

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO, ESTADO E CONSTITUIÇÃO
LINHA DE PESQUISA SOCIEDADE, CONFLITOS E MOVIMENTOS SOCIAIS

**NA LÍNGUA DA TERRA: COSMOLOGIAS, TITULAÇÃO E O DIREITO
PLANTADO E TECIDO A PARTIR DAS ROÇAS DO QUILOMBO DE EMPATA
VIAGEM EM MARAÚ/BA**

JULIANA CRUZ LINO

Brasília, DF
Março de 2025



Universidade de Brasília
Faculdade de Direito
Programa de Pós-Graduação em Direito, Estado e Constituição
Linha de Pesquisa Sociedade, Conflitos e Movimentos Sociais

**NA LÍNGUA DA TERRA: COSMOLOGIAS, TITULAÇÃO E O DIREITO
PLANTADO E TECIDO A PARTIR DAS ROÇAS DO QUILOMBO DE EMPATA
VIAGEM EM MARAÚ/BA**

JULIANA CRUZ LINO

Dissertação apresentada como requisito parcial de obtenção do título de Mestra em Direito no Programa de Pós Graduação Strictu Sensu da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília-UNB, na área de concentração Direito, Estado e Constituição, Linha de Pesquisa Sociedade Conflitos e Movimentos Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Sérgio Escrivão Filho

Brasília, DF
Março de 2025

LINO, JULIANA CRUZ

**Na Língua da Terra: Cosmologias, Titulação e o Direito Plantado e Tecido a partir das
Roças do Quilombo de Empata Viagem em Maraú/BA**

Juliana Cruz Lino – Brasília, DF. UnB, 2025, pp.

Dissertação de Mestrado em Direito

1.Quilombo. 2.Titulação 3.Cosmologia

JULIANA CRUZ LINO

**Na Língua da Terra: Cosmologias, Titulação e o Direito Plantado e Tecido a partir das
Roças do Quilombo de Empata Viagem em Maraú/BA**

Dissertação submetida à comissão examinadora designada pelo Programa de Pós-Graduação (PPGD/UnB) como requisito para obtenção do grau de Mestre em Direito.

Brasília, 13 de março de 2025

BANCA EXAMINADORA:

Antônio Sérgio Escrivão Filho
PPGD– UnB
Presidente (Orientador)

Profa. Dra. Talita T. Dias Rampin
PPGD– UnB
Membro interno

Rosely A. Stephanes Pacheco
Universidad Academia de Humanismo
Cristiano (Chile)
Membro externo

Prof. Dra. Livia Gimenes
PPGD– UnB
Membro suplente

DEDICATÓRIA

Aos Quilombos de Empata Viagem e Região.

AGRADECIMENTOS

Ao meu Ori-cabeça, à minha ancestralidade, aos encantados e a todas as forças que me sustentam e me direcionam. Ao Território Quilombola de Empata Viagem e às parentas e parentes-interlocutoras/es (tios, tias, primos, primas, de primeiro a último grau), e também às não-parentes que compõem o território, que acolheram e compartilharam adubos orgânicos — ancestrais, materiais e cosmológicos —, fertilizando o solo onde esta pesquisa criou raízes e vingou.

À Universidade de Brasília, especialmente ao Programa de Pós-Graduação em Direito, por acolher esta pesquisa que vem de outras margens, que nasce fora dos centros, mas que também é centro de mundos. Por abrir as portas para que outros modos de saber e de fazer possam se inscrever nos espaços acadêmicos. Ao Direito Achado na Rua, por abrir brechas de respiro, mas também por oferecer ferramentas que me ajudaram a escutar e a reconhecer o Direito feito a partir dos povos.

Ao Professor Dr. Antônio Sérgio Escrivão, meu orientador, pelo direcionamento sensível, pela escuta atenta, pela abertura aos movimentos desta pesquisa e pela confiança nos caminhos que se desenharam entre meu orí e o território. À banca examinadora, Professoras Dras. Roseli Stefanés e Talita Rampin, pelas palavras-semente: acolhedoras, potentes e desafiadoras, que germinaram nestas páginas.

Aos territórios que me compõem e me atravessam: ao Quilombo de Empata Viagem, em Maraú, sul da Bahia, raiz primeira da minha travessia, e ao povo Tupinambá de Olivença, em especial à Aldeia Itapoã, pelo acolhimento que expandiu horizontes e reafirmou caminhos, alimentando esta travessia com força, memória e presença.

À Carolina Batista, companheira de jornada nas partilhas desta pesquisa e da vida. Entre barulhos e silêncios, nossas mãos se estenderam em presenças, firmando uma aliança de escuta, apoio e caminhada. À Bárbara Crateús e Emília Oliveira, que me escutaram com generosidade e semearam perguntas-farol e alumiações epistêmicas. À Liliane Amorim, que, desde outros percursos formativos, acendeu caminhos e semeou reflexões que foram fundamentais na construção dos trilhos que me trouxeram até aqui.

Agradeço às experiências coletivas, movimentos sociais e articulações dos povos, que atravessaram minha formação e esta pesquisa, especialmente aquelas vividas em encontros,

marchas e peregrinações, nas quais corpos-territórios se fizeram palavras, denúncia e sonhos. Foram espaços de aprendizado, escuta e força compartilhada, que alimentaram os caminhos traçados neste trabalho.

À educação, que sempre se apresentou no horizonte das travessias. Desde quando, aos oito anos, eu cruzava sozinha a BR-101 em Ubaitaba para ir à escola (antes da passarela que hoje corta os céus da cidade), até o ensino médio técnico em Biocombustíveis no IFBA, em Porto Seguro, e mais adiante, a graduação, pela qual me desloquei mais de 2.000 km da Bahia para o Mato Grosso do Sul, iniciada em Ciências Sociais na UFGD e concluída no curso de Direito pela Universidade Estadual do MS, onde plantei as primeiras sementes da pesquisa, por meio da Iniciação Científica e da Extensão Universitária. Em todas essas travessias, caminhei ao lado de pessoas quilombolas, indígenas, camponesas e de outros territórios tradicionais, e com elas aprofundei o entendimento de que ocupar os espaços da educação institucional é também afirmar e grafar neles as epistemes que carregamos.

Por fim, meu agradecimento a todas as presenças que atravessaram esta jornada — humanas e não humanas, das pessoas ao bioma atlântico. Seres, energias, histórias e encontros que foram alento e impulso, sustentando os passos e as inquietações deste caminho. Sei que não consigo nomear todas pois foram muitas,. Este trabalho é fruto de um entrelaçamento de vidas, vozes e afetos que ultrapassam o que pode ser dito ou escrito.

RESUMO

Este estudo investiga os processos de titulação e os direitos territoriais do Quilombo Empata Viagem, localizado em Maraú, Bahia, a partir da articulação entre cosmologias afro-diaspóricas e indígenas, práticas comunitárias, corporalidades e agenciamentos jurídicos, diante da ausência de regularização fundiária e do avanço do agronegócio sobre os territórios tradicionais. A pesquisa indaga de que forma as cosmologias, as memórias territoriais, as corporalidades e os agenciamentos de direitos sustentam a permanência do quilombo, em meio a entraves históricos, institucionais e às dinâmicas de racismo fundiário. Ancorada na perspectiva d'O Direito Achado na Rua, propõe-se a formulação de um Direito Plantado e Tecido nas Roças de Quilombo, que se expressa nas práticas cotidianas, nos saberes ancestrais, nas oralidades, nas corporalidades e, sobretudo, nas cosmologias que vinculam a comunidade à terra. Trata-se de uma perspectiva de direito que não se dissocia do território, da memória, da vida e dos corpos, e que tensiona os limites da colonialidade estatal, ao afirmar o território como sujeito coletivo de direito e produtor de vida. A cosmologia e as corporalidades, nesse sentido, são expressões concretas desse sujeito coletivo, materializando a relação entre direito, espiritualidade, existência e permanência. A abordagem metodológica é participativa, implicada e fundamentada na pesquisa-ação e nas corporalidades, compreendendo o território como coautor da pesquisa. Por se tratar de um território-parente, mobiliza-se a perspectiva da pesquisadora-parente e dos parentes-interlocutores, recusando qualquer separação entre sujeito pesquisador e território. Portanto, as dimensões cosmológicas e corporais que sustentam o território de Empata Viagem não atravessam apenas a análise, mas toda a feitura da pesquisa. A cosmologia e as corporalidades não são pano de fundo, mas forças epistêmicas, éticas, políticas e ontológicas, que estruturam os caminhos metodológicos, a escritura e a própria concepção de direito, de território e de memória. O estudo denuncia a morosidade institucional e as violências estruturais operadas pelos órgãos responsáveis pela regularização fundiária — como a Fundação Cultural Palmares e o INCRA —, moldadas por lógicas racistas e neocoloniais. Evidencia-se que a luta pela titulação não se encerra no campo jurídico, mas constitui um processo contínuo de reterritorialização, de fortalecimento das memórias, das cosmologias, das corporalidades e das práticas comunitárias, reafirmando o território como lugar de direito, de permanência e de produção de futuros possíveis.

PALAVRAS-CHAVE: Quilombo; regularização fundiária; cosmologias quilombolas; contra-colonialidade; direito quilombola

ABSTRACT

This study investigates the land titling processes and territorial rights of the Quilombo Empata Viagem, located in Maraú, Bahia, through the articulation of Afro-diasporic and Indigenous cosmologies, community practices, corporalities, and legal agencements, in the context of the absence of land regularization and the expansion of agribusiness over traditional territories. The research examines how cosmologies, territorial memories, corporalities, and rights agencements sustain the quilombo's persistence amidst historical and institutional obstacles and the dynamics of land-based racism. Anchored in the perspective of *O Direito Achado na Rua* (The Law Found on the Street), this study proposes the formulation of a Law Planted and Woven in the Quilombo Roças, expressed in everyday practices, ancestral knowledge, oralities, corporalities, and, above all, in the cosmologies that connect the community to the land. This is a legal perspective inseparable from territory, memory, life, and bodies, which challenges the limits of state coloniality by affirming the territory as a collective subject of rights and as a producer of life. Cosmology and corporalities, in this sense, are concrete expressions of this collective subject, embodying the relationship between law, spirituality, existence, and permanence. The methodological approach is participatory, implicated, and based on action research, oralities, and corporalities, conceiving the territory as a co-author of the research. Since Empata Viagem is a kinship-territory, the perspective of the researcher-kin and kin-interlocutors is mobilized, rejecting any separation between the researcher and the territory. Therefore, the cosmological and embodied dimensions sustaining the Empata Viagem territory permeate not only the analysis but the entire making of the research. Here, cosmology and corporalities are not background elements but epistemic, ethical, political, and ontological forces that structure methodological paths, the writing process, and the very conception of law, territory, and memory. The study denounces institutional slowness and the structural violences perpetrated by the agencies responsible for land regularization — such as Fundação Cultural Palmares and INCRA — shaped by racist and neocolonial logics. It highlights that the struggle for land titling does not end in the legal field but constitutes a continuous process of reterritorialization, strengthening memories, cosmologies, corporalities, and community practices, reaffirming the territory as a place of rights, permanence, and the production of possible futures.

KEYWORDS: Quilombo; Land Regularization; Quilombola Cosmologies; Anti-Colonialism; Quilombola Rights

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 – Caminhos e intercruzos que conduzem a Empata Viagem	15
Figura 2 – Encruzilhadas do umbigo plantado	16
Figura 3 – Mapa visual e progressivo das seções: Tempo, território e direitos em espiral....	35
Figura 4 – Estradas novas, trilhas antigas	36
Figura 5 – Camboá produzido no território quilombola de Empata Viagem	37
Figura 6 – Camboá pendurado dentro de uma das casas de Empata Viagem	39
Figura 7 – Estrutura da cosmologia de um povo	41
Figura 8 – Imagem do céu, ao fundo do texto, capturada em Empata Viagem	41
Figura 9 – Mangue e Mata Atlântica ao redor do Quilombo D’Oiti	49
Figura 10 – Mapa da Bahia com destaque para a macro região	51
Figura 11 – Destaque para o município de Maraú, onde se localiza Empata Viagem	51
Figura 12 – Das cozinhas quilombolas que atravessaram o tempo	54
Figura 13 – Solo físico do chão, da terra e da mata que originou o nome	54
Figura 14 – Recorte do município de Maraú/BA	55
Figura 15 – Pé de piaçava enraizado na porção de terra que originou	56
Figura 16 – Crianças do Quilombo de Empata Viagem observam o mapa	57
Figura 17 – Mapa vetorizado mostrando encruzilhadas e pontos	57
Figura 18 – Fragmento de Mata Atlântica	61
Figura 19 – Interlocutora-parente a caminho das tabocas	63
Figura 20 – Casa de farinha em Empata Viagem	65
Figura 21 – Peneira tecida em fibra natural na casa de farinha	66
Figura 22 – O caminhar das gerações	68
Figura 23 – Mulheres destrançando e trançando	72
Figura 24 – Crianças-meninas trançadas	72
Figura 25 – Escola quilombola no território de Empata Viagem	73
Figura 26 – Mulher na lida quilombola	74
Figura 27 – Poesia autoral e cantiga territorial “Batuque na cozinha”	75
Figura 28 – Agricultora quilombola entre cacauzeiros	81
Figura 29 – Cacau colhido no quilombo (2024)	84
Figura 30 – Corte da taboca	88
Figura 31 – Kizamba tecida no quilombo de Empata Viagem	89

Figura 32 – Kizamba no chão de uma casa-território	91
Figura 33 – A volta da lida	95
Figura 34 – Feitura coletiva de feijoada em Empata Viagem (2024)	97
Figura 35 – Feijoada partilhada	97
Figura 36 – Entrega de alimentos ao PAA na sede da associação	101
Figura 37 – Corpos que carregam e sustentam o território	103
Figura 38 – Peregrinação Tupinambá em Memória aos Mártires	107
Figura 39 – Grafismos em artefatos quilombolas	108
Figura 40 – Grafismo em artefato indígena (Baniwa)	108
Figura 41 – “Batuque na cozinha, iaiá não quer...” – Respiro-poético	111
Figura 42 – Instrumentos afiados	115
Figura 43 – Constituição e Lei Maria da Penha	117
Figura 44 – Criança e o Panacum: território aglutinado por gerações	122
Figura 45 – Recorte de Panacum	123
Figura 46 – Panacum pendurado nas dependências	126
Figura 47 – Regularização fundiária em números	130
Figura 48 – Quero ver a roda, quero ver rodar	134
Figura 49 – Pannel em nós tecido na escola de Empata Viagem	138
Figura 50 – Crianças quilombolas voltando da escola	137
Figura 51 – Paredão de som no Quilombo Empata Viagem	138
Figura 52 – Canários-da-terra sobre poste em Empata Viagem	142
Figura 53 – Interior de Kizamba: armadilhas	144
Figura 54 – Começo Meio Começo – Mais velho olhando o território.....	147

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Sistematização da cosmologia dos povos na obra Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior.....	42
Quadro 2 – Economia escravocrata e funções	79
Quadro 3 – Certificação quilombola e governos	119
Quadro 4 – Diferenciação entre as regularizações fundiárias	129

LISTA DE ANEXOS

Anexo 1 – Certidão de Autorreconhecimento.....	175
Anexo 2 – Processo Administrativo INCRA.....	176
Anexo 3 – Roteiro de Entrevistas.....	190

LISTA DE SIGLAS

AQEV.....	Associação Quilombola de Empata Viagem e Região
ADCT.....	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
CEPLAC.....	Comissão Executiva do Plano da Lavoura Cacaueira
COHRE.....	Centro de Direitos Humanos à Moradia e Desalojamento
CONAQ.....	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
E.V.....	Empata Viagem
FCP.....	Fundação Cultural Palmares
INCRA.....	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
OIT.....	Organização Internacional do Trabalho
PAA.....	Programa de Aquisição de Alimentos

SUMÁRIO

1 UMBIGO E ENCRUZILHADAS METODOLÓGICAS	16
2 CAMBOÁ	36
2.1 Kilombo: uma instituição contra-colonial	40
2.2 Quilombos plantados no sul da Bahia: o umbigo de Empata Viagem	49
2.2.1 Oralituras: memória, genealogia e matéria na tessitura histórico-cosmológica do território-parente-interlocutor	58
2.3 Do senhorio ao agronegócio – reedições coloniais	78
3 KIZAMBA	88
3.1 Autorreconhecimento, auto-organização e titulação: agenciamento de direitos face aos riscos ao território físico e cosmológico	91
3.2 O quilombismo como constitucionalismo quilombola: a construção e a instrumentalização de um direito orgânico	102
3.3 Fundação Cultural Palmares: de Angola Janga a Empata Viagem – da criminalização à certificação	112
4 PANACUM	122
4.1 Processo administrativo (INCRA): racismo fundiário, violência burocrática e morosidade como dispositivo de expropriação	126
4.2 Entre entraves coloniais e gingas ancestrais: Empata Viagem no agora	135
5 TECELAGENS E BROTO (CONSIDERAÇÕES FINAIS)	147
6 CAMINHOS ONÍRICOS DE PESQUISA	151
7 CADERNO VISUAL: corpo, terra e memória nos registros de campo	153
8 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	161

Antes da escrita, a voz, os gestos,
o chão

A estrada de terra que já foi trilha
é a linha que tece
e apresenta
o que permaneceu
e o que ousa retornar

Adentrar esta dissertação
é adentrar em território
geográfico, cósmico
e encantado
que conta
por si

Figura 1 – Caminhos e intercruzos que conduzem a Empata Viagem: a linha orgânica do tempo. Vista da rodovia BA-030 a partir de uma das entradas que a conecta ao território. Registro feito no ano de 2000
Fonte: Fotografia de campo – acervo familiar da autora

1. UMBIGO E ENCRUZILHADAS METODOLÓGICAS



Figura 2 – Encruzilhadas do umbigo plantado
Fonte: Criação gráfica da autora, a partir dos registros de campo

Empata Viagem se encontra na encruzilhada física de caminhos centenários, situado em Maraú, no sul da Bahia. Este território é quilombola, interlocutor-parente e coautor desta pesquisa. É margeado pela rodovia BR-030, que conecta Maraú a Brasília, onde se localiza a Universidade de Brasília (UnB), instituição que acolheu e apoiou esta pesquisa. As epistemes produzidas na encruzilhada, que promove a convergência desses diferentes territórios — o quilombola e o institucional —, orientam tanto a construção quanto o desenvolvimento deste estudo.

O umbigo é o centro do corpo físico e o ponto de conexão primária com a ancestralidade. Para o povo Guarani Kaiowá (Centro-Oeste, fronteira Brasil e Paraguai, no Mato Grosso do Sul), a própria terra possui um umbigo, o *Yvy Pyru'ã*, e é dele que origina seu surgimento (Benites, 2014). Na tradição Tupinambá (Sul da Bahia), o ato de enterrá-lo é um rito físico, espiritual e cosmológico, que firma o elo entre o novo ser e a terra-mãe, seu ponto de referência no mundo. Ouvi essa perspectiva ser partilhada por Mestra Maria da Glória, liderança Tupinambá da Serra do Padeiro, durante a Jornada de Agroecologia da Bahia, em 2014. Na ocasião, ela dizia que, fora dos territórios, as pessoas se perdem e/ou ficam desorientadas cosmológicamente, quando suas placentas vão para lixos hospitalares e seus umbigos são comidos por cachorros e outros animais. Na perspectiva Baniwa (Alto Rio Negro, Amazonas), o umbigo também é referenciado como elemento fisiológico e cosmológico de conexão entre seres humanos, não humanos e o território, como ensinam Francy e Francisco Baniwa (2023).

Para o território de Empata Viagem, na perspectiva “dos antigos”¹, é importante enterrar o umbigo para evitar que animais como gatos e ratos o comam, para servir de guia nos caminhos da vida e para preservar o vínculo cósmico com o território e com a ancestralidade. São perspectivas confluentes. Essas confluências filosóficas afro-indígenas² formam o território e vão se delineando ao longo da pesquisa. Enterrar o umbigo é, portanto, um ato ritualístico que conecta e firma a nova vida humana ao solo que lhe dá origem, ao mesmo tempo que simboliza o nascimento de uma pesquisa que, tal como esse rito, surge e se retroalimenta do território que a origina. O umbigo enterrado, na perspectiva da pesquisa, é a

¹ Refere-se às gerações mais velhas do território, às memórias, às linhagens e às conexões ancestrais que atravessam a pessoa.

²¹ Guimarães (2019) utiliza o termo “afro-indígena” em se tratando de Empata Viagem para se referir à base étnica territorial presente na região. Abordamos o termo aqui, numa perspectiva da gênese identitária territorial, sem a pretensão de aprofundá-lo enquanto categoria.

semente de onde ela brota, de onde busca forças e referências para se expandir: A memória, tanto individual quanto coletiva, tem papel crucial na continuidade da vida dentro do território.

É através da memória física e cosmológica que se encontra a permanência no lugar, como bem expressa Leda Maria Martins (1997) ao tratar da “memória espiralada”, na qual as oralituras, entrelaçamentos da comunicação entre corpo, voz e suas expressões, rompem barreiras temporais e geracionais, criando um fluxo contínuo de sabedoria e conexão entre os seres. Nessa perspectiva, o tempo também se apresenta como espiral, onde as feitura e as gerações não avançam em linha reta, mas retornam e se reencontram, fazendo do retorno uma certeza vital. A memória guarda, assim, os segredos do território e a maneira como ele se organiza, reivindica e se reconecta com suas raízes. Ela é a chave para a permanência, a organização e a dinamização das relações territoriais, profundamente vinculadas à ancestralidade e à árvore genealógica de cada indivíduo, genealogia constantemente trazida à tona e cultivada, especialmente pelos anciãos.

O território se apresenta como uma trama: complexo, em camadas, com tessituras próprias. Conforme compreendido por Milton Santos, é mais do que um espaço físico: é o entrelaçamento dinâmico de redes, técnicas, tempos e práticas sociais. Nele, objetos ³e sujeitos convivem e se influenciam, compondo uma tessitura viva em que as múltiplas temporalidades coexistem de forma concreta, simultânea e sensível. É nesse espaço que se manifestam as possibilidades distintas de uso do tempo e do solo, os fluxos e valores que o percorrem, e os vínculos profundos entre pessoas, instituições e paisagens. O território é, assim, o quadro da vida social, densificado por práticas e sentidos diversos, onde a memória também se fundamenta, se ancora e se atualiza (SANTOS, 2006).

No que se refere ao sentido de comunidade, Sobonfu Somé, em sua obra *O Espírito da Intimidade*, reflete sobre a importância da comunidade para a realização do ser humano. Ela nos diz: "Mas há algo importante sobre comunidade, é por isso que continuo voltando a isso. Na minha tradição, comunidade é a luz guia por trás de qualquer ser, qualquer pessoa, que

³ Em *A Natureza do Espaço*, Milton Santos (2006) propõe uma leitura dos objetos que ultrapassa sua materialidade técnica e os reconhece como elementos vivos e carregados de sentido. Em diálogo com autores como Sartre, Attali e Baudrillard, ele nos provoca a perceber os objetos como atores e sujeitos, que participam da constituição do espaço e das práticas sociais, interferindo em nossa forma de habitar o mundo. Esse entendimento nos convida a enxergar os artefatos do território não como meras ferramentas, mas como portadores de memória, cultura e modos de vida.

ajudou aquela pessoa ou ser a alcançar seu propósito de vida. Sem uma comunidade, um indivíduo está perdido. Sem um lugar para contribuir, sem um lugar onde a vida possa brilhar sobre todos" (Somé, 2003). Este conceito de comunidade enquanto força estruturante da identidade, da sobrevivência e da continuidade dialoga diretamente com a forma como os quilombos, e o próprio Empata Viagem, estruturam suas relações e perpetuam suas práticas.

O sentimento de pertencimento, o de ser parte de algo maior do que si mesmo, é fundamental para a formação do indivíduo e para a manutenção da memória coletiva. A comunidade, portanto, não é apenas um espaço físico, é essencial à constituição das relações que nutrem a essência humana. Para Somé, e para nós, a comunidade é o local onde as necessidades humanas básicas se encontram e onde as relações saudáveis, essenciais para a vida, podem florescer.

Em Empata Viagem estão plantados ou conectados os umbigos físicos e/ou cosmológicos de toda a minha família materna — avô, avó, seus pais e antepassados, descendentes diretos das famílias que semearam o território. A partir de seus filhos e netos (minha geração), remoções forçadas⁴, migrações e retomadas passaram a compor a realidade do território no espaço-tempo do agora: enquanto muitas pessoas e famílias se achegaram, outras foram expulsas, removidas ou forçadas a se deslocar. Isso decorre da não regularização fundiária do território, da ausência de titulação coletiva, que vulnerabiliza os seus, expondo-os à grilagem, esbulhos, contratos de compra e venda nulos ou anuláveis, dentre outros modos de expropriação de suas terras originárias. Contudo, essas dilacerações não dispersam o sentido de ser, existir e confluir entre os seus da comunidade.

Sendo a primeira pesquisadora oriunda deste território, falar a partir dele, em voz própria e coletiva, frequentemente me expõe a tensionamentos sobre a rigidez metodológica — ou até sobre a legitimidade deste trabalho enquanto pesquisa. Como reflete Damásio (2022), há um deslocamento epistemológico evidente quando corpos racializados produzem conhecimento desde seus próprios territórios e experiências. Nesses casos, diferentemente do que ocorre com pesquisadores brancos, cuja produção raramente é tensionada por suas

⁴ Remoções forçadas consistem na retirada involuntária de indivíduos, famílias ou comunidades de suas terras ou residências, sem o consentimento livre, prévio e informado, geralmente motivadas por interesses econômicos ou políticos, como a expansão do agronegócio, obras de infraestrutura ou grilagem de terras. Ainda que essas retiradas se expressem de forma implícita, sob a aparência de “migrações”, configuram deslocamentos que causam rupturas territoriais e culturais, expondo as populações a situações de extrema vulnerabilidade (KÄLIN, 2007).

pertenças, os saberes insurgentes de pessoas negras, indígenas e quilombolas são frequentemente capturados por categorias que buscam enquadrá-los como experiência pessoal, quando, na verdade, dizem de processos históricos, coletivos e estruturais.

Neste trabalho, o ponto de partida não é uma experiência individual, mas um processo histórico, político, cosmológico e jurídico, umbilicado em um território específico. Trata-se de uma experiência coletiva, enraizada, que atravessa gerações, corpos, linhagens e territórios. A escrita que aqui se firma é do próprio corpo-comunidade, que se faz método, se inscreve e se reinventa na e pela experiência viva do território.

Neste sentido, apesar do portal e da árvore do esquecimento que os povos africanos eram obrigados a passar, apesar do tráfico transatlântico, as cosmologias, instituições, tecnologias e oralituras aportaram e se enraizaram em terras de Pindorama⁵, e aqui, junto aos povos originários, passam a se alimentar e alimentar esta terra. Como afirma Leda Maria Martins (1997), práticas e conhecimentos (o *ethos*) não se perderam, mas se fortaleceram, criando uma rede de saberes que se expandiu, ganhando novos pontos e nós ao longo do decorrer dos desdobramentos socioculturais e políticos.

A partir dos tecimentos de Beatriz Nascimento (1987), é que compreendemos que a instituição Kilombo, herdada dos Imbangalas, pertencentes ao tronco linguístico Bantu e oriundos do atual território de Angola, designava uma comunidade com modos de vida e ritos próprios. Diferente da visão cristalizada que reduz os quilombos a simples refúgios de escravizados fugitivos, trata-se, segundo a autora, de uma instituição afrodiaspórica, com formas próprias de organização e dinâmicas sociais. Ao serem transpostos para o contexto das “Américas”, como Maroons, Cimarrones, Palenques e Quilombos, esses espaços preservaram a essência da autonomia social, da organização política e da cultura de origem africana. Em terras Pindorâmicas, a instituição incorporou dimensões próprias e se resignificou na lida cotidiana, nos modos de organização social, nas disputas fundiárias, nos corpos que gingam entre a exclusão e a afirmação.

Quando os acessos nos são negados por centenas de anos, a subalternização nos é

⁵ Pindó significa palmeira e rama, região ou lugar. De acordo com registros históricos e etnolinguísticos, o termo *Pindorama* era utilizado por povos falantes do tronco tupi-guarani que habitavam a costa atlântica antes da colonização portuguesa para designar o território onde viviam. Embora não fosse uma denominação comum a todos os povos originários, dada a imensa diversidade étnico-linguística do território, Pindorama é retomado como símbolo poético e político da existência anterior à invasão colonial (Moonen, 1983; Munduruku, 2009).

imposta, e tudo o que temos escrito sobre nós é a partir do outro, seja ele colonizador ou não, escrever⁶ não é uma escolha. É um chamado ancestral: para potencializar o que é nosso, para reivindicar o território, a própria territorialidade e seus direitos. E é Conceição Evaristo que nos direciona à missão da nossa escrita, quando diz que “a nossa escrevivência não pode ser lida como história de ninar os da casa grande, e sim para incomodá-los em seus sonhos injustos”. Escrever, nesse sentido, é assumir um compromisso com a memória coletiva, com a denúncia e com a potência de nossas existências. É nessa linha que tece a desobediência epistêmica que confluímos, simultânea e organicamente, com a historiadora, militante e pesquisadora Lélia Gonzalez: o risco que assumimos aqui é o do ato de falar, com todas as implicações (Gonzalez, 1984, p. 225). Portanto, o presente trabalho é uma escolha consciente de resistir à imposição de uma história única e oficial, aquela que subestima, romantiza e omite as violências históricas, como ocorre no sul da Bahia, microrregião em que está circunscrito o território-interlocutor

A reflexão sobre a violência da historiografia oficial se encontra, dentre outros autores, em Stuart Hall, que discute a construção de identidade no pós-colonialismo. Hall (2003) argumenta que a historiografia dominante, ao excluir as perspectivas e vozes dos povos colonizados, cria um processo contínuo de subordinação. A historiografia oficial não só deslegitima a história dos povos subalternos, mas também constrói uma visão de mundo que justifica a violência e a dominação. Para Hall, o processo de “escrita da história” sempre foi, e ainda é, um mecanismo de poder, que redefine a identidade e a cultura dos povos colonizados à luz dos interesses coloniais. Nesse sentido, tanto Gonzalez quanto Hall nos convidam a refletir sobre como a história, tal como é contada, serve aos interesses do poder dominante em voga, enquanto investe em tentativas de apagamento das narrativas dos povos subalternizados.

