, considerando as comunidades não identificadas. O próprio Censo populacional quilombola já foi retificado pelo IBGE, que apresentou inconsistências em relação à população quilombola que vive fora do território (Conaq, 2025).

La institucionalidad del Estado ha entendido que es una ley para el Pacífico y no una ley para la población afrodescendiente o afrocolombiana. Frente a la interpretación de la Ley 70, si bien es cierto se ha avanzado en el reconocimiento de los derechos territoriales de los consejos comunitarios, en el Pacífico, digamos, por fuera de esa región, hay dificultades para que se pueda avanzar en los títulos colectivos, en las titulaciones colectivas de comunidades afrodescendientes. Hay aproximadamente cinco millones novecientos mil hectáreas tituladas para comunidades afrodescendientes en Colombia. Y uno pensaría a gran escala que el Estado ha avanzado de manera importante en esto. Pero si miras al Caribe, digamos, donde tú estás, los departamentos de Bolívar, Atlántico, Córdoba, Sucre, César, Magdalena, La Guajira, vas a encontrar que hay serias dificultades para avanzar en los procesos de titulación colectiva. Y esto tiene que ver con la interpretación que se ha hecho de la Ley 70, por lo que yo te decía que pareciera que debe aplicarse únicamente a alguna región, cuando la misma ley te dice: debe aplicarse a otras zonas que tengan similares condiciones. (...) Porque el hecho de que las comunidades no tengan estos títulos colectivos dificulta la participación en los espacios precisamente de participación y por supuesto limita otros derechos. (...) Lo que es que de todas maneras las tensiones y la incidencia que tienen los gremios económicos hacen su juego y digamos que esto ha dificultado que a muchas comunidades se les haga consulta previa. Digamos que si bien la Corte, no solamente en esta Sentencia 576, sino en otras, ha hablado de que es necesario titular a los consejos comunitarios rurales, de todas maneras existen una desproporción muy importante y yo creo que tiene que ver con la mirada que tiene la Agencia Nacional de Tierras para titular a los consejos comunitarios en el Caribe. De hecho, hay unos datos que hablan de que existen aproximadamente setecientos cuarenta y cinco solicitudes de titulación colectiva en el país. De esas setecientos cuarenta y cinco solicitudes de titulación colectiva, un poco más de trescientas corresponden al Caribe. Y entonces te vas a dar cuenta que muy a pesar de que las comunidades hacen solicitudes de titulación colectiva, pues los trámites no avanzan. En algún momento han dicho: “No, que es que están incompletas”. Esto de que los documentos estén incompletos tiene que ver con estos cambios de Incora, Incoder o hoy Agencia Nacional de Tierras, porque los archivos ahí se pierden. Entonces quieren responsabilizar a las comunidades. En algunos casos dicen que desistan de estos procesos. Hay traslapes con títulos mineros, explotación minera. Digamos que son como parte de las dificultades que nos encontramos frente al acceso y formalización de los territorios (Pérez Casseres, 2026).

O relato de Moisés é corroborado pelos dados do Observatorio de Territorios Étnicos y Campesinos. No mapa em anexo¹²⁷ os pontos vermelhos simbolizam os conselhos comunitários que solicitaram a titulação coletiva, enquanto as áreas identificadas pela cor roxa simbolizam as *Tierras de las Comunidades Negras* tituladas.

Por outro lado, o cenário se torna ainda mais discrepante quando se compara as *Tierras de las Comunidades Negras* tituladas com a titulação dos *Resguardos Indígenas*¹²⁸, dos quais

¹²⁷ Ver mapas nº 5 e 6.

¹²⁸ Os *Resguardos Indígenas* da Colômbia são figuras jurídicas que se assemelham às Reservas Indígenas no Brasil. Foram instituídos pela *Ley 89 de 1890* como sucessoras das *Encomiendas* e ainda estão em vigor no ordenamento jurídico colombiano (Famadas, Manhães, 2024, p. 93). Os *Resguardos* raramente correspondem aos territórios originários dos povos indígenas. São títulos coletivos de propriedade e posse inalienáveis, imprescritíveis e impenhoráveis sobre a terra (art. 63, CP/1991).

a maioria se encontra em processo de formalização para serem elevados a *Entidades Territoriales Indígenas*¹²⁹ (ETI) (Fundación Gaia Amazonas, 2024)¹³⁰.

Os mapas em anexo evidenciam que nas políticas territoriais colombianas – como no Brasil – existe por parte do Estado uma discriminação entre povos indígenas e povos negros, assim como existe uma discriminação entre as diversas etnias que compõem os povos negros ou afrocolombianos. Demonstra-se, pois, como a cosmofofia alia o racismo antinegro à etnofobia.

Observou-se no Capítulo 2 que, apesar de um fenômeno nacional, os *palenques* se formaram majoritariamente na costa do Caribe colombiano, ao redor de cidades como Cartagena e Santa Marta e por meio da *cimarronaje*, enquanto a maioria das comunidades negras do Pacífico foram formadas por outros processos históricos-sociais. É precisamente nos territórios *palenqueros* – ou de antigos *palenques* – que a ANT menos concede títulos aos *Consejos Comunitarios*. O próprio San Basilio – único conselho comunitário *palenquero* titulado na Colômbia – foi oficialmente titulado somente em 2023, mas, ainda assim, de forma fragmentada, desconsiderando diversas áreas expropriadas.

Não é apenas a racialidade de San Basilio ou de San José de Uré – para mencionar um conselho comunitário *palenquero* não-titulado – que configura o tratamento conferido pelo Estado colombiano. É também a autodeterminação política, territorial e cultural desses povos que determina esse tratamento – esteja ela materializada no presente ou não. A diferença entre San Basilio de Palenque e as demais comunidades negras fica nítida quando ele não se contenta com a titulação territorial e busca a autonomia político-administrativa enquanto uma entidade territorial da mesma categoria que os departamentos, distritos, municípios e os territórios indígenas.

Basilia relata que “fue una gran lucha para que nos vieran como palenqueros” (Pérez Márquez, 2026). Em consonância, Miguel argumenta – de maneira firme e orgulhosa – que (2026):

Nosotros nos identificamos como pueblo, como pueblo palenquero, como decir el pueblo raizal de San Andrés, los pueblos indígenas. Palenque sí es pueblo, somos un pueblo, porque estamos catalogados como pueblo. O sea, mantenemos el territorio, mantenemos la etnicidad, mantenemos la identidad y también mantenemos la lengua. Esa es la configuración nuestra para distinguirnos como pueblo diferente a las otras comunidades que no tienen lengua, que la identidad o la etnicidad no es tan potente,

¹²⁹ O art. 286 da CP de 1991 define as ETI's como entidades territoriais da mesma categoria que os departamentos, distritos e municípios. As ETI's foram criadas para substituir a figura do *Resguardo* e conferir maior autonomia política e territorial aos povos indígenas colombianos (Famadas, Manhães, 2024, p. 99-100).

¹³⁰ Ver mapas nº 7-9.

ni configurada como es Palenque. Y además, hay un legado ancestral que transmite dinámicas o moviidades inherente a esa conservación de ese legado, de esas memorias, de ese pasado ancestral.

No Brasil, Bia ressalta que (2026):

Quilombo é uma nação dentro de uma nação. E acho que foi o que eles reproduziram dentro do Brasil e é o que alguns conseguem ainda reproduzir. Nesse atual momento do século vinte e um, eu acho que é o que alguns quilombos conseguem manter, não todos. Acho que alguns quilombos conseguem manter a sua autonomia, né? A autonomia financeira. Que era o que eles buscavam e muitos deles conseguiram ter, porque eles tinham a autonomia financeira deles. Era necessário ter essa autonomia pra não depender dos algozes que estavam ao redor. E fica muito difícil você definir o quilombo numa palavra só, né? Porque o quilombo pra mim é nação, é um país dentro de um país.

Os quilombos e *palenques* não são apenas espaços de reprodução cultural, são também espaços de (re)produção social, territorial, política e econômica. Em maior ou menor intensidade, de uma forma ou de outra, esses territórios e seus povos ainda carregam as materialidades, historicidades, territorialidades, cosmologias, ontologias e epistemologias dos quilombos e *palenques* que outrora desafiaram a soberania política, econômica e territorial das Coroas ibéricas e do colonialismo senhorial na América Latina – como a República de Palmares, a Confederação de Campo Grande e a Federación de los Montes de María. Pelo temor histórico e atual dos Estados e das sociedades de Brasil e Colômbia, presume-se que os quilombos e os *palenques* ainda possuem esse potencial contracolonial – e quiçá contracapitalista.

Ressalva-se que em Brasil e Colômbia, o reconhecimento qualitativo e quantitativamente mais amplo de direitos aos povos indígenas não se traduziu em total efetividade e segurança jurídica para esses povos originários (Famadas, Manhães, 2024, p. 101). Em ambos os casos, esse reconhecimento ocorreu sob forte pressão dos povos originários e das comunidades e organizações indigenistas nacionais e internacionais. Deu-se, também, em virtude da baixa porcentagem das populações indígenas, de maneira que os legisladores constituintes imaginaram que os direitos reconhecidos não afetariam o *status quo* nacional e serviriam de capital simbólico para legitimar o Estado Democrático de Direito de Brasil e Colômbia (Famadas, Manhães, 2024; Garzón, 2008; Semper, 2006).

No Brasil, mesmo após a declaração da inconstitucionalidade da Tese do Marco Temporal pelo STF, no julgamento do Tema 1.031 de repercussão geral em 2023 – e novamente em 2025: o Congresso Nacional aprovou a Lei 14.701/2023 que instituiu o Marco Temporal; o Min. Gilmar Mendes abriu uma Câmara Especial de Conciliação para barganhar

os direitos indígenas; e entre 19 e 26 de junho de 2026 o STF julgará os recursos da decisão de 2025 sobre a inconstitucionalidade da Lei 14.701/2023 (ISA, 2026).

Na Colômbia, apesar dos *Resguardos*, a CP de 1991 determinou a criação das *Entidades Territoriales Indígenas* por meio da LOOT¹³¹. Somente em 2011 o Congresso Nacional criou a LOOT, sem, no entanto, contemplar as ETI's. Posteriormente, sob pressão dos povos originários e das organizações indigenistas, incluiu-se um artigo na LOOT, determinando a criação de uma outra LOOT específica para as ETI's (Famadas, Manhães, 2024, p. 106) – que, até este momento, não foi criada. Mesmo a CP determinando a forma específica de criação das ETI's, o Presidente Gustavo Petro firmou oito decretos em dezembro de 2025, criando oito ETI's na Amazônia colombiana – atualmente existem mais 25 territórios nesse processo.

3.2. Entre a terra e o território

A manifestação da cosmofofia dos Estados de Brasil e Colômbia por meio das políticas territoriais revela a centralidade da terra nos conflitos entre esses Estados cosmofofícos e os povos contracoloniais dos quilombos e dos *palenques*. Assim como a racialidade negra e a ancestralidade africana, a terra também é um elemento que compõe a matrigênese quilombola:

Esse processo de aclimação por meio do qual a terra e a natureza constituem a matriz material da existência dos quilombolas dá origem a uma matrigênese. Ao contrário do matricídio do habitar colonial e de seu inverso, a *Wilderness*, os quilombolas forjaram novamente um laço matricial com as terras e naturezas encontradas. De repente, a Terra sem *manman* se torna uma Mãe Terra. Por um lado, essa matrigênese é um processo metafísico que se desenrola por meio da prova de morte. Desde as primeiras noites, o quilombola corre com o triplo desafio de ter de escapar das garras do poder colonial que tenta capturá-lo, de se proteger das intempéries e do frio e, por fim, de sobreviver no isolamento dessa natureza fora-do-mundo, tanto evitando seus pântanos movediços, suas encostas escorregadias, seus precipícios e seus animais perigosos quanto garantindo a sua subsistência ao encontrar, aqui e ali, alimento e bebida. O quilombola, esgotado por todos esses perigos, abandona-se a essa terra encontrada numa morte provável. Essa morte não é unicamente o cessar da respiração, uma morte biológica; ela se torna, sobretudo, o símbolo do fim de uma existência que precede o encontro com a natureza. De repente, com essa fuga, morre o(a) exilado(a), morre o(a) sem Mãe Terra, morre o(a) arrancado(a)-de-sua-terra, morre o(a) escravizado(a)-alienígena-a-essas-terras. A morte se torna uma porta de saída, e até um caminho que alivia, apesar de tudo, essa experiência desoladora, encarnando não a conclusão da fuga, e sim, paradoxalmente, seu êxito. (...) O quilombola é “vencido” por essa natureza e por essa terra. (...) Esse abandono é a humilde aceitação de uma vulnerabilidade do quilombola que devolve sua sorte às mãos da natureza. É a percepção de que essa terra detém as chaves de sua existência. (...) A salvação concedida pela terra e pela natureza ao quilombola produz um duplo nascimento. Essa terra se torna Mãe Terra, e o quilombola, metamorfoseado, se torna um filho dessa Mãe Terra (Ferdinand, 2022, p. 170).

¹³¹ *Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial*. Instrumento jurídico de planejamento e organização territorial e político-administrativa da Colômbia com o escopo de descentralização político-administrativa.

Como eles [africanos escravizados] lembravam muito de seu território, fugiam pra floresta. Eles fugiam pra ter essa liberdade lá, eles iam pra viver ao relento. Muitos dormiam em tocas de pedra, grutas. Ali não era um só ou dois, então se fugia grupos. Esses grupos que fugiam iam formando comunidade. Essa comunidade, o nome começou a se dar dentro de uma resistência como quilombo, mocambos, né? Então eles iam pra dentro da floresta, onde eles começaram a viver. O local era muito próximo [do engenho] e tinham os perseguidores deles, né? Então eles faziam o quê? Isso é um local de fácil acesso? Então eles passavam uma, duas noites no máximo e iam pro lugar mais distante pra dentro da floresta. Formava sua comunidade. Não só eles que tinham essa base dos primeiros que fugiram, mas eles traçavam toda essa rota e voltavam ao próprio engenho, nas senzalas, pra resgatar o restante (Almeida, 2025).

A poética de Ferdinand, o relato de Adilson sobre a ancestralidade do Camorim e o pensamento orgânico de Bispo demonstram a elementaridade da terra e da natureza para a constituição dos quilombos e dos *palenques*, bem como de seus sujeitos¹³². É a partir da relação com a terra que o *cimarron* se transmuta em quilombolas e *palenqueros*, (re)descobrimos e (re)produzindo um “eu” e um “nós” a(me)fricano e se tornando nativo dessa terra (Ferdinand, 2022, p. 171):

Palenque representa libertad, resistencia e identidad. Esas tres palabras recojo a mi comunidad. ¿Y por qué la recojo con esos tres términos fundamentales? Porque hoy estamos en este contexto, no porque Dios nos colocó ni los orishas. Tuvimos que guerrear y pelear por un territorio propio, un territorio que antiguamente era de los indígenas zenúes. Tuvimos que adaptarnos a un territorio que no era nuestro, pero que lo hicimos nuestro. Y la resistencia es que logramos con todos los ataques venidos y por resistir y permanecer en el territorio. Y la identidad es que desde un contexto ajeno logramos construir uno propio, logramos construir uno semejante al territorio del alma máter de donde nosotros procedemos. Y por eso hoy todo quien llega y quien ha tenido la posibilidad de ir al continente o a cualquier país africano ha expresado que Palenque es un rincón de África en América (Pérez Miranda, 2026).