A linha de tecimento proposta Antônio Bispo (2023) nos indica que, enquanto a colonialidade se relaciona com a terra a partir do “ter”, o quilombo se relaciona e se vincula a ela pelo “ser”. Em sua perspectiva, trata-se de uma contraposição entre o orgânico, como os modos de existência quilombolas, indígenas, entre outros, e o sintético, associado às formas

⁶Conceição Evaristo (2020) teceu o conceito de escrevivência (“escrever” = “vivência”) a partir da compreensão de que, ao imprimir sua inscrição no mundo da escrita, pessoas negras/afrodiáspóricas — especialmente mulheres — comunicam uma vivência que não é individual, mas coletiva.

colonial e neocolonial. A relação entre quilombo e terra é, portanto, o ponto de força de sua própria existência. Para Beatriz do Nascimento, no documentário *Ôrí* (1989), “o fundamento do quilombo é a terra. O homem se identificando profundamente com a terra. Vai ter vírus, vai ser micróbio, vai ter ali as células que vão se decompor e se transformar em outras células. Esse é o princípio do Asé, a força”. É nessa relação viva, ancestral e imanente que se funda o direito quilombola. Sem reconhecer e assimilar a profundidade e a complexidade dessa conexão, torna-se impossível compreender as lutas contemporâneas das comunidades quilombolas.

Contrapondo-se à historiografia oficial, que insiste em descrever a escravização dos povos africanos no Brasil como um processo passivo, e os indivíduos como meros componentes das forças produtivas (Moura, 1981), a realidade dos quilombos revela um cenário de resistência e ação. Assim, Empata Viagem, Terra Verde, Minério e Barro Vermelho são comunidades plantadas em Maraú, no sul da Bahia desde o século XVII (Guimarães, 2019), vizinhas entre si e a outras que surgiram no mesmo período. Essas quatro se somam a Quitungo e São Raimundo, totalizando seis comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Cultural Palmares no município de Maraú são protagonistas, direta e indiretamente, de revoltas e levantes que ocorreram em fazendas escravocratas da região (Santos, 2022). Contudo, a historiografia oficial, aliada ao agronegócio local, exporta uma narrativa de um êxito socioeconômico sul-baiano, assentado na suposta passividade das populações africanas, indígenas e de seus descendentes na região.

Essa narrativa fica evidente nas obras de Jorge Amado, exportado como um dos maiores expoentes da história sociocultural sul-baiana por meio de sua literatura. Contudo, os aspectos de sua obra aproximam-se dos de Gilberto Freyre, especialmente na forma como retrata as relações raciais, de gênero e de classe. Amado traz, imbricada em sua escrita, a romantização e exaltação do coronelismo e da subjugação de mulheres afro-diaspóricas e/ou indígenas, como em *Gabriela, cravo e canela*, obra em que a personagem principal, sul-baiana, é carregada de estereótipos racistas, como o de objeto de desejo sexual, personalidade sonsa e submissa, e em que a cultura local é retratada como exótica. As revoltas contra-colonialistas, bem como o caráter insurgente das mulheres afro-diaspóricas e indígenas e seu papel nos levantes e fugas, não possuem protagonismo. Ainda que Amado apresente críticas ao paternalismo branco, como em *Jubiabá*, o protagonismo de gênero é, majoritariamente, conferido às mulheres brancas, em detrimento do silenciamento, da

hipersexualização e da “docilização” das mulheres afro-indígenas (Santos; Filice, 2021).

A contra-narrativa e a insurgência à historiografia oficial se apresentam neste trabalho por meio do processo histórico, das cosmologias, do protagonismo e das lutas do território quilombola de Empata Viagem, no sul da Bahia, na reivindicação pela efetivação de direitos. Assim, o direito orgânico, produzido a partir da luta dos povos, enraizado nas práticas, nos sentidos e no vínculo com o território, se põe em disputa com o direito sintético, aquele historicamente elaborado e produzido pelo Estado colonial. Essa é uma perspectiva conceitual elaborada pela autora a partir da distinção entre saberes orgânicos e sintéticos proposta por Antônio Bispo dos Santos, especialmente na edição de 2023 da obra *A terra dá, a terra quer*, publicada pela Ubu. Embora o termo “direito orgânico” não apareça sistematizado nos textos de Bispo ou de outros autores, ele é aqui fundamentado nas epistemologias dos povos que se relacionam com a terra para o ser — povos que não “têm” terra como posse, mas que “são” com ela. Esse direito brota do corpo-território, se enraíza na ancestralidade e se movimenta nas práticas cotidianas e nos agenciamentos comunitários.

Foi a compreensão da necessidade do encruzo entre esses dois direitos que mobilizou o movimento negro e quilombola pela normatização da regularização fundiária dos quilombos, historicamente criminalizados. Como fruto dessa compreensão e mobilização, a Constituição de 1988, por meio do artigo 68 do ADCT, passou a dispor sobre o reconhecimento sociocultural e territorial dos quilombos, seus “remanescentes e descendentes”, disponibilizando uma ferramenta jurídica crucial para a legitimação desses territórios. Contudo, o processo de implementação desse direito ainda enfrenta barreiras consideráveis.

As dificuldades enfrentadas na lida com instituições e autarquias estatais, responsáveis pela efetivação do dispositivo jurídico supracitado — como o INCRA e a Fundação Palmares, que possuem as competências de regularizar e certificar os territórios quilombolas —, revelam a resistência do aparato jurídico e político à concretização dos direitos dessas comunidades. Como destacam Queiroz e Gomes (2021), “o Direito, com sua dialética de opressão e contradições, é então um lugar de disputa por justiça social, ainda que a regularização dos territórios continue paralisada em barreiras burocráticas e políticas”. A burocracia e as disputas políticas travam a regularização dos territórios, e as comunidades quilombolas, como a de Empata Viagem, continuam a lutar pela titulação. Processo que, apesar das solicitações

formais ao INCRA, ainda está longe de ser resolvido, visto que seu processo administrativo não tem movimentação desde o ano de 2015. A ausência de titulação expõe o território à expropriação, ao esbulho e a outras violências, ameaçando não apenas a segurança territorial, mas também os modos de vida quilombolas.

O avanço da monocultura, a ampliação do pasto e a expansão de projetos de exploração econômica impactam diretamente os territórios tradicionais⁷, muitas vezes com a conivência do Estado, que privilegia interesses empresariais em detrimento das comunidades locais. Em decorrência da mora processual-administrativa, por um lado, há o risco crescente de migração e/ou remoção forçada devido à vulnerabilidade do território; por outro, o avanço do agronegócio coloca em risco os modos de manejo ancestral e o equilíbrio ecológico da Mata Atlântica. Além disso, o Cadastro Ambiental Rural (CAR) — na Bahia, o Cadastro Estadual Florestal de Imóveis Rurais (CEFIR) — tem sido utilizado como instrumento de pressão sobre os territórios quilombolas, forçando uma adequação a modelos de gestão fundiária que não dialogam com a lógica ancestral quilombola (Almeida, 2019).

A roça, para comunidades quilombolas e indígenas, possui uma dimensão cultural profunda. Segundo Nêgo Bispo (2015), a roça vai além de um simples terreno para plantio: é um lugar onde se reafirma a história e a identidade coletiva, e onde se partilham as vidas. De modo semelhante, a perspectiva guarani ressalta que a roça é um espaço sagrado onde a territorialidade se entrelaça com saberes ancestrais, manifestando a ciclicidade da vida, conforme evidenciado por Sandra Procópio (2020). No sul/baixo sul da Bahia, é comum que o próprio território quilombola seja referido somente como “roça”, o que anuncia a relação íntima entre lugar, identidade e prática cultural⁸. Essa aproximação entre saberes ancestrais reforça o uso do termo “roça” para designar espaços de construção de subjetividades e práticas que atravessam múltiplas tradições, transcendendo sua materialidade física,

⁷ Povos tradicionais no entendimento do Decreto 6.040/2007, Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, são definidos como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuindo formas próprias de organização social, ocupando e usando territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

⁸ O termo ‘roça’ é utilizado nas regiões do Sul e do Baixo Sul da Bahia para se referir aos territórios quilombolas, conforme observação da autora, cuja vivência em Ubaitaba revelou o uso cotidiano dessa expressão na fala de pessoas oriundas de comunidades quilombolas das cidades circunvizinhas, como Maraú e Itacaré, e de cidades vizinhas, como Camamu.

considerando que o território quilombola em questão possui uma ocupação territorial ampla e complexa, com seus vilarejos, espaços de confraternização, escola, entre outros. Nesse sentido, “roça de quilombo” é um manifesto iniciado por Bispo, que reivindica a roça enquanto território de produção epistemológica e ontológica. A roça aqui é filosófica e aponta que não estamos tratando de uma roça descontextualizada de uma territorialidade específica, assim como essa territorialidade está imbricada à roça.

É nessa terra, física e teórica, que brota a perspectiva de um Direito Plantado e Tecido. Irrigada pelo rio do Direito Achado na Rua, essa formulação enraíza-se em sentidos próprios, nutridos pela cosmovisão quilombola. Brota como uma resposta cotidiana e orgânica às violações históricas e, simultaneamente, como afirmação da continuidade das práticas ancestrais de cultivo, organização territorial e vida. Enraizado na experiência das roças, especificamente de quilombo, onde o fazer agrícola é também espiritual, político e comunitário, este direito manifesta-se no agir do quilombo enquanto sujeito coletivo de direito, que reivindica, produz e reafirma seus modos próprios de existir e resistir. A terra, nesse sentido, não é apenas espaço físico, mas fundamento ontológico, político, cultural e espiritual da existência quilombola, sendo o cenário e o tecido onde se entrelaçam corpos, memórias, práticas e cosmológicas.

Nessa vasta trama de sentidos e tessituras, nos debruçamos sobre a problemática que orienta este trabalho: **Diante da ausência de regularização fundiária da terra coletiva e do avanço do agronegócio sobre os territórios tradicionais, quais são os elementos mobilizados para o agenciamento de direitos e a permanência do Quilombo Empata Viagem, território tricentenário localizado no município de Maraú, sul da Bahia?**

Para o tecimento desta pesquisa, a metodologia adotada se ancora na perspectiva do Direito Achado na Rua, ampliada e enraizada nos territórios quilombolas, com atenção às práticas contra-coloniais de produção de conhecimento. Fundado por Lyra Filho e desenvolvido por José Geraldo de Sousa Junior, esse referencial é mobilizado com base na sistematização apresentada por Emília Oliveira (2019), sendo que, neste trabalho, a organização metodológica assume especificidade própria em cada um de seus eixos:

a) determinar o espaço político no qual se desenvolvem as práticas sociais: o território do Quilombo Empata Viagem (Maraú/BA), compreendido a partir de sua centralidade política, cosmológica e histórica;

b) definir a natureza jurídica do sujeito coletivo capaz de elaborar um projeto político de transformação social e sua representação teórica como sujeito coletivo de direito: o próprio quilombo de Empata Viagem, reconhecido em suas formas próprias de organização, nas ancestralidades que o sustentam e na cosmovisão que orienta seu existir coletivo;

c) enquadrar os dados derivados dessas práticas sociais criadoras de direitos e estabelecer novas categorias jurídicas: o que se expressa nos modos próprios de agenciamento de direitos forjados nas experiências do território, especialmente na formulação do “direito plantado e tecido na roça de quilombo”, enraizado na cosmologia, na oralitura e nas práticas comunitárias.

Parte-se da observação participante, na chave da observação-ativa proposta por Orlando Fals Borda (1970), em que a pesquisa se desenha como um processo colaborativo, implicado e afetivo. Esse fazer metodológico compreende a presença no território não como mera coleta de dados, mas como partilha, escuta e reciprocidade.

A figura da pesquisadora-parente, conceito elaborado por Damásio (2020), assume, então, uma posição que recusa a separação entre sujeito e objeto da pesquisa. O território deixa de ser apenas campo e torna-se território-interlocutor, vivo, relacional, produtor de sentidos e saberes. O vínculo entre pesquisadora e comunidade é ancestral e político, configurando uma escuta que se faz também com o corpo, com o tempo e com o chão, respeitando a fluidez das práticas quilombolas e reconhecendo o protagonismo coletivo na produção do conhecimento. De forma correlata, a pesquisa dialoga com as formulações de Howard Becker (1997), que reconhece como toda investigação é atravessada por escolhas éticas, afetivas e políticas, e destaca que o engajamento com os sujeitos pesquisados fortalece a densidade e a relevância do conhecimento produzido.

Neste caminhar, a análise interpretativa da pesquisa é atravessada pelas contribuições de Frantz Fanon, especialmente a partir de *Os condenados da terra* (1961). Fanon nos oferece lentes para perceber as múltiplas camadas de violência que estruturam os processos coloniais, materiais e simbólicos, e os modos como os povos racializados resistem a partir de suas práticas cotidianas, seus corpos e territórios.

A escuta dos dados, neste trabalho, não almeja a neutralidade, mas sim o compromisso: o compromisso com a denúncia das violências sistêmicas e com a afirmação de outras formas de existir e reivindicar direitos. Inspirada na cosmovisão quilombola e na

experiência do Quilombo Empata Viagem, a interpretação aqui se enraíza, se torna insurgente e implicada, pois o direito deixa de ser mera abstração para tornar-se corpo vivo, plantado e tecido na terra.

A escolha de Empata Viagem como território-interlocutor é a semente — ou o rolo de linha-base — desta pesquisa. Mais do que uma decisão metodológica, é um gesto de retorno, enraizado em uma história familiar marcada pela remoção forçada e pela permanência tecida nos vínculos afetivos, culturais e territoriais. Nasci e cresci em Ubaitaba, cidade vizinha, entrelaçada às memórias e caminhos de Empata Viagem e de muitos outros quilombos da região. Hoje, fica a pouco mais de uma hora de carro do território, e ainda é ali que os passos do quilombo se firmam diante das exigências do Estado — seja para resolver um documento, buscar atendimento médico ou acessar um direito.

Cidade-asfalto-barro que guarda, em suas feiras, becos e esquinas, os traços de quem veio da roça: famílias que, como a minha, foram removidas pela força do agronegócio do cacau-seringa, ou que migraram por outros motivos, compondo os contornos e afetos urbanos com saberes, ritmos e memórias quilombolas. Vivi à beira do território, em convivência com parentes que permaneceram ou que também foram removidos, mas que mantêm viva a relação com o chão ancestral. Chegavam até mim os cacaús, os aipins, as laranjas, e com eles, as histórias, os conselhos, os modos de vida que afirmam a continuidade do quilombo para além de seus limites geográficos.

Neste sentido, escolher este território-parente para interlocução não se direciona a uma aproximação ao outro, e sim a uma reafirmação do nós. É a partir dessa escolha que esta pesquisa nasce — como retorno, como reivindicação de pertencimento e como desobediência epistêmica à lógica colonial que nos ensinou a conhecer a partir da distância, da neutralidade e do apagamento. Aqui, pesquisa e vida caminham juntas. O território não é cenário, é interlocutor, é raiz. Trata-se de falar com e desde o chão e os céus que me formam, reconhecendo nos modos de viver, plantar, cuidar e lutar, também modos de conhecer e de fazer ciência. Este gesto é, portanto, uma desobediência epistêmica à lógica colonial que nos ensinou a produzir conhecimento desde o distanciamento, a neutralidade e o apagamento.

Nesse sentido, dialogamos com Maria Sueli, que nos convoca à desobediência com inteligência e compromisso: “Vamos escrever a nossa história. Vamos ouvir do povo quilombola e do povo indígena e narrar essas histórias! A gente só enfrenta mudando a

cognição da gente, mudando para a nossa terra, para nossa gente” (Sousa, 2021, 1:25h).

Essa convocação ecoa na urgência de contrariar, o que Sueli Carneiro (2005) conceitua como epistemicídio, o assassinato simbólico dos saberes, das memórias e das formas de existência dos povos negros, sistematicamente negados pela colonialidade do saber. Escrever a partir de *Empata Viagem* é afirmar esses saberes como legítimos, é reconhecer que há ciência no quilombo, há filosofia na partilha, há direito no modo como se cuida da terra e do outro.

A escuta de corpos-territórios⁹ que reconfiguram a cognição e realinham os caminhos do saber é também um enfrentamento ao epistemicídio, conceito trabalhado por Sueli Carneiro (2005) em *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. A autora nos convoca a perceber como a marginalização do pensamento negro, especialmente das mulheres negras, é pilar do projeto colonial e de sua continuidade. Reivindicar *Empata Viagem* como território de pensamento é, assim, insurgir contra essa lógica: é cultivar um saber que brota da terra, das práticas ancestrais e da memória viva, recusando o silenciamento imposto às epistemologias negras e quilombolas..

Essa perspectiva se alinha à compreensão de que o racismo sistêmico permeia as estruturas sociais e jurídicas, sustentando um sistema que exclui populações negras, quilombolas, indígenas e outros povos tradicionais¹⁰. Santos (2023) expõe esse projeto de dominação colonial como um processo ainda em curso, que, embora tenha assumido novos desdobramentos, mantém o mesmo fundamento. Nele, as culturas, saberes, técnicas e tecnologias desses povos continuam a ser subjugadas em prol da perpetuação da ordem sistêmica vigente. Portanto, as epistemologias que orientam este trabalho são especialmente

⁹ Na perspectiva da intelectual-militante do povo Maya Xinka, Lorena Cabnal (2021), o corpo transcende sua dimensão puramente fisiológica e se configura como o primeiro território, espaço vulnerabilizado pelas dinâmicas coloniais e de opressão, mas que simultaneamente reivindica autonomia e resistência. Essa ampliação do conceito de corpo para corpo-território reforça a relação profunda entre existência física, memória ancestral e luta política.

¹⁰ Povos tradicionais no entendimento do Decreto 6.040/2007, Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, são definidos como:

Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuindo formas próprias de organização social, ocupando e usando territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

quilombolas/afro-diaspóricas, em confluência com epistemes indígenas. Objetiva-se a não centralização da epistemologia eurocêntrica, ancorando-se nas cosmologias desses povos (inerentes ao território-interlocutor), reafirmando o direito à própria história e à construção do saber.

A consonância com estes caminhos fundamenta a coleta e escuta dos dados desta pesquisa, que se ancora na oralitura como expressão viva e ancestral do sujeito coletivo de direito. Inspiradas nos tecimentos de Leda Maria Martins (1997, 2021), as oralituras e corporalituras se manifestam aqui como gestos de memória espiralar, que rompem a linearidade do tempo e fazem do corpo, da fala, do canto e do silêncio, documentos vivos e performativos.

A corpo-oralidade, portanto, não é apenas técnica de coleta, mas território de saber e expressão jurídica, onde o direito se enuncia nas cantigas entoadas na roça, nas palavras entrecortadas pelo som do pilão, nos relatos de luta e nas risadas que atravessam a tarde em mutirão. Utilizamos entrevistas com interlocutores previamente mapeados, mas também acolhemos, na organicidade do caminhar, outros nomes e presenças que se apresentaram como necessários à narrativa coletiva.

Os roteiros, organizados em torno de três eixos — a história do território, o processo de titulação e a vida no território hoje — encontram-se no Anexo 3. Contudo, os encontros não se limitaram a esse formato: rezas, canções, expressões corporais, modos de caminhar e de partilhar o alimento emergiram como tecnologias de escuta e de transmissão de saberes.

Em respeito ao contexto de violência agrária e à proteção dos interlocutores, seus nomes foram substituídos por espécies nativas da Mata Atlântica e da região: Aroeira, Dama-da-noite, Sucuiúba, Jiboia, Tatu-bola e outros. Essa nomeação simbólica traduz não apenas o cuidado com a segurança, mas também o reconhecimento do entrelaçamento entre pessoas, seres e territórios.

A oralitura cotidiana, expressa nos relatos espontâneos, nas conversas à sombra do pé de cravo ou no caminho das roças, ampliou o campo da pesquisa, revelando uma dimensão pulsante da memória coletiva, na qual os corpos narram, cantam, dançam e recordam. Como gesto metodológico, parte-se do reconhecimento de que a escuta se dá com o corpo inteiro e de que os saberes ali compartilhados carregam os traços de uma epistemologia enraizada e

tecida no chão das roças de quilombo. Na esteira das formulações de Leda Maria Martins (2021), compreende-se essa linguagem como inscrição performática da memória — uma escrita que não se fixa no papel, mas que se desenha no tempo e no território por meio da voz, do gesto, da presença e da partilha.

É nesse campo sensível de saberes que se delineiam as corporalidades (Martins, 2021): expressões corporais e espirituais que emergem do território, inscritas na experiência, na memória e nas práticas cotidianas da comunidade. Tais performances revelam a constituição do sujeito coletivo de direito e corporificam cosmologias que sustentam o modo de vida quilombola. São práticas que conjugam ancestralidade, espiritualidade, cuidado, resistência e vínculo com seres humanos e não humanos. O corpo, aqui, é terra: território sensível onde se inscrevem afetos, histórias e direitos.

A seguir, apresento as sete expressões de corporalidades identificadas ao longo da pesquisa, formuladas a partir da escuta e da convivência com os modos de fazer, narrar e convergir em *Empata Viagem*, organizadas em sete dimensões: temporal, corporal, vocal, comunitária, espiritual, poética e territorial. Elas compõem a perspectiva analítica e a estruturação estética da escrita que aqui se faz, ainda que nas entrelinhas. Cada uma se manifesta em práticas concretas que comunicam formas situadas de conhecimento coletivo e contra-colonial. Essas expressões dialogam com diferentes aspectos da corpo-oralidade e se fundamentam nas formulações de Leda Maria Martins, que, embora não as tenha nomeado diretamente, oferece caminhos teórico-poéticos que orientam esta sistematização.

A partir das proposições desenvolvidas em *Afrografias da Memória* (2002) e *Performances do Tempo Espiral* (2021), reconhece-se o corpo e o que é produzido por ele como tela e arquivo, a memória como movimento espiral e a performance como linguagem viva, coletiva e ancestral. Essas obras sustentam a compreensão de que a inscrição dos saberes não se dá apenas pela palavra escrita, mas por meio do gesto, do canto, do silêncio e da presença, dialogando com a perspectiva de corpos-territórios.

Com base nesse horizonte, cada uma das sete dimensões é brevemente situada: A temporalidade destaca o corpo como sujeito que vive o tempo em movimento, numa memória pulsante e não linear — o tempo espiral; A corporalidade refere-se ao corpo enquanto presença sensível, material e atuante no território; A vocalidade manifesta-se na voz, no canto e na oralidade como formas de transmissão e resistência; A comunalidade evidencia o

compartilhamento de saberes e práticas como força que sustenta os vínculos da coletividade; A espiritualidade permeia as ações cotidianas, conectando o vivido ao ancestral e ao não humano; A poética emerge nos gestos, nas cantigas e nas narrativas como linguagem simbólica, estética e política; E a territorialidade expressa a íntima relação entre o corpo e seu bioma atlântico, onde tudo é também sujeito e presença que fala, assim como os artefatos, que com ele se tecem em reciprocidade viva.

Essas dimensões sustentam as corporalidades vividas em *Empata Viagem* e aquelas que emergem na própria construção deste trabalho, bem como a estética e a escrita que o permeiam. As corporalidades aqui tratadas não se limitam ao campo da análise. Elas se inscrevem na própria feitura deste trabalho: atravessam as cantigas que abrem as seções, os poemas criados especialmente para esta dissertação como parte da metodologia e da estética da pesquisa, os tecimentos gráficos, desenvolvidos por Samaráh Cintra¹¹, que acompanham o texto como gesto e linguagem, os mapas visuais, as imagens e os sonhos que orientaram o percurso. Sonhos seguem inscrevendo as dimensões cosmológicas e oníricas dos processos de feitura que aqui se desdobram. Corpo e pesquisa não se apartam. O umbigo físico e cosmológico é quem guia o compasso das escrevivências.

Como no encontro dos rios — imagem que Nêgo Bispo (2021) evoca para falar da confluência de saberes-ciências que se encontram sem perder sua força própria —, esta pesquisa se tece na confluência de diferentes correntes. Parte do campo do Direito, especialmente do Direito Achado na Rua, mas se alimenta também dos rios da Antropologia Social, da Sociologia, da Geografia, da Filosofia, da História e da Literatura.

Nesse movimento, foi realizada uma coleta documental junto a órgãos públicos e à própria comunidade, buscando compreender como o Estado representa o território e como o próprio quilombo constrói e guarda seus registros.

Entre os documentos institucionais analisados, destacam-se: (1) a certificação quilombola emitida pela Fundação Cultural Palmares; (2) o processo administrativo de regularização fundiária conduzido pelo INCRA; (3) cartas e registros históricos referentes ao período colonial; e (4) relatórios técnicos de expedições realizadas na região.

¹¹ Samaráh Cintra é a pessoa multiartista que desenvolveu, em diálogo com os caminhos estéticos da pesquisa, o design geral e as tessituras que compõem bordas, rodapés e entremeios deste trabalho.

Paralelamente, foram considerados documentos produzidos pela comunidade, que englobam a oralidade, os artefatos culturais e as práticas corporais — compreendidos aqui como formas vivas de documentação, fundamentais para a apreensão da territorialidade quilombola. Esse entendimento ampliado de documento sustenta a metodologia da pesquisa, que parte da escuta dos saberes corporificados no gesto, na fala, no trabalho da roça, nas celebrações e nos cantos, reconhecendo essas expressões como inscrições epistemológicas e jurídicas do território.

A dissertação está organizada em três seções principais, cada uma orientada por um artefato do cotidiano no Empata Viagem — camboá, kizamba e panacum — que, mais do que utensílios, operam como tecnologias sociais e cosmológicas. Esses artefatos conduzem o percurso analítico, cada um, à sua maneira, a uma dimensão da luta quilombola pela terra, pelos direitos e pela permanência. Cada seção assume um objetivo específico, articulado ao objetivo geral de investigar como Empata Viagem, enquanto sujeito coletivo de direito, constrói modos de viver e resistir diante da ausência de titulação e das violências estruturais promovidas pelo Estado e pelo agronegócio

A solicitação dos documentos institucionais foi feita por vias formais, via Portal da Transparência e e-mails institucionais. O INCRA respondeu encaminhando o processo administrativo relativo ao quilombo Empata Viagem. Por sua vez, a Fundação Cultural Palmares permaneceu em silêncio, e o documento de certificação não foi obtido via estatal, mas disponibilizado pela própria comunidade. A Associação de Quilombos de Empata Viagem e Região confiou na pesquisadora, não estritamente pelo vínculo de parentesco com o território, e sim pelo fato de o projeto de pesquisa ter sido submetido e aprovado em assembleia comunitária, realizada em 09 de junho de 2024. Após essa aprovação, o presidente da associação autorizou formalmente o acesso aos documentos para fins deste trabalho.

É a partir destes encruzos¹² entre fundamentos e metodologias que adentramos as roças do Quilombo Empata Viagem. A entrada neste território não se faz por abstrações, mas com o corpo inteiro: com os pés na terra, com a escuta atenta, com o umbigo voltado para a memória. Esta pesquisa não busca interpretar de fora, mas acompanhar por dentro: como

¹² A encruzilhada, compreendida como espaço de transição, ambiguidade e reinvenção de sentidos, conforma uma matriz filosófica e estética fundamental nas poéticas afrodiáspóricas, mobilizando modos de narrar, viver e significar o mundo que escapam às linearidades do pensamento ocidental. Trata-se de uma lógica de passagem, repetição e desvio, onde o saber se instala no movimento e na pluralidade. Cf. Martins, Leda Maria. *A Cena em Sombras: ensaio sobre o enigma no teatro de sombras*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

quem pisa devagar, pede licença e se deixa atravessar pelos caminhos da luta e da permanência.

Para viabilizar a colheita dos objetivos propostos, a dissertação se estrutura em três seções, guiadas por artefatos-utilidades que compõem os saberes do cotidiano no Empata Viagem: o Camboá, a Kizamba e o Panacum. Mais que instrumentos, eles são gestos e cosmologias que organizam o tempo, o corpo, o roçado e a vida cotidiana. Cada um nos conduz por um movimento distinto da trama que aqui se tece.