Nessa terra, o quilombola/*palenquero* se envolve com o outro; com o outro africano; com o outro quilombola/*palenquero*; com o outro indígena; com o outro natureza; e, até mesmo, com o outro colonialista; constituindo e significando um território e uma territorialidade própria. É por meio do território e da territorialidade que o quilombola/*palenquero* (re)produz sua materialidade, cosmologia, ontologia e epistemologia. O território não é um fim em si mesmo, mas o “nosso quadro de vida” (Santos, 2005, p. 235).

Articulando dialogicamente o mestre Milton Santos e o mestre Nêgo Bispo, compreende-se que o território – sobretudo o quilombola/*palenquero* – é um ente circular e

¹³² Esse processo de matrigênese quilombola pôde ser observado no Capítulo 1, quando Pai Paulo narra a história da retomada do Bongaba, iniciada pelo cuidado material e simbólico com a terra e a natureza. Na realidade, a luta pela conservação da terra e da natureza está presente no processo histórico-social de todos os territórios quilombolas e *palenqueros* visitados nesta pesquisa.

transfluente em que tudo é “começo, meio e começo”, assim como as cosmopercepções quilombolas/*palenqueras*, como a natureza e como o próprio cosmos. O território quilombola/*palenquero* é um ente dinâmico “em movimento e em envolvimento, em que cada elemento é, ao mesmo tempo, ‘parte’ e ‘todo’ e estão organicamente integrados” (Famadas, 2026, p. 17).

De acordo com Milton Santos (2004, p. 35), o território é significado pelo seu uso, refletindo material e simbolicamente as dinâmicas do processo histórico-social que o constituiu (Famadas, 2026, p. 18). A noção de território construída pela modernidade-colonialista-capitalista o reduz a um quadro sem-vida, em que as dinâmicas materiais e simbólicas do território são esvaziadas de significado, reduzindo-o ao fetiche dos mapas e das linhas imaginárias que o delimitam e ao fetiche da mercadoria.

Na territorialidade contracolonial quilombola/*palenquera*, o território é usado como abrigo, de tal forma que os seus interesses se adaptam ao território, (re)produzindo “estratégias que garantam sua sobrevivência” (Antongiovanni, 2006, p. 13). Embora no limite também seja um recurso, o território usado como abrigo é vivido e compartilhado de maneira circular, “sem a separação da matriz moderna-colonialista-capitalista entre humano e natureza” (Famadas, 2026, p. 19). A territorialidade quilombola/*palenquera* é ilustrada por Roiman:

En la época colonial, los europeos españoles utilizaron el centro histórico de Cartagena para proteger la ciudad con murallas. Hicieron murallas para protegerse de otros países, debido a que anteriormente las guerras eran en barcos. Nosotros utilizamos las montañas para proteger nuestro territorio (Hernandez Padilla, 2026)

Por outro lado, na territorialidade dos Estados de Brasil e Colômbia e dos agentes privados hegemônicos – leia-se burguesia patriarcal branca –, o território é estritamente usado como um recurso destinado a atender aos interesses dos agentes e poderes hegemônicos. O território como recurso é constantemente reconfigurado – ou desfigurado – e adaptado ao “exercício das atividades exógenas ao lugar, aprofundando a divisão social [racial] e territorial do trabalho” (Antongiovanni, 2006, p. 13).

Enquanto uma prática hegemônica e hegemonzante, a territorialidade moderna-colonialista-capitalista – o “habitar colonial” (Ferdinand, 2022) – se reproduz devorando violentamente os territórios hegemonzados e usando predatoriamente os seus recursos para reproduzir o sistema moderno-colonialista-capitalista em detrimento dos territórios e atores predados, (re)produzindo um “continuum genocida” (Flauzina, Pires, 2022, p. 2.831). Por sua vez, a territorialidade quilombola/*palenquera* visa a reprodução do próprio território enquanto

locus de reprodução material, cosmológica, ontológica e epistemológica dos seus próprios povos, produzindo um *continuum* de vida – a paz quilombola/*palenquera*.

Como afirma Nêgo Bispo, “o território não é um lugar onde a gente mora, é um lugar onde a gente é” (Santos, 2023); “é todo aquele espaço por onde eu vivo, ando e me relaciono” (Santos, 2023). No Capítulo 1, Cashio elucida que o *palenque* não é apenas uma coordenada geográfica. À exemplo da *diáspora palenquera*, a territorialidade *palenquera* não se restringe ao território ancestral, mas se estende por onde os *palenqueros* reproduzem a *palenqueridad*.

As falas de Bispo, de Cashio, Mané e outros quilombolas e *palenqueros* entrevistados, somadas às teorias de Santos e Antongiovanni, elucidam como a territorialidade quilombola é dinâmica e não se restringe ao assentamento, ao mocambo ou à *palizada*. A territorialidade dos quilombos/*palenques* permitiu que eles nunca estivessem isolados ou desintegrados das dinâmicas sociais, políticas e econômicas da colônia.

A lenha e o carvão que abasteciam os palácios e as casas-grandes do Rio de Janeiro no séc. XIX eram produzidos no Suruí, no Cafundá Astrogilda, no Dona Bilina e no Pedra Bonita. A mesma oligarquia rural que perseguia os *palenques* dos Montes de María, também se aproveitava do comércio com os *palenqueros* para comprar e vender produtos livres dos impostos da Coroa. Em alguns casos, os *palenqueros* foram até contratados como mão de obra especializada para trabalharem temporariamente nos engenhos da Província de Cartagena nos sécs. XVI e XVII (Cassiani Herrera, 2014; Navarrete, 2008, 2014).

Por sua essência monolítica, o sistema colonialista-escravista era incapaz de se integrar às dinâmicas dos quilombos/*palenques*. Se os quilombos/*palenques* “estavam deslocados do sistema colonialista-escravista, este, por sua vez, estava deslocado da práxis amefricana e ameríndia” da Améfrica e de Abya Ayala (Bello, Famadas, Gómez, 2026, p. 8).

As terras quilombolas/*palenqueras*, enquanto útero de territorialidades contracoloniais, foram subjugadas e colonizadas pelos Estados de Brasil e Colômbia não apenas pelo seu recurso, mas pelo uso contracolonial que os atores quilombolas/*palenqueros* des(envolviam) sobre elas. As análises do Capítulo 2 revelam que, em alguma medida, o intento colonialista foi alcançado e que o direito foi um método e uma técnica fundamental nesse processo.

No entanto, a dinâmica contracolonial e transfluente da territorialidade dos quilombos/*palenques* permitiu que esses povos se reterritorializassem continuamente na mesma terra ou em outras, como ocorreu na transição de San Miguel Arcángel para San Basilio Magno. A (re)territorialização dos quilombos/*palenques* “extrapola largamente as convenções territoriais dos estados-nacionais” (Gomes, 2022, p. 49). Por estas razões, as “tecnologias de

apagamento e desterritorialização são periodicamente atualizadas” (Gomes, 2022, p. 44) pela modernidade-colonialista-capitalista.

Por meio do envolvimento contracolonial, biointerativo e transfluente, os territórios e territorialidades quilombolas/*palenqueras* materializam a antinomia mouriana no presente. A totalidade dos quilombos/*palenques*, gestada e parida nos territórios por povos majoritariamente negros ou afrodescendentes, é dialeticamente oposta à modernidade-colonialista-capitalista e, por essa razão, por ela temida.

3.3. Neocolonialismo jurídico

Sob o manto das bandeiras dos movimentos sociais e do multiculturalismo, o universalismo hegemônico e hegemonzante das Constituições de Brasil e Colômbia se apropria discursiva e juridicamente dos símbolos e léxicos orgânicos dos movimentos sociais quilombolas/*palenqueros*, sintetizando-os em “instrumentos de justificação e efetivação do neoliberalismo” (Bello, 2009, p. 534). À exemplo desses dois países, o NCLA gerou na América Latina o “fetichismo constitucional” (Bello, 2009, 529), em que o pleno exercício da cidadania e dos direitos, sobretudo políticos, é confi(n)ado ao direito e à Constituição.

Os Estados de Brasil e Colômbia, em uma renovação metodológica moderna-colonialista-capitalista, utilizam o direito e o aparato estatal para negarem e colonizarem os quilombos e os *palenques*, sobretudo por meio das (des)políticas territoriais. Sob o *continuum* genocida do Constitucionalismo da Inimizade, o arcabouço jurídico e o aparato estatal são operacionalizados explicitamente para negarem a efetivação dos direitos dos quilombos/*palenques*, “como promessa de um futuro igualitário que nunca chega” (Flauzina, Pires, 2022, p. 2.824).

Existe um abismo entre a formalização dos direitos dos quilombos/*palenques* e a sua efetivação. A coordenadora jurídica da Conaq, Vercilene Dias Kalunga, traz luz à realidade de que “reconhecer direitos não significa que este direito é acessado ou efetivado” e de que mesmo “após 33 anos da promulgação da Constituição, os direitos do povo quilombola continuam a ser negados e violados (...) inviabilizando acesso a direitos e garantias fundamentais” (Dias, 2021). Dona Leonidia também aduz que “lei no papel não é lei de fato, não é lei que funciona. A gente percebe que, mesmo hoje, a gente não pode contar ainda com a constituição, por mais que esteja escrito, isso não te dá garantia de ter posse daquela terra” (Carvalho, 2025).

Cientes da matricialidade da terra e do território para a reprodução dos quilombos, o Estado brasileiro fez questão de separar na Constituição e nas políticas públicas os direitos

culturais (no texto definitivo) e os direitos territoriais (no texto transitório). Enquanto a burocracia do sistema jurídico e administrativo é utilizada para cansar os corpos, mentes e espíritos quilombolas, o culturalismo neoliberal “tem sido a forma sofisticada de invisibilizar os efeitos do racismo nas comunidades quilombolas” (Almeida, 2022, p. 35). Em meio ao cansaço da espera pela terra prometida e ao subterfúgio culturalista, os agentes privados do capitalismo-colonialista-branco-patriarcal penetram os territórios, violentando material e simbolicamente as terras e os corpos quilombolas.

Na Colômbia, o professor Rubén Dario Hernandez Cassiani aduz que os direitos reconhecidos às comunidades negras “son letras en el papel, ya que el grado de aplicación es mínimo, supremamente lento y circunscrito asimetricamente a territorios específicos de la población afrocolombiana” (2022, p. 121), não contemplando os *palenques*. Não obstante, muitos pontos inaugurados pela *Ley 70* ainda não foram regulamentados, apesar da pressão do Movimento Social Afrocolombiano:

Los aspectos sustantivos de la Ley 70 en materia de desarrollo; que contemplan aspectos tan vitales como el uso y manejo de los recursos mineros, agrícolas, pesqueros, pecuarios, forestales, alimenticios; el patrimonio genético, saberes ancestrales y conocimientos tradicionales, y la aplicación efectiva de los planes de desarrollo y de manejo ambiental; no han sido reglamentados, a pesar de la mucha insistencia por parte del movimiento social afrocolombiano. Este había presentado diversas propuestas, en consonancia con los mandatos culturales de las comunidades y con principios como el reconocimiento y protección de la diversidad étnica y cultural; derecho a la igualdad de todas las culturas que conforman la nacionalidad colombiana; respeto a la integralidad y dignidad de la vida cultural de las comunidades negras; participación de las comunidades negras y sus organizaciones – sin detrimento de su autonomía – en las decisiones que las afectan y en las de toda la nación, en pie de igualdad y de conformidad con la ley. Hasta ahora la no reglamentación de estos capítulos, obedece a la falta de voluntad política del Estado y su intencionalidad de favorecer intereses económicos nacionales e internacionales, en el contexto de los pactos económicos y tratados de libre comercio suscritos con EE. UU., Europa y los países asiáticos, que responden a la lógica del capitalismo globalizado. Hernandez Cassiani, Ruben Dario. El movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero como opción política para el fortalecimiento de la democracia (Hernandez Cassiani, 2022, p. 121-122).

A negação dos direitos dos quilombos/*palenques*, principalmente os territoriais, reproduzem a negação da liberdade e da autonomia da qual eles foram historicamente espoliados pelos Estados de Brasil e Colômbia – em África ou na América.

Substituiu-se as cartas de alforria e os tratados de paz pelos certificados, relatórios antropológicos e títulos de propriedade coletiva. Em todo caso, esses atos jurídicos são constantemente violados pelos Estados Democráticos de Direito de Brasil e Colômbia e por agentes privados com a anuência desses Estados – como foram nos períodos coloniais e republicanos. Esses direitos formalmente reconhecidos são palavras sem vida ferradas em

instrumentos jurídicos que possuem menos vigor e efetividade que o “F” ferrado nos quilombolas para identificá-los como fujões durante a escravidão.

Em paralelo a Kwame Nkrumah (1967), a autonomia (territorial, política e/ou administrativa) dos quilombos e dos *palenques* é reconhecida com todos os seus “adornos”. No entanto, na realidade, os seus sistemas econômicos e políticos são dirigidos do exterior pelos Estados de Brasil e Colômbia, atendendo a um conjunto de interesses e a uma “lógica extremamente capitalista” fortalecida pelo racismo institucional (Dealdina, 2020, p. 30). Pratica-se, assim, um “neocolonialismo jurídico” (Nkrumah, 1967) e um “colonialismo de submissão”, em que o estado exerce, sobretudo por meio do direito, um colonialismo interno em favor dos “colonialistas dos países do Norte” (Santos, 2023, p. 78).

3.3.1. *Entre o culturalismo da Fundação Cultural Palmares e o cansaço do Incra*

O Decreto 4.887/2003, em alusão à Constituição de 1988, separou os direitos culturais e territoriais quilombolas entre a FCP, vinculada ao Ministério da Cultura, e o INCRA, vinculado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar. Essa separação materializa o abismo mencionado no tópico anterior. Enquanto a FCP certificou 3.375 comunidades de 2004 até 2026, o INCRA emitiu apenas 194 títulos de 1995 a 2026.

A cadeira de presidente da FCP não é – e nunca foi – ocupada por um membro ou representante dos povos e movimentos sociais quilombolas. Tampouco existe um histórico de representatividade quilombola em cargos estratégicos e decisórios da FCP e do INCRA. Ambas são “instituições falidas, fadadas ao fracasso, que precisam passar por um processo fortíssimo de reestruturação” (Nunes, 2025). Não há continuidade ou articulação política, mas “separação e briga entre as instituições” (Almeida, 2025).

Apesar da FCP destacar em seu site oficial apenas que é “responsável pela emissão de certidões” (Brasil, 2026), o Decreto 4.887/2003 determina que compete ao Ministério da Cultura, por meio da FCP, “assistir e acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário e o INCRA nas ações de regularização fundiária” (Brasil, 2003). Após a expedição do título pelo INCRA, a FCP também deve fornecer “assistência jurídica, em todos os graus, aos remanescentes das comunidades dos quilombos para defesa da posse contra esbulhos e turbações, para a proteção da integridade territorial da área delimitada” (Brasil, 2003).

No entanto, “o Ministério da Cultura ainda não entendeu que a Fundação Cultural Palmares está dentro da pauta e da discussão do ministério” (Nunes, 2025) e que os quilombos estão na agenda da FCP:

A Fundação Cultural Palmares, ela teve uma relação muito próxima no período da certificação. Depois, a gente tem total distanciamento, né? (Carvalho, 2025).

A relação da gente com a fundação, é uma relação muito vaga, né? Não existe relação. Não existe a relação de continuidade, de debate, né? Porque a fundação ela certifica e ponto, acabou. Acabou, não tem... Ela não dialoga. Cadê a agenda da fundação com o Estado pra poder fazer o acompanhamento de como tá se dando a situação dos quilombos no estado? Não existe isso. Não existe essa continuidade (Nunes, 2025).

Com o INCRA os diálogos são mais abertos. No entanto, a “burocracia sem fim” (Dealdina, 2020, p. 29), destacada pela maioria dos entrevistados, afeta os quilombolas pelo “cansaço, pela frustração e pelo desânimo” (Almeida, 2022, p. 154). Em meio às contradições internas de cada instituição e entre ambas, “o tempo vai passando e cada território vai sendo invadido, muitas lideranças sendo mortas, outras adoecem...” (Almeida, 2025).

Apesar da precariedade relacionada ao orçamento e ao baixíssimo quadro de servidores, “a gente não é ignorante ao ponto de entender que o funcionário do INCRA que nos atende é o culpado pela demora, a gente entende que a estrutura que ele trabalha não dá os meios pra ele poder trabalhar” (Santos, 2025):

Os novos funcionários que entraram, eles encontraram já numa estrutura falida. Eles encontraram os antigos funcionários desgastados. A tendência deles darem continuidade é muito grande, porque eles também não têm estrutura para trabalhar. Não têm carro pra ir pra campo, pra fazer... Pra olhar, pelo menos, o território, né? Porque primeiro faz a visita, depois a segunda visita. A demarcação ainda é um processo que vai acontecer na quarta ou quinta visita. Os caras não têm estrutura pra ir na primeira visita (Nunes, 2025).

Por outro lado, Ivone relata que em muitos casos, sobretudo nos processos de desintrusão, o INCRA expõe as lideranças quilombolas perante os invasores, revelando as suas identidades. Muitas lideranças são assassinadas ou desterritorializadas quando expostas¹³³:

Tem vários decretos, várias leis a favor dos quilombos, da titulação dos quilombos, mas eles não fazem o papel deles de assumir a responsabilidade pra eles. Entende? Mesma coisa é você chegar e tirar uma pessoa que está sendo ameaçada de dentro daquele território que ela nasceu, que ela viveu, que o umbigo dela está enterrado lá. Que antigamente quando a gente nascia, nossa mãe enterrava nosso umbigo na terra. E aí o que acontece? Eles em vez de tirar o agressor, eles tiram a liderança. A liderança sai, fica três meses, quatro meses fora, quando retorna, retorna vulnerável. Mais vulnerável do que estava antes, porque o agressor ficou lá dentro, se levantou:

¹³³ Alguns dos entrevistados estão sob o Programa de Proteção a Vítimas e Testemunhas Ameaçadas (Provita) e são obrigados a viver fora dos territórios.

“Ah, consegui tirar ela daqui”. Aí quando ela volta, ela volta mais vulnerável. Então isso tudo tem que mudar, as coisas que coloca pra programa de proteção, essas coisas todas não funcionam, então pra mim tem que mudar muita coisa (Bernardo, 2026).

Os programas de proteção à testemunha se tornam mais um instrumento colonialista do Estado. Frente ao risco de vida, as lideranças são desterritorializadas, as comunidades desarticuladas, atendendo a interesses capitalistas, e os territórios invadidos e desfigurados pelos agressores que neles permaneceram com a anuência do Estado.

O Estado “joga a responsabilidade pra cima da liderança (...) a culpa de tudo que acontece dentro do nosso território, assassinato, ameaça, retirada de pessoas do território, é culpa do Estado brasileiro de Direito, que não está fazendo a parte dele” (Bernardo, 2026). O Estado vem subdesenvolvendo secularmente os quilombos, privando-os de políticas públicas, acesso à saneamento básico, moradia adequada, saúde e educação escolar quilombola¹³⁴ (Dealdina, 2020, p. 27). Reproduz-se, assim, as condições e as relações materiais e simbólicas do colonialismo escravista brasileiro.

Negligencia-se “a resistência à opressão histórica sofrida” (Brasil, 2003) – destacada pelo próprio Decreto 4.887 de 2003 –, relegando materialmente aos próprios quilombos a iniciativa e a responsabilidade pelo reconhecimento e pela viabilidade da titulação:

Então a nossa dificuldade maior eu acho que estava aí, da gente estar silenciado no nosso canto, vivendo nossa cultura, vivendo a nossa ancestralidade, nossa história, dentro da nossa comunidade lá quietinha e a gente ainda não reconhecia tantos direitos que a gente tinha. Além disso tudo, o Estado ainda não tem vontade de fazer. A gente ficou muito tempo, muitos anos a gente ficou lá quieto. Até com medo mesmo. Tem muitas comunidades até hoje que têm medo de dizer que é quilombo, porque tem lá dentro da sua cidade, dentro do seu território, as pessoas que ainda mandam dentro do território e diz: “Não, vocês não são isso, o dono daqui é nós”. E praticamente até manda. Continua vivendo no tempo da escravidão e nem percebe. A gente sabia que a gente tinha direito, mas a gente não reconhecia. Depois que a gente veio: “Não, vamos lutar pelos nossos direitos”. Que até hoje tem muitas comunidades quilombolas que não conhecem seus direitos. E a gente, CONAQ e ACQUILERJ, no estado do Rio de Janeiro, e outras associações estaduais em outros estados. O que a gente faz é levar conhecimento pro nosso povo, pro nosso povo ter força de vontade de continuar na luta pelo território e pela vida, porque senão a gente não deveria nem estar aqui (Bernardo, 2026).

O relato de Leonidia sobre o processo de regularização fundiária do Dona Bilina ilustra o cenário descrito por Dona Ivone:

Numa reunião com o Incra, ela [servidora do Incra] falou assim: “vocês precisam dar entrada”. Eu falei: “mas não era automático? Eu achava que era automático, tipo, você já tá você já tem reconhecimento da Fundação Palmares, automaticamente o Incra já começaria a ter um processo”, mas não é assim. Você é reconhecido pela

¹³⁴ Amplamente amparada juridicamente pela Constituição de 1988, pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e pela Resolução nº 8 de 2012 do Conselho Nacional de Educação e da Câmara de Educação Básica.

Fundação Cultural Palmares, daí você tem que abrir processo no Incra. Então, a gente ainda não tem muito essa conversa, mas também tem uma responsabilidade nossa mesmo, que é aquela: falta de conhecimento, né? A gente tinha tanta coisa para fazer, tanta coisa para fazer, tanta coisa para fazer, que isso não foi um primeiro pensamento em fazer, não. E essa preocupação vem vindo mesmo das reuniões mais amplas que a gente tem feito, inclusive em contato com o quilombo do outro lado, o Cafundá e o Camorim. Ai falei: “ah, realmente, agora eu sei”. O Adilson conversou comigo: “não, tem que fazer isso, tem que fazer aquilo”. E a a própria Bia, né? “Olha, a gente precisa agir assim, fazer assim, fazer assado” e aí eu fui aprendendo, né? Então, é uma questão assim... de aprendizagem. Nem todo mundo, nem toda associação, ela tem esse conhecimento, não. E aqui a gente tá engatinhando, aprendendo. A gente tá aprendendo também a ser quilombola no sentido de quais são os direitos que nós temos, né? E aí a gente tem buscado muita leitura. Eu tenho buscado muita leitura, mas assim, ainda não é o suficiente, não. Falta tempo também, né? Já falei que eu trabalho muito. (...) Porque não adianta você ter um monte de leis em favor da população, quando você de fato não conhece as leis. E as políticas públicas para chegar em nós, a gente precisa escrever muito, sonhar-- primeiro sonhar muito, depois escrever muito, depois justificar muito, tudo é muito, quando deveria ser apenas um direito, né? E aí você tem que lutar ainda pra você alcançar esse direito através, seja de editais, seja como for. (Carvalho, 2026).

Mesmo que o Bongaba não conviva com processos de especulação imobiliária e intrusões e tenha o seu processo de titulação correndo bem, Pai Paulo também reconhece que “em outras comunidades o INCRA acaba se omitindo” (Reys, 2025) – ora por medo, ora por falta de interesse do Estado.

Ambos os processos de certificação e, sobretudo, de titulação são demasiadamente morosos. Por esta razão e com base no Decreto 4.887/2003 e na Convenção 169 da OIT, Bia argumenta e luta para que o principal marco jurídico para fins de reconhecimento e segurança jurídica seja a autodeterminação certificada pela FCP e não a titulação do território pelo Incra. Mesmo a certificação pode demorar anos para ser expedida pela FCP – a titulação pelo Incra? Décadas:

O processo, ele foi feito pra não acontecer. Essa é a pegada, né? O sistema, ele vem, te dá uma balinha pra dizer: “tô adoçando a tua boca”. Então o processo de titulação de terra quilombola no Brasil é uma farsa, uma mentira, tá? Uma boa parte dos territórios quilombolas não vão ser titulados se a gente continuar do jeito que tá, simples assim. Você vê agora, ano de 2025, chega mês de novembro, para enganar os bobos, eles fazem o decreto. A gente não quer saber de decreto, a gente tá de fato sem decreto. A gente quer o título da terra. Decreto, são mais dez anos, mais de cinco anos, você esperando a boa vontade de alguém identificar o invasor, notificá-lo e ele aceitar ou não, ainda sair, ainda vai ter um diálogo com ele que vai levar mais de cinco anos. Então assim, e esses conflitos, por conta dessa morosidade, esses conflitos, eles só tendem a piorar, porque a questão da titulação de terra no Brasil, ela tem que iniciar a segurança dela a partir do autorreconhecimento (Nunes, 2025).

O Estado atua como “se tivesse nos fazendo um favor, como se fosse bondade ou voluntarismo para cumprir a Constituição” (Dealdina, 2020, p. 28). Indignado, Adilson denuncia que (Almeida, 2025):

O Estado que é de Direito para nos dar o direito, eles nos nega. Então assim, é difícil, são direitos que são negados até hoje porque vê, a gente não tem uma saúde básica boa, a educação não é boa e a questão disso do direito à terra e à moradia que não se tem, tudo isso é negado. Então o direito da terra, de quem é de direito, não tem. Então você vê, é um direito que é negado pelo tempo pro nosso povo. Então o Estado é omissivo. É um Estado omissivo, opressor e racista. E o quê que acontece até hoje? Tudo fica parado, por questões política.

De acordo com Bia Nunes, “o mesmo Estado que é responsável por todo o processo de assassinato, de apagamento, é o Estado que ainda não reconheceu o seu papel, que é o lugar de titular os territórios, que ele não faz, porque se ele titular o território, ele vai bater de frente com quem financia as eleições” (2026). O racismo estrutural e institucional antinegro é manejado pelo Estado contra os quilombos para atender à territorialidade e aos interesses do capitalismo-colonialista-dependente brasileiro.

3.3.2. *Os (des)tratados de paz se repetem em San Basilio*

Tratado de paz de La Matuna (1612). Tratado de paz de Limón (1613). Tratado de paz da Federación de los Montes de María (1693). Tratado de paz de San Miguel Arcángel/San Basilio (1713/1714). Título de *comunales* de San Basilio Magno (1779). Título de *tierras comunales* de San Basilio de Palenque (1921). Título Coletivo do conselho Ma Kankamaná (2012). Cedo ou tarde, de uma forma ou de outra, os tratados de paz ou os acordos jurídicos que reconheceram/reconhecem a liberdade, autonomia ou o território dos *palenques* foram/são violados pelo Estado ou por agentes privados com a anuência do Estado.

No decorrer de todos esses processos, o Estado, além de violar os tratados, encontrou formas de minar e neutralizar a autonomia e os modelos políticos *palenqueros*, reduzindo a comunidade à uma singularidade étnico-cultural da Colômbia. Mesmo os elementos culturais, como a *mano cambiada*, o *lumbalú*, o *kugaro* e, sobretudo, *la lengua*, sofreram processos de etnocídio e epistemicídio e quase foram extintos.

Os montes, as *rozas* e os quintais das casas *palenqueras* se tornaram *palenques* dentro do próprio *palenque*. Bernardino ressalva que “llegó un momento en el que se pudo haber perdido, pero inteligentemente se tomó la cultura y se guardó en las casas, se guardó en los espacios propios de convergencia de palenqueros y palenqueras” (Pérez Miranda, 2026).

A partir da virada multicultural das décadas de 1980 e 1990, os tratados de caráter territorial-político-administrativo foram sistematicamente substituídos por políticas culturalistas, transformando “los palenqueros en actores curiosos de su propia historia, haciendo de Palenque una especie de museo vivo” (Reiter, 2014, p. 90). Dando continuidade ao colonialismo colombiano, o *kuagro* – a gênese da *palenqueridad* – foi reduzido de uma

instituição ancestral de perfil político, territorial, jurídico, bélico e econômico a uma instituição cultural.

A *Ley 70* criou diversas instâncias políticas e jurídicas, como os *Consejos Comunitarios* e as *Juntas* que suplantaram respectivamente o Consejo de Ancianos e o *kuagro* no âmbito político administrativo, substituindo as principais instituições políticas *palenqueras* por uma cidadania e por uma politicidade moderna-colonialista-capitalista. Criou-se também, por meio da *Ley 743* de 2002, as *Juntas de Acción Comunal* (JAC)¹³⁵, reforçando a despolitização dos *kuagros* por meio de um associativismo positivista e regulado pelo Ministério do Interior.

No limite da sua jurisdição, as JCC's também respondem ao Ministério do Interior. No entanto, no caso de San Basilio, a jurisdição da JCC do Ma Kankamaná também está submetida à administração da prefeitura de Mahates, uma vez que San Basilio ainda é um *corregimiento* colombiano. Dessa forma, a JCC *palenquera* coadministra o Ma Kankamaná com a autoridade civil, que, neste caso, é o prefeito de Mahates (Obeso Miranda, 2026).

Os conselhos comunitários e as juntas dos conselhos das comunidades negras têm sofrido uma crise de governabilidade “como consecuencia de las problemáticas políticas-organizativa de la comunidad, atizada por la entronización de prácticas clientelistas alejadas del plan de vida de la comunidad” (Hernandez Cassiani, 2022, p. 140). Como evidenciado por Elida no Capítulo 1, essa crise vem assolando San Basilio de Palenque, criando conflitos internos motivados por interesses políticos da prefeitura de Mahates, assim como interesses políticos e eleitoreiros de representantes departamentais, senadores e, inclusive, de presidentes. Manuel revela que muitas vezes há conflitos porque “la junta directiva hace estas cosas que no van en dirección de la favorabilidad de Palenque (...) a veces por desconocer se pasa por encima lo relevante y lo importante de la identidad étnica y cultural del colectivo” (Pérez Salinas, 2026).

Todas as vezes em que as instituições ancestrais *palenqueras* entraram em contato com as instituições do Estado colombiano, ocorreu uma sobreposição pelas instituições estatais. A liberdade, a autonomia, a independência foram acompanhadas da vassalagem, do assimilacionismo, do etnocídio e do epistemicídio. Porque a municipalização de San Basilio de Palenque – iniciada em 2024 e ainda pendente – seria diferente?