Seção 2 – Camboá: Investigam-se os processos de enraizamento territorial e a formação histórica dos quilombos. O camboá organiza esta seção como uma trama que aglutina e esparrama as temporalidades, conectando e estruturando as práticas ancestrais ao cotidiano da vida, da lida e da roça, ancorada nas epistemes quilombolas que atravessam e compõem o território. Tendo como fio a cosmologia dos territórios, conforme elaborada por Ani (1994) e Bispo (2023), parte-se da colonização como estratégia de epistemicídio, conforme Carneiro (2005), e adentra-se nas formas de resistência e permanência quilombola, com base em Nascimento (1989), Moura (1981), Hall (2003) e Gonzalez (2020). Estes aportes permitem pensar o tempo como dobra — acúmulo de tecnologias ancestrais, articulação e reinvenção. Examinam-se essas camadas no contexto do sul da Bahia, especialmente em Empata Viagem, para discutir as continuidades entre escravização, senhorio e agronegócio, formas que se sobrepõem e se atualizam na expropriação dos territórios (Sacramento, 2008; Guimarães, 2019);

Seção 3 – Kizamba: Objetiva compreender os processos de autoidentificação, reconhecimento e agenciamento político do território. A kizamba, artefato de pesca, anuncia modos próprios de agenciar a vida em comum. É ela quem guia esta escrita, ancorada na perspectiva do Constitucionalismo Quilombola e nas sementes da força autoarticulada do quilombo (Portela, 2022; Nascimento, 1980), nas análises insurgentes que se fazem a partir do quilombo (Sousa, 2023; Dias, 2019) e na formulação do Direito Achado na Rua (Lyra Filho, 1986; Sousa Júnior, 2008). Aqui, o direito não se pronuncia em tribunais, mas sussurra no vaivém das águas, no entrecorte dos cipós e na permanência de quem tece seus próprios instrumentos. Acompanha-se a certificação junto à Fundação Cultural Palmares, a articulação comunitária e os sentidos atribuídos ao direito por quem o vive desde o chão da roça. A kizamba, como artefato de escuta e espera, orienta essa análise que se ancora em Portela (2022), Nascimento (1980), Sousa (2021) e na formulação do Direito Achado na Rua, com base em Lyra Filho

(1986) e Sousa Júnior (1993);

Seção 4 – Panacum: Analisa os entraves institucionais enfrentados pela comunidade, especialmente a mora processual e a omissão do Estado no processo de titulação, mediante atuação da autarquia fundiária (INCRA). Trata-se de entender como a negação do direito opera burocraticamente e como o quilombo constrói alternativas de resistência, apesar das rasuras. A discussão se ancora nas análises de Osório da Silva (1996), Gilmore (2007), Ratts e Rios (2022), Costa (2021), Ferreira da Silva (2023) e Mbembe (2018), tensionando os efeitos da colonialidade, da racialidade e do neoliberalismo na produção da insegurança fundiária e na administração da ausência de direitos. O panacum, aqui, é artefato e metáfora: sustenta os pesos da história e os gestos de permanência que seguem sendo tecidos pelas mãos quilombolas.

O que aqui se planta corresponde também a uma colheita, e o que se colhe, por sua vez, gera sementes para novo plantio. Esse ciclo dinâmico e aberto se configura por meio de uma tessitura contínua, na qual se entrelaçam práticas sociais, modos de vida e formas de resistência que constituem o território de Empata Viagem como sujeito coletivo de direito. Embora este estudo enfoque um quilombo rural, compreendemos que as dinâmicas aqui visualizadas também se estendem a quilombos urbanos. Tal território não se reduz a um espaço geográfico, mas se configura como uma trama complexa de cuidado e reinvenção, tensionando as ausências e violações do Estado. É essa trajetória — organizada em espiral — que esta dissertação propõe explorar: tecitura por tecitura, seção por seção, camada por camada, imagem por imagem.



Figura 3 – Mapa visual e progressivo das seções: Tempo, território e direitos em espiral.
Fonte: Elaboração da autora a partir das fotografias de campo

2.CAMBOÁ



Figura 4 – Estradas novas, trilhas antigas. Morador caminha pelo território de Empata Viagem, entre passado e permanência.

Fonte: Elaboração gráfica à partir das fotografias de campo- Arquivo da autora

Tava catando no mato
Acode Joana, lá vem o parto
pariu, mas não é menino
Alice, Dalva, Apolônia
tão parindo também
veio cosme e damião
veio crispim e crispina
e veio o que não é neném
veio lingua da terra,
veio o Empata
veio Quitungo
e veio gente desses bando tudo
veio os Mocambo
veio os Quilombo!

Juliana Lino



Figura 5 – Recorte de Camboá produzido no território quilombola de
Empata Viagem
Fonte: Fotografia de campo. Arquivo da autora.

As ripas de taboca, bambu originário dos biomas amazônico e atlântico, são basilares para o entrelaçamento com o cipó. Em formato circular-oval, a trama vai se erguendo e dando forma a uma espécie de pequeno cesto: o camboá (figura 5). Uma alça extensa, feita em sacaria ou outros materiais, é fixada nele, é o que lhe dá apoio para ser encaixado nas costas dos corpo-territórios, indissociáveis de seu ponto de pertença no mundo. Esses corpos que trabalham nas roças do quilombo de Empata Viagem bandeiram¹³, entre os cacauzeiros, as amêndoas de cacau ainda envoltas na polpa; ou bandeiram a raiz de mandioca, depois de colhida e de seus galhos cortados.

À princípio em tom de marrom claro, com o uso, o marrom escuro domina. O camboá carrega em si o emaranhado do tempo, das tecnologias. Junta a mandioca, o cacau, as pessoas em sua feitura — da colheita da taboca e do cipó ao uso na roça. Ele se perpetua na passagem do tempo. Em sua materialidade e função, organiza não apenas o trabalho, mas também imprime a episteme e o ethos quilombola, atravessando séculos. Artefatos similares, em forma, signo e significações, conectam os quilombos de Palmares a Empata Viagem e a tantos outros territórios, Abya Yala¹⁴ adentro.

É nessa trama que esta seção se constrói: propõe-se a investigar os processos de enraizamento territorial e a formação histórica do quilombo. Revisitam-se as continuidades entre o regime da escravização, o senhorio de terras e o agronegócio, compreendendo como esses sistemas se sobrepõem e atualizam formas de expropriação. Acompanhadas pelas proposições de Beatriz Nascimento (1989), compreendemos o quilombo como continuidade histórica e cosmológica da diáspora negra, um projeto de reexistência coletiva. Clóvis Moura (1981) nos revela os mecanismos que ocultam a resistência negra por trás da narrativa oficial, destacando a insurgência como marca da formação dos quilombos.

¹³ “Bandeirar cacau” é o nome dado à técnica tradicional de manejo e organização do cultivo do cacau no território, que pode envolver tanto o agrupamento das plantas em roças concentradas quanto o espalhamento da cultura pelo espaço. A prática reforça a ocupação coletiva da terra e o vínculo com o território. Informação compartilhada em campo por Arruda, parente-interlocutora do quilombo de Empata Viagem (2024).

¹⁴ O povo Kuna, originário de territórios que hoje se encontram dentro do Panamá e da Colômbia, chamavam o território que hoje compreende-se como América Latina de Abya Yala. Com significado de terra fértil e abundante, esta denominação foi incorporada pelo movimento indígenas, por pessoas e movimentos que se propõem a construir a gira contra-colonial.

Nesta seção revisitamos os processos de colonização e escravização no sul da Bahia, entendendo como a escravidão estruturou o território e como, desde os primeiros gritos de fuga, surgiram formas de levante, criação e permanência. Marimba Ani (1994) nos oferece as chaves para compreender a dominação colonial como ruptura cosmológica e guerra contra o sistema de valores africano, enquanto Nêgo Bispo (2015;2023)¹⁵ nos conduz a pensar o território como lugar de ser, e não de ter. Dimensão que a monocultura e o agronegócio investem no apagamento, mas que permanece nas práticas comunitárias e simbólicas dos povos afro-diaspóricos¹⁶ e indígenas. Acompanhamos a consolidação dos quilombos na região, em especial de Empata Viagem, e as continuidades entre o regime do senhorio e o avanço do agronegócio como forma atualizada de violência territorial. Com Lélia Gonzalez (1984), assumimos que a linguagem carrega uma desobediência epistêmica, e com Sueli Carneiro³, lemos o epistemicídio como política ativa de apagamento. Stuart Hall (2003) e Aníbal Quijano (2005) nos ajudam a entender as tramas da colonialidade do poder, do saber e do ser, apontando os entrecruzamentos e. Em espiral, reencontramos Lélia (1984) no entrelaçamento analítico que conecta e indissocia a raça, classe, gênero e território. O camboá é pra juntar e esparramar história, memória e articulação quilombola no sul da Bahia.



Figura 6– Camboá pendurado dentro de uma das casas de Empata Viagem.

Fonte: Fotografia de campo- Arquivo da autora.

¹⁵ Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo, foi um lavrador, filósofo e liderança política quilombola de Saco do Curtume/PI. Seu pensamento está enramado por todo este trabalho, do umbigo ao panacum.

¹⁶ Nascimento (1989) e Gonzalez (1984) reforçam o conceito da diáspora transatlântica, forjada pelo tráfico de povos africanos, como um espaço fundamental para a produção de subjetividades individuais e coletivas, além de processos históricos e culturais próprios. A escolha desse termo é importante, pois permite reconhecer a pluralidade dos povos traficados, evidenciando que a diáspora não é um fenômeno homogêneo, mas sim um entrelaçamento de múltiplas histórias, culturas e tecnologias.

2.1 Kilombo: uma instituição contra-colonial

Tessituras espirais e encruzilhadas no tempo e no espaço delineiam quilombos, seus territórios e territorialidades no Brasil, revelando intersecções originárias entre Pindorama (Brasil) e África. Assim como para os povos indígenas das Américas, a história dos povos africanos no Brasil não se inicia com a colonização. Entre passado, presente e futuro – ou, como bem coloca Martins (2021), “no movimento curvo da memória, nosso tempo-tambor gira para trás e simultaneamente para frente, na cadência das espirais que envolvem e inspiram o presente”.

Há, portanto, uma trama complexa que tece essas temporalidades. Ela se organiza a partir das cosmogonias e cosmologias que sustentam os territórios, cosmos que não habitam apenas o passado, mas informam o presente e atravessam o porvir. A cosmologia de um povo se desenha a partir de seu modo de perceber, sentir e gerir seus territórios e, consequentemente, sua própria existência. Como aponta Santana (2019), o estudo do cosmo revela a profunda inter-relação entre os elementos da natureza e os sistemas de crença de diversas culturas — não apenas africanas, mas também de outros povos que reconhecem os elementos naturais como expressões do sagrado, partes do próprio criador. A delimitação entre monoteísmo e politeísmo em Nego Bispo (2015) perpassa pelas divindades e pela própria natureza, pois, para os povos africanos traficados e os originários de Pindorama, a natureza é lida e tratada enquanto divindade. Assim, muitas são as entidades a serem contempladas e respeitadas, em oposição à visão monoteísta, que centraliza o sagrado em um único ser.

O termo cosmovisão parte da formulação do cosmos como universo físico, mas logo se expande, respirando outros sentidos: passa a nomear os modos pelos quais os povos constroem, habitam e sentem o mundo. Não se trata de uma única forma de ver, mas de muitas, enraizadas em territórios, relações e memórias. Cada cosmovisão carrega uma ontologia própria, um modo de saber e existir. Como fundamenta Marisol de la Cadena (2010), cosmologias não são aquilo que a colonialidade chama de “mitologias”, o que não existe ou não é palpável. São formas ativas e vivas de engajamento com o mundo, que moldam relações éticas e políticas. Reconhecer as cosmovisões, portanto, é reconhecer os mundos que coexistem com o mundo.

Essa relação com a natureza como entidade viva e sagrada se expressa em diversas matrizes. Nas perspectivas Nagô, Jeje, Bantu e Yorubá, ainda que com denominações e significações específicas, os astros (sol, lua, estrelas), os fenômenos naturais (trovões, furacões) e os elementos (terra, fogo, ar, água) são saudados e reverenciados como forças vitais que compõem e sustentam a existência (Santos, 2019). Da mesma forma, na perspectiva Tupinambá, a lua (Jacy) e o sol (Guaracy) são reverenciados enquanto geradores de vida, pois é a partir deles que a organização da caça, pesca e migrações se desenha (Pierri, 2006). Essa compreensão da interdependência entre seres e territórios também se manifesta na visão Krenak, onde as montanhas e os rios são corpos vivos, conectados à própria existência humana (Krenak, 2019). Para o povo Yanomami, o mundo e sua gente surgiram do corpo de uma cobra-mãe geradora (Kopenawa; Albert, 2015). Outras cosmovisões originárias, tanto deste quanto de outros continentes, confluem nesse entendimento de inter-relação e reciprocidade.

Marimba Ani, em sua obra "Yurugu - Uma Crítica Afrocentrada do Pensamento e do Comportamento Cultural Europeu" (1994) traz, na perspectiva Dogon, a estruturação da cosmologia do povo: Utamawazo, Utamaroho e Asili.

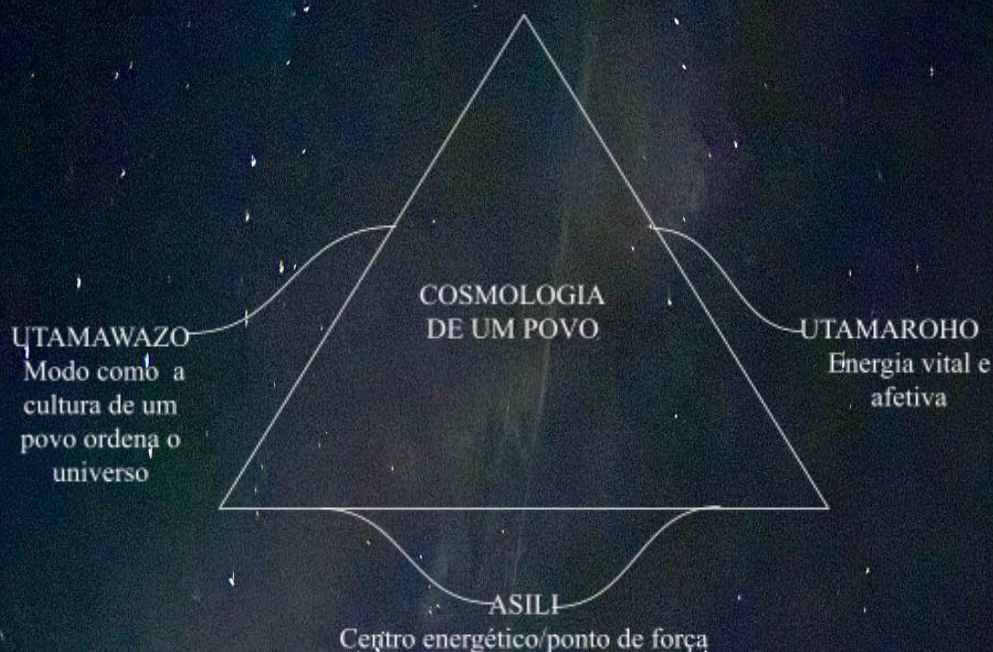


Figura 7 - Estrutura da cosmologia de um povo. Fonte: elaboração gráfica da autora

Figura 8 - Imagem do céu, ao fundo do texto, capturada em Empata Viagem. Fonte: acervo da autora

Organização do pensamento de Marimba Ani em “Yorugu”			
Elemento	Significação	Dimensão Africana	Dimensão Colonial
Utamawazo (Manifestação cognitiva da Asili-pensamento conceitual)	“Reordena o Universo e é justificada por”. É a base da compreensão do mundo, das forças que regem o pensamento	Relação com a terra e espiritualidade; Conexão com tempo em temp/temporalidade em passado-presente-futuro; Interdependência entre os seres vivos	Separa a si mesmo dos sentidos; Nega o espírito; Domina objetos/objetifica o “outro”/natureza; Tempo/temporalidade linear
Utamaroho (Energia afetiva da Asili-sistema de valores)	“Expressa a si mesma e busca cumprimento através de “. São os valores e princípios éticos/morais que organizam a vida em comunidade	Coletividade; Respeito aos mais velhos; Território como algo inegociável; Oralidade e transmissão de conhecimentos	Fragmentação da coletividade; Desconexão do território e da história; Epistemicídio e supressão cultural; Racialização e hierarquização das identidades
Asili (Ação prática e manifestação dos valores)	Ações que refletem o pensamento (utamawazo) e os valores (utamaroho)	Manutenção das práticas sócio-culturais	Supressão das práticas sócio culturais de si e do outro

Quadro 1 – Sistematização da cosmologia dos povos na obra *Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior*.

Fonte: Sistematização da autora a partir de ANI (1994).

Para Ani, a trama da patologia cultural européia cria o sistema de dominação mundial europeu. Em que a religião é institucionalizada através do Cristianismo em uma lógica proselitista, anti-natureza, hierárquica, branco-supremacista, patriarcal, não espiritual. As ideologias e valores se baseiam em dinheiro/símbolo de valor, materialismo, domínio universal, supremacia branca e desvalorização do espírito. Sua auto-imagem está fundada em uma natureza controladora, que seria(supostamente) superior e branca. Enquanto a imagem dos outros enquanto inferior, irracional, os de “cor”. Seu comportamento intracultural, sem uma identidade cósmica, com comportamento competitivo, agressivo e conflitante. Enquanto ao comportamento em relação aos outros, ela os classifica como não humano, explorador e genocida. Essa é a estrutura que ela criou para explicar como o projeto de dominação mundial dos países europeus sob o norte global (séc XV-XX) operava, estrategicamente, na cognição dos povos que visava expropriar e explorar, desumanizando-os e subjugando as suas

cognições originárias. Bispo (2015) nomeia esse conjunto de ações como cosmofofia — a recusa do cosmo do outro —, que se revela como chave para compreender a engrenagem colonial. Não se trata apenas da negação de sistemas simbólicos, mas da desautorização profunda de modos de viver, existir e pensar. A rejeição das epistemes indígenas e africanas foi articulada como ferramenta política e econômica de dominação. Ao interpretar a bula papal *Dum Diversas*, de 1452, que autorizava a invasão de territórios e a escravização de povos, Bispo argumenta que o monoteísmo cosmofóbico foi erguido como bússola teórica e prática da colonização. O documento autoriza e ordena:

a invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo, onde quer que estejam, como também seus reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades (...) e reduzir suas pessoas à perpétua escravidão, e apropriar e converter em seu uso e proveito e de seus sucessores, os reis de Portugal, em perpétuo, os os supramencionados reinos, ducados, condados, principados e outras propriedades, possessões e bens semelhantes.

(Nicolaus V, 1452).

Ao impor a supremacia de um pensamento monoteísta e a racialização da vida, o colonialismo não apenas oprimiu essas cosmologias, mas as utilizou como justificativa para a exploração e a desumanização dos povos indígenas e africanos. A invasão do Brasil, marcada pela exploração de recursos como o pau-brasil (Ibyrá-pitanga), evidencia essa violência estrutural, na qual as terras, os corpos e as espiritualidades foram reduzidos a mercadorias dentro de um sistema mercantilista global (Fausto, 2006).

Estes povos possuíam grupos étnicos com nomes, costumes e cosmovisões próprias e específicas, mas que os europeus, ao fundarem o conceito de raça a partir do fenótipo e de uma classificação social, instituíram, assim, a colonialidade do saber, do poder e do ser (Quijano, 2005), denominando-os simplesmente de “negros”, assim como ocorreu com os “índios”. Para isso, a teoria do evolucionismo cultural foi fundada e amplamente utilizada. O evolucionismo cultural, embora inspirado nas ideias de Charles Darwin sobre a evolução biológica, foi apropriado e desenvolvido como uma teoria racista que legitimou a perpetuação do colonialismo. Autores como Morgan (1887) e Tylor (1871) propuseram que todas as culturas progrediram linearmente por estágios universais, desde formas "primitivas" até a civilização ocidental, considerada o ápice do desenvolvimento humano. Essa perspectiva

eurocêntrica e racista operou como justificativa ideológica para as múltiplas violências e violações produzidas desde o período colonial, reforçando a noção de que os povos não europeus precisavam ser "civilizados" e conduzidos a um modelo único, em que eles denominaram, de progresso.

No entanto, antropólogos como Boas (2006) refutaram essa perspectiva, argumentando que cada cultura se desenvolve de forma própria, sem um modelo evolutivo único. Ele demonstrou que o método comparativo dos evolucionistas ignorava os contextos históricos e culturais específicos das sociedades estudadas, promovendo um viés racista na categorização dos povos. Assim, o evolucionismo cultural consolidou uma hierarquia racial e foi instrumentalizado para sustentar a colonialidade do poder e do saber (Quijano, 2005), enquadrando as cosmologias indígenas e africanas como inferiores e legitimando a exploração e subjugação desses povos.

Essa categorização não apenas consolidou uma hierarquia racial, como também se articulou com a construção das categorias de gênero no contexto colonial. Nesse sentido, Lugones (2008) argumenta que a colonialidade de gênero se entrelaça com a colonialidade do saber e do poder, evidenciando que as imposições coloniais operam de forma interseccional ao moldar tanto as identidades raciais quanto as de gênero. Assim, os discursos e práticas coloniais, ao impor tais hierarquias, configuraram um sistema de opressão múltipla, cuja compreensão exige uma análise interseccional capaz de revelar a complexidade das relações sociais estabelecidas no período colonial.

O tráfico transatlântico de africanos se consolidou como um dos pilares desse projeto colonial. O Brasil se tornou o país que mais recebeu pessoas traficadas do continente africano, com estimativas de cerca de quatro milhões de pessoas escravizadas. Além disso, foi o último país a abolir oficialmente essa prática, após quatro séculos de exploração, sustentada por um sistema de dominação global. Esse projeto, amparado por potências europeias, instituiu e executou políticas que alimentaram a expansão do capitalismo comercial, consolidando a exploração sistemática dos povos e da natureza no hemisfério sul (Gonzales, 1984)

A construção do território brasileiro, portanto, está intrinsecamente ligada à história do tráfico negreiro, à escravização dos povos africanos e ao seu epistemicídio, compreendido como o processo sistemático de deslegitimação e apagamento das formas de conhecimento produzidas por sujeitos não europeus, especialmente os povos africanos e demais povos

subjugados pela ciência colonial (Carneiro, 2005; Quijano, 2005). Os haussás, jejes, nagôs, jagas, iorubás, bantus e outros, arrancados violentamente de suas terras de origem e forçados ao exílio em Pindorama e por toda Abya Yala, trouxeram consigo modos de organização, sistemas jurídicos, dinâmicas sociais, cosmogonias e corporalidades próprias.

Os sistemas jurídicos dos povos africanos possuíam estruturas complexas e articuladas, regendo as relações sociais, comunitárias e espirituais de forma integrada. Muitas dessas sociedades mantinham mecanismos autônomos de resolução de conflitos e administração da justiça, pautados em princípios de oralidade, ancestralidade e mediação. Como destaca Guedes (2004), os sistemas jurídicos africanos não apenas coexistiam com outras formas normativas, mas também se organizavam dentro de um pluralismo jurídico que articulava normas tradicionais, espirituais e sociais, revelando uma racionalidade jurídica própria. Esse arcabouço normativo foi violentamente desestruturado e negado pelo colonialismo, que impôs o modelo jurídico europeu e criminalizou práticas jurídicas africanas, reforçando a lógica da colonialidade do poder e do saber.

No Brasil, sistemas jurídicos indígenas também demonstram a existência de formas autônomas de organização normativa. De acordo com Almiros Machado, os Guarani Kaiowá mantêm, até os dias atuais, a Aty Guasu, uma assembleia tradicional que opera como um sistema jurídico próprio, que se articula, organiza, agencia e decide. De forma semelhante, entre os Tupinambá, a tradição oral revela que o manto tupinambá era utilizado em ritos e rituais que incluíam julgamentos (Paiva, 2024). Essas estruturas demonstram que, ao contrário da narrativa colonial que ignorou tais mobilizações, existiam — e ainda existem — formas jurídicas diversas, com *modus operandi* próprios, que resistiram à imposição do direito colonial e seguem sendo fundamentais para a organização dos povos originários e afrodiaspóricos.

Essa riqueza cultural, composta por modos de organização próprios, cosmogonias, corporalidades e sistemas jurídicos enraizados na experiência coletiva, foi sistematicamente atacada e convertida em mercadoria e mão de obra, sufocando as organicidades que sustentavam essas sociedades (Martins, 2021; Nascimento, 1985). Entretanto, os conhecimentos ancestrais seguem vivos, ressignificados e reconstruídos na luta dos povos

quilombolas e indígenas, que reivindicam o reconhecimento de seus sistemas jurídicos próprios, baseados na inter-relação entre território, espiritualidade e modos de vida.

A construção do território brasileiro, portanto, está intrinsecamente ligada à história do tráfico negreiro, à escravização dos povos africanos e ao seu epistemicídio, compreendido como o processo sistemático de deslegitimação e apagamento das formas de conhecimento produzidas por sujeitos não europeus, especialmente os povos africanos e ademais subjugados pela ciência colonial (Carneiro, 2005; Quijano, 2005). Os haussás, jejes, nagôs, jagas, yorubás, bantus e outros, transplantados violentamente de suas terras-mães e depositados em terras Pindorâmicas e por toda Abya Yala, trouxeram consigo modos de organização, sistemas jurídicos, dinâmicas sociais, cosmogonias e corporalidades próprias.

O quilombo, enquanto espaço de resistência, não apenas emerge como um refúgio, mas como uma instituição contra-colonial, conceito cunhado por Bispo para designar articulações negro-indígenas que historicamente se apresentam como agências contra-coloniais:

Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado, quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando os sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. Processo de denominação: uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta” (Bispo, 2023, p. 12)

Enquanto Gonzalez (1988) propõe a descolonização como um movimento contra-hegemônico que se funda nos elementos já presentes na cultura negra brasileira — não como um retorno, mas como continuidade e reinvenção do que nunca deixou de estar em movimento —, Nêgo Bispo (2023) avança ao propor a contracolonização. Para ele, territórios quilombolas e indígenas não apenas resistem às violências coloniais, mas existem a partir de uma lógica própria, anterior e contrária à colonização. Sua organização histórica representa, em essência, não uma reação à colonialidade, mas a persistência de mundos que nunca se deixaram colonizar por inteiro.

A instituição quilombo, se opõe ao *modus* da estrutura colonial. Essas articulações a desafiam através da desobediência legal, epistêmica e cosmológica, operando como espaços de insurgência e reconstrução de epistemologias próprias. Essa perspectiva amplia a

compreensão do quilombismo, conforme proposto por Abdias do Nascimento (2002), reafirmando o quilombo como um centro político e cultural autônomo que se reinventa continuamente. Portanto, a formação dos quilombos no Brasil se desenha em meio à fratura colonial que estrutura o Estado e o direito, marcada pela desumanização imposta aos povos negros e indígenas. Nesses espaços de exclusão, paradoxalmente, brotam também as sementes da insurgência. O quilombo surge como uma instituição ancestral, não apenas como um local de refúgio, mas como um centro de produção de epistemologias próprias, de relações jurídicas autônomas e de estruturas políticas únicas (Souza Filho; Prioste 2017). Os autores sublinham que o direito quilombola não depende do reconhecimento estatal; pelo contrário, ele se consolida na continuidade de uma organização pré-existente, regida por normas internas, transmitidas ao longo das gerações, em que a propriedade coletiva e o pertencimento territorial se mantêm vivos.

A região que hoje corresponde ao estado da Bahia, habitada originalmente por Tupinambás, Kariris, Kiriris, Pataxós, Pataxós Hã-Hã-Hãe, Camacãs, Kaimbés, Payayás, entre outros povos, foi palco de um intenso processo de colonização. Em 1534, sob o sistema das capitanias – Bahia, Ilhéus e Porto Seguro –, o litoral se transformou em epicentro de uma encruzilhada contra-colonial, onde a imposição das estruturas coloniais começou a reconfigurar os modos de existência dos povos locais (Sacramento 2008). Em 1600, cerca de 7 mil africanos chegaram à Bahia, dando início a um processo de colonização que deixou marcas profundas. Todas as instituições, sistemas e estruturas estabelecidos há mais de 137 anos carregam, direta ou indiretamente, as heranças do escravagismo.

Para compreender a dinâmica do tráfico transatlântico – proibido formalmente em 1831 pela Lei Feijó e em 1850 pela Lei Eusébio de Queirós, mas que persistiu de forma clandestina –, é necessário reconhecer os quatro ciclos que marcaram a chegada dos africanos à Bahia, conforme Verger (1987, p. 22):

O ciclo da Guiné, durante a segunda metade do século XVI; O ciclo de Angola e do Congo, no século XVII; O ciclo da Costa da Mina, durante os três primeiros quartos do século XVIII; O ciclo do Golfo do Benim, entre 1770 e 1850 – período em que o tráfico ilegal se intensificou.

O orí¹⁷ de Beatriz Nascimento (1985) aponta que dos Imbangalas (povo africano que dominava Angola no século XVI) foi herdada a instituição Kilombo, cuja nomeação apresenta diversos significados. No entanto, o principal significado incorporado pela colonização foi o de “acampamento”. Esse ponto precisa ser melhor integrado, destacando o enfoque da escravização na Bahia, pois é essencial compreender como a estrutura de resistência nascia dessa configuração social. A título de exemplo, Angola-Janga, o Quilombo dos Palmares, que abrigava pessoas egressas do sistema escravagista, mantinha muitos elementos socioculturais basilares trazidos de Angola, especialmente das linhagens N’gola e Jaga do território Mbundu em Angola. Os quilombos, em diferentes espaços geográficos e tempos, se reformularam conforme suas necessidades, dinâmicas específicas e modos de organização social, política, econômica e jurídica, o que Abdias do Nascimento (1980) cunhou como quilombismo.