¹³⁵ *Ley 2.166* de 2021. *Artículo 7. Organismos de la acción comunal. a) Son organismos de acción comunal de primer grado las juntas de acción comunal y las juntas de vivienda comunal. La junta de acción comunal es una organización cívica, social y comunitaria de gestión social, sin ánimo de lucro, de naturaleza solidaria, con personería jurídica y patrimonio propio, integrada voluntariamente por los residentes de un lugar que aúnan esfuerzos y recursos para procurar un desarrollo integral, sostenible y sustentable con fundamento en el ejercicio de la democracia participativa* (Colômbia, 2021).

Como observado no Capítulo 2, o processo de municipalização de Palenque já vem apresentando contradições relevantes que estagnaram a efetivação da *Ley 2.379* de 2024, sobretudo por razões e interesses políticos exógenos à comunidade. Por meio das entrevistas e da observação participante, pude perceber que a formatação do “município especial” – como os *palenqueros* denominam a forma que tomará San Basilio nesse processo – ainda não foi devidamente formulada, sobretudo no que diz respeito à compatibilização entre as instituições ancestrais, as instituições do conselho comunitário e as instituições municipais do Estado colombiano.

Como alerta Miguel, “tendría que tener esas consideraciones, en tanto la vida jurídica municipal y la vida comunitaria, porque ya no podía ejercer ambos escenarios dentro de un mismo contexto territorial” (Obeso Miranda, 2026). A conformação atual de San Basilio já é uma atipicidade jurídica e política, uma vez que o território é uma personalidade jurídica de direito privado enquanto *Tierra Ancestral* vinculada a um conselho comunitário e, por outro lado, uma personalidade jurídica de direito interno público enquanto *corregimiento* submetido ao município Mahates:

El proceso como tal, en sí mismo, es un avance. Desafortunadamente, en la actualidad, no hay ni la cohesión suficiente al interior de la comunidad ni la madurez política para afrontar un proceso de esta naturaleza. Corremos el riesgo de a la vuelta de cuatro o cinco años convertirnos en uno de los municipios pobres caracterizados por un alto grado de corrupción política y financiera al interior del mismo. (...) Claro, puede ocurrir [sobreposição das instituições palenqueras pelas estatais], pero además de eso, si el proceso de municipalización se hace bajo una lógica tradicional occidental, lo que vamos a tener es un municipio pobre, cuando la lógica de municipalización se debe hacer a partir de la lógica ancestral, de la lógica palenquera que se originó en, desde el cimarronismo (Cassiani Herrera, 2026).

El consejo comunitario, si bien es autoridad a la hora, pues, de entenderse con los otros alcaldes o el gobernador o la presidencia o los ministerios... allí se ve una jerarquización, ahí se ve una jerarquía. Lo que sucede es que también cuesta, no todos entienden esto de la autonomía y de las formas propias de ejercicio del poder y de la política y de cómo entendemos que es mejor para nosotros, porque además hay una homogeneización. Cuando viene el gobernador, cuando viene el alcalde, cuando viene el secretario, no es conforme yo lo planteo de acuerdo a como lo hemos definido en el derecho propio, sino que de todas maneras tienes que conciliar con esa autoridad, que aunque tú eres autoridad, aquella autoridad pareciera que tuviera una jerarquía superior a la tuya. Ese es el peligro de la municipalidad. En el municipio debes sujetarte a la gobernación, el Estado. (Pérez Casseres, 2026).

Alfonso e Moisés revelam as diversas contradições e vicissitudes que permeiam a municipalização de San Basilio. A mesma lei que determinou à ADB a elevação do *corregimiento* de San Basilio de Palenque a município, não estabeleceu os critérios para tal processo. Delegou-se à ADB de Bolívar a competência para formular a lei que formatará a municipalidade de San Basilio. O processo de municipalização já nasce sob a lógica tradicional

ocidental e, por esta razão, já expressa suas contradições e violações – como a realização de consulta popular em Bolívar sem a realização da consulta prévia na comunidade, evidenciando os interesses que preponderam neste processo.

Esse cenário enseja ainda mais a falta de coesão da comunidade frente ao processo de municipalização. Mané pondera que “la municipalidad de Palenque tiene ahorita un pensamiento incierto (...) tal cual como se presenta la política electoral aquí en Colombia, es un peligro” (Pérez Salinas, 2026).

Essas divergências já estavam presentes nas ponderações da comunidade sobre qual caminho seguir na luta pela autonomia político-administrativa-territorial frente à não efetivação da titulação coletiva. O professor Hernandez Cassiani revela que (2026):

Es que nosotros lo que queríamos era eso. Las entidades territoriales. Porque están más en correspondencia con nuestra etnicidad. Mientras que el municipio es legislación común y corriente, ya que los municipios como célula político-administrativa está muy viciado en nuestra sociedad. Pero bueno, ya se optó por ese camino.

Na visão de Rubén, como de outros *palenqueros*, ambas as condições de comunidade negra ou de município são limitadas e viciadas pela cosmovisão moderna-colonialista-capitalista do Estado colombiano. Em consonância com Rubén, Manuel sintetiza que a principal demanda política *palenquera* é que o Estado “nos deje ser culturalmente como siempre hemos sido (...) fortalecer lo que ancestralmente hemos tenido y hemos sido” (Pérez Salinas, 2026).

O advogado *palenquero*, Moisés Pérez Casseres, também acredita que o melhor caminho é a criação de uma Entidade Territorial específica a exemplo das ETI’s – uma “Entidade Territorial Afrocolombiana” (Pérez Casseres, 2026):

Frente a la municipalidad, yo tengo un criterio muy particular. Si bien lo de municipalidad genera cierta autonomía y digamos que hay como una posibilidad de generar unos cambios desde el punto de vista administrativo y desde el punto de vista político-administrativo, yo era muy del criterio de que Palenque tenía que ser una entidad territorial afrocolombiana, que es distinto a un municipio. Porque, digamos, nosotros como pueblo negro en Colombia siempre hemos demandado esto, esto es una conversación más allá de Palenque, de San Basilio, que fue donde tú viste. Como como movimiento afrocolombiano a nivel nacional, siempre hemos bregado por el reconocimiento de entidades territoriales afrocolombianas que son distintas al municipio. Porque cuando yo entro en el juego del municipio, también entro al juego de la política tradicional. Y este es un campo donde la política tradicional se mueve muy bien, pero en el campo nuestro, en el campo de la entidad territorial afrocolombiana, iba a ser conforme, digamos, a nuestro entender y de acuerdo a nuestra autonomía y autodeterminación. ¿Eso se puede hacer con la municipalidad? Es posible, pero de todas maneras estamos dando juego a la política tradicional externa. Y entonces yo soy más del criterio de que de acuerdo a la cosmovisión

palenquera, de acuerdo a la forma organizativa nuestra, definiéramos con mayor detalle qué tipo de entidad territorial nosotros queríamos constituir. Entre otras cosas porque asimilando un poco a lo que hacen los otros grupos étnicos, ellos no entran en el juego de la división político-administrativa del derecho ordinario. No, ellos no entran ahí. Ellos definen cuál es su entidad administrativa, es decir, ellos definen su forma y cómo se maneja y cómo se establece y cuáles son las formas propias de esa entidad territorial. Entonces, en el caso de Palenque, fíjate que no hablamos de una particularidad, sino que hablamos de una municipalidad como cualquier otro municipio. Entonces, nosotros que somos patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, que nos miran desde ese punto de vista de la resistencia, de la autonomía, en mi opinión jurídica, política, comunitaria, deberíamos tener una entidad territorial distinta a lo que es un municipio. Hoy hay un consejo comunitario que es una autoridad propia, ¿cierto? Y entonces, en mi opinión, lo que se debería hacer es que esa autoridad propia se le elevara el nivel de autonomía a partir de los criterios que definiera la comunidad o a partir de los criterios que consensuáramos como palenqueros. Pero en el municipio ya entran otras entidades un poco a determinar cómo es que se hace un municipio, cómo es que se constituye, cómo es que, cómo es que se, cómo es que va a funcionar. Y entonces ya tú estás entrando no en el juego desde tu cosmovisión, sino que tú entras en el juego que te impone el otro a partir del derecho ordinario. Entonces, nosotros, yo en particular, que soy de este criterio, voy a intentar ahora que se venga toda la discusión, porque en principio está como la ley de Palenque municipio, pero se da la posibilidad a partir del proceso de consulta previa, que un poco definamos nosotros cómo queremos. Y yo creo que ahí podemos hacer aportes importantes. Pero en la entidad propia yo me sujeto a lo que yo como entidad propia defino de acuerdo a mi cosmovisión, de acuerdo a mi autodeterminación, porque además yo tengo tratados internacionales que me permiten como entidad, como grupo étnico racializado, características distintas que no tengo como municipio. Esa es la gran diferencia, y por supuesto que hay una jerarquía, en tanto esto no se entiende de esa manera, sino que se va a entender un municipio como cualquier otro, donde de acuerdo a las políticas de la gobernación, así se va a ser el funcionamiento.

As falas de Rubén e Moisés revelam como o direito ainda é manejado pelo Estado para colonizar o povo *palenquero*. Os tratados de paz ensinaram ao Estado colombiano que a colonização das instituições ancestrais *palenqueras* é mais eficiente do que a colonização direta e bélica dos corpos e dos territórios *palenqueros*. A municipalização de San Basilio é uma renovação das tecnologias de colonização do Estado colombiano sobre os *palenques* – é um neocolonialismo jurídico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: POR UMA AFROCONFLUÊNCIA CONTRACOLONIAL ENTRE QUILOMBOS E *PALENQUES*

¡Eía, hijo del Muntu! La libertad la libertad es tu destino. Cortarás los puños la lengua los brazos del amo que te niega. ¡Sin fronteras en la sangre semilla del nuevo hombre vengador de tus padres vengador de tus hijos la libertad es tu destino! (...) Rebeliones fugas degollinas en las sombras estallido de la furia la libertad alta luna alcanzarás con tus puños tus muertos tus fuegos y tus uñas. ¡Los esclavos rebeldes esclavos fugitivos, hijos de Orichas vengadores en América nacidos lavarán la terrible la ciega maldición de Changó! (...) ¡Oye, oye nuestro canto! Oye la palabra del Muntu sin el truenoluz de tus relámpagos. ¡Dame tu palabra saliva dadora de la luz y de la muerte sombra del cuerpo chispa de la vida! ¡Oye, oye nuestra voz! ¡El tambor ahogado en la sangre habla a los primeros padres! ¡Changó poderoso! ¡Aliento del fuego! ¡Luz del relámpago! ¡Dame tu trueno! ¡Oricha fecundo, madre del pensamiento la danza el canto la música préstame tu ritmo, palabra batiente, acomoda aquí tu voz tambor tu ritmo, tu lengua! Changó, tu pueblo está unido en un solo grito. El cervatillo amarrado desde anoche te llama por tu nombre. No temblará mi daga cuando corte su garganta. No lloramos, ni tememos. ¡Gran Manga! Solo esperamos que nos mantengas unidos como los dedos de tu mano. Caiga tu maldición sobre nuestras espaldas renazca en cada herida nueva llama, pero revélanos, Changó, tu rostromañana hacia donde corre el desconocido río del exilio.
 – Zapata Olivella, 2020, p. 34-37.

Em 1621 o Governador de Cartagena, García Girón, escreveu ao Rei da Espanha relatando que Benkos Biohó foi capturado e executado, pois, com ele, caminhavam pelas ruas da cidade *cimarrones* do Panamá. Torturados e interrogados, esses *cimarrones* panamenhos revelaram que o Rey de la Matuna se aliara com os *palenques* do Panamá, organizando um grande levante nas colônias hispano-americanas (Cassiani Herrera, 2026).

No início do séc. XVIII, os *palenques* se espalharam por toda a Colômbia, alcançando a fronteira com o Equador, onde, na região de Las Esmeraldas, havia um *palenque* conhecido como “República de Zambos”, que em 1598 havia sido reconhecido como território autônomo pela Coroa espanhola na Real Audiência de Quito. Com a participação dos quilombolas da Guiana Francesa e dos quilombolas sobreviventes da Cabanagem, proclamou-se a Primeira República do Cunani em 1886, na atual fronteira do Amapá com a Guiana Francesa.

As articulações transnacionais entre quilombos, *palenques*, *cumbes* etc. não são uma inovação desta pesquisa e tampouco foram ensejadas pelo fenômeno da globalização. A afroconfluência contracolonial entre esses povos se trata de uma práxis ancestral vinculada a quilombagem/*cimarronaje*. Apenas um dia antes da minha chegada à Cartagena, no dia 26/02/2026, ocorreu na Colômbia o Conservatorio Territorios Colectivos Afrodescendientes

en Colombia y Brasil, com a participação de delegados quilombolas da CONAQ e do professor *palenquero* Rubén Dario Hernandez Cassiani.

Sempre que esses povos afroconfluentes confluíram nacional ou transnacionalmente com o intuito de transfluir – “de romper com as instituições colonialistas” (Bispo, 2019, p. 32) –, o sistema colonialista-escravista se viu ameaçado, mobilizando diversas tecnologias, desde armas a normas jurídicas, para subjugar e (re)colonizar esses movimentos. Apesar de Benkos, Zumbi, Polonia, Tereza de Benguela e tantas outras lideranças não terem conseguido romper a hegemonia colonialista-escravista, eles evidenciaram o quanto os movimentos contracoloniais quilombolas/*palenqueros* são temidos por esse sistema e por seus agentes.

A derrocada desses quilombos/*palenques* não significa necessariamente que não existiram condições materiais para a transfluência contracolonial quilombola/*palenquera*. O *continuum* da paz quilombola e da quilombagem/*cimarronaje* e o *continuum* genocida e cosmofóbico dos Estados de Brasil e Colômbia denotam, na realidade, o potencial material e simbólico da luta desses povos.

Se Zumbi e Palmares foram aniquilados por não terem se submetido aos tratados de paz, o destino de Benkos e La Matuna, Leonor e Limón e Domingo Angola e San Miguel Arcángel não foram diferentes. Por meio da beligerância ou do “pacifismo” do sistema jurídico racionalista, universal e – supostamente – neutro, o intuito no Brasil e na Colômbia era o mesmo, consolidar o empreendimento moderno-colonial (Pires, 2019, p. 71) – e como afirmam os documentos coloniais, os quilombos e os *palenques* eram a principal ameaça desse empreendimento.

Inevitavelmente, em um momento ou outro, de uma forma ou de outra, sobretudo em face do desenvolvimento do capitalismo nos sécs. XVIII e XIX, ambos os Estados de Brasil e Colômbia compreenderam que o assimilacionismo desontologizante, etnocida e racista desses povos era mais eficiente que o seu extermínio. Como argumentou a Coroa espanhola e o Consejo de Indias em defesa do tratado de paz com Domingo Angola em 1691, por meio do tratado eles: “ganhariam muitos filhos para a Igreja e vassalos para sua Majestade”.

O direito foi instrumentalizado como a principal tecnologia de subjugação e colonização desses povos. Em um primeiro momento, optou-se pelo direito como constituidor da inimizade dos quilombos/*palenques*, institucionalizando e legitimando a sua persecução e destruição. Em um segundo momento, recorreu-se ao direito para mediar os conflitos com esses povos – por meio dos tratados de paz ou da concessão de uma cidadania fragmentária.