O conceito de quilombismo, proposto por Abdias do Nascimento, refere-se à resistência ativa e organizada da população negra contra o colonialismo e suas estruturas opressivas. Ele propõe que os quilombos não devem ser compreendidos apenas como espaços de refúgio, mas como modelos de organização social autônoma, fundamentados em solidariedade, cooperação e autossuficiência. Essa visão amplia a concepção de quilombo para além de sua materialidade geográfica, posicionando-o como um projeto político emancipatório que se desdobra no tempo, influenciando lutas contemporâneas por direitos, reconhecimento e reparação.

Em toda a extensão de Abya Yala, os povos africanos traficados e seus descendentes, antes e após a abolição da escravatura, organizaram-se em comunidades afro-rurais autônomas, que assumiram diferentes denominações conforme o contexto colonial: palenques ou cumbes nos territórios colonizados pelos espanhóis; cimarrones em Cuba; e maroons nos territórios sob domínio inglês (Price, 1979; Guillén, 2018). Assim, em toda a América do Sul e Caribe, onde o tráfico e a escravização dos povos africanos estiveram presentes, manifestaram-se formas diversas de resistência e organização que romperam com a lógica colonial.

¹⁷ Na perspectiva Yorubá, o orí é a cabeça, de onde se manifestam pensamento e ações. Ela deve ser cultuada e referenciada (Ani, 1994). Na perspectiva Tupinambá, Orí, é o topo das árvores, que ficam ainda acima da cabeça, que também nos direcionam e nos protegem (Glicéria Tupinambá, 2024). A categoria de orí é invocada, numa perspectiva afro-originária, para sinalizar que ela é quem evoca e direciona outras categorias de análise e percepções.

No Brasil, esses territórios, que passaram por processos históricos de ressignificação e reformulação, ultrapassando a ideia de que somente pessoas ex-escravizadas ou fugitivas os ocuparam, não possuíam uma única nomenclatura, transitando por comunidades negras autônomas, comunidades camponesas livres, comunidades negras rurais quilombolas, grupos rurais negros ou grupos camponeses negros, comunidades trabalhadoras rurais brasileiras afrodescendentes, comunidades negras agrárias, dentre outras (Lopes, 2019, p. 88 apud Lopes, 2020, p. 208).

O quilombo é, portanto, um projeto civilizatório negro, cuja existência e resistência rompem com as lógicas coloniais de opressão, individualismo e exploração. Nesse sentido, não apenas refuta a escravização, mas estabelece uma alternativa de vida comunitária baseada em princípios africanos de coletividade, ancestralidade e autodeterminação (Nascimento, 1980).

2.2. Quilombos plantados no sul da Bahia: o umbigo de Empata Viagem



Figura 9 – Mangue e Mata Atlântica ao redor do Quilombo D'Oiti, semente que brotou do território do

Compreender o quilombo como movimento histórico, político e territorial permite visualizar suas ramificações vivas no sul da Bahia, onde seguem se expressando em múltiplas formas de luta, articulação comunitária e cultivo da vida em comum. Os quilombos, através de seus povos, consolidaram-se na região por meio de redes complexas de solidariedade, comércio e circulação de saberes, que lhes garantiam formas de autonomia mesmo frente às constantes investidas repressivas do Estado. Essas redes, sustentadas por alianças e práticas comunitárias, permitiam que os quilombos – mesmo diante das investidas sofridas – se reconstituíssem, se fortalecessem e, por vezes, se fundissem, inserindo-se de maneira decisiva na história regional e na luta contra o sistema escravista (Sacramento, 2008).

Na Bahia, a Revolta dos Malês (1835), ocorrida em Salvador, foi o levante africano e afro-diaspórico contra-colonial de maior amplitude histórica. No entanto, esteve longe de ser um episódio isolado: em diferentes partes do território brasileiro, e também em várias regiões da própria Bahia, eclodiram insurreições, e o Estado frequentemente mobilizou expedições de extermínio contra os territórios quilombolas, independentemente de haver levantes em curso. Dentro da província, estabeleceu-se uma tensão constante entre as forças coloniais e as formas autônomas de organização negra.

É nesse contexto que algumas dessas articulações, na região hoje referida como sul e baixo sul da Bahia (localizados de 270 a 700 km de Salvador), alcançaram visibilidade perante o Estado, que, ao criminalizá-las, passou a tratar os quilombos como “inimigos da Nação”, por entender que sua organização representava uma ameaça à ordem colonial, a qual autorizava expedições militares com o objetivo de destruir os mocambos, capturar seus integrantes e confiscar seus bens. Documentos do final do século XVII evidenciam a preocupação da Coroa portuguesa com a organização desses agrupamentos na região, considerada estratégica para o controle colonial. Antes do Alvará de 1740, outras determinações jurídicas já haviam sido expedidas, como a carta patente de 1699 dirigida ao capitão-mor de Camamu, que autorizava expedições armadas para destruir os mocambos, punir seus integrantes e confiscar seus bens caso houvesse resistência, qualificando esses agrupamentos como focos de insubordinação à ordem colonial (SANTOS, 2004, p. 83).

A definição jurídica de quilombo estabelecida pela Coroa portuguesa permitia a repressão sumária desses agrupamentos, mesmo quando formados por um número reduzido de pessoas. O Alvará do Conselho Ultramarino da Coroa portuguesa, de 20 de maio de 1740, definia 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”, autorizando repressão armada, uso de milícias e confisco de bens sem julgamento prévio (GOMES, 2015, p. 152; SANTOS, 2004).

Sacramento (2019) aponta que essas expedições não apenas visavam a destruição física dos quilombos, mas também buscavam deslegitimá-los politicamente, reforçando narrativas que os associavam à criminalidade e à desordem. Assim, a luta pela permanência dos quilombos não se limitou ao enfrentamento armado, mas também à ressignificação de seus territórios como espaços legítimos de existência e resistência.



Figura 10 – Mapa da Bahia com destaque para a macro região baixo sul/sul e a Bahia de Camamu
Fonte: Imagem gerada digitalmente.



Figuras 11 Destaque para o município de Maraú, onde se localiza o Quilombo de Empata Viagem
Fonte: Imagem gerada digitalmente

O Quilombo do Oitizeiro, localizado na Vila da Barra ¹⁸do Rio de Contas, no atual município de Itacaré, comportava entre dezenas e centenas de pessoas. Para desestruturar essa comunidade, o Estado empregou a estratégia de aliciamento de povos indígenas. Conforme Sacramento (2008, p. 27): “De igual modo, em 1806, o Quilombo do Oitizeiro, em Vila da Barra do Rio de Contas, foi desestruturado por uma tropa formada por cerca de 50 pessoas do povo Kiriri, da aldeia de Pedra Branca.” Essa ação, ao mesmo tempo em que visava fragmentar as redes quilombolas, impunha uma participação coercitiva sobre os indígenas, convocados a atuar como instrumentos de dominação. Inicialmente, esse mecanismo permitia ao Estado criar uma espécie de “acordo” tácito, no qual os próprios povos indígenas eram compelidos a colaborar com a desarticulação dos quilombos. Contudo, após uma experiência prolongada de exploração e violência institucional, os indígenas passaram a recusar essa colaboração, marcando uma virada importante: não se tratava de um conflito inerente às comunidades indígenas, mas de uma imposição externa, que com o tempo foi rejeitada.

De modo semelhante, grupos de africanos libertos ou escravizados também foram utilizados, pelo Estado ou por escravocratas, para destruir vilas indígenas e usurpar seus territórios, recebendo lotes de terra como recompensa — estratégia igualmente empregada contra os quilombos (Sacramento, 2008; Santos, 2019). Sob a perspectiva teórica de Fredrik Barth, as fronteiras étnicas são compreendidas como construções sociais utilizadas pelos colonizadores para marcar diferenças e exercer controle. Barth (1969, p. 35) argumenta: “As fronteiras étnicas são construídas socialmente e servem para marcar a diferença entre os que pertencem e os que são excluídos, facilitando o controle e a dominação colonial.” Essa abordagem permite interpretar que o Estado, ao exacerbar e manipular divisões internas, provocava conflitos não necessariamente oriundos de tensões pré-existentes, mas instituídos coercitivamente para que os próprios grupos se enfrentassem, minimizando, assim, a necessidade do uso direto da força para impor a dominação.

Em outras localidades, a repressão estatal se manifestava de forma semelhante. Em Ilhéus, o Quilombo de Santana foi identificado e atacado em 1789, sendo novamente visado entre 1821 e 1828. Conforme Sacramento (2008, p. 29): “Em 1789, em Ilhéus, foi

¹⁸ A Barra do Rio de Contas, localizada no atual município de Itacaré, Bahia, foi um ponto estratégico durante o ciclo da exploração do ouro na região. O Rio de Contas nasce na Chapada Diamantina e percorre cerca de 600 km até desaguar no Oceano Atlântico, em Itacaré. Ao longo de seu curso, atravessa diversos municípios do sul e do baixo sul da Bahia, exercendo papel central na conformação de vilas, cidades e comunidades quilombolas. Sua importância histórica se relaciona tanto à circulação de pessoas, mercadorias e informações quanto à resistência negra e indígena em territórios de difícil acesso, margeando o rio (Sacramento, 2008; INEMA, 2021).

identificado e atacado o Quilombo de Santana. Já entre 1821 e 1828, há novos registros de repressão ao mesmo quilombo.” Na região de Camamu, o quilombo Piedade sofreu perseguições sistemáticas em 1833, reforçando a ideia de que os territórios quilombolas eram constantemente visados pelo aparato estatal.

Ademais, os chamados quilombos dos Borrachudos, compostos por diversos mocambos de menor escala, demonstravam notável capacidade de resiliência ao constituírem e manterem redes de circulação, comércio e proteção. Essas redes se formavam a partir do comércio entre os próprios quilombos, com vilas, viajantes e outros interlocutores. Nesse contexto, a produção e comercialização de gêneros de primeira necessidade – especialmente a mandioca – eram fundamentais para a autonomia dessas comunidades (Costa, 2017). Adicionalmente, a circulação e o diálogo entre os quilombos não se restringiam à esfera econômica, mas englobavam também a troca de informações e a formação de alianças, o que dificultava a ação desarticulada do Estado. Em um ofício de 1833, o juiz Rafael Setúbal enfatizava a urgência na comunicação entre os quilombolas e outros grupos da vila :

em 1824, a Câmara de Barra sinalizava para as autoridades da sede da Comarca e da capital da província, sobre a atuação de um bando de escravos fugitivos “oriundos de diversas partes da Comarca de Ilhéus (Norte e Sul)” (APEB, maço 1254); em 1828, o juiz ordinário da vila de São Jorge dos Ilhéus, registrou a fuga de 34 escravos do Engenho de Santana e de outros escravos de Camamu, que, caminhavam em direção ao grande quilombo que se formou no interior das matas de Barra do Rio de Contas (Campos, 2006) .
(Sacramento, 2008, p. 35)

O porto de Camamu era a referência para o escoamento da produção das populações das freguesias de Camamu e Maraú. Da vila de Barra do Rio de Contas, por sua vez, seguia para Salvador a farinha e o arroz produzidos pelos lavradores das margens daquele rio.
(Dias, 2007, p, 340)

A capacidade de se refazer, de estabelecer conexões e de transformar imposições em elementos de autonomia ressalta a importância desses espaços na história da resistência afrodiaspórica regional. Os quilombos do sul da Bahia, portanto, não devem ser compreendidos apenas como comunidades isoladas no tempo, mas como instituições contra-coloniais¹⁹ ativas, que se organizavam em rede e articulavam estratégias de resistência

¹⁹Enquanto Gonzalez (1988) propõe a descolonização como mecanismo de contra-articular as imbricações da colonização no Brasil — fundamentando-se, para isso, em elementos já presentes na própria cultura, como algo já em movimento —, Nêgo Bispo (2023) fala em contracolônização. Para ele, os territórios quilombolas e indígenas, ainda que também tenham que lidar com as violências coloniais, em sua essência, representam uma forma histórica de oposição à colonização

nos âmbitos econômico, social e político — em uma tessitura coletiva cuja organização atravessou o tempo, mantendo viva a memória, a luta e os modos próprios de existência. É nesse mesmo campo de forças e permanências que se inscreve a experiência do Quilombo de Empata Viagem, cuja trajetória atualiza e reinventa práticas ancestrais de luta, cuidado e articulação territorial forjadas ao longo de séculos.



Figura 12 – Das cozinhas quilombolas que atravessaram o tempo

Fonte: Registro de campo da autora



Figura 13– Solo físico do chão, da terra e da mata que originou o nome de Empata Viagem

Fonte: Fotografia de campo – Arquivos da autora

Empata Viagem é um dos territórios tradicionais que tecem a história do sul da Bahia. Ao atravessar séculos, denuncia com sua própria existência um dos maiores crimes cometidos contra a humanidade, ao mesmo tempo em que dobra a dor colonial que construiu a narrativa histórico-social da região. Por isso, aqui ele conta, se articula, coescreve, orienta e dá a régua e o compasso. Como afirma Nego Bispo (2021, p. 203): “Nossa memória é nossa tecnologia. É ela que nos ensina a plantar, a colher, a tecer, a fazer. Ela vem antes do livro e depois do livro. Ela não morre.”

Seus signos e gestos se estendem, se reformulam e se encontram no tempo. Leda Maria Martins (2021) transflui: “O gesto esculpe, no espaço, as feições da memória, não seu traço mnemônico de cópia especular do real objetivo, mas sua pujança de tempo em movimento.” Isso significa dizer que o território grava suas coreografias em presentes-contínuos. Passa por mudanças, sofre atravessamentos, mas continua em um bailado ancestral que, embora percorra muitas sequências, sempre retorna ao seu próprio umbigo. Sua história e cultura não são estáticas: há uma dinamicidade territorial viva, pulsante.

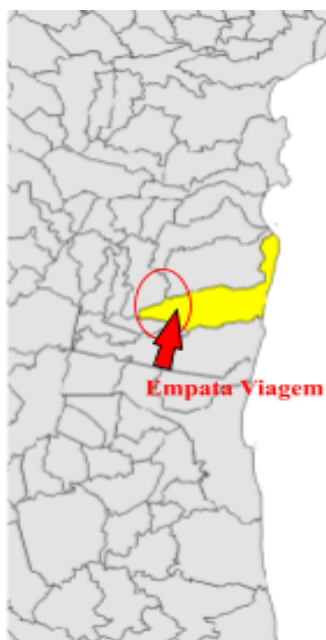


Figura 14: Recorte do município de Maraú/BA com destaque para a localização do Quilombo de Empata Viagem.

Fonte: Elaboração gráfica da autora.

Desde o período em que o Estado se estruturava em vilas, territórios como Maraú/Taipus, Cairu e Barra do Rio de Contas formavam um circuito interligado pela Baía de Camamu. Essa região foi intensamente impactada pelo tráfico de pessoas escravizadas, mesmo após a promulgação da Lei Feijó (1831), que proibia a entrada de novas pessoas sequestradas para escravização no Brasil. O descumprimento sistemático da legislação foi sustentado por conluíus entre autoridades locais (incluindo agentes da Justiça) e traficantes, com o apoio de comerciantes e do senhorio escravocrata, permitindo que o sistema escravista e o tráfico atlântico continuassem a se perpetuar (Costa, 2019).

Entre 1832 e 1843, esse esquema fluiu sem ser efetivamente interrompido. Taipus, então parte da vila de Maraú, tornou-se um ponto central nesse circuito, registrando treze

desembarques entre 1836 e 1839 e recebendo cerca de 6.278 africanos. O ano de 1837 foi especialmente expressivo, com seis carregamentos trazendo aproximadamente 3.552 pessoas para a região, um número superior ao total de escravizados ingressados em toda a província da Bahia sem local especificado (Costa, 2019).

A continuidade do regime escravista, mesmo diante de medidas abolicionistas, revela como a legislação era modulada para preservar as estruturas coloniais. Apenas com a Lei Eusébio de Queirós (1850) houve um esforço mais concreto para coibir o tráfico, sem, no entanto, romper com a economia escravista. Leis posteriores, como a Lei do Ventre Livre (1871) e a Lei dos Sexagenários (1885), mantiveram a subalternização das populações negras, perpetuando a lógica colonial. Nas frestas da dada estrutura sócio e geopolítica e das formações geográficas, e em entranhas da mata atlântica, é que emergiram comunidades quilombolas na região de Maraú, entre elas, o território-interlocutor.



Figura 15 – Pé de piaçava enraizado na porção de terra que originou o nome do Quilombo Empata Viagem

Fonte: Fotografia de campo – Arquivos da autora

Com raízes remontam ao século XVII, o território, possui entre suas encruzilhadas territoriais um ponto estratégico, que funciona como elo entre diferentes regiões (Guimarães, 2019). Segundo relatos orais, esse espaço servia de referência para trabalhadores e viajantes em trânsito, oferecendo repouso, reabastecimento e trocas comerciais. Mais do que um entreposto comercial, Empata Viagem tornou-se um local de convergência e troca, onde trajetórias se cruzavam e se fortaleciam. O próprio nome sugere essa dinâmica: a jornada se interrompia para que os viajantes pudessem recuperar forças antes de seguir caminho. Em sua casa, na frente de sua roça de cacau e envolta por mata nativa, relata Tatu-bola::

Empata Viagem, a história do nome da comunidade é porque, quando chegava naquele trevo que vai para o Pé de Serra, desce lá para casa de Dalva e desce para o Minério, ali sempre existiu aquele trevo, com as estradas pedestres mesmo. O povo que vinha de Camamu, de Ubaitaba, Tremembé, tudo passava por ali. Ali tinha uma venda onde os viajantes paravam, descansavam os animais e dormiam. Dizia-se: “nós empatamos a viagem”. E o nome ficou (Tatu Bola, entrevista, 2024).

Situado em uma região acidentada, o quilombo de Empata Viagem remete à configuração geográfica dos quilombos mais antigos (Anjos, 2004). Seu território geofísico atual possui aproximadamente seis mil hectares e abriga cerca de 250 famílias, que estão espalhadas pelo território em núcleos compostos por somente uma matriz familiar ou por núcleos que reúnem duas ou mais matrizes familiares. Direta e indiretamente, todos os núcleos confluem por meio de uma ou mais gerações de um mesmo núcleo. Eles são nomeados como “fazendas” ou pelo nome de seus patriarcas e matriarcas, passando por mudanças e alterações nos nomes e nas fronteiras físicas ao longo dos anos. Situado em uma região acidentada, o quilombo de Empata Viagem remete à configuração geográfica dos quilombos mais antigos (Anjos, 2004).



Figura 16 – Crianças do Quilombo de Empata Viagem observam o mapa do território elaborado na escola Tomé Monteiro, sob orientação das professoras
Fonte: Fotografia de campo – Arquivos da autora



Figura 17 – Mapa vetorizado mostrando encruzilhadas e pontos simbólicos do território quilombola
Fonte: Fotografia de campo – Arquivos da autora

O território atualmente habitado pelo quilombo abrange cerca de seis mil hectares e acolhe aproximadamente 588 famílias, com um eleitorado estimado em 600 pessoas. As famílias estão distribuídas em diferentes núcleos, compostos por uma ou mais matrizes familiares, que se conectam, direta ou indiretamente, por meio de um mesmo tronco ancestral. Alguns desses núcleos são chamados de “fazendas” ou “roças”, nomeados não só pelos patriarcas e matriarcas que os fundaram, mas também por elementos da própria terra — como o tipo de solo, as formações rochosas, a vegetação ou a presença de rios e caminhos. Os nomes e as fronteiras desses lugares mudam com o tempo, guiados pelos fluxos da memória, da terra e da vida plantada

2.2.1 Oralituras: memória, genealogia e mátria na tessitura histórico-cosmológica do território-parente-interlocutor

A oralidade exerce um papel central na construção da memória e na preservação da história no quilombo, funcionando como fonte documental primordial e viva. Por meio das narrativas partilhadas entre gerações, transmitem-se conhecimentos, constroem-se vínculos comunitários e elaboram-se estratégias de luta, promovem cuidado e saúde, fortalecendo os vínculos comunitários e a identidade coletiva (Pinto;Ribeiro, 2023).

Nas oralituras de Empata Viagem, a Velha Honória/Honóra é a figura mais antiga a ser lembrada e referenciada. É nela, uma matriarca que foi escravizada e que se utilizou da fuga, que está plantada a memória do umbigo ancestral do território, no espaço-tempo do agora. Essa memória está nas narrativas dos anciãos e anciãs, assim como das gerações que vieram depois. Sucuiuba, no auge de seus noventa anos, sentado em frente à sua casa, rodeada por uma estrada, mata nativa e cacaueiros, conta:

Aqui embaixo tinha um lugar (...) A velha morava na beira do rio, eu não conheci mais (...) Sei que é uma mulher que chamava Honória e morava e ficou velha aí, e os viajantes se hospedavam tudo lá, vinha dormir. Mas todo mundo respeitava a velha Honória (Sucuiuba, entrevista, 2024)

Dona Aroeira, 69 anos, ao falar do elo mais antigo do território, sentada em seu banco de madeira vestida em um conjunto azul, com um pano da mesma cor, ao falar do umbigo do território também a menciona:

“Eu acho que só era por dentro das matas (o quilombo). Porque dentro da mata tem os tanques. O tanque da véia Honora. Tudo era do tempo dos cativeiros. Esses

tanques já existiam quando meus mais velhos, meu pai e minha mãe, eram vivos. Era do tempo dos cativeiros, os escravos batiam na mão” (Aroeira, entrevista, 2024).

Aroeira e Sucuiuba, ainda que de gerações distintas, expressam em si os umbigos do território. Guardam, na memória dos mais velhos, daqueles que preservaram o Empata enquanto território coletivo, a velha Honóra. Informam não só o local físico onde a matriarca habitava, mas carregam, no corpo-voz, a dimensão comunitária do resguardo da memória. Ainda que outras famílias sejam citadas, ainda que outros nomes estejam também expressamente vivos na memória, é Honória quem pré-anuncia o "Empata".

O período escravocrata, enquanto marcador da temporalidade da existência física da Velha Honória, se confirma através dos corpos-vozes interlocutores. Tatu-Bola, aos 54 anos, assim o expressa:

Foi uma velha também que, segundo informações, veio refugiada para se abrigar neste território, que fica lá onde tem a ponte da velha Honora. Ela fez casa lá. Eu alcancei terreno de casa cortado, lá onde ela teve casa. Ainda tinham esteios — esteio brabo! — onde hoje é a Fazenda Macadâmia, de João (Tatu). Aí tem a ponte da velha Honora, onde tinha a cachoeira e a ponte que atravessava lá para a velha Honora. Aí botava a ponte da velha Honora, a ponte da velha Honora... A minha avó falava que ela conheceu a velha Honora, meu pai conheceu também. (Tatu-bola, entrevista, 2024).

O relato de Tatu-Bola sobre a 'Velha Honória' espirala o mesmo sentido que os outros dois interlocutores e traz à tona a dimensão do corpo-espço: é através do “esteio”, da cachoeira e da ponte que se inscreve a presença da matriarca no território. Esses elementos não são apenas marcas geográficas, mas inscrições vivas da memória e da permanência, testemunhos de uma ocupação ancestral que funda e sustenta o lugar.

É nesse corpo-território tecido pelas lembranças, pelos gestos e pelas marcas deixadas no chão, nos esteios, nas águas, nas travessias, que também se inscrevem os modos de cuidar e fazer roça. As práticas de manejo tradicional, como o cultivo da mandioca e o uso controlado do fogo, continuam a alimentar esse corpo coletivo. São tecnologias do comum, chamadas de manejo tradicional .

O cultivo da mandioca em comunidades quilombolas da Mata Atlântica é caracterizado por práticas tradicionais que integram o uso controlado do fogo no manejo agrícola. Essas técnicas permitem a limpeza e fertilização do solo, respeitando os ciclos naturais e garantindo a sustentabilidade do ecossistema. Na Comunidade Quilombola de

Massaranduba²⁰, por exemplo, os agricultores selecionam áreas específicas para o plantio da mandioca, utilizando o fogo de maneira controlada para preparar o terreno, o que contribui para a regeneração da vegetação nativa e a manutenção da biodiversidade (Bispo, 2020).

Essa prática de manejo encontra paralelo nas experiências descritas por Guimarães (2019) sobre Empata Viagem, sobre a mandioca/aipim,e,especialmente no cultivo tradicional do cacau. Ali, os sistemas agroflorestais do tipo cabruca permitem o cultivo do cacau sob a sombra das árvores nativas da Mata Atlântica. Essa interligação entre as culturas da mandioca e do cacau demonstra a adaptação das comunidades tradicionais ao ambiente florestal, promovendo a conservação dos recursos naturais e a sustentabilidade agrícola.

O cultivo da mandioca em comunidades quilombolas da Mata Atlântica é caracterizado por práticas tradicionais que integram o uso controlado do fogo no manejo agrícola. Essas técnicas permitem a limpeza e fertilização do solo, respeitando os ciclos naturais e garantindo a sustentabilidade do ecossistema. Na Comunidade Quilombola de Massaranduba, por exemplo, os agricultores selecionam áreas específicas para o plantio da mandioca, utilizando o fogo de maneira controlada para preparar o terreno, o que contribui para a regeneração da vegetação nativa e a manutenção da biodiversidade (Santos, 2020).

Essa prática de manejo é semelhante à utilizada no cultivo tradicional do cacau, onde sistemas agroflorestais, como a cabruca, permitem o cultivo do cacau sob a sombra das árvores nativas da Mata Atlântica. Essa interligação entre as culturas da mandioca e do cacau demonstra a adaptação das comunidades tradicionais ao ambiente florestal, promovendo a conservação dos recursos naturais e a sustentabilidade agrícola (Guimarães, 2019).

O manejo do cacau na região sul da Bahia, desenvolvido por seus povos tradicionais, é caracterizado pelo sistema conhecido como "roça de tudo", onde diversas culturas são cultivadas simultaneamente em consórcio com o cacau. Essa prática agroflorestal permite a manutenção da diversidade agrícola e florestal, integrando o cultivo do cacau à vegetação nativa da Mata Atlântica. Essa forma de cultivo tradicional contribuiu para a preservação do

²⁰ Essa comunidade está situada no município de Irará, localizado na região norte da Bahia, e integra o bioma da Mata Atlântica. Comunidades que compartilham esse mesmo bioma tendem a desenvolver tecnologias tradicionais similares de biointeração, refletindo adaptações comuns às características ambientais e às práticas sustentáveis de manejo dos recursos naturais.

que ainda resta de mata atlântica/nativa e para a sustentabilidade das comunidades locais (Guimarães, 2019)²¹.

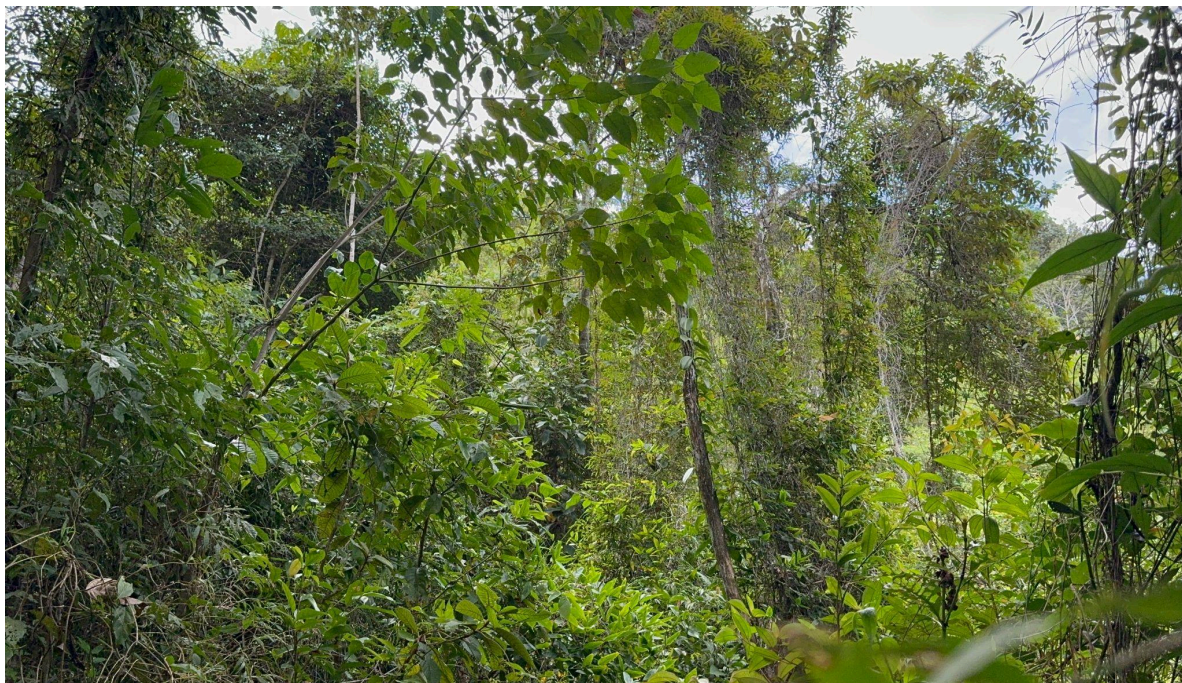


Figura 18 – Fragmento de Mata Atlântica na porção remanescente do território originário da família materna da autora

Fonte: Fotografia de campo – Arquivos da autora

A “roça de tudo” expressa uma ecologia dos saberes enraizada na experiência vivida das comunidades quilombolas. Trata-se de um conhecimento que não se dissocia do corpo, da terra e da memória, pois é através do corpo que se planta, se conta, se caminha e se aprende. Em conversa com seu compadre Sabino, no ano de seu encantamento (2015), minha avó Apolônia, então com 64 anos, dizia que o cacau não vingava porque não estava sendo plantado na fundura certa. Ao falar, desenhava com as mãos o gesto de medir a terra, como quem media também o tempo e a sabedoria que carrega nos gestos. Foi assim que cultivou sua própria roça e também a “roça dos outros” por toda a vida.

Nessa cena se inscreve o que aqui nomeio como corpo espaço e corpo território: o gesto como saber, o chão como memória. As técnicas não estão separadas do corpo que as executa, nem do território que as faz possíveis.

²¹ A obra *Uma História Diferente do Cacau na Bahia-saga de desbravadores, quilombolas e a Revolução Verde*, de Eduardo Alfredo Morais Guimarães, é um dos referenciais bibliográficos basilares para a análise dos dados coletados na pesquisa, visto que se trata de uma etnografia sobre o território quilombola de Empata Viagem.

Essa oralidade encarnada segue presente nas gerações que se sucedem. Em 2024, fui levada por Jaqueira, interlocutora-parente, com cerca de cinquenta anos, até o meio da mata, nas beiradas do cacau, para catar taboca, que seria usada na confecção de artefatos. Antes disso, tivemos uma breve conversa na beira da roça, momento em que o interlocutor-parente Canarinho fez uma breve aparição ao voltar da roça-lida e fazer uma pausa. Ali, ele tirou sua bota, amolou o facão, enquanto conversava conosco e falava da nossa família. Foi dividindo os núcleos de afinidade de trabalho, até que, em dado momento, apontou que duas tias dele eram artistas — uma delas era minha avó, e se referia aos artefatos que ela tecia. Ficamos os três ali por alguns minutos, enquanto Jaqueira preparava um café antes da gente entrar na roça/mata.

Café feito em fogão à lenha tomado, pegamos o caminho por entre cacaueiros. Ela usava um pano na cabeça, como minha avó, e botinas nos pés. Junto aos passos, a voz dela cortando o espaço me dava bronca por eu não estar usando botina nem calça, chamando atenção para o cuidado que envolve essas práticas herdadas. Às margens do trecho estreito de um rio que atravessa a roça, ela escolheu com cuidado uma taboca, cortou, e foi mostrando e explicando como eu deveria fazer as ripas (tiras), qual taboca deve ser escolhida para determinado fim, levando em conta o tamanho e a espessura. Ao passo que seu facão atravessava a taboca e o ar, as ripas se formavam, enquanto outras tabocas eram cortadas em quantidade suficiente. Em seguida, pegou um cipó, agrupou e amarrou as tabocas em dois amontoados: um para eu carregar, outro para ela. Naquele espaço-tempo, eu não era a pesquisadora: era a parente, neta da tia dela, a quem ela ensinava fazendo, dedicando tempo e atenção — utilizando a técnica como gesto, passando adiante uma episteme.

Esse encontro não se deu apenas como um registro de técnica ou prática agrícola, mas como continuidade do corpo que aprende observando, do corpo que escuta, que erra, que é corrigido e acolhido. Nele, a oralidade se faz encarnada também nos afetos e nos movimentos. O gesto de Jaqueira, que maneja a terra e partilha saberes a partir da vida no território, reinscreve no tempo o mesmo saber cultivado por minha avó: corpo-espaco, corpo-lida, corpo-território, corpo-memória entrelaçados.

Nas suas roças, ela cultiva cacau, mandioca, hortaliças e mantém a mata nativa, praticando um manejo que não apenas assegura a produção agrícola, mas também conserva os modos de viver e de cuidar. A abordagem agroecológica adotada por Jaqueira garante a

segurança alimentar da comunidade e a preservação ambiental, reafirmando a centralidade dos saberes tradicionais no cuidado com o território (Gonçalves, 2019) .



Figura 19 – Interlocutora-parente a caminho das tabocas em território ancestral

Fonte: Fotografia de campo com manipulação gráfica – Arquivos da autora

O momento narrado não foi somente o registro de uma prática agrícola e/ou artística, mas sim a continuidade de um território. Nele, a oralidade se faz encarnada também nos afetos e nos movimentos. O gesto de Jaqueira, que maneja a terra e partilha saberes a partir da vida no território, reinscreve no tempo o mesmo saber cultivado por minha avó: corpo-espaço, corpo-lida, corpo-território, corpo-memória entrelaçados.

É no ensinar-fazendo que a produção de farinha de mandioca está profundamente enraizada na história, na cosmologia e na vida cotidiana da comunidade desde sua consolidação, desempenhando papel essencial na economia local e nas dinâmicas de sociabilidade. Desde o período colonial, em que já era amplamente exportada, a mandioca e seus derivados constituíram a base alimentar da população na Bahia, impulsionando uma intensa rede de produção e comercialização na região do Baixo Sul (Barickman, 2003; Dias, 2007).

O processo de fabricação da farinha também está associado a um conjunto de saberes e técnicas transmitidos intergeracionalmente. Em Valença, cidade do Baixo Sul, a produção da farinha envolvia equipamentos tradicionais como moendas, alguidares de ferro e fornos artesanais, práticas que permanecem presentes em muitas comunidades da região. A farinha não apenas garantiu a subsistência local, mas também fomentou a economia comunitária, sendo comercializada em vilas e cidades circunvizinhas. A importância desse circuito de produção e comércio pode ser observada nas disputas em torno do livre comércio da farinha no Baixo Sul da Bahia, que envolveram desde pequenos produtores até as autoridades locais ao longo do século XIX (Santos 2013; Uzêda, 2019).

Deve ser compreendido a partir de uma dimensão celular, que forma um organismo inteiro, onde sua importância transcende a simples alimentação, conectando-se a dinâmicas históricas, disputas territoriais e estratégias de resistência das populações quilombolas e camponesas. Neste sentido, o processo de fabricação da farinha está profundamente associado a um conjunto de saberes e técnicas transmitidos intergeracionalmente. Em Valença, cidade do Baixo Sul da Bahia, a produção envolvia o uso de equipamentos tradicionais como moendas, alguidares de ferro e fornos artesanais — práticas que ainda persistem em muitas comunidades da região. A farinha não apenas garantiu, historicamente, a subsistência local, como também fomentou a economia comunitária, sendo comercializada em vilas e cidades circunvizinhas. A importância desse circuito de produção e comércio pode ser observada nas disputas em torno do livre comércio da farinha no Baixo Sul ao longo do século XIX, envolvendo desde pequenos produtores até autoridades locais (Santos, 2013; Uzêda, 2019).

Mais do que um alimento, a farinha deve ser compreendida como parte de uma dimensão celular, elemento constitutivo de um organismo maior, em que sua centralidade transcende a nutrição e se conecta a dinâmicas históricas, disputas territoriais e estratégias de resistência dos povos quilombolas e camponeses. Ainda que sua produção em larga escala tenha sido impulsionada pelo modelo colonial, com base na exploração da mão de obra escravizada, os territórios se empenharam em redobrar seus sentidos. Recolheram para si esse fazer e o reinventaram como dobra da feitura ancestral que se inicia com os povos originários de Pindorama.

A produção de farinha de mandioca em Empata Viagem deve ser compreendida como parte de um sistema vivo, no qual sua importância vai além da alimentação, conectando-se a

dinâmicas históricas, disputas territoriais e estratégias de resistência das populações quilombolas e camponesas. Esse processo envolve desde as técnicas próprias de cultivo da mandioca até a confecção de instrumentos como o panacum, o ralo, a peneira, o colcho e a prensa manual de madeira. A chapa da fornalha, hoje de ferro, já foi de barro, assim como sua estrutura, refletindo adaptações ao longo do tempo.



Figura 20 – Casa de farinha em Empata Viagem
Fonte: Fotografia de campo – arquivo da autora



Figura 21 – Peneira tecida em fibra natural na casa de farinha
Fonte: Fotografia de campo. Arquivo da autora

Nesse contexto, a produção da farinha não pode ser dissociada das cosmologias que orientam os modos de plantar, colher, fazer e partilhar. Os tempos da roça se entrelaçam com os tempos do corpo, com as fases da lua, com os silêncios e conversas que atravessam a feitura. Não há curso para aprender a fazer farinha dentro do quilombo: o saber é transmitido no ensinar-fazendo, no convívio entre gerações. No dia em que os registros (figuras 20 e 21) foram feitos, três gerações trabalhavam juntas, partilhando gesto, cheiro, calor e memória. O uso de elementos produzidos no próprio território — peneira, cestarias e outros artefatos-utilidade— não é apenas uma prática funcional, mas a afirmação de uma tecnologia

ancestral que nasce do pertencimento. Fazer farinha, aqui, é inscrever-se no tempo do território e participar de uma continuidade que não se interrompe com a mercadoria.

Com foco no consumo familiar, os núcleos responsáveis organizam suas produções em suas próprias casas de farinha ou em casas vizinhas, distribuindo tarefas como descansar a mandioca, ralar, colocar no cocho sobre palha de jussara²², prensar, passar no pilão e agitar a massa até evaporar a água e atingir o ponto de farinha. Dependendo da quantidade a ser produzida, esse processo pode levar um turno inteiro ou mesmo um dia todo. Na casa de farinha, enquanto me oferecia uma fruta, Jaqueira coordenava a divisão das funções no espaço de trabalho, chamando um parente para mexer a farinha enquanto ela se ocupava de outra etapa da feitura. A produção se estrutura de forma coletiva, com cada pessoa desempenhando uma função específica em uma relação cooperativa que atravessa gerações.

De maneira semelhante, a feitura do azeite de dendê, também secular no território, exige horas de maceração manual do coco no pilão e longas horas de cozimento da polpa até a extração do azeite. Samabaia (2025), interlocutora-parente, partilhou que, em seu núcleo familiar de primeiro grau, o azeite era armazenado em latas e fervido com alfavaca para dar sabor e enriquecer a comida. Na extensão territorial do quilombo, são visíveis muitos dendezeiros — deles se colhe a palha e o fruto para produções em pequena escala. A produção dos artefatos, da farinha, do azeite de dendê, as técnicas escolhidas para o manejo agrícola e a organização para essas feiturares devem ser compreendidas enquanto tecnologias de articulação territorial — modos de inscrever e documentar a própria história no tempo.

A rememoração genealógica desempenha um papel fundamental nas comunidades quilombolas como estratégia contra-colonial de manutenção do território e da identidade cultural. A transmissão oral das histórias familiares e das linhagens ancestrais fortalece os laços comunitários e assegura a continuidade das tradições culturais. Em Empata Viagem, lideranças locais como Sucuiuba e Aroeira, já referenciadas, atuam como guardiãs da memória coletiva, narrando as genealogias e as histórias de vida que conectam os membros da comunidade ao território ancestral.

²² Palmeira nativa da mata atlântica.



Figura 22 – O caminhar das gerações

Fonte: Elaboração gráfica da autora a partir de registro de campo – Arquivos da autora

Em comunidades quilombolas²³, a árvore genealógica é mais do que uma simples reconstrução das linhagens familiares; ela se constitui como um instrumento fundamental de resistência, identidade e reivindicação territorial. Ao reconstruir as histórias de vida de suas famílias, as lideranças locais não só preservam a memória ancestral, mas também reforçam sua conexão profunda com a terra. Em *Empata Viagem*, antes de iniciar a entrevista com Dona Aroeira (2024), ela fez questão de rememorar comigo a árvore genealógica da minha família, destacando figuras como minha avó Apolônia, agricultora e artista, e minha bisavó “Aliça”, que possuía uma casa de farinha, uma casa de santo e um engenho junto com meu bisavô “Firmo”. Foi nessa ocasião que chegamos a um ancestral em comum, que gera um grau de parentesco entre mim e os filhos de Dona Aroeira. Esse gesto não foi um simples exercício de lembrar nomes, mas uma maneira de documentar e afirmar o legado e as gerações das famílias em suas continuidades ali, naquele território:

É precisamente na árvore genealógica que se encontram os elementos que, quando organizados, revelam a estrutura do parentesco em uma sociedade. O estudo das relações de parentesco, por meio da análise das genealogias, permite compreender não apenas a organização da família, mas também o papel social das trocas e das alianças dentro de um determinado grupo (Levi-Strauss, 1992, p. 18).

Essa rememoração genealógica, reforçada pela oralidade, cumpre também uma função política. Ao reconstruírem suas origens e vínculos familiares, as comunidades não apenas preservam a história dessas conexões, mas utilizam essa tradição como base para a reivindicação de seus direitos territoriais. Nesse sentido, a genealogia assume um papel fundamental na afirmação do pertencimento, criando um campo de contraposição às tentativas de deslegitimação dos seus territórios (Gomes, 2017; Bispo, 2023).²⁴

Nessa perspectiva, a memória genealógica pode ser lida como uma das “linhas de fuga”²⁵ que tecem o território, atuando como caminhos de escape das narrativas dominantes (coloniais). Trata-se de uma tessitura de reinvenção do que a colonialidade entende como documento — frequentemente instrumentalizado contra os povos e seus modos de vida — e

²³ Tem-se ciência de que essa é uma prática comum em outros povos tradicionais e em alguns ambientes urbanos; contudo, nos ateremos ao quilombo especificamente.

²⁴ Nilma Lino Gomes, em *Movimento Negro Educador* (2017), destaca a dimensão política da memória e da oralidade como formas de articulação das experiências dos povos afrodiáspóricos, especialmente do movimento negro brasileiro. Ela ressalta como essas práticas culturais são fundamentais para a afirmação identitária e para a luta por direitos, funcionando como instrumentos vivos de resistência e continuidade histórica.

²⁵ “Linha de fuga” é um conceito de Deleuze e Guattari (2010) que indica trajetórias que escapam das estruturas dominantes, abrindo espaços para a reinvenção e transformação, essenciais para a afirmação de identidades e territórios subalternizados.

de afirmação de outras formas de existência, o que será aprofundado nas próximas seções. Essa mobilização da memória e da história familiar como instrumento político de afirmação territorial e cultural remete também às reflexões de Frantz Fanon (1961)²⁶, que reconhece no resgate histórico-identitário uma etapa fundamental dos processos de libertação dos povos colonizados, para quem fincar-se nas raízes e na cultura é condição para desmontar estruturas de opressão e recuperar a autonomia diante das formas de apagamento colonial.

Foi através de um desses resgates que seu Jiboia recuperou o nome da parte do território que era de meus bisavós e hoje está em “mãos fazendeiras”: Língua da Terra. Pode ser um fungo ou uma formação geográfica. Hoje está fisicamente engolida, mas permanece ali, entre os chãos de casa, capoeira e na memória dos anciãos. São eles que nos apontam o caminho do futuro através do passado. A pergunta “você é fia/neta de quem”, dentro do território, carrega em si a tecnologia ancestral do mapeamento familiar, a preservação da memória e o lugar político-social do/a sujeito/a dentro do território — muito aquém do sentido esvaziado da mera curiosidade que a colonialidade nos faz acreditar que é.

O tempo, para o povo quilombola de Empata Viagem, não segue a linearidade do calendário oficial. Ele se dobra e se reinventa em gestos, nomes, cantos e trajetórias que, embora pareçam repetir, também ressignificam a história. Como argumenta Denise Ferreira da Silva (2009), a racialização do tempo coloca os sujeitos negros em uma condição de exclusão perpétua, mas a oralidade quilombola ressignifica esse tempo, reescrevendo o que foi tentado apagar. Os esteios das casas podem não estar mais lá, mas o chão permanece, e ele não é perdido de vista nem de memória.

É nesse chão que também se inscreve o fio da ancestralidade feminina. Se a história se mantém viva pela palavra dos mais velhos, é, muitas vezes, nos gestos das mais velhas que ela se costura. A lembrança da velha Honória, evocada como figura fundadora, marca não apenas o início de uma linhagem, mas a vitalidade de uma matéria que gestou o território em suas múltiplas dimensões: o cuidado, o plantio, a cura, o alimento e o canto. Porque tudo o que atravessa o território, atravessa também aquelas que o tecem — mulheres negras que, longe de serem reduzidas à dor, seguem como centro organizador da vida quilombola, mesmo

²⁶ Em *Os condenados da terra*, Frantz Fanon propõe uma leitura do processo de descolonização como ruptura radical com as estruturas coloniais impostas, onde a memória, a cultura e a afirmação identitária dos povos oprimidos tornam-se instrumentos centrais de luta. A rememoração das origens, da terra e dos laços coletivos atua como enfrentamento ao apagamento colonial e reafirma os fundamentos de uma existência autônoma.

diante das múltiplas violências coloniais que marcam a experiência do povo negro no Brasil (Gonzales,1996).

As violências coloniais múltiplas (físicas, psíquicas e outras), impostas nas relações da mão de obra escravizada, estão presentes na memória da comunidade. Aroeira (2024) rememora, com intensidade, como a violência contra as mulheres negras transcendia a condição de escravidão, configurando uma resistência visceral à opressão. Como ela mesma relata:

Tem lá no meu avô. Tinha a fornalha, lá onde os escravo tava trabalhando, aí cê não podia dar leite a filho, não podia fazer nada. Aí chegaram, tava a nega alimentando o fio quando o chefe dos escravo chegou, pegou o menino e jogou dentro do forno. Aí ela se jogou no tanque e morreu. Aí tem o tanque da nega da Zidora que morreu dentro (Aroeira, entrevista, 2024).

Esse relato é emblemático para entender o entrelaçamento de racismo e sexismo, conforme apontado por Lélia Gonzalez (1988), que observa como essas formas de violência são estruturais, e não meras lembranças do passado. Elas estão na memória coletiva, em especial no corpo-memória de mulheres. As crianças, filhas da escravização, também eram cativas desde o ventre (Ferdinand, 2023). O não direito ao alimento primeiro — o leite — por parte da criança, e o não direito ao aleitamento de sua cria por parte da mãe, em detrimento do trabalho manual ou do aleitamento de crianças filhas dos/as senhores/as, por si só já constitui uma violência. Mas o assassinato da criança, sequenciado pelo suicídio da mãe que não suportou tamanha dor, gera o sentimento de revolta/compaixão, especialmente por parte de outras mães.²⁷ É na entonação desses sentimentos que esta história foi contada.

Jota Mombaça (2016) enfatiza que essas violências não são simplesmente memórias, mas persistem como estruturas que continuam a marginalizar. Contudo, é nas margens/curvas do rio que o tambaqui faz ninho. Isso significa dizer que, das margens, se encontra um ponto de força e potência. Para as mulheres de Empata Viagem, as potências estão no seu poder de articulação: na gestão do território, da roça que fica nas beiradas das casas, na organização dos eventos. Assim era com os batuques, as rodas de cantiga, de danças, as casas de santo e seus carurus. Duas das últimas lideranças afro-religiosas eram mulheres, como relatado por

²⁷ “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (Spivak 2018. p. 85).

dona Aroeira (2024): minha bisavó e sua tia. Algumas das mais velhas hoje são chamadas , carinhosamente, de Iaiás ²⁸, gestoras de seus grandes núcleos familiares.



Figura 23 – Mulheres destrançando e retrançando
Fonte: Acervo da autora



Figura 24 – Crianças-meninas trançando
Fonte: Acervo da autora

.Em todas as dimensões fundamentais do território há protagonismo das mulheres que dele são oriundas. No nascer, quando as crianças são ou eram aparadas. Ao morrer, quando elas providenciam os medicamentos e ervas de cura para que a morte não alcance, e nas vigílias que são feitas quando alguém adoece. Durante o campo acompanhei uma dessas vigílias, em que parentes-interlocutoras estavam se auto-organizando para não sobrecarregar, durante a vigília, a casa de uma das mais velhas, no momento em que uma de suas filhas estava adoecida. Perguntei para uma delas, Jabuticaba, até quando as visitas aconteceriam, ao que ela respondeu: até ela melhorar!

A escola que existe hoje no território, apesar de carregar o nome de um de seus patriarcas, Tomé Monteiro, foi fundada por uma mulher, dona Marina. Foi ela quem começou

²⁸ Na perspectiva Yorubá, a Yá é a grande mãe, é a mais velho. Por isso, as lideranças espirituais, as grandes mães- de santo são as Yá-Lorixás (Russo; Almeida. 2016). No “Empata”, ninguém explica diretamente o porquê se nomina as mais velhas assim, nem mesmo elas, só se sabe que é.

a alfabetizar, na linguagem escrita, as crianças e até adultos do território, e posteriormente foi voz ativa, ainda que seja uma pessoa tímida, na independência do núcleo escolar do território (que era vinculado a Ibiçu, distrito do município de Maraú) e sua posterior transformação/consolidação como escola quilombola. Além da alfabetização e letramento, é nesta escola que as crianças aprendem sobre o que significa ser uma criança quilombola, sendo o corpo docente e a maioria da equipe de trabalho da escola, também composto por mulheres. A luta pela preservação cultural e pela memória coletiva é protagonizada por mulheres quilombolas, ainda que estejam sujeitas à invisibilização diante das narrativas sociais de luta e resistência nos territórios (Dealdina, 2020).



Figura 25 – Escola quilombola no território de Empata Viagem
Fonte: Acervo da autora.

A própria articulação para desenvolvimento desta pesquisa foi gerida por mulheres, que fizeram a conexão a possíveis interlocutores, que conduziram para que fosse pautada em assembleia, afim de evitar possíveis vulnerabilizações da pesquisa e do território, visto que há reclamações acerca da ética de pesquisadores que o circulam (nenhum, até então, pertencente/oriundo dele)²⁹. Da acomodação nas casas da interlocutoras-parentes, que residem em partes diferentes e distantes, do território, viabilização do transporte entre uma parte e outra, à outros atos que compuseram a pesquisa e necessitaram de sua

²⁹ Percebo, enquanto pesquisadora, que diante da proximidade/parentesco comigo, o território se sentiu confortável para comunicar seu desconforto diante de outras pesquisas. O que não ocorreu com os próprios autores/causadores do desconforto.

intervenção/participação.³⁰ Para além da estruturação social do quilombo, as mulheres assumem papel central no tecimento das redes que compõem e constroem o territórios (Dealdina, 2020; Damásio, 2020).

Neste contexto, ao refletir sobre a articulação das mulheres dentro do quilombo, não estamos tratando de hierarquizar ou valorizar um trabalho, em detrimento de outro, mas de destacar como as ações-mulheres são fundamentais para a organicidade do território. Da gestão das relações familiares, mediação de conhecimentos/ciência à própria viabilização de atividades. Esse protagonismo é imprescindível para a preservação da memória e da continuidade do quilombo, assim como para a própria reinvidicação e agenciamento de Direitos³¹.

O corpo-território-mulher é fértil, não apenas em seu sentido fisiológico, mas como potência de continuidade. Entre a memória e o presente, abre-se um intervalo na escrita, um respiro tecido graficamente com cantiga do território e palavras não ornamentais.



Figura 26 – Mulher na lida quilombola

Fonte: Elaboração gráfica da autora a partir de registro de campo

³⁰ Além da interlocução, este é um dos motivos que proponho o território enquanto co-autor deste trabalho. Ainda que as movimentações basilares tenham sido minhas, sem a sua corroboração ele não teria tido a mesma amplitude e possibilidade de análise.

³¹ Dos rostos que se fazem presentes nas reuniões da associação, a maioria é de mulheres.

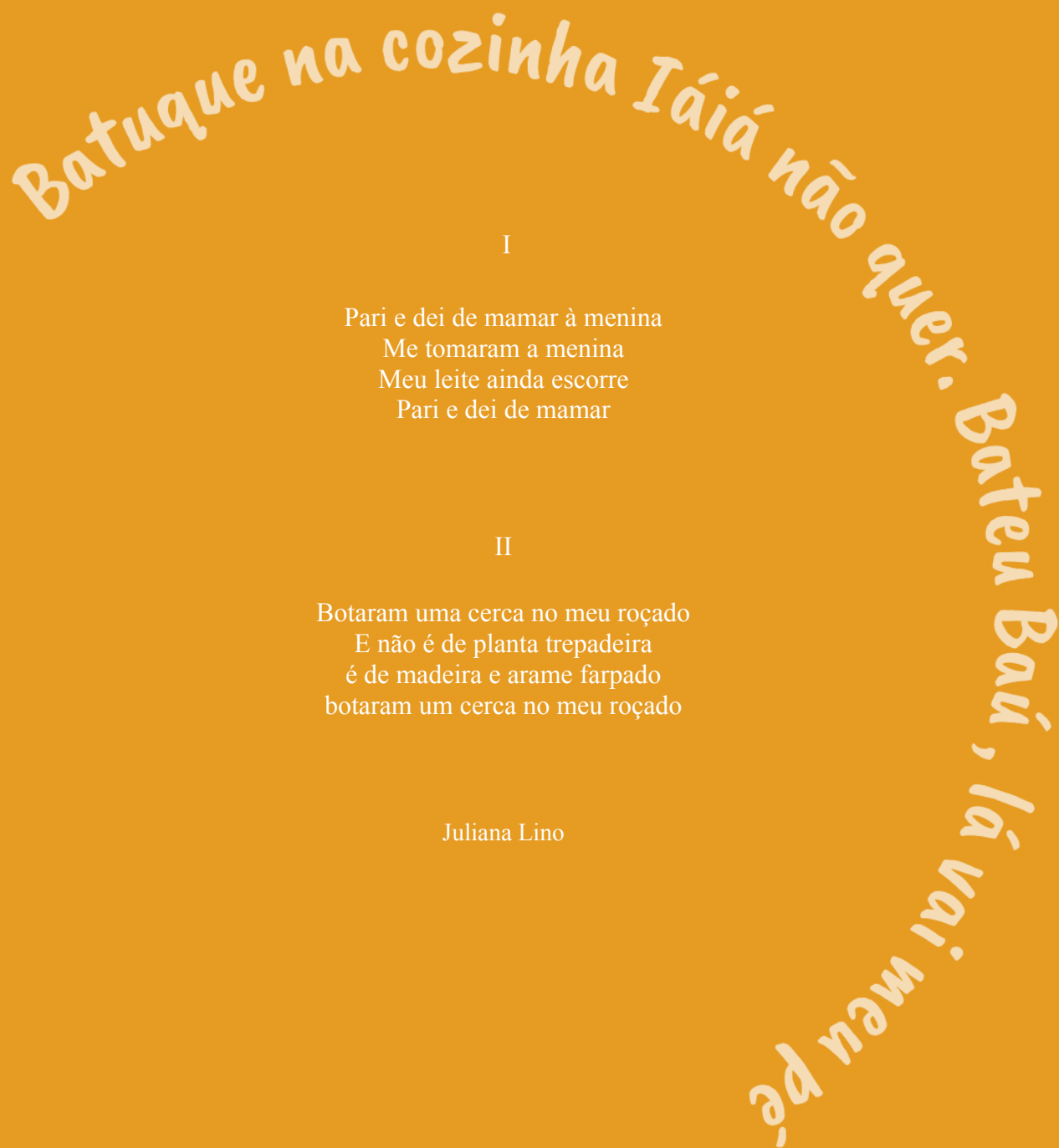


Figura 27 – Poesia autoral e cantiga territorial “Batuque na cozinha”

Fonte: Elaboração gráfica da autora

2.3 Do senhorio ao agronegócio-Reedições Coloniais e a Contra-revolução

Se o território quilombola é tecido por práticas de gestão coletiva e por epistemes que se enraízam na presença das mulheres, como vimos, é também verdade que essas formas de vida são tensionadas, desde muito, por estruturas de dominação fundiária e econômica herdadas do período colonial. Compreender como o agronegócio se impôs sobre os territórios requer um retorno às formas históricas de exploração da terra e do trabalho, especialmente no contexto baiano, em que o senhorio, o latifúndio³² e a lógica da monocultura lançaram raízes profundas. É nesse percurso que se insere o próximo trecho, voltado a compreender os fundamentos coloniais da economia regional e as formas de racialização e espoliação que sustentaram e ainda sustentam as tentativas de desterritorialização

A economia da Bahia colonial foi profundamente marcada pela presença do trabalho escravizado, tanto nas grandes plantações de cacau, situadas no ambiente rural, quanto nas vilas e cidades, onde os escravizados desempenhavam diversas funções essenciais para o funcionamento da sociedade colonial. Além dos trabalhos nas lavouras, muitos escravizados atuavam como “escravizados de ganho”, um grupo que realizava atividades comerciais nas ruas das vilas e cidades, oferecendo serviços como ferreiros, ourives e outros ofícios especializados (Lara, 2010; Costa, 2011). Esse grupo, por vezes, não residia diretamente com seus senhores, podendo negociar uma parte dos seus ganhos, mas com a obrigação de repassar uma parcela significativa a seus proprietários, sob risco de severas punições físicas.

Outros tipos de trabalho também foram marcantes nesse contexto, como o de escravizados que atuavam em atividades mais violentas, sendo forçados a condições extremamente degradantes, como a prostituição, o que era designado especialmente às mulheres. A exploração dos corpos das mulheres escravizadas, tanto no campo como na cidade, é um exemplo da violência sistêmica e multifacetada que caracterizava o regime escravocrata, em que a opressão não se limitava ao trabalho forçado, mas se estendia a uma completa desumanização. Gomes (2006) destaca que, ao contrário do que muitos podem

³² Em sua obra *A questão agrária no Brasil*, Stédile (1997), aborda que o latifúndio no Brasil é caracterizado pela concentração de grandes extensões de terra nas mãos de poucos proprietários, associada a um modelo de produção que prioriza a exportação e a exploração intensiva, em detrimento do uso social da terra e do desenvolvimento local.

supor, o trabalho dos escravizados de ganho não se limitava ao comércio de pequenos produtos, mas incluía uma gama de serviços de alta especialização.