Enfim, utilizou-se o direito como apagamento simbólico e institucional dos quilombos e dos *palenques* no alvorecer dos períodos republicanos de Brasil e Colômbia, ensejando o

apagamento material desses povos e os subdesenvolvendo à exemplo do colonialismo, do imperialismo e do neocolonialismo em África (Rodney, 2022). Na “virada multicultural” ou no Novo Constitucionalismo Latino Americano, o colonialismo absorvido pelo capitalismo neoliberal foi escamoteado mediante o reconhecimento de direitos culturais inebriantes e conceitos como “multiculturalismo”, “plurietnia” e “plurinacionalismo” que, em todo caso, nascem viciados pela sua matriz fundante e instrumental: Estados secularmente construídos com base no colonialismo.

Não se trata de relegar as conquistas dos direitos dos quilombos e dos *palenques* – bem como de outros grupos historicamente vulnerabilizados – nesses processos, uma vez que eles viabilizaram mecanismos de resistência para esses grupos dentro do próprio sistema. Trata-se de analisar e compreender que os direitos conquistados foram elaborados “em” e “por” um sistema jurídico, político e social que não pretende efetivá-los. Trata-se de compreender que, assim como a casa-grande, o engenho, a senzala e a *plantation*, a modernidade-colonialista-capitalista não será desarmada pelas suas próprias armas.

Como destaca Basilia sobre os direitos reconhecidos aos *palenques*, “la Constitución Política de Colombia es muy bonita, pero vamos a la realidad, todos esos logros han sido de mucha lucha, si conseguimos algún logro y se plasma en la ley para que se haga efectivo, se requiere de mucho tiempo y ese tiempo se da con muchas luchas” (Pérez Márquez, 2026). Cashio faz coro a Basilia salientando que o Estado colombiano nunca deu nada ao povo *palenquero* e que “lo que nosotros como comunidades negras, como palenqueros, tenemos ha sido esfuerzo, sacrificio de un pueblo que siempre ha estado en guardia, siempre ha estado de pie, ha estado siempre en la lucha, siempre hemos estado en la lucha” (Reyes Salgado, 2026).

Também não se trata de abandonar a luta institucionalizada por direitos. Os próprios conceitos de quilombo e *palenque* foram impostos pelas autoridades coloniais, apropriados por esses povos a(me)fricanos e ressignificados como organizações sociais, povos étnico-raciais autodeterminados e sujeitos de direitos (Santos, 2023, p. 73). Afinal, a contracolonização, dentre outras formas, se dá pela apropriação das tecnologias de colonização e pela sua ressignificação, transformando “as armas do inimigo em defesa” (Santos, 2023, p. 13).

Trata-se de compreender as limitações que o direito, enquanto uma superestrutura de matriz moderno-colonialista-capitalista, impõe à luta dos quilombos e dos *palenques* no Brasil e na Colômbia. Como dizia Bispo, as instituições colonialistas são “um lugar para ir e não ficar”, para “negociarmos e voltarmos às comunidades (...) o Estado colonialista não é o nosso lugar (...) nosso lugar é o quilombo, nosso lugar é o território” (Santos, 2019, p. 32).

O direito é, pois, um meio e não um fim em si mesmo. Os direitos conquistados pelos quilombos e *palenques* nunca foram concedidos e o Estado é “o maior opressor e violador dos direitos que ele mesmo formulou” (Santos, 2025). Como ressalva Sandro, “as leis existem, mas elas só são aplicadas quando convém, elas podem ser aplicadas ou deixar de ser aplicadas de acordo com o cenário político ao qual o Estado se enquadra” (Santos, 2025).

A fala de Sandro, em confluência com as falas de Bispo, Bia Nunes, Adilson, Rubén e tantos outros entrevistados, revela que, apesar de eventualmente fazer parte da agenda política de determinado governo, os quilombos/*palenques* não fazem parte da agenda do Estado. “Até a justiça vive de acordo com o momento político” (Santos, 2025), de maneira que o Estado invisibiliza e exercita o racismo antinegro, a etnofobia e a cosmofofia “mesmo a partir de noções como ‘justiça’” (Ferdinand, 2023, p. 55).

Bia elucida que “o Estado, o tempo todo, invade o território quilombola” e que se ainda não invadiu é “porque ainda não foi interessante pro Estado invadir aquele espaço ou para aquela especulação imobiliária construir os seus resorts, seus condomínios” (Nunes, 2025). A história do Bongaba ilustra essa situação, onde os processos de certificação e titulação estão ocorrendo com celeridade, pois não há interesses terceiros, como a especulação imobiliária, sobre o território – como destacado por Pai Paulo.

O Tratado de Paz de 1713 só foi assinado e respeitado em virtude dos interesses econômicos das autoridades e classes coloniais. A titulação de San Basilio em 2012 se deu sob “pompa e circunstância” em um claro processo de capitalização simbólica e política do Governo e do Estado colombiano. Para cada quilombo/*palenque* reconhecido e titulado, há centenas vivendo um profundo processo de negação; “vivendo no tempo da escravidão” (Bernardo, 2025); vivendo na zona do não-ser.

A história de quilombos como o Kalunga (GO) e Alcântara (MA) revelam que a efetivação dos direitos e a segurança material e jurídica dos quilombos não se materializam com a titulação dos territórios. À exemplo de San Basilio, nesses quilombos apenas um fragmento do território identificado e delimitado pelo INCRA foi titulado pelo Estado. A titulação parcial e a fragmentação dos territórios quilombolas/*palenqueros* – quando titulados – não é uma exceção, faz parte do neocolonialismo jurídico dos Estados de Brasil e Colômbia.

Titulados ou não, parcial ou integralmente, persistem sobre os territórios quilombolas e *palenqueros* os conflitos territoriais contra agentes privados e contra o próprio Estado, pois “é tudo uma questão fundiária, no Brasil, ninguém quer dar um metro de terra pra ninguém desde 1500” (Santos, 2026). Reproduz-se no presente a antinomia mouriana e a guerra

(contra)colonial, uma vez que a “a guerra da colonização nada mais é que uma guerra territorial, de disputa de territorialidades” (Santos, 2023, p. 74).

Moura sustenta que os quilombos, à exemplo dos seus pares na América, não tinham um projeto “de nova ordenação social” (Moura, 2020, p. 25) capaz de suplantar o colonialismo-escravista – afirmação questionável a partir das confluências *palenqueras* entre Benkos e os herdeiros de Bayano no Panamá, da Balaiada, da República do Cunani e das próprias experiências de Palmares e Campo Grande. Bispo reflete a visão de Moura ao afirmar que “não precisamos destruir os colonialistas” (Santos, 2023, p. 54).

De acordo com Bispo, o contracolonialismo não é uma luta pela destruição do outro, que se encerraria com a extinção do colonialismo. Entre defensivas e ofensivas, o contracolonialismo é uma luta circular que busca a autonomia dos modos de vida quilombola em coexistência, em confluência, com outros modos de vida. O contracolonialismo, não é apenas uma luta, é um modo de vida, um devir quilombola/*palenquero*.

Em San Basilio, entre tantos direitos conquistados e poucos concedidos, o povo *palenquero* está sempre atualizando a luta e a busca por autonomia. Em paralelo à municipalização e com a expectativa de uma nova *Asamblea Nacional Constituyente* – que não deve ocorrer sob o recém-eleito Governo de Espriella –, o povo *palenquero* se organiza para pleitear o reconhecimento do território enquanto entidade territorial autônoma e da nacionalidade *palenquera*.

Rubén sustenta que é necessário dar um salto qualitativo da condição de comunidades atomizadas para a condição de povo, reconhecendo “nuestra condición de sujeto político de derecho”, pois é necessário “trascender del concepto de identidad étnica cultural” (Hernandez Cassiani, 2026). Ele também sugere que esse caminho poderia ser ainda mais proveitoso no Brasil, uma vez que, quantitativamente, os quilombos são mais expressivos que os *palenques*.

Frente ao neocolonialismo jurídico, os *palenques* buscam ressignificar às instituições criadas pelo Estado colombiano para suplantar as instituições ancestrais. Apesar do seu caráter positivista, as JAC's, enquanto entidades de personalidade jurídica criadas pelo Estado, tem sido constituídas pelos *palenqueros* sob a orientação do associativismo orgânico e solidário do *kuagro*, reproduzindo os seus princípios e a sua práxis dentro das estruturas do Estado – uma vez que este não o reconhece enquanto uma instituição política. As JAC's estendem a atuação dos *kuagros* dentro da arena colonialista na luta por direitos, enquanto os *kuagros* seguem sendo reproduzidos enquanto células fundamentais da historicidade, territorialidade, materialidade, cosmologia, ontologia e epistemologia *palenqueras* – da totalidade *palenquera*.

A organicidade e o associativismo das instituições *palenqueras* oferecem um horizonte relevante para os quilombos do Brasil – muitos dos quais se associam organicamente a partir de núcleos familiares ou territoriais como o Cafundá Astrogilda e o Pedra Bonita. Por outro lado, os quilombos no Brasil, à exemplo dos quilombos da RMRJ, demonstram para San Basilio a importância do resgate material e simbólico e do reconhecimento de comunidades quilombolas que sofreram apagamentos étnico-culturais em face do colonialismo – como o Palenque Uré.

A política e o direito, enquanto “instrumentos colonialistas de gestão da vida alheia” (Santos, 2023, p. 47), devem ser manejadas consciente e estrategicamente pelos quilombos/*palenques* para se relacionarem com o Estado. Bispo aduz que a força motriz dos modos de vida quilombolas/*palenqueros* é a “autogestão” (Santos, 2023). Em circularidade, em envolvimento, cada quilombola/*palenquero*, ao cuidar de si, está cuidando do coletivo e ao cuidar do coletivo, está cuidando de si. Nos modos de vida quilombolas/*palenqueros* o indivíduo e o coletivo estão organicamente integrados, de maneira que, confluindo, se tornam mais fortes frente ao colonialismo.

Contra a omissão colonialista do Estado, os projetos locais e regionais dos quilombos da RMRJ tem sido fundamentais para a reprodução material e simbólica das comunidades. Os núcleos setorializados de assistência à comunidade formulados no Bongaba com base na cosmologia iorubana¹³⁶; o projeto de etnoecoturismo comunitário do Projeto Griô¹³⁷; o projeto de etnoturismo do Rotas Quilombola¹³⁸...

¹³⁶ Com o intuito de contracolônizar o racismo religioso que afetava o autorreconhecimento da comunidade, Pai Paulo criou no Ilé Àṣẹ̀ Ògún Alákòró (sede do bongaba), núcleos de assistência à comunidade associados e regidos pela ancestralidade dos orixás: Núcleo de Assistência Jurídica (Naju), fornece assistência jurídica gratuita à comunidade com base nos preceitos de justiça de Xangô; Núcleo de Assistência na Comunicação (Naco), recebe a comunidade por meio da pedagogia escutatória e auxilia a comunidade na comunicação com o Estado com base na comunicação de Exú; Núcleo de Encontro de Apoio ao Desempregado e ao Estudo Tecnológico (Nadetek), regido por Ogum; Núcleo de Acolhimento à Saúde (Nas), regido por Omolú; Núcleo de Apoio ao Idoso (NAI), regido por Nanã; Núcleo de Acolhimento à Diversidade (NADI), regido por Oxumaré; Núcleo de Acolhimento à Família (NAF), regido por Iemanjá; Núcleo de Acolhimento à Mulher (NAM), regido por Oxum; entre outros.

¹³⁷ “Eu desenvolvo aqui no, no território do Quilombo Cafundá Astrogilda, e hoje até em outros territórios, um trabalho de pedagogia, ou seja, um letramento racial, um letramento quilombola, né? Então, esse trabalho de pedagogia é feito a muitas mãos, eu não faço nada sozinho. Entendeu? Tem a ajuda das universidades, das escolas, todo mundo que participa é um ajudante. E a ideia desse trabalho é trazer à luz a essa luta, não só essa luta quilombola, mais essa luta indígena, porque eu acredito que não existe outro caminho se não for através do conhecimento. Então, você traz conhecimento que vai dar à luz à questão religiosa, você vai dar à luz à questão do racismo, você vai colocando as pessoas pra pensar, né? Então, eu trabalho muito em cima disso aí, eu recebo muitas escolas e muitas universidades, e a proposta principal do meu trabalho é: fazer pensar, né? Você trazer temas, colocar o debate, colocar o tema em discussão, fazer com que as pessoas pensem” (Santos, 2025).

¹³⁸ “O Rotas é uma ideia que eu já venho alimentando há alguns anos, né? De fazer levar as pessoas para dentro dos territórios, para que elas pudessem estar mais familiarizadas com as narrativas dos quilombolas. Mas como? De que forma levá-las, né? E aí eu pensei: vou criar um projeto afro-turístico, onde essas pessoas vão pro território e a partir do momento que elas entram no território, é tipo uma isca, né? O Rotas é uma isca, para trazer a sociedade para ouvir aquilo que a gente fala e que a gente não consegue alcançar. Para ver o território, para conhecer o

Os quilombos/*palenques* sempre foram um *locus* de produção de bem-viver e de cuidado – como bem salientou Leonidia. Ao Estado, às demais estruturas colonialistas, aos movimentos descoloniais e à sociedade – a nós –, cabe “educar sua geração neta para que não ataque a minha geração neta (...) e a nós, contracolonialistas, cabe inspirar a nossa geração neta para que ela se defenda da geração neta dos decoloniais e dos colonialistas” (Santos, 2023, p. 54).

Orientada pelo contracolonialismo, pelo envolvimento, pela afroconfluência e pela transfluência, esta pesquisa não termina aqui. Como Bispo na guerra das denominações, nós, os sujeitos da pesquisa, autor, entrevistados, comunidades e territórios estamos apenas semeando palavras e movimentos com o intuito de contracolonizar e enfraquecer a modernidade colonialista, capitalista, racista e cosmofóbica na academia e no direito.

território, para entender as diferentes, é, particularidades desses quilombolas. Então, o Rotas, ele é pra fortalecer a nossa pauta mesmo, de fato. Fortalecer a questão quilombola dentro do estado do Rio de Janeiro. Eu tenho levado essa ideia para outros estados, para que as comunidades também, a partir disso, elas consigam autonomia financeira. Porque elas vão vender o almoço, elas vão vender o café delas, vão vender o artesanato delas. E ali, aquelas pessoas que às vezes vão procurar uma feira afro, uma feira quilombola, ela saiba que toda vez que ela for dentro de uma rota de quilombola, ela vai ter aquela comida diferenciada, ela vai ter aqueles artesanatos diferenciados confeccionados pelos quilombolas. Ela vai ter a narrativa necessária, que ela não precisa ir buscar no livro, porque ali ela vai ouvir falar não somente daquele território, mas de outros territórios também. Por isso que a gente precisa estar dentro do projeto e de frente do projeto, porque nem todo território vai saber falar de um outro território. Ele vai saber falar do território dele. E aí é que a ACQUILERJ entra falando dos demais territórios e da relação das comunidades quilombolas com diversas outras organizações. Então, a necessidade de mostrar pra essa sociedade o que é o território quilombola, né? E quem são esses quilombolas. Quais são os modos operantes de vida desses quilombolas. A gente consegue isso através do Rotas Quilombola” (Nunes, 2025).

REFERÊNCIAS

Livros

BECKER, Howard S. **Métodos de pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: Hucitec, 1999.

BELLO, Enzo. **La ciudadanía en el constitucionalismo latinoamericano**. Aguascalientes - San Luis Potosí (Mexico): CENEJUS-UASLP, 2023. Disponível em: https://www.academia.edu/129258835/La_Ciudadan%C3%ADa_en_el_Constitucionalismo_Latinoamericano. Acesso em 30 set., 2025.

BELLO, Enzo; Engelmann Wilson (Org.). **Metodologia da pesquisa em direito**. 1 ed. Caxias do Sul: EDUCS, 2015, v. 1. 243p.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Mariléa de. **Devir Quilomba**. Antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas. São Paulo: Elefante, 2022.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Racismo, Violência e Direitos Humanos considerações sobre a Discriminação de Raça e Gênero na sociedade brasileira**. Curitiba, 2001.

BONILLA MALDONADO, Daniel. **Los bárbaros jurídicos**: Identidad, derecho comparado moderno y el Sur global. Colômbia: Siglo del Hombre Editores, 2020. 236 p. Disponível em: <https://public-digitaliapublishing-com.ezproxy.biblored.gov.co/viewepub/?id=66482>. Acesso em: 3 dez. 2025.

CARNEIRO, Edison. **O quilombo dos Palmares**. São Paulo: Martins, 2011.

CASSIANI HERRERA, Alfonso (org.). **De la historia negra: Símbolo, cosmovisión y resistencia.** Incultur, Cartagena, 2014.

CASSIANI HERRERA, Alfonso. **Palenque Magno.** Resistencias y luchas libertarias. Del Palenque de la Matuna a San Basilio Magno 1599 - 1714 : ensayo histórico de 1599 a 1714. Cartagena: Incultur, 2014.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo.** São Paulo: Veneta, 2020.

COLOMBIA. **Palenque de San Basilio:** Obra Maestra del Patrimonio Intangible de la Humanidad. Bogotá, 2002.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. **Conflitos no campo Brasil 2022.** Centro de Documentação Tomás Balduino, Goiânia, GO, 2023. Disponível em: <https://cptnacional.org.br/wp-content/uploads/2025/03/livro-2022-v21-web.pdf>. Acesso em: 23/01/2026.

CONAQ; Terra de Direitos. **Racismo e Violência contra quilombos no Brasil.** Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

CUNIN, Elisabeth. **Identidades a flor de piel.** Lo negro entre aparências y pertinências: categorías raciales y mestizaje em Cartagena (Colombia). Colômbia, Bogotá: Institut français d'études andines, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Observatorio del Caribe colombiano, Universidad de los Andes, 2003.

DANE. **Censo general 2005:** nivel nacional. Colombia, 2005.

DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas.** Territórios de existências negras femininas. São Paulo: Jandaíra, 2021.

FACHIN, Phablo Roberto Marchis; LARA, Silva Hunold (Org.). **Guerra contra Palmares.** O manuscrito de 1678. Chão: Brasil, 2021. Kindle.

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

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FRIEDMANN, Nina S. de; CROSS, Richard. **Ma ngombe: guerreros y ganaderos en palenque**. Colombia: Carlos Valencia Editores, 1979.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. Coleção Agenda Brasileira. Claro Enigma. Rio de Janeiro, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos. **Palmares: Escravidão e liberdade no Atlântico Sul**. São Paulo: Contexto, 2014. Kindle.

GOMES, Rodrigo Portela. **Constitucionalismo e Quilombos**. Famílias negras no enfrentamento ao racismo do Estado. São Paulo: Lumen Juris, 2020.

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro Educador**. Saberes construídos nas lutas por emancipação. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. (Orgs.). São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HERNÁNDEZ CASSIANI, Rubén Darío. **El movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero como opción política para el fortalecimiento de la democracia**. Cali: Universidad del Valle - Programa Editorial, 2022.
Kindle.

HERNÁNDEZ CASSIANI, Rubén Darío. **Lo dicho y lo escrito en la historiografía palenquera: Nuevas lecturas y retos**. 1. ed. Instituto de Educación e Investigación Manuel Zapata Olivella, Cartagena, 2020.

HOFFMANN, Odile. **Comunidades negras en el pacífico colombiano**. Innovaciones y dinámicas étnicas. Colômbia: IFEA e IRD, 2007.

JAMES, Cyril Lionel Robert. **Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAMUS CANAVETE, Doris. **El color negro de la (sin)razón blanca: El lugar de las mujeres afrodescendientes en los procesos organizativos en Colombia/ Doris Lamus Canavate**, Bucaramanga, Universidad Autónoma de Bucaramanga, UNAB, 2012.

LEIDGENS, Christine. **Frechal, quilombo pioneiro no Brasil: Da escravidão ao reconhecimento de uma comunidade afrodescendente**. São Paulo: Edições Sesc, 2018.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021. Kindle.

LOPES, Nei. **Kitábu: o livro do saber e do espírito negro-africanos**. Rio de Janeiro: Malê, 2024.

LORDE, Audre. **La hermana, la extranjera**. Madrid: Horas y Horas, 2003.

NKRUMAH, Kwame. **Neoconstitucionalismo. Último estágio do imperialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

MAGLIA, Graciela; SCHWEGLER, Amin. **Palenque (Colômbia): oralidad, identidad y resistencia**. Bogotá, Colômbia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, G. M. (Org.); MONTEZUMA, R. C. M. (Org.). **Quilombo Cafundá-Astrogilda: Histórias e memórias de resistências**. Rio de Janeiro: Paisagens Híbridas, 2024.

MOURA, Clóvis S. **Rebeliões da Senzala**. 6ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MOURA, Clóvis. **As injustiças de Clio: o negro na historiografia brasileira**. São Paulo: Editora Dandara, 2025.

MOURA, Clóvis. **Camponeses e quilombolas insurgentes: luta e resistência pela terra no Brasil**. Brasil: Terra Sem Amos, 2022.

MOURA, Clóvis. **Brasil: raízes do protesto negro**. São Paulo: Editora Dandara, 2023.

MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. 3ª ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2021.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Dandara, 2023.

MOURA, Clóvis. **O Negro: de bom escravo a mau cidadão?** 2ª edição. São Paulo: Dandara Editora, 2021.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Dandara Editora, 2022.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

MOURA, Clóvis. **Racismo como arma ideológica de dominação e outros ensaios sobre marxismo e a questão racial**. São Paulo: Dandara, 2026.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo: histórias, línguas, culturas e civilizações**. São Paulo: Global Editora, 2023.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**: documentos de uma militância pan-africana. Prefácio de Kabengele Munanga; texto de Elisa Larkin Nascimento e Valdecir Nascimento. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva; Rio de Janeiro: IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, Beatriz; Alex Ratts (Org.). **Uma história feita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NAVARRETE, María Cristina. **San Basilio de Palenque**: memoria y tradición, surgimiento y avances de las gestas cimarronas en el Caribe colombiano. Santiago de Cali: Programa Editorial Universidad del Valle, 2008.

OKOTH, Kevin Ochieng. **África Vermelha**. Resgatando a política negra revolucionária. São Paulo: Boitempo Editorial, 2025.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres. Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PIRES, Thula (Org.); GILL, Andréa (Org.). **Amina Mama & Lélia Gonzalez**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2023.

PRADA FORTUL, Antonio. **Benkos... Las alas de um cimarrón**. Cali: Universidad del Valle – Programa Editorial, 2022. Kindle.

QUEIROZ, Marcos. **Assombros da casa-grande**: A Constituição de 1824 e as vidas póstumas da escravidão. São Paulo: Fósforo, 2024.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo**: religião e política na Primeira República. São Cristóvão: Editora UFS; Maceió: EDUFAL, 2012. 277 p.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**. São Paulo: Ubu Editora, 2024.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia; SANTOS, Marcio André dos. **Dicionário das relações étnico-raciais contemporâneas**. Cidade: Perspectiva, 2023.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ROBINSON, Cedric J. **Marxismo negro: a criação da tradição radical negra**. São Paulo: Perspectiva, 2023.

RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. São Paulo: Boitempo, 2022.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. 2ª ed. São Paulo: Ubu Editora e PISEAGRAMA, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos - modos e significações**. 2ª ed. Brasília: INCTI, 2019.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. **História da África e do Brasil afrodescendente**. Rio de Janeiro: Pallas, 2024.

VIEIRA, Itamar. **Torto arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

WOLKMER, Antonio Carlos; MARÉS, Carlos Frederico; TARREGA, Maria Cristina Viddote Blanco (coords.). **Os direitos territoriais quilombolas: além do marco temporal**. Goiânia, Brasil: PUC Goiás, 2016.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Changó, el gran putas**. Bogotá: Random House, 2023.

Teses e dissertações

ANTONGIOVANNI, Lidia Lucia. **Território como Abrigo e Território como Recurso: Territorialidades em Tensão e Projetos Insurgentes no Norte do Espírito Santo**. Orientador: Carlos Walter Porto-Gonçalves. 2006. Tese (Doutorado) - UFF, [S. l.], 2006.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. **Direito e relações raciais: uma introdução crítica ao racismo**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1989.

CARVALHO, Camila Abreu de. **Quilombo de Maria Conga em Magé: Memória, Identidade e Ensino de História**. Monografia apresentada à coordenação do de pós-graduação do Mestrado Profissional de Ensino História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – Unirio para obtenção do título de mestre em Ensino de História. Rio de Janeiro, 2016.

DORIA, Siglia Zambrotti. **Confrontos Discursivos sobre Território no Brasil: o caso das terras dos remanescentes de Quilombos** 28/02/2001 318 f. Doutorado em Antropologia Instituição de Ensino: Universidade de Brasília, Brasília Biblioteca Depositária: Biblioteca Central da UnB.

FAMADAS, Carlos Eduardo. **Entre a terra e o território**. Racismo ambiental, ecologia decolonial e contracolônização em torto arado. Orientadora: Rafaela Silva Dornelas. 2026. Monografia de Especialização (Especialização em Direito Ambiental Brasileiro): PUC-Rio, 2026.

GARZÓN, Biviany Rojas. **Os Direitos Constitucionais dos Povos Indígenas no Judiciário: Entre o direito falado e o direito escrito**. Uma perspectiva comparada do Brasil e da Colômbia. Orientador: Crísthian Teófilo da Silva. 2008. Dissertação de Mestrado (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2008.

GOMES, Rodrigo Portela. **Kilombo: uma força constituinte**. Brasília: Unb, 2022.

GONTIJO, Carolina Carvalho. **Estrutura e Ancestralidade Genética de Populações Afro-Derivadas Brasileiras'** 14/08/2019 227 f. Doutorado em Biologia Animal, Universidade De Brasília, Brasília Biblioteca Depositária: UnB.

QUEIROZ, Marcos. **Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constitucional de 1823 diante da Revolução Haitiana**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

QUEIROZ, Marcos. **O Haiti é aqui**: ensaio sobre a formação social e cultura jurídica latino-americana (Brasil, Colômbia e Haiti, século XIX). Brasília: UnB, 2022. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/45844>. Acesso em: 23/02/2023.

SAAVEDRA, Laura María Arango; CORTÉS SUAREZ, Ruth Andrea. **Territorio palenquero, lengua como identidad cultural**: Situación de la lengua palenquera en la población juvenil de San Basilio de Palenque. Pontificia Universidad Javeriana Facultad de Comunicación y Lenguaje Carrera de Licenciatura en Lenguas Modernas. Bogotá, 2017.

SIMARRA OBESO, Rutsely. **Aproximación a algunos adjetivos, adverbios e interjecciones del criollo palenquero**. Trabajo de investigación presentado como requisito parcial para optar al título de: Magister en Lingüística. Universidad Nacional de Colombia Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Lingüística. Bogotá, Colombia, 2011.

SILVA, Lucas Bento da. **TERRA, ÁGUA, SUBSOLO**: os efeitos territoriais da mineração ilegal e do agrohíbrido no Quilombo Cafundó/Brasil e no Palenque Pílamó/Colômbia' 14/07/2022 undefined f. Doutorado em Geografia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia Biblioteca Depositária.

SILVA, Vera Regina Rodrigues da. **Entre quilombos e palenques: um estudo antropológico sobre políticas públicas de reconhecimento no Brasil e na Colômbia** 31/08/2012 265 f. Doutorado em Ciência Social (Antropologia Social), Universidade de São Paulo, São Paulo Biblioteca Depositária: FFLCH.

VIEIRA, Vagner. **Políticas Públicas e Pedagogias OTRAS na Educação Básica para Comunidades Quilombolas, Comunidades Negras (palenques e raizales) e cimarrones afroecuatoriano(s), no Brasil, Colômbia e Equador** 20/09/2023 182 f. Mestrado em Educação, Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Catarinense, Camboriú Biblioteca Depositária: Biblioteca do Instituto Federal Catarinense.

Artigos científicos

BELLO, Enzo. Cidadania, alienação e fetichismo constitucional. **Anais do XVIII Congresso Nacional do CONPEDI**. São Paulo, 2009. p. 518-545.

BELLO, Enzo; FALCÃO, Monique. A inadequação das teorias universalizantes do reconhecimento e as contribuições latino-americanas para a questão quilombola no Brasil: um estudo empírico da comunidade do Sacopã In: **Anais do Conpedi - Sociologia, Antropologia e Culturas Jurídicas**, Florianópolis: Fundação Boiteux, 2014, p. 174-196. Disponível em: <http://publicadireito.com.br/publicacao/ufsc/livro.php?gt=142>.

BERTÚLIO, Dora Lúcia de Lima. O “Novo” Direito Velho: Racismo e Direito. In: WOLKMER, Antonio C.; LEITE, José Rubens M. (org.). **Os 'novos' direitos no Brasil: natureza e perspectivas - uma visão básica das novas conflituosidades jurídicas**. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2012, p. 125-162.

BRAGATO, Fernanda F.; CASTILHO, Natalia. M. A importância do pós-colonialismo e dos estudos descoloniais na análise do novo constitucionalismo latino-americano. In: BELLO, Enzo; VAL, Eduardo Manuel (Orgs.). **O pensamento pós e descolonial no novo constitucionalismo latino-americano**. Caxias do Sul: EDUCS, 2014, p. 11-26.

BRINGEL, Breno; MALDONADO, Emiliano. Pensamento Crítico Latino-Americano e Pesquisa Militante em Orlando Fals Borda: práxis, subversão e libertação. **Revista Direito & Práxis**, v. 7, n. 1, p. 389-413, 2016,. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/21832>. Acesso em: 23/02/26.

CASSIANI HERRERA, Alfonso. El derecho estatal y otras formas de justicia em comunidades afrodescendientes. In. CASSIANI HERRERA, Alfonso (org.). **De la historia negra: Símbolo, cosmovisión y resistencia**. Icultur, Cartagena, 2014.

CAMARGO, Alejandro. **Afrouresanos: la historia de un Palenque, el devenir de un pueblo**. Universidade Nacional de Colombia, 2007. Disponível em: <https://bffrepositorio.unal.edu.co/server/api/core/bitstreams/19e89390-087b-4824-be46-c36275c53fb5/content>. Acesso em: 13/05/2026.