Em 1758, a população de Maráu era de 1.823 habitantes, enquanto Camamu tinha 2.180 e Barra do Rio de Contas, 1.648 habitantes (Dias, 2007). Já em 1799, Maráu apresentava 2.000 habitantes, sendo a maior parte composta por mulatos, e Camamu e Barra do Rio de Contas tinham populações de 6.000 e 3.000 habitantes, respectivamente (Dias, 2007). Nesse mesmo ano, a produção de farinha de mandioca em Maráu era de 4.000 alqueires, muito abaixo dos 40.000 alqueires de Camamu e 30.000 de Barra do Rio de Contas (Barickman, 2001). Em 1818, a exportação de arroz de Maráu foi de 12.000 alqueires, enquanto a exportação de farinha de mandioca foi de 4.000 alqueires e de aguardente, 5.000 canadas (Dias, 2007).

Durante os séculos XVIII e XIX, as principais atividades econômicas de Maráu envolviam a agricultura, com destaque para farinha de mandioca, arroz e cana-de-açúcar, além dos engenhos de aguardente e a extração de madeira (Dias, 2007). O trabalho escravizado nessa época estava voltado para a lavoura, os engenhos, a extração de madeira e também para o trabalho de ferreiros, carpinteiros, canoeiros, artesãos e escravizados de ganho (Dias, 2007). Após 1888, as terras continuaram nas mãos de militares e funcionários da Coroa, com os ex-escravizados sendo excluídos tanto do acesso à terra quanto ao trabalho formal (Dias, 2007). A transição para o trabalho livre resultou na marginalização econômica dos libertos (Sacramento, 2009). No século XX, houve a expansão do cultivo de cacau e outras culturas comerciais, mantendo, no entanto, a concentração fundiária, que perdurou com a transição para o agronegócio (sem referência específica).

A estrutura econômica da região sul da Bahia refletia, por sua vez, a dinâmica de um país que se consolidava como um grande exportador de matérias-primas. O comércio de cacau, especialmente, foi impulsionado pelo trabalho escravizado, tornando-se um dos pilares da economia regional. Nesse contexto, os escravizados participaram de uma cadeia produtiva que envolvia desde a plantação até a comercialização do cacau, sendo essenciais para a sustentação da economia local e global. Esse modelo de produção revelou-se um elemento central no processo de resistência das comunidades quilombolas, cujas práticas agrícolas estavam intimamente ligadas à sustentabilidade de suas terras (Guimarães, 1985; Reis, 1996).

Além disso, a mudança das práticas econômicas e de nomenclatura que ocorreu com o fim da escravidão, em 1888, também teve profundas implicações sociais. Muitos dos antigos senhores de escravizados passaram a se autodenominar fazendeiros ou comerciantes — uma mudança de título que, no entanto, não representou uma transformação substancial nas relações de poder e exploração, que perduraram mesmo após a abolição (Bispo, 2005). Essa adaptação às novas condições socioeconômicas refletiu a continuidade das dinâmicas de exploração e desvalorização do trabalho dos negros e, especialmente, das comunidades quilombolas, que, apesar da abolição formal da escravidão, continuaram a lutar pela permanência e pela identidade de seus territórios.

A economia de Maraú, durante o período colonial, fomentou um modelo exploratório baseado na extração de recursos naturais para exportação e no uso intensivo de mão de obra escravizada. A vila se consolidou como um importante ponto de abastecimento da Capitania de Ilhéus, destacando-se tanto pela produção agrícola quanto pela exploração de madeira. Em 1758, sua população era composta por 1.823 pessoas, entre livres e escravizadas, mantendo-se relativamente estável ao longo das décadas seguintes, com registros de 1.498 habitantes em 1780 e cerca de 2.000 em 1799. A mão de obra escravizada era empregada em larga escala, especialmente no cultivo de mandioca, arroz e cana-de-açúcar — atividades que sustentavam a produção de farinha, aguardente e outros derivados —, além de atuar na extração e beneficiamento da madeira (Dias, 2007).

A produção agrícola da vila estava integrada a uma rede comercial que atendia tanto ao consumo interno quanto à exportação para outras regiões da colônia. Dados de 1818 indicam que Maraú exportava expressivas quantidades de alimentos e bebidas, como 12.000 alqueires de arroz, 4.000 alqueires de farinha de mandioca e 5.000 camadas de aguardente, além de produtos secundários como melado e goma. Paralelamente, a exploração da madeira desempenhava um papel significativo na economia local, com o desmatamento da Mata Atlântica fornecendo insumos para Salvador e outras cidades, seja para a construção naval, seja para a produção de carvão (Dias, 2007).

A organização do trabalho escravizado em Maraú era diversificada, refletindo as necessidades produtivas da vila. Os cativos estavam envolvidos em atividades que iam além da lavoura, desempenhando funções como ferreiros, carpinteiros, canoeiros e artesãos. Além disso, havia os chamados escravizados de ganho, que circulavam pela vila comercializando

produtos e prestando serviços para gerar renda, parte da qual era apropriada por seus senhores. Nos engenhos, a força de trabalho escravizada era fundamental para a produção de açúcar e aguardente, estruturando um sistema econômico que dependia da exploração contínua desses indivíduos (Dias, 2007).

A exposição da organização do trabalho e da mão de obra escravizada se faz necessária para que sejam visualizadas as estruturas fundamentais da economia mercantilista-colonial, que sustentavam toda a organização social e cujos reflexos se estenderam aos sistemas econômicos subsequentes e às suas estruturas.

A Economia Colonial e a Função dos Escravizados nas Comunidades Rurais e Urbanas	
Função	Descrição
Agricultura (cacau, cana, arroz, mandioca)	Os escravizados trabalhavam diretamente nas lavouras, sendo fundamentais para a produção de produtos primários que abasteciam o mercado interno e as exportações
Trabalho de ganho (serviços urbanos)	Escravizados que não residiam diretamente com seus senhores e realizavam serviços como ferreiros, ourives, carpinteiros e outros, muitas vezes mantendo parte de seus ganhos sob forte supervisão dos senhores
Engenhos e manufatura (açúcar e aguardente)	Nos engenhos, os escravizados desempenhavam papéis vitais no processo de produção de açúcar e aguardente, atividades de altíssima demanda econômica.
Extrativismo (madeira e carvão)	A extração de madeira e produção de carvão também se baseava na mão de obra escravizada, especialmente na região de Marará, que abastecia os centros urbanos

Quadro 2. Economia Escravocrata I e Funções. Fonte: Dias (2007)

A abolição da escravatura em 1888 não alterou substancialmente essa estrutura econômica, mantendo a exclusão dos ex-escravizados do acesso à terra e ao trabalho formal. Os grandes proprietários de terra escravocratas, ou mesmo os que se utilizavam de mão de obra escravizada, mas não estavam no ambiente rural ou não possuíam fazendas, passaram a

serem chamados de comerciantes, ruralistas, dentre outras designações. Eles permaneceram no controle das melhores áreas produtivas, enquanto muitos libertos foram forçados a permanecer como trabalhadores assalariados em condições precárias, sem garantias mínimas de sobrevivência. Em Maraú, a maior parte da terra continuou concentrada nas mãos de militares e funcionários da Coroa, o que impossibilitou a constituição de comunidades agrícolas independentes pelos ex-escravizados. Esse cenário demonstra que a transição da escravidão para o trabalho livre não significou a inclusão da população negra na economia formal, mas sim a continuidade de um regime de exploração baseado na marginalização e na exclusão territorial. No sul da Bahia, muitas famílias negras permaneceram nas terras onde já viviam e trabalhavam, estabelecendo territórios quilombolas como o Empata Viagem. Entretanto, a posse da terra permaneceu precária, pois o Estado não implementou políticas de reparação ou acesso à propriedade formal.

A produção cacaueira cresceu e grandes fazendeiros passaram a pressionar territórios tradicionais. Quilombolas e pequenos agricultores desenvolveram o modelo "roças de tudo", combinando cacau com culturas de subsistência para garantir segurança alimentar e preservação ambiental. O que significa dizer que, ao longo do século XX, essa estrutura desigual se perpetuou, com os ex-escravizados e seus descendentes enfrentando dificuldades para garantir a posse da terra e a permanência em seus territórios ancestrais. A manutenção da desigualdade fundiária e econômica consolidou um modelo de desenvolvimento que favorecia os antigos senhores e suas elites sucessoras, enquanto as comunidades negras precisaram articular formas de resistência para preservar seus modos de vida e suas práticas produtivas (Guimarães 2019; Dias, 2007).

A transformação da estrutura fundiária e produtiva no sul da Bahia, marcada pela intensificação da monocultura do cacau e pelas políticas implementadas pela CEPLAC, teve um impacto direto sobre as comunidades quilombolas e seus modos tradicionais de vida. A introdução de práticas agrícolas intensivas, como o uso de agrotóxicos e a substituição das "roças de tudo" pelo modelo de cacau cabruca, reflete uma reconfiguração territorial que, além de reestruturar a economia da região, também gerou uma série de vulnerabilidades sociais e ambientais.

No contexto dessa reconfiguração, a pressão do agronegócio sobre os territórios quilombolas se intensificou, com processos de desterritorialização e marginalização que

afetaram diretamente a autonomia dos povos quilombolas e suas práticas produtivas, como as roças de subsistência. Este fenômeno de expropriação e transformação territorial, que se perpetuou ao longo do século XX, está intimamente relacionado ao aprofundamento das desigualdades fundiárias e à continuidade de um regime de exploração que remonta ao período colonial. A resistência das comunidades quilombolas, no entanto, permanece um elemento central, como se verá na análise dos impactos das políticas agrícolas e da transição para o modelo agroexportador no território de Empata Viagem e nas outras comunidades da região.

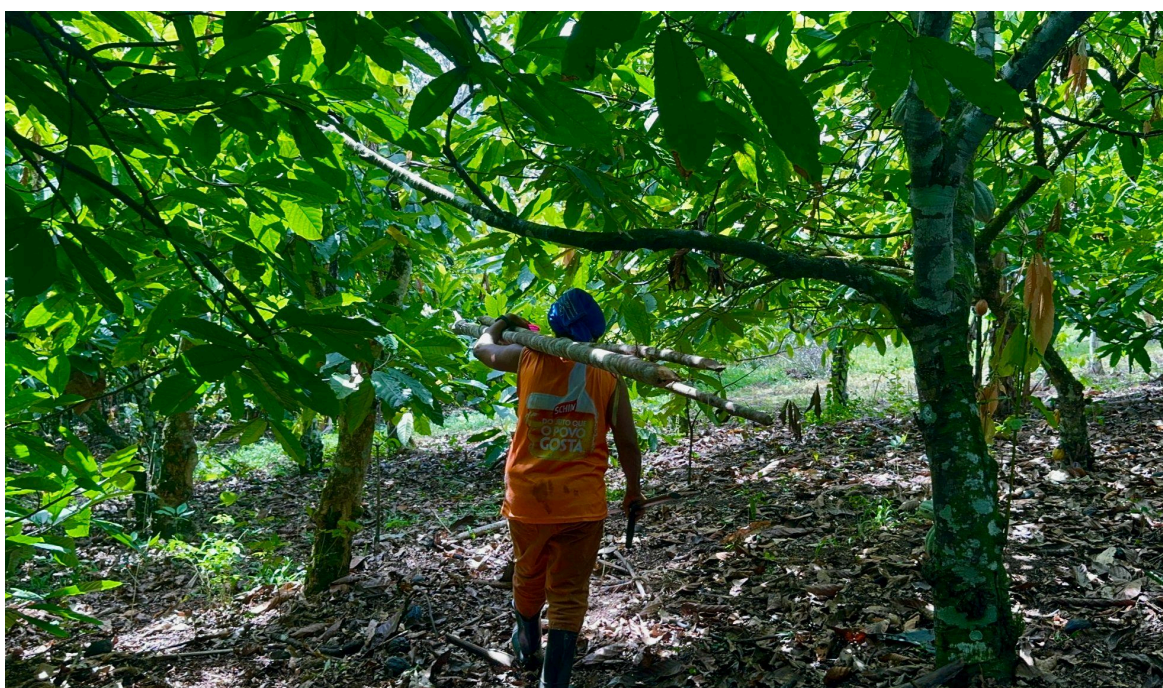


Figura 28 – Agricultora quilombola entre cacaueiros
Fonte: Arquivo da autora.

A CEPLAC foi criada em 1957, durante o governo de Juscelino Kubitschek, em seu projeto “nacional-desenvolvimentismo”, aliado ao capitalismo industrial, que beneficiou, especialmente, a burguesia industrial e os militares (Reis, 1996). Esta agência estatal promoveu mudanças estruturais nas lavouras cacaueiras, incentivando, através de políticas públicas, o uso intensivo de fertilizantes químicos (agrotóxicos), controle biológico de pragas e crédito rural condicionado a pacotes tecnológicos específicos (Santos, 2014). O Brasil incorporou, definitivamente, entre 1960 e 1980, a demanda da “Revolução Verde”, que tinha a premissa de “modernização da agricultura”. Este projeto foi nomeado por Nêgo Bispo como “receptação do lixo dos EUA da Segunda Guerra Mundial”. O que significou a

implementação, no Brasil, da transgenia, de agrotóxicos e da mecanização agrícola. No sul da Bahia, a CEPLAC incentivou o uso do BHC (hexaclorociclo-hexano), um pesticida altamente tóxico, com impactos devastadores à saúde (Menezes, 2008). Pequenos agricultores foram encorajados a substituir as "roças de tudo" pelo cacau cabruca, que reduziu a diversidade alimentar e aumentou a dependência do mercado externo (Alger, 2002). Esse modelo beneficiou latifundiários e marginalizou modos tradicionais de cultivo quilombola.

A interferência de instituições como a CEPLAC, sobretudo a partir dos anos 1960, alterou significativamente os modos tradicionais de manejo agrícola. A titulação fundiária, impulsionada por essa instituição, tornou-se um pré-requisito para a concessão de empréstimos bancários destinados à aquisição de fertilizantes e agroquímicos, o que resultou em processos de concentração fundiária e na expulsão de famílias posseiras (Guimarães, 1985, p. 99). A partir da década de 1980, grandes empreendimentos intensificaram a desterritorialização e a migração forçada de comunidades tradicionais, recorrendo a métodos coercitivos.

Em várias regiões do Brasil e do Caribe, ex-escravizados e quilombolas buscaram se estabelecer por meio do comércio dos excedentes produzidos em suas roças (Gomes, 2006; Barickman, 2003). Esse fenômeno não se resume a uma fuga dos espaços de opressão, mas caracteriza a formação de um campesinato negro, cuja análise deve considerar as experiências concretas dos sujeitos históricos. Como ressalta Sacramento (2008, p. 30-35), a circulação de pessoas e mercadorias nesses espaços econômicos fortaleceu laços de solidariedade familiar e comercial entre os cativos das vilas regionais.

Deste modo, a consolidação das monoculturas no sul da Bahia não apenas reconfigurou a estrutura fundiária da região, mas também trouxe consigo vulnerabilidades ecológicas e econômicas que se tornaram evidentes com a crise da vassoura-de-bruxa. Como destacam Fioravanti e Velho (2011, p. 350), "a monocultura do cacau na Bahia estabeleceu um ambiente altamente favorável à disseminação do fungo *Moniliophthora perniciosa*, responsável pela doença, devido à baixa diversidade genética e à uniformidade dos sistemas produtivos". Esse fenômeno demonstra como a transição das formas tradicionais de cultivo para um modelo agroexportador intensivo resultou em fragilidades estruturais nos territórios quilombolas e camponeses.

Os impactos da vassoura-de-bruxa não foram apenas produtivos, mas também sociais e econômicos. Segundo Fioravanti e Velho (2011, p. 362), "a queda na produção levou ao endividamento generalizado dos produtores, à perda de empregos e à desestruturação das redes socioeconômicas locais". Nos territórios quilombolas, essa crise intensificou processos de desterritorialização e empobrecimento, reforçando a dependência de políticas públicas assistencialistas e a precarização das condições de vida. Além disso, a crise evidenciou as contradições internas do modelo agrícola imposto pela CEPLAC, que havia promovido a expansão do cacau sob uma lógica desenvolvimentista, sem considerar a resiliência ecológica e social dos sistemas tradicionais. Conforme apontam os autores, "as estratégias de combate à vassoura-de-bruxa priorizaram soluções tecnológicas, como a introdução de variedades resistentes, mas negligenciaram o conhecimento tradicional dos agricultores" (Fioravanti; Velho, 2011, p. 368). Esse cenário reforça o caráter colonial da imposição do agronegócio na região, ignorando práticas agrícolas comunitárias que, historicamente, garantiram a manutenção da biodiversidade e a segurança alimentar.

Assim, a disseminação da vassoura-de-bruxa não pode ser analisada apenas como uma crise fitossanitária, mas como um desdobramento do plantationceno, conceito formulado por Malcom Ferdinand (2019), que descreve a continuidade da lógica colonial na organização das monoculturas e na degradação ambiental. Embora Ferdinand trate da Martinica, as mesmas dinâmicas podem ser observadas no Brasil, onde a monocultura do cacau reproduziu o padrão extrativista e de exploração de territórios e corpos. A crise provocada pela vassoura-de-bruxa evidencia, assim, que os quilombos e demais comunidades tradicionais não apenas sofreram os impactos desse modelo, mas também resistiram a ele, mantendo modos de cultivo e organização que desafiam a lógica agroindustrial imposta pelo Estado e pelo capital.

A estruturação do território e da economia no sul da Bahia, marcada pela transição da agricultura colonial para o modelo do agronegócio, revela as complexas camadas de um processo de exploração que persiste até os dias atuais. Este fenômeno de expropriação e destruição não pode ser compreendido sem considerar a crítica de Aimé Césaire (2006) ao colonialismo, que denuncia a continuidade da violência estrutural e a desumanização imposta às comunidades colonizadas. Para Césaire, o colonialismo não se limita ao passado, mas se perpetua nas relações de poder e nas dinâmicas de exploração que ainda afetam as populações quilombolas no presente. A atuação do agronegócio, especialmente no setor cacaujeiro, impõe não só a expropriação das terras tradicionais, mas também o cerceamento das formas de

cultivo que historicamente integram as comunidades à sua terra. Esse modelo de monocultura reflete, portanto, um colonialismo continuado, que, como Césaire aponta, transforma as populações e seus modos de vida em objetos a serem explorados e destruídos.

Esse processo de destruição também encontra um paralelo nas reflexões de Crutzen (2002) sobre o Antropoceno, que marca uma era em que a humanidade, por meio de suas ações, se torna a principal força de transformação dos ecossistemas planetários. A adoção de modelos agrícolas voltados para o lucro, como a monocultura cacaujeira, não apenas acelera a degradação ambiental, mas reflete uma lógica colonial que submete as comunidades quilombolas a uma contínua exploração. O agronegócio no sul da Bahia, ao se expandir sobre as terras de descendentes de quilombolas, coloca em risco não só a sustentabilidade ambiental, mas também as formas de vida ancestrais e a autonomia dessas populações. Assim, a teoria do Antropoceno de Crutzen ajuda a compreender como a ação humana, especialmente a exploração desenfreada do território, reflete e amplifica os legados coloniais, criando uma era de destruição planetária que atinge de maneira desigual as populações mais vulneráveis.

A consolidação do agronegócio do cacau no sul da Bahia deve ser compreendida como



Figura 29 – Cacau colhido no quilombo (2024)

Fonte: Acervo da autora.

parte de um processo mais amplo de reorganização territorial e produtiva, que não apenas alterou a relação das comunidades quilombolas com a terra, mas também impôs um modelo econômico e ecológico excludente. Aimé Césaire (2006) e a noção de Antropoceno (Crutzen, 2002) nos ajudam a pensar essas transformações dentro de uma perspectiva histórica e global, enquanto o conceito de plantationceno, formulado por Malcom Ferdinand (2010, p. 129), permite situar a monocultura do cacau dentro da continuidade da lógica colonial de exploração. Esse modelo de produção não apenas rompeu com métodos tradicionais de manejo, como

destaca Guimarães (1985, p. 120), mas também promoveu uma ruptura estrutural na forma como os territórios quilombolas se relacionavam com os ciclos ecológicos e com sua própria autonomia produtiva.

O plantationceno implica um fenômeno que Ferdinand denomina “matricídio”, ou seja, a destruição das relações matriciais com a terra e a imposição de um regime de controle da natureza baseado no uso intensivo de agroquímicos e na maximização da produtividade. Esse processo, materializado na monocultura do cacau, impôs uma lógica que marginalizou os sistemas agrícolas comunitários e aprofundou desigualdades. O Estado, por meio da CEPLAC e do Centro de Pesquisas do Cacau (CEPEC), estruturou políticas públicas voltadas para o desenvolvimento da lavoura cacaueira, mas o fez a partir de uma perspectiva que privilegiava grandes produtores e excluía práticas tradicionais dos quilombos (Guimarães, 2019).

A introdução de novas “tecnologias” e modelos de produção também impactou a identidade e a corporeidade quilombola. Como aponta Guimarães (1985, p. 232), “a recuperação dos movimentos do corpo prolonga-se também mediante a liberdade redescoberta de uma circulação da terra”. Esse aspecto revela que, ao desconectar os trabalhadores quilombolas da terra e dos saberes ancestrais de manejo, a supressão dos tradicionais modos de se cultivar mandioca, a monocultura do cacau não apenas transformou as relações de trabalho, mas afetou a própria forma como o corpo negro-quilombola se inscreve no território. Essa ruptura foi evidenciada por práticas culturais como as danças e batalhas de cantigas, relatadas por lideranças como Dona Aroeira, que testemunharam a resistência dos quilombos em ressignificar sua relação.

Ao contrário do modo romantizado em que é exposta, a consolidação do agronegócio no sul da Bahia não se deu sem sangue, suor e deslocamentos forçados. A ausência de dispositivos legais de proteção aos territórios quilombolas (entre a abolição da escravidão em 1888 e o advento da Constituição Federal de 1988), em detrimento de dispositivos legais que davam base e proteção ao latifúndio e a “grandes” proprietários, aliada aos incentivos estatais para a expansão da monocultura cacaueira, abriu caminho para um processo de expropriação marcado por violência e coerção.

O projeto do Consórcio Cacau-Seringa não apenas reconfigurou a estrutura agrária da região, mas também aprofundou a marginalização de comunidades historicamente enraizadas na terra. Partes do território foram ficando para dentro das grandes fazendas destinadas ao consórcio que foram se formando, aproveitando-se de que as divisões feitas pelos moradores antigos eram feitas “de beijo” e que muitos não reivindicaram trechos usurpados. O que ocorreu diretamente da Rua de Palha, à Serra Dourada, Fazenda Horizonte, dentre outras

partes/glebas familiares de Empata Viagem. O que submeteu as famílias a negociações desiguais e modos brutais de expulsão. Esse avanço contou com mecanismos sistemáticos de coerção, incluindo promessas de indenização irrisórias, ameaças diretas e o uso de carros de boi para despejos, além da instrumentalização da violência como estratégia para consolidar a posse sobre a terra, chegando, em alguns casos, a registros de assassinatos (Guimarães, 2019).

As violências mais explícitas, como assassinatos, não são verbalizadas pelo território nas conversas cotidianas. Contudo, violações como expropriações e esbulhos são constantemente lembradas. Aroeira (2024), ao rememorar parte do território que era pertencente ao meu núcleo familiar de primeiro grau, relatou com pesar que uma gleba foi “trocada” por um carro cheio de panelas na década de 1970/1980 — período em que pouquíssimas pessoas no território eram alfabetizadas. Relatos como esse suscitam questionamentos profundos sobre a legitimidade de contratos firmados nessas condições. Tatu-Bola (2024) e Sucuiúba (2024) também trouxeram à tona processos similares em outras áreas de Empata Viagem, envolvendo, por exemplo, procurações assinadas em nome de pessoas que sequer sabiam ler ou reconhecer seus próprios nomes — e, com isso, glebas inteiras foram alienadas sem o consentimento real de seus legítimos possuidores.

A noção de desenvolvimento atrelada à expansão do agronegócio no sul da Bahia – e em outras regiões do Brasil – precisa ser problematizada. O discurso hegemônico associa essa expansão ao crescimento econômico e ao progresso, mas ignora os impactos sobre as populações quilombolas e camponesas, que foram sistematicamente despossuídas de suas terras em nome desse modelo de modernização excludente.

O agronegócio, nesse contexto, deve ser compreendido como um complexo político-econômico vinculado à financeirização da terra, à subordinação da produção agrícola às dinâmicas do mercado global e ao controle tecnológico dos sistemas alimentares. Como destacam Alentejano (2020) e Almeida (2012), ele opera por meio da apropriação de territórios tradicionais e da destruição das formas de vida e organização dos povos do campo, reproduzindo desigualdades e aprofundando os processos de expropriação. Assim, entendemos o agronegócio como uma extensão do senhorio colonial, uma reedição das estruturas que se estabeleceram desde o período colonial-escravocrata, quando a concentração fundiária e a exploração serviam aos interesses de uma elite dominante. Essas estruturas não foram extintas; ao contrário, foram reeditadas e se mantêm intrinsecamente ligadas aos

latifúndios, perpetuando a lógica colonial de controle e exclusão territorial das populações originárias e tradicionais.

Como aponta Bispo, esse processo ocorre dentro de um contexto de transição política e econômica acelerada, em que o Brasil salta etapas sem garantir direitos fundamentais. Segundo Bresser-Pereira (2001), o país passou de um Estado oligárquico para um Estado democrático de elites, do patrimonialismo para uma administração gerencial, e de uma sociedade senhorial para uma sociedade pós-industrial.

No entanto, essas mudanças não resultaram em um desenvolvimento pleno e inclusivo, mas sim em um modelo dual e injusto, que moderniza estruturas sem romper com a desigualdade estrutural. No campo, isso se manifesta na persistência da violência fundiária e na manutenção de relações desiguais de poder, em que o Estado autoritário-modernizador e a lógica do capital se sobrepõem aos direitos territoriais das comunidades tradicionais. O "desenvolvimento", proposto pelo atual agronegócio, assim, revela-se um projeto contraditório, no qual a concentração de terras e a exploração dos recursos seguem sendo pilares centrais, reforçando a marginalização daqueles que historicamente ocupam e cuidam desses territórios.

No sul da Bahia, como analisa Rocha (2008), a consolidação desse modelo passou do coronelismo³³ à crise da vassoura-de-bruxa, sem jamais romper com a estrutura fundiária concentradora. A monocultura do cacau, organizada a partir dos interesses das elites agrárias, negligenciou os modos tradicionais de cuidar da terra e aprofundou a exclusão das populações originárias, quilombolas, tradicionais e camponesas.

³³ O poder dos coronéis se funda na articulação entre a concentração fundiária e o controle dos aparelhos institucionais locais. A partir da Lei de Terras (1850) e consolidado na Primeira República, o coronelismo estruturou-se como um regime de mando que vinculava a posse da terra ao controle político, jurídico e econômico. Como analisa Leal (1975), esses sujeitos operavam como extensão do próprio Estado nas zonas rurais, mediando acesso a direitos, segurança e justiça, em um arranjo que formalizava a subordinação das populações negras, indígenas e camponesas aos interesses do latifúndio.

3. KIZAMBA



Figura 30 – Corte da taboca

Fonte: Elaboração gráfica da autora, a partir de registro de campo

Caninana cruzou a estrada
Caçador cavucou a terra
Pescador armou no rio
Guaxinim saltou na mata
O batuque cantou na noite
O barro foi pisado
As cantigas cantada
É hora, cumpadi!
É hora, cumadi!
Se prepara, é hora!
Juliana Lino



Figura 31 – Kizamba tecida no quilombo de Empata Viagem
Fonte: Arquivo da autora

Kizamba é o instrumento, feito manualmente com cipó e taboca (o bambu brasileiro), com o qual são capturados os peixes: Coloca mandioca dentro e bota lá dentro do rio para o peixe entrar. Bota de um dia pro outro. O peixe entra aí pra dentro e não sai. Só sai depois que sacode no chão e tira a proteção que bota pro peixe não sair (Sussuarana, 2025).

Em formato circular, comprido e com uma espécie de “pescoço” em uma de suas pontas, a kizamba pré-anuncia em si estratégias centenárias de articulação, gestão do espaço e do tempo. Que se grafam desde seu processo de feitura, perpassando pela escolha do lugar estratégico onde deve ser posicionada no rio, pela atenção ao tempo de sua permanência na água e pelo cuidado no manuseio para retirada do peixe, visto que por dentro ela possui pontas afiadas. Seus signos e significados, que desdobram e são desdobrados a partir de ações e articulações, compõem o sistema imunológico do território (Ani, 1994).

Essa armadilha, símbolo de inteligência coletiva e afinação com o tempo da natureza, nos ajuda a compreender os agenciamentos comunitários como formulações próprias de poder e legalidade. É nesse sentido que dialogamos com Rodrigo Portela (2022), que propõe o constitucionalismo kilombista enquanto mecanismo de agenciamentos de direitos dos povos afro diaspóricos, em continuidade com os fundamentos políticos de Abdias do Nascimento (1980). Ao compreender o reconhecimento jurídico do quilombo como conquista histórica — e não como concessão estatal — essas formulações reafirmam os quilombos como sujeitos constituintes de sua própria ordem.

As críticas de Vercilene Dias Kalunga (2019), que denuncia o racismo institucional presente nos processos de titulação, e a perspectiva de Selma Dealdina (2020), que destaca o protagonismo e os agenciamentos de direitos quilombolas pelas mulheres na luta por território, junto à convocação de Maria Sueli (Sousa, 2021), que vê o gesto de escrever como enfrentamento político e cósmico, revelam que o reconhecimento não é algo que se pede, mas que se afirma na prática cotidiana da luta.

É nesse sentido que o Direito Achado na Rua, formulado por Lyra Filho e desenvolvido por José Geraldo de Sousa Junior (2003), serve como uma das chaves para entender a emergência do sujeito coletivo de direitos. Um direito que não nasce nas fontes ditas tradicionais do Direito, mas na beira do rio, na roda de conversa, na beira do campo, na

partilha da caça, na auto-organização, armando a kizamba no agenciamento dos direitos coletivos.



Figura 32 – Kizamba no chão de uma casa-território
Fonte: Acervo pessoal da autora.

3.1 Autorreconhecimento, Auto-organização e Titulação: Agenciamento de Direitos face aos Riscos ao Território Físico e Cosmológicos

O processo de autorreconhecimento na luta pelos direitos territoriais quilombolas é, antes de tudo, uma reafirmação da ancestralidade e da conexão profunda com a terra. Esse vínculo não se limita a uma mera identidade cultural, mas se estende para um reconhecimento do território físico e cosmológico como elementos fundantes da identidade quilombola. No caso da comunidade de Empata Viagem, esse processo de entendimento e afirmação da ancestralidade é essencial para compreender as dinâmicas de agenciamento de direitos que envolvem a regularização fundiária.

O trabalho do "homem da malária", agente comunitário de saúde que atuou na região, foi crucial para esse processo de autorreconhecimento. Por meio do Programa de Saúde da

Família (PSF), incorporado em 1994 ao Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS), os agentes passaram a acompanhar as famílias quilombolas. Vinculado a esses programas é que o “homem da malária” transitou no território. Ele iniciou a identificação de traços culturais e práticas históricas orgânicas da própria comunidade — características quilombolas. Segundo relatos da própria comunidade, ele o fez detectando práticas como a forma de plantar, a fabricação de farinha e outros aspectos da vida cotidiana que rememoram um passado de resistência. Ao registrar essas informações, ele não apenas documentava a vida das famílias, mas, sem saber, começava a reverter o apagamento histórico que acometia os sujeitos daquela região. Em palavras de uma das entrevistadas:

O que aconteceu, como a comunidade era de difícil acesso, ele vinha andando por Ibiacu. Ele começou a vir e identificar traços, que a gente não sabia nem o que era quilombo. O que era quilombola. Nunca tinha ouvido essa palavra. Ele começou a identificar traços. Chegava na casa do povo. Via como o povo plantava, como fazia farinha, que o povo era de uma comunidade quilombola. Então quando ele fazia o registro das pessoas ele botava lá como quilombo. E aí que lançava essa documentação no sistema, aí o governo federal descobriu. Ele conversava muito. Como ele não voltava no mesmo dia, ele dormia nas casas. Na hora que ia dormir ele ficava ouvindo os causos, as histórias. Aí o que ele fazia? Ele anotava tudo! Quando ele lançava no sistema ele lançava 'povo de comunidade quilombola'. Ele já conhecia o movimento, já conhecia essa história do quilombo (Dama da noite, entrevista, 2024).

Dama da Noite relata o isolamento da comunidade antes do reconhecimento formal como quilombo e menciona a chegada do agente de saúde como um momento significativo na nomeação dessa identidade. O trecho evidencia que, embora a identidade quilombola estivesse enraizada no modo de vida e nas práticas cotidianas do grupo, sua formalização se deu posteriormente, em parte através do olhar externo. Esse autorreconhecimento, no entanto, vai além de uma simples compreensão do que significa ser quilombola.

Na perspectiva dos “sujeitos desconstitucionalizados”, formulada por Maria Sueli Rodrigues de Sousa (2021), as comunidades quilombolas foram historicamente destituídas de seus direitos constitucionais, ficando à margem dos reconhecimentos formais do Estado brasileiro. A luta pela certificação comunitária e pela titulação dos territórios não se limita a uma demanda por propriedade, mas representa, sobretudo, a restauração de direitos ancestrais sistematicamente negados. Como afirma a autora:

A desconstitucionalização dos sujeitos quilombolas faz com que eles se vejam em um estado de subordinação ao Estado, onde suas existências e seus direitos são constantemente negados ou ignorados (Sousa, 2021).

Ao reconhecer e reafirmar sua ancestralidade, as comunidades quilombolas não estão apenas resgatando o passado, mas estão se posicionando como sujeitos ativos e autônomos no presente, ao contrário da narrativa colonial que as coloca em uma posição de subordinação. A titularidade da terra, nesse contexto, é uma das formas mais concretas de reverter esse processo de desconstitucionalização e restituir direitos (Sousa,2021).

Rodrigo Portela (2020), por sua vez, reforça que o agenciamento de direitos nas comunidades quilombolas ocorre por meio da interação entre essas comunidades e o Estado, em um processo que tanto possibilita a concretização de direitos quanto impõe entraves burocráticos e institucionais. Portela argumenta que, ao lutar pela titulação de suas terras, as comunidades quilombolas estão exercendo seu direito à autodeterminação, que está diretamente vinculado à reafirmação de sua ancestralidade e à construção de uma identidade quilombola que se sustenta tanto no território físico quanto no território cosmológico. Além disso, a Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil, reforça esse processo de reconhecimento e afirmação. A Convenção, no artigo 8º, dispõe:

1. Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados, deverão ser levados em consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário. 2. Esses povos deverão ter o direito de conservar seus costumes e instituições próprias, desde que eles não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos pelo sistema jurídico nacional nem com os direitos humanos internacionalmente reconhecidos (OIT, 1989).

A ratificação da Convenção 169 pela OIT, absorvida pela jurisdição interna por meio do Decreto nº 678/1992, confere um status supralegal a esse direito, que vai além das normas constitucionais e, para algumas doutrinas, até um status supraconstitucional, conforme argumenta Silva (2017). A livre determinação, conforme a OIT, abrange os aspectos culturais, econômicos e sociais, sendo, portanto, fundamental para a efetivação dos direitos das comunidades quilombolas.

Nesse contexto, a auto-organização e o autoreconhecimento se tornam ferramentas essenciais para a garantia da continuidade da cultura e da vida quilombola. A comunidade de Empata Viagem, ao se identificar como quilombola e reivindicar a titulação de suas terras, também reafirma seu direito à autodeterminação — algo que é frequentemente negado pelo Estado. A titulação de terras quilombolas, que se inicia pelo reconhecimento identitário, não se trata apenas de reconhecer a posse da terra, mas de garantir o reconhecimento das práticas, das histórias e das trajetórias que formam esses territórios como espaços de resistência e de

preservação da cultura. É um processo que envolve não só o reconhecimento de um direito material (a terra), mas de um direito imaterial que permeia as relações culturais e sociais do grupo, é a reivindicação da própria ancestralidade quilombola.

A práxis do direito orgânico, aquele que se forma no cotidiano do território, de maneira circular e em diálogo com a história, permite a leitura estratégica das imposições do direito sintético, que é produzido de forma vertical e distante do povo. Ao compreender sua dinâmica, os quilombolas articulam suas próprias leituras sobre quando acatar ou não suas normas. O próprio surgimento e manutenção do quilombo passa por esse processo. Assim, a concentração fundiária advém do direito sintético-colonial, enquanto a regularização fundiária quilombola se apresenta como uma infiltração do direito orgânico. Para garantir sua continuidade, acessar políticas públicas e fomentar sua própria subsistência, os territórios aprenderam a gingar entre os dois.

A titulação dos territórios quilombolas³⁴ é um direito garantido pela Constituição Federal de 1988, no art. 216, §5º, ao dispor que “ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Também é regulamentada pelo artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que estabelece: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”. Soma-se a isso a Convenção 169, de 1989, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), da qual o Brasil é signatário, que, em seu art. 6º, reconhece a autodeterminação e outros direitos fundamentais, como território e cultura, dos povos originários e tradicionais. Acrescenta-se ainda o Pacto de San José da Costa Rica, de 1969, que dispõe sobre os direitos fundamentais de todos os povos, sem discriminação.

A convergência dos dispositivos legais supracitados, abrangendo tanto a legislação nacional quanto tratados e convenções internacionais, fundamentou e orientou o desenvolvimento de políticas públicas, a capacitação de agentes e a estruturação (ou reestruturação) de órgãos, instituições e autarquias estatais. Esses esforços visavam à

³⁴ Para que os territórios sejam titulados pelo INCRA, passou a ser obrigatória, a partir de 2003, a certificação quilombola pela FCP.

identificação, ao reconhecimento cultural e territorial dos povos afrommunicais/quilombolas e, por fim, à sua regularização fundiária formalmente garantidos.



Figura 33 – A volta da lida
Fonte: Acervo da autora.

Neste processo, o auto-reconhecimento da comunidade é fundamental para o agenciamento de direitos, tanto os que estão garantidos formalmente quanto os que ainda não são. Portanto, é imprescindível que a comunidade se reconheça nos termos da palavra “quilombola”. Em territórios que se referenciam a partir de seus mais velhos ou de elementos constituintes das glebas de terra compostas por núcleos familiares e comunitários que formam todo o território de Empata Viagem, a exemplo de “língua da terra”, “rua de palha”, “baixa funda” e “pé de serra”, sua identificação se dava, e em muitos casos ainda se dá, principalmente pelo termo “povo do Empata Viagem” ou, simplesmente, “roça”. Era assim que meus avós, tias, tios-avós, primos e primas se referenciavam, e em muitos casos ainda se referenciam, os oriundos do território, como traz Aroeira (2024): “Aqui é o quilombo, aqui. Aqui a gente não sabia. Depois todo mundo foi cair na realidade.”

Diante da necessidade de autoidentificação formal na categoria “quilombo” — condição para acessar políticas públicas, créditos financeiros e direitos —, o território passou pelo desafio de compreender as significações e os enquadramentos do que significava ser quilombola, além de revisitar e reafirmar a própria memória. Portanto, a dificuldade de adequação ao termo “quilombola” é uma realidade vivida por muitos territórios Brasil adentro.

Nesta linha, identifiquei pelo menos três sentidos fundantes. O primeiro diz respeito à ausência de uma auto-correlação direta com o termo. Costumeiramente, a vida no território se dá no cotidiano, sem a necessidade de categorizá-lo ou conceituá-lo. O segundo sentido está na ocultação do passado escravocrata direto de muitas famílias, como forma de lidar com a dor histórica de uma dívida impagável. Trata-se de uma ferida recente e ainda não cicatrizada, que envolve tráfico, escravização, tortura, epistemicídio e homicídios de ancestrais quilombolas. Dobrar essa dor, muitas vezes, significa evitar a vinculação ao termo “quilombo” para não se reduzir à narrativa da escravidão. O terceiro sentido, correlacionado ao segundo, reside no fato de que, até pouco tempo, o quilombo era criminalizado formalmente. Mesmo após a abolição da escravização, essa criminalização permaneceu na materialidade da vida cotidiana:

Até convencer o povo, que tiraram da cabeça do povo que negro não era escravo, que não era descendente de escravo, aqueles escravos que fugiram... ‘Ih, tu é escravo fujão’... até desfazer disso na cabeça do povo. Que ninguém queria ser negro. E aí foi um processo para fazer com que o povo se declare quilombola. Negro, quilombola. Aí que foi outro processo.
(Dama da noite, entrevista, 2024)

Devido à questão de ameaças que eu tive, tinha muitas pessoas que ficavam com medo de se autodeclarar.
(Tatu-bola, entrevista, 2024)

Por vezes, a negativa da identidade individual, ainda que prejudicial, apresenta-se como uma estratégia para suprimir, ainda que temporariamente e em seu próprio consciente, o racismo individual e sistêmico. Essas fissuras na identificação coletiva, acentuadas por investidas do agronegócio local, no entanto, não significaram ausência de articulação ou autogestão territorial, como evidenciado, por exemplo, na prática da partilha de alimentos, especialmente do porco doméstico ou do porco selvagem, o catitu. Isso pode ser observado nas narrativas de três interlocutores em torno da partilha do porco doméstico ou catitu (porco do mato):

Matava um porco dividia com as famílias tudo, até porque não se tinha o tanto de família que tem hoje
(Tatu-Bola, entrevista, 2024).

Um porco come o ano todo não porque guardava, guardava, claro. Mas ele (meu pai) matava e dava aos vizinhos, então quando os vizinhos matavam os porcos deles, eles iam botando. Então um porco comia o ano inteiro, porque se ele matava dava um quarto àquela pessoa, se a pessoa matava dava um quarto a ele. Dividia, dividia e caçava
(Dama da noite, entrevista, 2024).

O povo vinha matava o porco e dançava e batuque e sambava
(Aroeira, entrevista, 2024).

Em um mesmo ato (matar o porco), concentram-se a alimentação do corpo físico, do corpo-território, da comunalidade, a auto-organização na gestão da partilha e da própria permanência no território.



Figura 34 – Feitura coletiva de feijoada em Empata Viagem (2024)

Fonte: Registro de campo da autora



Figura 35 – Feijoada partilhada
Fonte: Registro de campo da autora.

As dinâmicas internas, os mecanismos de agenciamento de direitos e as corporalidades são tão importantes quanto os documentos oficiais e os marcos legais. Compreender a

complexidade e as nuances desse processo, bem como suas implicações na autonomia e na autogestão, é fundamental. Trata-se do que significa se auto-organizar diante das necessidades territoriais, incluindo o auto-reconhecimento enquanto quilombola.

O auto-reconhecimento enquanto sujeito coletivo de direito foi elemento essencial para a continuidade territorial. Em um processo orgânico e gradativo, primeiro formou-se a Associação de Agricultores Rurais (1998) e, posteriormente, transicionou para a Associação de Quilombos de Empata Viagem e Região (2004). Isso é relatado da seguinte forma por Dama da Noite (2024):

No início, a associação não era uma associação de quilombo. Era de amigos e produtores rurais. Essa associação, antes de se tornar quilombola, foi criada por um senhor que veio morar ali no trevo do Véio Preto, ele era de Ipiaú. Aí ele comprou esse pedaço de terra aqui e veio morar aqui. Aí, quando ele veio morar aqui, ele comprou esse pedaço de terra. Ele trabalhava com alguma coisa da igreja católica. Aí, quando ele chegou aqui, viu que antes não era associação, era mutirões. Você tinha uma terra para limpar, aí juntava dez homens: “Essa semana a gente vai limpar a roça de Fulano”. Aí ia na roça de Fulano, até chegar no último. Então, eram dez dias trabalhando na roça de um e de outro. Aí, quando ele chegou, deu essa ideia de mutirão, assim como as mulheres tinham para capinar e plantar roçado. Aí ele deu a ideia: “Por que a gente não faz uma associação?” Era amigos e moradores, alguma coisa assim. Aí registraram estatuto, tudo certinho. Aí ele falava: “Com a associação a gente vai conseguir buscar projetos, empréstimos para fazer plantio, para aprender a lidar com a terra...” Aí ele conseguiu contato com esse senhor da Ceplac. Foi através dele.

(Dama da Noite, entrevista, 2024)

A associação surge a partir de práticas de auto-organização, de gestão territorial e de agenciamento de direitos. Compreender e assumir a própria realidade, assim como suas próprias dimensões, seu começo, meio e fim, fez com que o quilombo ampliasse sua articulação política com o Estado, suas instituições e autarquias para reivindicar o que lhe é de direito:

De primeiro, era tudo parado. A gente sabia que tinha escravidão aqui, a gente sabia. Aí chegou um rapaz pra fazer associação, fazer um PAA aqui. Aí veio gente de longe, veio uma pessoa de Brasília. Aí entrou associação e continuou os quilombo. Aí, na palestra, ficou. Aí vem os cara de Brasília, vem de outros cantos. Até pra Brasília umas duas pessoas já foi pra dar uma palestra lá. Tanto vem de lá pra cá

como de cá pra lá. Foi depois disso que veio as casa. Depois dessas casas que veio o projeto pras pessoas idosas. Muita coisa ia vindo, muita coisa vem por causa da associação. Muita gente já saiu, mas eu não saio. (...) Sobre a associação quilombola, foi bom e ajudou os pessoa. Só falta uma coisa: é a mandioca! Ali você chegava, era farinha, banana, abóbora, tudo, ali! E aquilo ali chegava a gemer de gente. Dali saía caminhão pra Ubaitaba. Depois o prefeito proibiu de tirarem pra lá. (...) Agora, dizer que todo se afirmou, foi! Tem uma que você conhece: Aroeira! Ela trazia bacia de beiju e a farinha pra ali. Aqui, gente de fora vinha.
(Sucuiuba, entrevista, 2024)

Sucuiuba, aos 90 anos, memora a articulação político-territorial e, durante toda a sua vida, foi agente e observador das dinâmicas sociopolíticas e culturais do território, pois essas dinâmicas, incluindo a necessidade de migração, atravessaram sua trajetória. Em sua fala, está lúcido o entendimento da conexão entre auto-organização e pleiteamento de direitos, ao relacionar a associação ao Programa de Aquisição de Alimentos (Lei nº 10.696/2003) e ao Programa Nacional de Habitação Rural (Portaria nº 97/2013). As casas, que até então eram de barro, taipa e outras fibras naturais, passaram a ser substituídas por construções de alvenaria ou de tábua, considerando que as moradias tradicionais podem abrigar o barbeiro, transmissor da doença de Chagas, entre outras questões envolvidas

A transição do tipo de Associação e a conexão com agentes externos, estatais ou não é um ponto vivo na memória da articulação territorial. Assim relatam Dama da noite e Tatu-bola, respectivamente:

Aí depois eu lembro que veio outro senhor também que disse, vocês são comunidade quilombolas. Ao invés de ser amigos e produtores, vocês fazer uma associação de comunidade quilombola. Aí mudou. Depois que se descobriu que era quilombola veio muita gente de longe visitar, conhecer e realmente dá curso, dar informações. Tem estatuto, tem ata, tudo registrado (Dama da noite , 2024).

Isso aconteceu em Fortaleza, em um evento do Banco do nordeste de desenvolvimento. Trouxe isso pra gente e disse: aproveite que vocês estão aí em mudança da diretoria, vocês mudam também o nome da associação .Que era associação de moradores e amigos de Empata Viagem e circunvizinhos, aí vocês mudam pra associação pro nome quilombola. Aí a gente criou a Associação de quilombos de Empata Viagem e região. Aí quando esse rapaz nos procurou e eles nos deu a experiência de como prosseguir, tava a mudança da diretoria. Que foi em 2004, que ela foi criada no final de 2002. 2003 pra chegar 2004 aí eu assumi a presidência da associação, aí nós discutiu pra mudar o nome da associação. Aceitamos porque já tinha uma pesquisa feita pelo ibge que dava que 90% ou mais da comunidade de Empata Viagem eram povos negros afrodescentes. Aí a gente abraçou a causa (Tatu-Bola, 2024).

Neste sentido, da auto organização, do auto reconhecimento, das gingas estratégicas por efetivação de leis e políticas públicas , faz-se necessário entrecruzar a epistemologia

orgânica quilombola com a proposta do Direito Achado na rua de Lyra Filho (1986) , de um Direito, que nasce a partir das lutas, articulações e vivências dos povos:

O direito é antes de tudo, liberdade militante, e afirma-se evolutivamente nos padrões de justiça histórica conscientizados dentro da convivência social de indivíduos, grupos e povos, isso quer dizer então que o Direito é em substância processos e modelos de liberdade conscientizada ou conscientização libertadora na e para a libertação do mundo.

(Lyra Filho, 1986 p.16)

Em confluência com o Direito Achado na Rua, o Quilombo de Empata Viagem, através de Tatu-Bola (2024), reafirma acerca de seus próprios processos por liberdade, compreendendo as gingas e intercruzos necessários para a libertação do próprio mundo, do próprio cosmo, que é o cosmo afro diaspórico:

Sobre mudar para associação quilombola, disseram para a gente: “Se fizerem isso, isso vai melhorar para vocês, vocês vão ser mais vistos, vocês vão chegar melhor e ser vistos até pelo governo do país.” E a gente tem aquela ideia, que é uma coisa que nós estamos buscando: nossas origens. E do outro lado também estamos vendo uma coisa que vem melhorar a qualidade de vida do povo da comunidade.

(Tatu-Bola, entrevista, 2024).

Este relato expressa, de maneira potente, como o agenciamento de direitos, tal como se configura em Empata Viagem, não se limita a buscar reconhecimento estatal, mas expressa uma práxis que articula memória, território, ancestralidade e projetos de futuro. Trata-se de uma expressão de autonomia política e de produção de mundo, que se ancora na cosmovisão quilombola e se realiza na tessitura cotidiana das relações comunitárias.

As escolhas feitas, como o processo de transição para associação quilombola, fazem parte de uma estratégia que, sem abrir mão de seus fundamentos próprios, também se move nas brechas do Estado e do ordenamento jurídico oficial para assegurar o que lhes é de direito, sem se submeter às lógicas coloniais que historicamente tentaram impor silenciamentos.

Mais do que buscar acesso a direitos formalizados, essas práticas constituem uma engenharia política e existencial que assegura a continuidade da comunidade enquanto sujeito coletivo de direito. Aderir, sem mediações, às estruturas e exigências do Estado — esse direito sintético e colonizador — significaria, em certa medida, desarticular a própria existência coletiva, rompendo com as bases ancestrais, os modos de viver, plantar, tecer e cuidar da vida. Por isso, as estratégias de agenciamento de direitos não operam como simples trânsito burocrático, mas como afirmação da vida quilombola em suas múltiplas dimensões: espiritual, territorial, cultural e política.



Figura 36 – Entrega de alimentos ao PAA na sede da associação

Fonte: Registro de campo da autora (2024).

Essa dinâmica evidencia que o direito, para os quilombos, não se resume à legalidade formal, mas se planta, se cultiva e se atualiza na vida comum, na roça, nas festas, nos mutirões, nas partilhas e nas caminhadas coletivas. É a partir desse campo fértil que se abre caminho para refletirmos, a seguir, como o Quilombismo e o Constitucionalismo Quilombola se afirmam como forças constituintes de um direito outro, tecido e sustentado na coletividade. Este não é um deslocamento temático, mas um aprofundamento necessário para compreender como esses fundamentos orientam também os tensionamentos, articulações e negociações vividos no processo de regularização fundiária, que se inicia na certificação da Fundação Cultural Palmares e se prolonga em embates, delongas e atravessamentos no INCRA.

3.2 O Quilombismo como Constitucionalismo Quilombola: A Construção e a instrumentalização de um Direito Orgânico

Para que se entendam os movimentos que estruturam as gingas entre o autorreconhecimento e a busca por certificação/titulação do território interlocutor-parente, é necessário mergulhar nas tramas da práxis quilombola por direitos, uma práxis que não se submete às molduras do Estado, mas se finca na memória, na terra e na coletividade.

Nessa tessitura, o Quilombismo, conceito formulado por Abdias do Nascimento, não está restrito ao passado, mas se manifesta, de forma viva, nas articulações contemporâneas do povo negro, “da periferia às organizações políticas” (Nascimento, 1980, p. 85), evidenciando sua continuidade histórica. O Quilombismo expressa a luta pela autonomia e liberdade, afirmando um direito orgânico, que nasce da vivência, da experiência e das práticas das comunidades quilombolas, articulado às suas raízes ancestrais. O quilombo, portanto, não é apenas um espaço físico, mas um espaço de construção de mundo, de produção de vida, onde o direito não se reduz à mera adaptação ao ordenamento estatal. Pelo contrário, ele emerge das práticas comunitárias, da relação com a terra, da memória coletiva e da preservação dos valores civilizatórios africanos.

Nessa mesma perspectiva, Rodrigo Portela (2021) compreende que o agenciamento de direitos diz respeito à forma como comunidades historicamente marginalizadas, como os povos quilombolas, se organizam e atuam na construção e reivindicação de seus próprios direitos dentro de um sistema jurídico e político que, frequentemente, os nega ou tenta invisibilizá-los. Portela destaca que esse agenciamento configura-se como um processo de autonomia política e jurídica, no qual os sujeitos coletivos se apropriam dos instrumentos legais e das estruturas institucionais, mas sem se submeter passivamente a elas. Trata-se, portanto, de mobilizar as brechas, sem abrir mão dos fundamentos próprios, reafirmando um direito orgânico, aquele que nasce da prática social, da experiência cotidiana e da vivência coletiva, em contraste com o direito sintético, que é imposto de fora e desconectado da realidade dos territórios (Gomes, 2022; Bispo, 2023).

O agenciamento de direitos se apresenta como uma expressão de autossuficiência e autodeterminação, em que as comunidades não apenas buscam a proteção legal, mas

constroem suas próprias formas de existência, mobilização e gestão da vida comum, diante de estruturas formais que, muitas vezes, se revelam inadequadas ou opressivas às suas práticas.

O conceito de Quilombismo, formulado por Abdias do Nascimento (1985), desdobra-se no Constitucionalismo Quilombola, defendido por Rodrigo Portela (2022) em *Kilombo: uma força Constituinte*. Este fundamenta um direito autônomo e anticolonial, historicamente fomentado pelos territórios quilombolas e seus povos. O Constitucionalismo Quilombola reconhece as comunidades quilombolas como sujeitos constituintes, formadores do próprio direito que as regula, afastando-se do direito constitucional tradicional, imposto por estruturas estatais. Propõe-se, assim, uma reconfiguração jurídica pautada na autonomia e na autodeterminação dessas comunidades.

Portela (2021) enfatiza que o quilombo é uma força constituinte capaz de criar suas próprias normas e princípios jurídicos, moldados pela experiência coletiva e pelos desafios específicos enfrentados pelas comunidades, distantes da imposição do direito estatal: “O quilombo, como uma força constituinte, constrói seu próprio direito, estabelecendo suas normas e princípios de acordo com sua realidade e suas necessidades, e não a partir do que o Estado impõe” (Portela, 2021).



Figura 37 – Corpos que carregam e sustentam o território
Fonte: Registro de campo da autora

É necessário descentralizar a ótica constitucionalista do Norte Global, cujos países historicamente violentaram povos, cosmovisões e recursos naturais do Sul Global. A universalização dessa matriz jurídica conduz à naturalização do viés neoliberal e neocolonial de suas essências. Para Li Ann (2021), o constitucionalismo nasceu referenciado na doutrina estadunidense, que se modificou diante das necessidades e realidades dos países do Sul Global. Entretanto, o que se denomina “Constitucionalismo Ocidental”, oriundo do Norte Global, continua impondo categorias dicotômicas como democracia versus ditadura, laicidade versus extremismo religioso, economia versus bem viver. A última dessas dicotomias, economia versus bem viver, sustenta a violência contra territórios indígenas, quilombolas, de fundo de pasto e extrativistas no Brasil.

O constitucionalismo quilombola, portanto, se insere dentro de uma perspectiva de pluralismo jurídico³⁵, onde a coexistência de diferentes sistemas jurídicos é não apenas possível, mas necessária para respeitar a diversidade e a autonomia das comunidades. Nesse sentido, o direito quilombola não apenas se subordina ao direito estatal, mas interage com ele em um espaço de reconhecimento mútuo. Portanto, o direito quilombola não se limita às imposições do Estado, mas se configura a partir das práticas, saberes e normas próprias das comunidades, que articulam suas lutas e resistências de maneira autônoma. A partir da compreensão de que estas práticas são fornecedoras de oxigênio para os territórios, o movimento quilombola não busca apenas a regularização fundiária, mas também o fortalecimento da autonomia política e social das comunidades (Oliveira, 2020; Dealdina, 2020).

O pluralismo jurídico, aliado aos constitucionalismos insurgentes produzidos pelos povos, surge como um instrumento necessário para garantir que o direito quilombola não seja absorvido ou suprimido pelo direito estatal, mas respeitado em sua autonomia. O pluralismo jurídico, ao reconhecer as diversas fontes de direito dentro de um mesmo espaço geográfico, fundamenta a organização das comunidades quilombolas, a fim de que exerçam sua autonomia e para que não sejam devoradas pelo Estado. O Quilombo de Empata Viagem, ao não sucumbir ao colonialismo e às contra-investidas estatais — e, posteriormente, do agronegócio —, ainda que vulnerável diante das conjunturas sociopolíticas, demonstra que as

³⁵ Na perspectiva de Sousa Junior (2003), há que se reconhecer que nas práticas culturais, alternativas, de articulação de direitos e formas de resolução reside o pluralismo jurídico. Que se infiltra no direito jurídico formal para que seja possibilitado acesso à justiça.

práticas e articulações comunitárias são essenciais na luta pelo reconhecimento da ancestralidade e na autonomia territorial. Os processos de certificação e de titulação das terras de Empata Viagem, assim como de outras comunidades quilombolas, não são apenas uma questão jurídica, mas uma reafirmação de um direito que vem da terra e das práticas culturais da comunidade. A luta por território está, assim, atrelada à reafirmação do direito de viver de acordo com as próprias normas e valores, que têm suas raízes na história de resistência e no vínculo ancestral com a terra.