CHUCHO GARCÍA, Jesús. *Afroepistemología y afroepistemológica*. in **Conocimiento desde adentro. los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias**. Editorial Universidad del Cauca, Popayán, Colombia, 2012. p. 77-93.

DEALDINA, Selma dos Santos. Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In. DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas**. Territórios de existências negras femininas. São Paulo: Jandaíra, 2021.

DIAS, Vercilene Francisco. Os Kalungas: por uma Kalunga. In: WOLKMER, Antonio Carlos; SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés; TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco. (orgs.). **Os direitos territoriais quilombolas: além do marco temporal**. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2016, p. 25-30.

DIORIO, L. S. ; ALMEIDA, F. A. **A educação jurídica como forma de acesso à justiça: repensando o monopólio jurídico do saber**. In: XV Congresso de Multiculturalismo, Direitos Humanos e Cidadania e XI Mostra de Trabalhos Jurídicos Científicos, 2023, Santo Ângelo/RS. Anais XV Congresso de Multiculturalismo, Direitos Humanos e Cidadania e XI Mostra de Trabalhos Jurídicos Científicos. Santo Ângelo/RS: PPGDireito URI/SAN, 2023.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (Orgs.). **Escrevivência: a escrita de nós - reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 26-46.

FAMADAS, Carlos Eduardo; MANHÃES, Fabiane Maciel. A perspectiva do direito comparado Brasil-Colômbia como contribuição para o debate sobre o direito indigenista no Brasil. *Revista Confluências*, v. 26, n. 2, 2024. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/confluencias/article/view/62031>.

FAMADAS, C. E., BELLO, E., & GÓMEZ, F. O. (2026). Constitucionalismo cosmo-fóbico: uma análise contracolonial da relação entre o Estado e os quilombos do Brasil a partir da obra *A terra dá, a terra quer*. **Pensar - Revista De Ciências Jurídicas**, 31, 1–16.

FARINA, Renata Neder; SOUZA, Mirian Alves de. Família Sacopã: identidade quilombola e resistência ao racismo e à especulação imobiliária na Lagoa, Rio de Janeiro. In. O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). **O fazer antropológico e o reconhecimento de direitos constitucionais: O caso das terras de quilombo no Estado do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: LACED, 2012.

FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro; PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Constitucionalismo da Inimizade. **Revista Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, 2022, p. 2815-2840. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/70994>.

FRIEDEMANN, Nina S. **San Basilio en el universo kilombo-afria y palenque-america**. Expedición Humana, Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia, 1998.

GILL, Andréa; PIRES, Thula. Contribuições metodológicas do direito em português para pesquisas feministas no Brasil. **Revista Eletrônica Direito e Sociedade**, Canoas, v. 13, n. 2, e12661, ago. 2025.

GOMES, Rodrigo Portela. Constitucionalismo e Quilombos. **Revista Culturas Jurídicas**, Vol. 8, Núm. 20, mai./ago., 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/48702>.

GOMES, Rodrigo Portela. Relações Raciais e a Teoria Crítica da Raça. **Revista Direito e Praxis**, vol. 12, n. 2, 2021, p. 1203-1241. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/59627>. Acesso em: 23/02/2026.

HERNÁNDEZ CASSIANI, Rubén Darío; RODRÍGUEZ MANOTAS, Luis Francisco. Método de la consulta a la memoria colectiva y perspectivas de la investigación. In. BARBOZA, Jorge Luis; PEREIRA, Lewis (Comp.). **Investigación cualitativa emergente: reflexiones y casos**. Sincelejo: Editorial CECAR, 2020.

LARA, Silvia Hunold. Do singular ao plural. Palmares, capitães do mato e o governo dos escravos. In. REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. **Liberdade por um fio**. História dos quilombos no Brasil. Companhia das letras: São Paulo, 2021.

LEAL, Bernardo. "Matar a los blancos buenos es, luego Choco acabara". Cimarronaje de esclavos jamaquinos en el Chocó (1728). **Fronteras de la Historia**, v. 2, p. 143-161. Bogotá, Colômbia, 1998. Disponível em: <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/fh/article/view/760>. Acesso em: 19/05/2026.

MAMA, Amina. O que significa fazer pesquisa feminista em contextos africanos? In. PIRES, Thula (Org.); GILL, Andréa (Org.). **Amina Mama & Lélia Gonzalez**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2023.

MIGNOLO, Walter; NORTE, Ângela Lopes (Trad.). **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, 2008, p. 287-324.

MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. **On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis**. Durham, Duke University Press, 2018.

MOÑINO, Yves. Pasado, presente y futuro de la lengua de Palenque. In. MAGLIA, Graciela; SCHWEGLER, Amin. **Palenque (Colombia): oralidade, identidade y resistencia**. Colômbia, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Caro y Cuervo, 2012.

MOREIRA, José Adilson. Pensando como um negro: ensaio de hermenêutica jurídica. **Revista de Direito Brasileiro**, São Paulo, v. 18, n. 7, p. 393-421, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/3RS7yh7Y5sb7ByZtTzdyzPz/?format=html&lang=pt>.

NASCIMENTO, Beatriz do. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora**, São Paulo, v. 6 e 7, p. 41-49, 1985.

NAVARRETE, María Cristina. Los cimarrones de la provincia de Cartagea de Indias em el siglo XVII: Relaciones, diferencia y políticas de las autoridades. In. CASSIANI HERRERA, Alfonso (org.). **De la historia negra: Símbolo, cosmovisión y resistencia**. Icultur, Cartagena, 2014.

NAVARRETE, María Cristina. Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII. **Fronteras**. Bogotá, 2001. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/40426755>. Acesso em: 23/02/2026.

NAVARRETE, María Cristina. De reyes, reinas y capitanes: los dirigentes de los palenques de las sierras de María, siglos xvi y xvii. **Frontera de la historia**. Vol. 20, N.º 2. p. 44-62, 2015.

NAVARRETE, María Cristina. El palenque de Limón por medio de la voz de un cimarrón, provincia de Cartagena (siglo XVII). **Fronteras de la historia**. Vol. 28, n.º 2. de 2023, p. 21-49.

NAVARRETE, María Cristina. Los Palenques: reductos libertarios en la sociedad colonial, siglos XVI y XVII. **Memoria y Sociedad**, vol. 7, n.º 14. Colombia, 2023.

NAVARRETE, María Cristina. San Basilio de Palenque y el Quilombo de Palmares. Paradigmas de resistência comparables. In. ROJAS, Axel; PIRES, A. L. C. S.; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). **Territórios de Gente Negra**. Processos, transformações e adaptações. Ensaios sobre Brasil e Colômbia. Belo Horizonte: Editora UFRB, 2016.

OBEZO CASSERES, Kandy. Turismo, patrimônio y etnicidad. Dinámias de configuración del turismo étnico-cultural en San Basilio de Palenque. In. CASSIANI HERRERA, Alfonso (org.). **De la historia negra: Símbolo, cosmovisión y resistencia**. Icultur, Cartagena, 2014.

PEREIRA, Paulo Fernando Soares. A Constituição de 1988 e o rompimento com os pactos de silêncio em torno dos quilombos. **Revista Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, vol. 13, n. 3, p. 1736-1762, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/z6GXdtDssRNmGVbz4RqgyMC/abstract/?lang=pt>.

PIRES, T. R. O. Por um constitucionalismo ladino-amefricano. In: Joaze Bernardino-Costa; Nelson Maldonado-Torres; Ramón Grosfoguel. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 285-303.

PIRES, Thula Oliveira ; FLAUZINA, A. L. P. . Por formas Amefricanas de Autoinscrição. **Portuguese Literary & Cultural Studies**, v. 34-35, p. 190-206, 2022.

PIRES, T. R. O.; LOPES, A. C. M. Para além do colonialismo jurídico: rumo a uma concepção amefricana do Direito. In: Yuderkys Espinosa Mioso. (Org.). **Feminismo Descolonial: Nuevos aportes teórico-metodológicos a más de una década**. 1 ed. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2019, v. 1, p. 103-122.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Direitos Humanos e América Latina por uma crítica amefricana ao colonialismo jurídico. **Dossier El pensamiento de Lélia Gonzalez, un legado y un horizonte**. Fórum LASA, v. 50, p. 69-74, 2019. Disponível em: <https://forum.lasaweb.org/files/vol50-issue3/dossier-lelia-gonzalez-7.pdf>.

PIRES, Thula. Legados de Liberdade. **Revista Culturas Jurídicas**, vol. 8, n. 20, p. 291-316, 2021. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/culturasjuridicas/article/view/52371>.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: BONILLA, Heraclio (compilador). **Los conquistados. 1492 y la población indígena de las América**. Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi Editors, 1992. p. 447.

REGINATO, Andréa Depieri de A. Uma introdução à pesquisa documental. In: MACHADO, Rocha Maíra (org.). **Pesquisar Empiricamente o Direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, vol. 1, 2017, p. 189-224.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil “Nos achamos em campo a tratar da liberdade”. São Paulo: **Revista USP**, 1995/199. p. 14-39.

REITER, Bernd. Ciudadania Palenquera: La epopeya de un pueblo libre. In: CASSIANI HERRERA, Alfonso (org.). **De la historia negra: Símbolo, cosmovisión y resistencia**. Icultura, Cartagena, 2014.

RESTREPO, Eduardo; Simmone Rodriguez (Trad.). Estado e afrodescendentes na Colômbia. **Contemporânea** v. 10, n. 3, 2020. p. 1225-1252.

RODRIGUES, Cristiano. Reforma constitucional, políticas públicas e desigualdades raciais no brasil e colômbia: um (breve) apontamento analítico. **Rev. hist. comp.**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 236-274, 2014.

SANTOS, Antônio Bispo dos. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. **Tecendo Redes Antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal** Anderson Ribeiro Oliva, Marjorie Corrêa Marona e Renísia Cristina Garcia Filice (Eds.) São Paulo: Autêntica, 2019. p. 22-36.

SANTOS, Milton. O retorno do territorio. En: OSAL: **Observatorio Social de América Latina**. Año 6 no. 16 (jun. 2005). Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal16/D16Santos.pdf>.

SEMPER, Frank. Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. **Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano 2006**, uruguai, v. 2, 2006.

SEPTIEN, Rosa Campoalegre. Más allá del decenio internacional de los pueblos afrodescendientes. SEPTIEN, Rosa Campoalegre & BIDASECA, Karina. **Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes**. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, v. 1, p. 173-184, 2017.

SILVA, Givânia Maria. Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. In. DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas**. Territórios de existências negras femininas. São Paulo: Jandaíra, 2021.

UPRIMNY, Rodrigo. Las transformaciones constitucionales recientes en América Latina: tendencias y desafíos. In: GARAVITO, César Roberto (Org.). **El derecho en América Latina: un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI**. 1º ed. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011. p. 109-139. Disponível em: <https://www.pensamientopenal.com.ar/system/files/2011/04/doctrina28469.pdf>.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, 22, (44): 203-220, ago/dez. 2014.

WOLKMER, Antônio Carlos; FAGUNDES, Lucas Machado. Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino-americano: estado plurinacional e pluralismo jurídico. **Pensar: Revista de Ciências Jurídicas**, [s.l.], v. 16, n. 2, p. 371-408, 2012. Disponível em: <https://ojs.unifor.br/rpen/article/view/2158>.

WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na américa latina. **Anais do IX Simpósio Nacional de Direito Constitucional**. Curitiba: Academia Brasileira de Direito Constitucional, 2010.

Legislações

BRASIL. Constituição. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: 1988.

BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. [S. l.], 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm. Acesso em: 23 jan. 2026.

BRASIL. **Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850**. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Rio de Janeiro: 1850. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm. Acesso em: 17/08/2025.

COLÔMBIA. **Acuerdo final para la terminación del conflicto y la Construcción de una paz estable y duradera**. Bogotá, Colômbia: 2016.

COLÔMBIA. Constituição. **Constitución Política**. Bogotá, Colômbia: 1991.

COLÔMBIA. **Decreto 1745 de 1995**. "Por el cual se reglamenta el Capítulo III de la Ley 70 de 1993, se adopta el procedimiento para el reconocimiento del derecho a la propiedad

colectiva de las "Tierras de las Comunidades Negras" y se dictan otras disposiciones". Bogotá, Colômbia: 1995.

COLÔMBIA. **Lei nº 70, de 27 de agosto de 1993**. Por la cual se desarrolla el artículo transitorio 55 de la Constitución Política. Bogotá, Colômbia, 1993. Disponível em: https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma_pdf.php?i=7388. Acesso em: 23 jan. 2026.

COLÔMBIA. **Sentencia C-253/13 de 25 de abril de 2013**. EXIGENCIA DE CONSULTA PREVIA EN MEDIDAS LEGISLATIVAS-Nueva regla jurisprudencial/CONSULTA PREVIA DE MEDIDAS LEGISLATIVAS O ADMINISTRATIVAS EN SENTENCIA C-030 DE 2008-Parámetro de control constitucional. Bogotá, Colômbia: 2013. Disponível em: <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2013/c-253-13>. Acesso em: 15/05/2026.

COLÔMBIA. **Sentencia T-576/14**. AFROCOLOMBIANOS Y SUS COMUNIDADES COMO TITULARES INDIVIDUALES Y COLECTIVOS DE DERECHOS FUNDAMENTALES-Fundamentos normativos y jurisprudencia constitucional. Bogotá, Colômbia: 2014. Disponível em: <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2014/t-576-14>. Acesso em: 14/04/2026.

INCRA. **Instrução normativa nº 20 de 19 de setembro de 2005**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Ali. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasil, DF: 2005.

OIT. Convenção nº 169, de 7 de junho de 1989. **Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais**, 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20sobre%20Povos%20Ind%C3%ADgenas%20e%20Tribais%20Conven%C3%A7%C3%A3o%20OIT%20n%C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2026.

RIO DE JANEIRO. **Lei estadual nº 2.377 – de 28 de junho de 1974**. Cria o Parque Estadual da Pedra Branca e dá outras providências. Brasil, RJ: 1974.

Outros documentos

ASPTA; COMUNIDADE CAFUNDÁ ASTROGILDA; PROJETO SERTÃO CARIOCA (org.). **Cartografia Participativa Quilombo Cafundá Astrogilda**: Caminhos de Memórias e Resistência. Rio de Janeiro: 2022.

ASPTA; COMUNIDADE DE REMANESCENTES QUILOMBO DONA BILINA; PROJETO SERTÃO CARIOCA (org.). **Cartografia Participativa Quilombo Dona Bilina**: Passos de um museu andado. Rio de Janeiro: 2022.

ASPTA; QUILOMBO DO CAMORIM; PROJETO SERTÃO CARIOCA (org.). **Cartografia Participativa Quilombo do Camorim**: Guardiões da sankofa. Rio de Janeiro: [s. n.], 2022.

CABALLERO, Natalia Prieto; JORDAN, Sory Marcela. Tadó, el pueblo rebelde del Chocó: cinco datos sobre su historia. **Consonante Periodismo, Comunidad, Poder**. Colômbia, 2024. Disponível em: <https://consonante.org/noticia/tado-el-pueblo-rebelde-del-choco-5-datos-sobre-su-historia/>. Acesso em: 19/05/2026.

COLOMBIA; MINISTERIO DA CULTURA. **Plan Especial de Salvaguardia de la Lengua Palenquera de 2012**. Colômbia, Bogotá, 2012. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/282123160/PES-Lengua>. Acesso em: 23/04/2026.

COLOMBIA. San José de Uré: un palenque vivo en el corazón de Córdoba. Culturas. Colômbia, 2025. Disponível em: <https://www.mincultura.gov.co/noticias/Paginas/san-jose-de-ure-un-palenque-vivo-en-el-corazon-de-cordoba.aspx>.

COLOMBIA. Santo Madero. Um território que se lleva em las venas. **Centro Nacional de Memoria Histórica**. Colômbia, 2022. Disponível em: Acesso em: <https://centrodememoriahistorica.gov.co/podcasts/santo-madero-un-territorio-que-se-lleva-en-las-venas/>. 23 jan. 2025.

DANE. **Censo General 2005**. Nível Nacional. Colômbia, 2005.

DANIEL, Pardo. ‘Sou patrimônio histórico, mas não posso pagar dentista’: o muro que divide Cartagena, a cidade mais turística da Colômbia. **BBC News Brasil**, Colômbia, p. –, 23 jul. 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cmlxmeg1g9mo>. Acesso em: 23 jan. 2026.

DIAS, Vercilene Francisco. Quilombola é ser, não estar. **Le Monde diplomatique Brasil**. Brasil, 17 ago. 2021. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/quilombola-e-ser-nao-estar/>.

DIAS, Vercilene Francisco; BOMFIM, Andréa Souza. Comunidades Quilombolas: Resistência e luta contra o racismo, em defesa dos territórios e da biodiversidade. **Diálogos Socioambientais**, [S. l.], v. 6, n. 17, p. 16–18, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/dialogossocioambientais/article/view/926>. Acesso em: 29 dez. 2025.

DONANA, Mãe; KINGOMA, Quilombo; RODRIGUES, Rejane. **Kingoma Quingoma**. Lauro de Freitas, Brasil, 2019.

DONANA, Mãe. **Websérie Aqualtunes: Quilombo Quingoma**. Youtube, 12 out. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YMZhSkomKNE&t=193s>.

DUARTE, Sol. Palenque San José de Uré. Memoria cimarrona en Colombia. **Página 12**. 2026. Disponível em: <https://www.pagina12.com.ar/2026/03/22/palenque-san-jose-de-ure-memoria-cimarrona-en-colombia/>. Acesso em: 30 mai. 2026.

FERDINAND, Malcom; FAGUNDES, Guilherme. Diálogos entre-mundos negros. **Diálogos Socioambientais**, [S. l.], v. 6, n. 17, p. 48–55, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/dialogossocioambientais/article/view/935>. Acesso em: 30 dez. 2025.

GAIA AMAZONAS. **Colômbia: um país com entidades territoriais indígenas**. 2025. Disponível em: <https://gaiaamazonas.org/recursos/colombia-entidades-territoriales-indigenas-amazonia-eti/>. Acesso em 13 jun. 2026.

GOMES, Irene. Brasil tem 1,3 milhão de quilombolas em 1.696 municípios. **Agência IBGE notícias**, [s. l.], 27 jul. 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/37464-brasil-tem-1-3-milhao-de-quilombolas-em-1-696-municipios>. Acesso em 13 out. 2025.

IBGE (Brasil). Primeiro Censo Quilombola. O Brasil Quilombola, IBGE, Brasil, p. –, 23 jan. 2026. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/brasil-quilombola/>. Acesso em: 23 jan. 2026.

INCRA (Brasil) (ed.). TÍTULOS EXPEDIDOS ÀS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE 1995 ATÉ A ATUALIDADE, POR ÓRGÃOS FUNDIÁRIOS FEDERAIS, ESTADUAIS E MUNICIPAIS E COM BASE EM DISTINTAS LEGISLAÇÕES APLICADAS. *In*: INCRA (Brasil) (org.). Veja o andamento da titulação quilombola. [S. l.], 23 jan. 2026. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/Titulos_expedidos.pdf. Acesso em: 23 jan. 2026.

MARTINS, Tarcísio José. Mapa da Confederação do quilombo de Campo Grande. **O Quilombo Minas Gerais**. Disponível em: <https://www.mgquilombo.com.br/mapa-da-confederacao-quilombola-do-campo-grande/>. Acesso em: 23/05/2026.

MIGNORANCE, Fidel. **Territorios Indígenas en Colombia 2026**. Territorialidades indígenas formalizadas. Disponível em: <https://geoactivismo.org/territorios-indigenas-en-colombia-2026/>. Acesso em 13 jun. 2026.

OBSERVATORIO DE TERRITORIOS ÉTNICOS Y CAMPESINOS. **Titulación colectiva de comunidades negras (2025)**. Disponível em: https://mig.etnoterritorios.org/index.php/view/map?repository=otectf2023&project=Visor_TF#-86.502899,-1.789454,-58.551763,13.360794%7CCasos%20acompa%C3%B1ados%20fase%20anterior,Territorios_eticos_campesinos,Consejos_titulados_2025,aspiraciones_territoriales,solicitudes_puntos_jul_2024,minero_energetico,Areas_conservacion,Coberturas%20y%20ecosistemas,Escenarios%20cambio%20climatico%7C,,predeterminado,,predeterminado,,,%7C1,1,1,1,1,1,1,1. Acesso em 13 jun. 2026.

RABELO, Pedro. Relatório: Comunidades quilombolas do estado do Rio de Janeiro. **Koinonia**: Presença Ecumênica e Serviço, Rio de Janeiro, 2021.

SIMARRA OBESO, Rutsely. **Lengua ri palenge jende suto chitá**. Léxico de la lengua palenquera. Ministério da Cultura. Bogotá, Colômbia: 2019.

TERRA DE DIREITOS (Brasil). **Titulação quilombola**: Estimativa revela que, se mantiver atual ritmo, governo federal levará 2.708 anos para titular todos os quilombos com processos abertos no Incra. Terra de Direitos, [S. l.], p. –, 16 maio 2024. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/Informativo-A3---Quilombola---web.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2026.

Referências das entrevistas

ALMEIDA, Adilson Batista de. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas**. Magé, RJ. 14 de novembro de 2025. Áudio: 1h 4min 47s.

BERNARDO, Ivone Mattos. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas**. Rio de Janeiro, RJ. 20 de maio de 2026. Áudio: 1h 25min 25s.

CANÃTE DÍAZ, Elida. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas**. San Basilio de Palenque, CO. 2 de março de 2026. Áudio: 28min 17s.

CARVALHO, Leonidia Insfran de Oliveira. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas**. Rio de Janeiro, RJ. 5 de dezembro de 2025. Áudio: 1h 39min 2s.

CASSERES REYES, Segundo. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas**. San Basilio de Palenque, CO. 2 de março de 2026. Áudio: 36min 47s.

CASSIANI HERRERA, Alfonso. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas**. Cartagena, CO. 6 de março de 2026. Áudio: 58min 18s.

CORDEIRO, José Emilio. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** Rio de Janeiro, RJ. 15 de abril de 2026. Áudio: 57min 04s.

FORTUL, Antonio Prada. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** Cartagena, Colômbia. 21 de janeiro de 2025. Áudio: 2h 17min 55s.

HERNANDES PADILLA, Roiman. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** San Basilio de Palenque, CO. 1 de março de 2026. Áudio: 50min 49s.

HERNANDEZ CASSIANI, Rubén Dario. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** San Basilio de Palenque, CO. 13 de março de 2026. Áudio: 22min 57s.

MAGALLANES, Juan V. Gutierrez. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** Cartagena, Colômbia. 14 de janeiro de 2025. Áudio: 37min 55s.

NUNES, Ana Beatriz Bernardes. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** Magé, RJ. 21 de dezembro de 2025. Áudio: 1h 48min 16s.

OBESO MIRANDA, Miguel. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** San Basilio de Palenque, CO. 1 de março de 2026. Áudio: 1h 47s.

PÉREZ CASSERES, Moisés. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** San Basilio de Palenque, CO. 11 de março de 2026. Áudio: 1h 08min 01s.

PÉREZ MÁRQUEZ, Basilia. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** San Basilio de Palenque, CO. 2 de março de 2026. Áudio: 39min 29s.

PÉREZ MIRANDA, Bernardino. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** San Basilio de Palenque, CO. 2 de março de 2026. Áudio: 29min 56s.

PÉREZ SALINA, Manuel. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** San Basilio de Palenque, CO. 1 de março de 2026. Áudio: 41min.

PINTO, José Luiz. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** Rio de Janeiro, RJ. 15 de abril de 2026. Áudio: 1h 11min 40s.

REYES SALGADO, Nicasio. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** San Basilio de Palenque, CO. 2 de março de 2026. Áudio: 29min 18s.

REYS, Paulo José dos. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** Magé, RJ. 14 de novembro de 2025. Áudio: 50min 55s.

SANTOS, Sandro Silva. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** Rio de Janeiro, RJ. 3 de dezembro de 2025. Áudio: 1h 23min 28s.

SIMARRA OBESO, Rutsely. **Entrevista concedida a Carlos Eduardo Famadas.** San Basilio de Palenque, CO. 13 de março de 2026. Áudio: 21min 08s.

ANEXOS

Modelo de consentimento livre e informado:

https://drive.google.com/drive/folders/193ZYgAFKYvH5a_gu2mB8Z93jtowxtuBC?usp=drive_link.

Termo de consentimento livre e informado:

https://drive.google.com/drive/folders/193ZYgAFKYvH5a_gu2mB8Z93jtowxtuBC?usp=drive_link.

Roteiros e questionários de entrevistas:

https://drive.google.com/drive/folders/1PEmYwd-T5KCJ3FBSuTMrVWQq_sf6KdAc?usp=drive_link.

Álbum da pesquisa:

https://drive.google.com/drive/folders/1fh4pMuDE7qZLpRPViN1DFNb640r_ATY7?usp=drive_link.

Tabelas e mapas:

https://drive.google.com/drive/folders/1cCkUwrxapyrdupYkMnYjijPU4wNkv55O?usp=drive_link.

Playlist da pesquisa:

https://open.spotify.com/playlist/6l2NHSBTvYVfpfRTIkB0rk?si=q_4Dl14GQFqCvpEzwgnhSw.

CRONOGRAMA DE ENTREVISTAS

Nome	Etnia	Comunidade/ Local da Entrevista	Data da Entrevista	Método	Detalhes
Miguel Obeso Miranda	palenquero	San Basilio de Palenque	11/01/2025	Entrevista livre/exploratória	Gestor cultural; Professor de cultura e língua palenquera na UniMayor; Mediador da pesquisa.
Manuel Pérez Salinas	palenquero	San Basilio de Palenque	11/01/2025	Entrevista livre/exploratória	Mestre das ervas/médico tradicional; Conselheiro nacional de línguas nativas.
Juan V. Gutiérrez Magallanes		Cartagena	14/01/2025	Entrevista livre/exploratória	Professor de química e biologia; ativista e investigador negro; poeta.
Antonio Prada Fortul	palenquero	Cartagena	21/01/2025	Entrevista livre/exploratória	Bàbáláwo; Escritor.
Paulo José dos Reis	quilombola	Quilombo Bongaba	15/11/2025	Entrevista semiestruturada	Bàbàlòrìsà; Liderança Comunitária.
Sandro da Silva Santos	quilombola	Quilombo Cafundá Astrogilda	03/12/2025	Entrevista semiestruturada	Liderança comunitária; Guarda-parque; Griô; Guia de etno-ecoturismo
Leonidia Insfran Oliveira de Carvalho	quilombola	Quilombo Dona Bilina	05/12/2025	Entrevista semiestruturada	Liderança Comunitária; Presidenta da associação do Dona Bilina; professora de história;

Ana Beatriz Bernardes Nunes	quilombola	Quilombo Maria Conga	21/12/2025	Entrevista semiestruturada	Liderança comunitária; Presidenta da ACQUILERJ; Assistente social;
Adilson Batista Almeida	quilombola	Quilombo Camorim	23/12/2025	Entrevista semiestruturada	Liderança comunitária; Presidente da associação do Camorim; Mestre de capoeira; Segundo tesoureiro da ACQUILERJ.
Roiman Hernández Padilla	palenquero	San Basilio de Palenque	01/03/2026	Entrevista semiestruturada	Historiador e guia turístico; Mediador da pesquisa.
Miguel Obeso Miranda	palenquero	San Basilio de Palenque	01/03/2026	Entrevista semiestruturada	Gestor cultural; Professor de cultura e língua palenquera na UniMayor; Mediador da pesquisa.
Manuel Pérez Salinas	palenquero	San Basilio de Palenque	01/03/2026	Entrevista semiestruturada	Mestre das ervas/médico tradicional; Conselheiro nacional de línguas nativas.
Basilia Pérez Márquez	palenquera	San Basilio de Palenque	02/03/2026	Entrevista semiestruturada	Etnoeducadora; Secretária da INSETABP.
Elida Cañate Díaz	palenquera	San Basilio de Palenque	02/03/2026	Entrevista semiestruturada	Etnoeducadora; socióloga; transista.
Bernardino Pérez Miranda	palenquero	San Basilio de Palenque	02/03/2026	Entrevista semiestruturada	Historiador; etnoeducador; Conselheiro nacional de línguas nativas.
Segundo Casseres Reyes	palenquero	San Basilio de Palenque	02/03/2026	Entrevista temática: Guardia Cimarrona.	Chefe da Guardia Cimarrona

Nicasio Reyes Salgado	palenquero	San Basilio de Palenque	02/03/2026	Entrevista semiestruturada	Etnoeducador; ex-membro da Junta Diretiva do Conselho Comunitário Makankamaná.
Alfonso Cassiani Herrera	palenquero	San Basilio de Palenque/Cartagena	06/03/2026	Entrevista semiestruturada	Historiador; etnoeducador e reitor da Institución Etnoeducativa e Inclusiva Antonia Santos.
Moisés Perez Casseres	palenquero	San Basilio de Palenque/Cartagena	11/03/2026	Entrevista temática: Direitos étnico-raciais na Colômbia	Advogado; Membro do Colectivo de Abogados del Karibe (ABOKAR); Assessor étnico afrocolombiano do DANE Colômbia.
Rutsely Simarra Obeso	palenquero	San Basilio de Palenque/Cartagena	13/03/2026	Entrevista temática: Língua palenquera	Linguista; Professora na Universidad de Cartagena; Etnoeducadora na instituição etnoeducativa Ana María Vélez Trujillo.
Rubén Darío Hernadez Cassiani	palenquero	San Basilio de Palenque/Cartagena	13/03/2026	Entrevista livre	Historiador; Militante do PCN.
José Emilio Cordeiro	quilombola	Quilombo Pedra Bonita	15/04/2026	Entrevista livre	Presidente da associação do Pedra Bonita; Historiador; Instrutor de voo livre; Vice-presidente da ACQUILERJ.
José Luiz Pinto	quilombola	Quilombo Sacopã	15/04/2026	Entrevista livre	Ex-presidente da ACQUILERJ.

Ivone de Matos Bernardes	quilombola	Quilombos Maria Conga e Guiti	20/05/2026	Entrevista semiestruturada	Ex-presidenta da ACQUILERJ; Ex-presidenta da associação do Maria Conga.
--------------------------	------------	-------------------------------	------------	----------------------------	---