Nessa perspectiva, outros constitucionalismos, que nascem com os povos na luta por libertação e autonomia, confluem. Nos próximos parágrafos, abordaremos, de modo breve, o constitucionalismo haitiano. Assim como o quilombismo, ele surge a partir da luta pela liberdade e pela afirmação de uma nova ordem jurídica após a escravidão. O quilombismo no Brasil é uma expressão de uma nova forma de organizar a sociedade e de construir um direito próprio, baseado na luta e na resistência dos povos africanos e seus descendentes. Queiroz (2018) argumenta que o constitucionalismo haitiano representa uma reestruturação completa das relações sociais e jurídicas, desafiando as normas jurídicas tradicionais e propondo uma nova forma de organização política e social. Forjado antes, durante e depois da Revolução Haitiana (1791–1804), que se fez pela independência dos colonizadores, se consolidou como o constitucionalismo pela libertação.

Embora as terras indígenas sejam geridas por um conjunto de normas específicas e distintas das que regem os quilombos no Brasil, o constitucionalismo indígena apresenta importantes lições para a compreensão do direito quilombola. Ambos os modelos reconhecem a importância da autonomia territorial e cultural, o que se reflete na capacidade das comunidades de se autolegislar e se auto-organizar, independentemente do Estado. Célia Xakriabá (2018), em sua dissertação *O Barro, o Genipapo e o Giz no Fazer Epistemológico de Autoria Xakriabá: Reativação da Memória por uma Educação Territorializada*, argumenta que as comunidades indígenas devem ter o direito de decidir sobre a gestão de suas terras e suas práticas culturais, sem a intervenção do Estado, o que se aproxima do que é reivindicado pelas comunidades quilombolas. Almires Martins (2018), ao tratar da Aty Guasu, uma assembleia de povos indígenas, propõe que a auto-organização dessas comunidades seja um princípio central para a luta territorial e cultural. Para Martins, a Aty Guasu simboliza a importância da deliberação coletiva e da construção de um sistema jurídico que reflete as necessidades e a realidade dos povos, sem depender de imposições externas. Esse modelo de

auto-organização pode ser observado também nas comunidades quilombolas, onde os saberes e práticas locais são essenciais para a resistência ao modelo jurídico hegemônico. No contexto dos direitos dos povos quilombolas e indígenas, torna-se essencial evidenciar as intersecções e desafios comuns enfrentados na luta pelo reconhecimento territorial e pela autonomia política (Santos, 2021, p. 48).

A abordagem do constitucionalismo quilombista, conforme proposta por Rodrigo Portela, sugere que a autodeterminação e a ancestralidade são fundamentais para o reconhecimento de direitos. Esse entendimento converge com a visão indígena de território, que não pode ser reduzido à propriedade fundiária, mas deve ser compreendido como espaço de vida e reprodução social e cosmológica. Assim, a noção de territorialidade indígena e quilombola desafia o modelo jurídico tradicional e exige um direito que dialogue com os modos próprios de organização. Como ressalta Nêgo Bispo, “nossos territórios não são apenas lugares, mas tempos e memórias que sustentam nossa existência coletiva” (Bispo, 2019, p. 76). O reconhecimento constitucional dos territórios quilombolas e indígenas, embora represente um avanço jurídico, ainda se vê confrontado pela morosidade estatal e pelos entraves administrativos que dificultam a titulação definitiva, conforme aborda Sousa: “O Estado, ao reconhecer o direito à terra, simultaneamente posterga sua materialização, criando um limbo jurídico que perpetua a insegurança dos povos” (Sousa, 2021, p. 112).

A relação entre os direitos indígenas e quilombolas, portanto, aponta para a necessidade de um direito verdadeiramente pluralista, que reconheça e respeite as formas tradicionais de uso e gestão da terra. Pacheco (2006) enfatiza que a concepção ocidental de propriedade privada se choca com a lógica dos direitos territoriais dos povos originários, criando um campo de tensão que precisa ser superado por meio de uma legislação que reconheça a diversidade de formas de posse e uso da terra. Esse tensionamento é visível nas disputas judiciais em torno da aplicação do marco temporal, que restringe o direito à terra dos povos indígenas e pode ter implicações semelhantes para as comunidades quilombolas.

Diante disso, a ampliação dos direitos quilombolas e indígenas deve se dar a partir de suas epistemologias próprias, garantindo não apenas o reconhecimento formal, mas a efetiva proteção e manutenção de seus territórios. A perspectiva d’O Direito Achado na Rua — formulação iniciada por Roberto Lyra Filho e desenvolvida por José Geraldo de Sousa Junior (2008) — oferece um caminho potente para essa construção, pois parte da compreensão de

que o direito se faz nas lutas e nas práticas concretas dos povos, e não apenas nas normas positivadas ou nas concessões estatais. Aqui, essas práticas concretas são também as cosmologias — modos próprios de se organizar, de fazer, de existir e de sustentar a vida nos territórios quilombolas e indígenas.

Essa dimensão se expressa, por exemplo, quando Célia Xakriabá (2018) evoca, já no título de sua dissertação, os elementos *O Barro, o Jenipapo e o Giz*, que não se colocam apenas como metáforas, mas como referenciais epistemológicos e ontológicos na autoria dos povos indígenas. A partir da leitura desse trabalho, é possível perceber como elementos como o jenipapo estão muito além do uso alimentar: é da tinta do jenipapo que se fazem grafismos e pinturas corporais que, além de proteção biológica, comunicam códigos culturais, organizam memórias e também se tornam dispositivos de luta. Esses grafismos operam como linguagem e são acionados nas articulações de reivindicação de direitos, nos atos, nas marchas e nas ocupações dos espaços públicos.



Imagem 38 — Peregrinação Tupinambá em Memória aos Mártires do Massacre do Rio Cururupe (2024)
Fonte: Arquivo da autora

Do mesmo modo, nas comunidades quilombolas, práticas como a lida, os cantos, os festejos, as roças coletivas, os diálogos, os mutirões e os grafismos (que se expressam em modos outros que os indígenas) são gramáticas de direito, pois organizam a vida comunitária, sustentam a gestão do território e constituem práticas jurídicas ancestrais que fundamentam a autonomia dos povos.

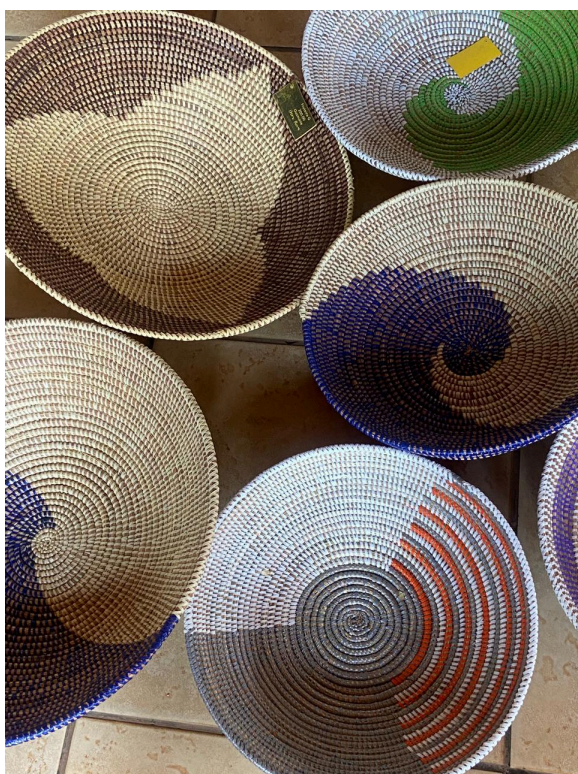


Figura 39 – Grafismos em artefatos quilombolas
(2º Encontro Nacional de Mulheres Quilombolas da
CONAQ/2023)

Fonte: Arquivos da autora



Figura 40 – Grafismo em artefato Indígena Baniwa
(Festival Brasil é Terra Indígena/2023)

Fonte: Arquivos da autora

A necessidade de um constitucionalismo insurgente passa pela autodefinição das comunidades como sujeitos políticos e históricos, um processo que se intensifica a partir da mobilização coletiva e do reconhecimento da territorialidade como um direito fundamental. Diversos movimentos sociais e articulações emergiram nesse contexto, como a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), a Coordenação Indígena da Amazônia Brasileira (COIAB), a União das Nações Indígenas (UNI), a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

(APOINME), além de movimentos sociais que abrangem os extrativismos do babaçu, da castanha e da seringa (Almeida, 2004).

Nosso enfoque será na CONAQ, criada em 1996 durante uma reunião em Bom Jesus da Lapa (BA), com a participação de representantes de comunidades de 18 unidades da federação, além de entidades do movimento negro e ligadas à questão agrária que apoiam a luta dos quilombolas. A CONAQ se consolidou como uma organização de referência, articulando comunidades em diversas regiões do Brasil e pressionando o Estado pela efetivação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição de 1988. Sua atuação não se limita à esfera jurídica, mas avança na reconstrução da identidade quilombola, desafiando a narrativa que restringe os quilombos ao passado e à noção de "escravos fugitivos". A organização tem sido essencial na mobilização por políticas públicas, na denúncia das violências fundiárias e na construção de um constitucionalismo que parte das experiências concretas dessas comunidades (Almeida, 2004).

Dessa forma, o constitucionalismo quilombola contemporâneo não se restringe ao reconhecimento formal da terra, mas se constrói no tensionamento contínuo entre o Estado, o agronegócio e as comunidades. A CONAQ, ao reivindicar o direito ao território a partir da autodefinição, desafia o modelo jurídico tradicional e fortalece uma concepção de constitucionalismo de baixo para cima, que reconhece os quilombolas como protagonistas da construção de seus direitos (Almeida, 2004).

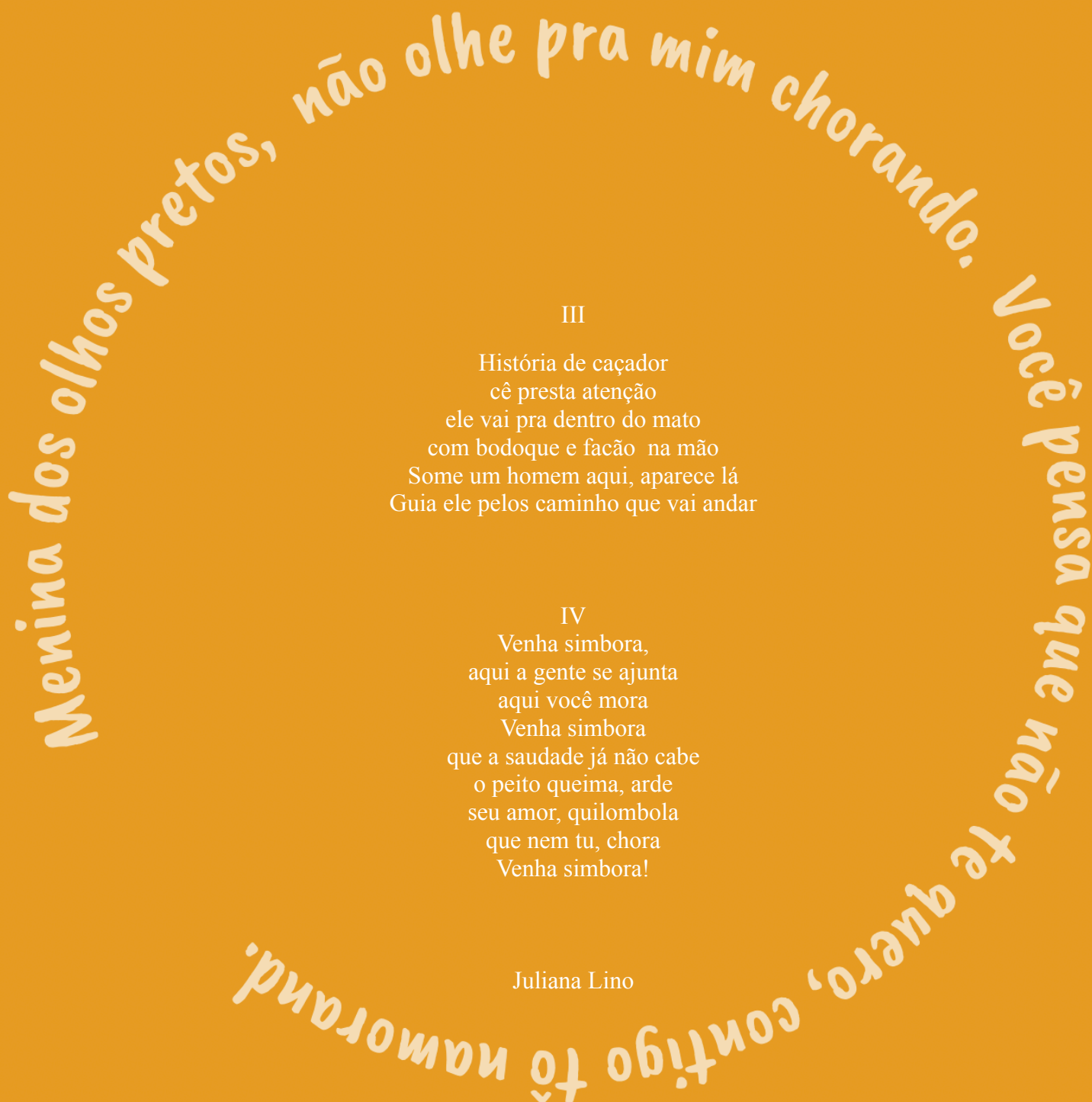
Um dos pontos centrais da luta da CONAQ é a defesa do direito à autodefinição das comunidades quilombolas. Esse conceito está diretamente ligado à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que reconhece o direito dos povos tradicionais de se identificarem como pertencentes a um grupo específico. Isso significa que a identidade quilombola não deve ser determinada por critérios externos impostos pelo Estado ou pelo mercado, mas sim pelo próprio grupo, respeitando suas tradições, sua cultura e sua história (OIT, 1989).

A CONAQ desempenhou um papel fundamental no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) que visava derrubar o Artigo 68 do ADCT. A organização atuou como *amicus curiae*, fornecendo assessoria jurídica às comunidades quilombolas e mobilizando a sociedade civil em defesa dos direitos territoriais (Dealdina, 2020).

Não obstante o tardio reconhecimento dos quilombos, pouco tempo depois de sua regulamentação através do dispositivo supracitado — que desembocou no Decreto 4.887/2003 —, houve uma movimentação para a sua derrubada, através da Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 3239, de 2004, impetrada pelo Partido da Frente Liberal (PFL), hoje DEM (Democratas), integrante da bancada ruralista. Foi negado o deferimento da referida ADI e, posteriormente, o Supremo Tribunal Federal (STF) confirmou, em decisão de 2018, a constitucionalidade do decreto e a não aplicação do marco temporal no que se refere aos territórios quilombolas.

Essa atuação foi crucial para a manutenção do dispositivo constitucional que assegura o reconhecimento das terras quilombolas. Vercilene Francisco Dias, quilombola do território Kalunga e coordenadora jurídica da CONAQ, destaca a importância da organização na defesa dos direitos das comunidades: “A CONAQ tem sido uma voz ativa na luta pela regularização fundiária e na garantia dos direitos constitucionais dos quilombolas” (Dias, 2022, p. 34). Sua atuação exemplifica o compromisso da articulação em fornecer assessoria jurídica e apoio técnico às comunidades na luta pela titulação de seus territórios.

É relevante citar que, no momento de sua criação, a CONAQ enfrentou resistência de setores do movimento negro que se opuseram à sua auto-organização. Contudo, a CONAQ defendeu a necessidade de uma representação específica para as comunidades quilombolas, mantendo sua autonomia e fortalecendo a luta por direitos territoriais e identitários (Dealdina, 2020). Este fato, bem como o posicionamento da articulação, corrobora para a consolidação do entendimento das pautas quilombolas como pautas específicas. Da identidade quilombola, uma identidade étnica, que converge com a pauta e a cultura negra em termos mais amplos, mas que possui especificidades. Assim, a autora ressalta a importância da CONAQ na articulação política e na construção de uma identidade quilombola coletiva, evidenciando como a organização contribuiu para a visibilidade e o fortalecimento dessas comunidades no cenário nacional. Essa e outras articulações são a materialização de um constitucionalismo dos povos, insurgente, que atua na defesa dos direitos territoriais, na promoção da autodefinição e na resistência às pressões externas que ameaçam a integridade e a continuidade das comunidades quilombolas no Brasil. Entre normas e insurgências, também germinam palavras que não cabem na técnica: seguimos, então, com um respiro poético.



III

História de caçador
cê presta atenção
ele vai pra dentro do mato
com bodoque e facão na mão
Some um homem aqui, aparece lá
Guia ele pelos caminho que vai andar

IV

Venha simbora,
aqui a gente se ajunta
aqui você mora
Venha simbora
que a saudade já não cabe
o peito queima, arde
seu amor, quilombola
que nem tu, chora
Venha simbora!

Juliana Lino

Figura 41 – “Batuque na cozinha Iaiá não quer...”. Respiro-poético com cantiga entoada por Irará (pesquisadora-parente) e poema de Juliana Lino

Fonte: Registro de campo e elaboração gráfica da autora.

3.3 Fundação Cultural Palmares : De Angola Janga a Empata Viagem — da criminalização à certificação

No compasso das articulações coletivas que conformam o constitucionalismo quilombola, a certificação da Comunidade de Empata Viagem pela Fundação Cultural Palmares (FCP) emerge como um desdobramento das lutas por reconhecimento e garantia de direitos. Esse percurso remete a um longo histórico de criminalização formal, marcado por expedições violentas contra comunidades quilombolas, cujo símbolo maior é o Quilombo dos Palmares, o Angola Janga, alvo, nos séculos XVII e XVIII, de campanhas de destruição orquestradas pelo Estado colonial. Da mesma forma, territórios quilombolas do sul da Bahia, incluindo o Empata Viagem, sofreram processos de repressão e tentativas de apagamento que atravessam a história e a memória coletiva dessas populações.

O Dossiê Serra da Barriga, elaborado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), detalha a importância da permanência quilombola ancorada em uma cosmologia viva, que sustenta relações de pertencimento, práticas ancestrais e modos de vida que se transmitem para além da mera ocupação territorial material.³⁶ Essa cosmologia foi, historicamente, um dos alicerces da resistência quilombola frente à criminalização formal, preservando a existência de seus povos apesar dos ataques estatais (IPHAN, 2017).

Hoje, paradoxalmente, o Estado que articulou aquelas expedições repressivas reconhece, por meio da Fundação Cultural Palmares, a existência dessas comunidades e seus direitos, materializados na certificação oficial. Esse processo, embora formalizado dentro da lógica estatal, não rompe com a centralidade da auto-organização quilombola. Pelo contrário, fortalece-a. É na esteira da mobilização política construída desde o autorreconhecimento e da criação da associação comunitária que a certificação se apresenta, não como ponto de partida, mas como uma ferramenta apropriada e ressignificada pela própria comunidade.

Assim como ocorre em outros territórios quilombolas do Brasil, Empata Viagem utiliza essa estratégia jurídica sem perder de vista que seus direitos tecidos, organicamente, na oralidade e sustentados nas práticas ancestrais não dependem do reconhecimento estatal para

³⁶ Constatamos, neste dossiê, que a dimensão cosmológica se manifesta no modo coletivo de gestão territorial e comunitária, na presença dos habitantes ancestrais que atravessaram o tempo e seguem inscritos no território, nas danças, na capoeira, na feitura da farinha, nos artefatos encontrados através de escavações, na relação espiritual e ancestral com a natureza e, sobretudo, na conexão vital com o bioma Atlântico preservado.

existirem. Contudo, na tensão permanente entre autonomia e institucionalidade, a certificação torna-se um instrumento de proteção e visibilidade diante dos riscos e ameaças que incidem sobre o território, tanto físico quanto cosmológico.

Nesse caminho, é importante compreender que a certificação quilombola, emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP), constitui a porta de entrada formal para o processo de regularização fundiária dos quilombos no Brasil. Desde 2003, esse documento passou a ser exigido como requisito obrigatório para a abertura do processo de titulação junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). O procedimento é regido pela Instrução Normativa nº 01/2012 da FCP, que estabelece as normas e os critérios para o reconhecimento oficial das comunidades quilombolas.

De acordo com a normativa, a certificação deve ser solicitada pela própria comunidade ou por uma organização representativa, sempre com o consentimento e participação ativa dos seus membros. Na teoria, esse processo visa garantir que o reconhecimento seja uma expressão da autonomia comunitária. Contudo, é preciso reconhecer que, na prática, a mobilização por esse direito frequentemente demanda articulações com instituições externas, como sindicatos, ONGs, universidades e até mesmo órgãos públicos.

Esse movimento não deve ser lido, de forma simplista, como uma negação do protagonismo comunitário. Ao contrário, ele revela as estratégias que os próprios quilombolas mobilizam para enfrentar os entraves burocráticos e os efeitos históricos da dispersão territorial, da violência estatal e da desarticulação forçada. Se, por um lado, muitos territórios quilombolas preservam materialmente sua organização sociocultural, por outro, a própria lógica estatal — ao impor um modelo fixo e engessado de “ser quilombo” — muitas vezes desconsidera os modos plurais e dinâmicos de existência quilombola.

Por isso, não é apenas legítimo, mas necessário que as comunidades se articulem com redes de apoio, movimentos sociais e até setores do próprio Estado sensíveis à pauta, como no Quilombo Empata Viagem. Tatu-Bola, liderança comunitária, relembra que foi a partir dessas articulações, em 2004, que se iniciou o processo formal de certificação:

Eu comecei a me estender um pouco, me bati com o sindicato de trabalhadores rurais de Maraú. Aí me bati com o gestor executivo do litoral sul e lá eu conheci o chefe do INCRA de Itabuna, seu Fernando. Ele disse: pronto. A gente vai na comunidade. O INCRA tem interesse de fazer esse processo. Foi em 2004, no ano que eu entrei como presidente da associação.

Aí eu fui, aí o INCRA veio aqui e fez todo o processo de solicitação da Fundação Palmares, fez tudo certinho. Através do INCRA, aí eu comecei a trabalhar não só na certificação de Empata Viagem, mas também das outras comunidades que eram também. Comunidade do Barro Vermelho... que eles começaram a procurar quem é comunidade tal? Aí começou a conhecer. Quem é o pessoal de Quitungo, de São Raimundo de Minério. Aí todas essas comunidades que hoje são certificadas eu tive o envolvimento levando o INCRA até as comunidades.
(Tatu-Bola, entrevista, 2024)

O depoimento de Tatu-Bola revela que, naquele contexto, o início do processo de certificação se deu a partir de uma articulação singular, em que o próprio Estado, por meio do INCRA, se apoia nas redes e nos conhecimentos das lideranças quilombolas da região para viabilizar os processos junto à Fundação Cultural Palmares. Foi a partir desse movimento que a mobilização comunitária de Empata Viagem não apenas garantiu sua certificação, como também se expandiu, contribuindo diretamente para a articulação de outros territórios do entorno.

Na sequência, Dama da Noite complementa essa memória, trazendo elementos sobre como se deu o levantamento inicial:

Aí com a vinda desse rapaz, mandou o povo vir mapear aqui. Que era comunidade quilombola e aí começou o processo. Processo de declaração. E aí começou aquele veio pessoas, mas não foi aquele mapeamento bem feito. Foi uma coisa meia descoberta, pesquisou, viu que sim, que era, entrevistou o povo. E aí levou pra lá, o governo foi e deu a declaração. A declaração saiu em 21 de outubro de 2005. Foi declarado pela Fundação Palmares. Foi através daí que se descobriu que era comunidade quilombola. E aí descobriu-se.
(Dama da Noite, entrevista, 2024)

O que Dama da Noite compartilha reafirma uma dinâmica complexa, na qual a certificação não surge isoladamente da comunidade, tampouco é uma ação puramente estatal. Ao contrário, revela que o próprio Estado, diante da necessidade de acelerar os processos na região, recorreu às lideranças comunitárias como ponte, reconhecendo, ainda que informalmente, a centralidade dos saberes e das articulações quilombolas. Mesmo com limitações no levantamento inicial — como ela mesma aponta —, o processo representa um marco na trajetória do Quilombo Empata Viagem, formalizando uma existência que jamais dependeu do Estado para se afirmar, mas que, nesse campo jurídico-institucional, fortalece a proteção, a visibilidade e a afirmação dos modos de vida quilombolas.

Ainda assim, o processo de formalização não se deu sem a ação ativa da comunidade. Houve mobilização por meio de reuniões, conversas e do boca a boca, na construção coletiva

de um entendimento sobre a importância desse documento perante o Estado, especialmente diante dos riscos de usurpação territorial. Esse movimento comunitário foi determinante para que a certificação pela FCP se concretizasse em 2006, conforme o processo administrativo nº. 01420002599200551 (Anexo 1)



Figura 42 – Instrumentos afiados
Fonte: Registro de campo da autora.

A certificação lavrada em 12 de dezembro de 2005, registrada no livro 005, sob número 458, folha 66, é fruto plantado, tecido e colhido pela própria comunidade de Empata Viagem. Embora tenha transitado por mediações institucionais, ela é expressão direta das articulações comunitárias que, desde sempre, sustentam os processos de afirmação e defesa do território. A Fundação Cultural Palmares (FCP), criada pela Lei nº 7.668/1988, não nasce como concessão do Estado, mas como conquista arrancada pelas lutas históricas dos povos negros e quilombolas no contexto da redemocratização. Como observa Sousa (2021), sua existência carrega a marca das disputas: é, ao mesmo tempo, fruto da mobilização do movimento negro, que inscreveu no processo constituinte uma agenda de reparação histórica, e um espaço constantemente tensionado por práticas estatais de silenciamento, burocratização e desassistência, que frequentemente deixam processos paralisados ou sem respostas durante anos.

Entre as atribuições da FCP, está a certificação das comunidades quilombolas, documento que formaliza, no campo jurídico, o reconhecimento da autodefinição desses povos. Não se trata de concessão, mas de um procedimento ancorado no princípio da autodeterminação, assegurado tanto no ordenamento jurídico brasileiro, via Decreto nº 4.887/2003, quanto na Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). A certificação, nesse sentido, se constitui como ferramenta política e jurídica na proteção dos territórios, reafirmando o que as comunidades já sabem e vivem: sua existência quilombola não depende do reconhecimento estatal, mas este pode, estrategicamente, ser acionado como mecanismo de fortalecimento da luta.

Ainda assim, como alerta Sousa (2021), o percurso para acessar esse direito frequentemente esbarra em práticas institucionais que burocratizam, atravancam ou tentam submeter as dinâmicas próprias dos quilombos às lógicas formais do Estado. Esse tensionamento ficou evidente, inclusive, quando, enquanto pesquisadora-parente, realizei solicitação formal à Fundação Palmares para acesso aos registros do processo de certificação de Empata Viagem e não obtive qualquer resposta.

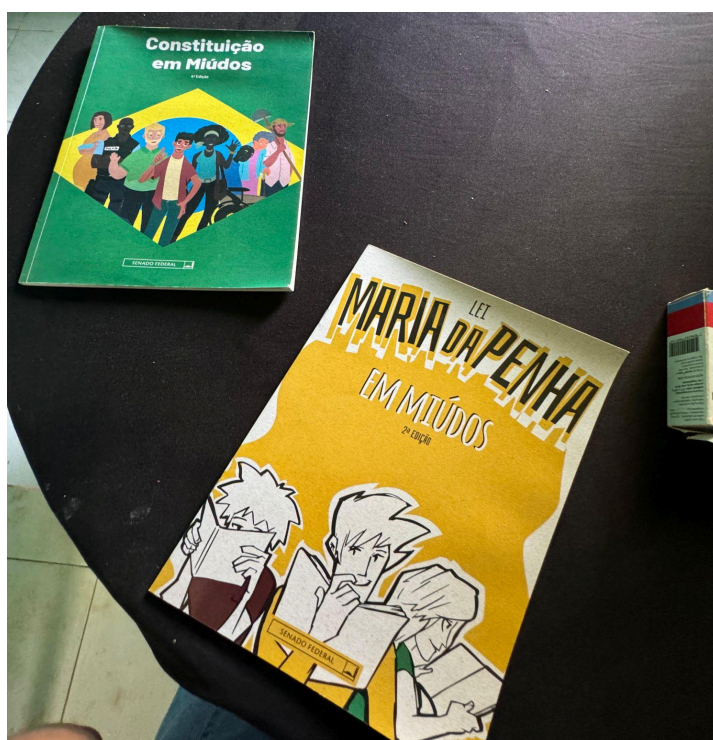


Figura 43– Constituição e Lei Maria da Penha na sede da AQEVR (2024)
Fonte: Registro de campo da autora.

O que se observa, portanto, é que, se a certificação foi possível naquele contexto — por força da mobilização da própria comunidade, das lideranças locais e das redes que se articularam no processo —, ela também carrega as marcas dos limites e fragilidades das mediações estatais. Trata-se, então, de uma estratégia política construída desde o território, que transita no campo jurídico sem jamais se desvincular dos saberes, das práticas e dos direitos plantados na oralidade, na memória e na lida cotidiana do quilombo.

Conforme dispõe o artigo 2º do Decreto nº 4.887/2003:

“Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, 2003).

A partir dessa fundamentação legal, são emitidos os certificados de reconhecimento de território quilombola, baseados no direito à autodefinição e autodeterminação previsto na Convenção nº 169 da OIT, que dispõe:

54. Considerando que el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales afirma la fundamental importancia del derecho a la libre determinación, así como el derecho de todos los seres humanos de perseguir su desarrollo material, cultural y espiritual en condiciones de libertad y de dignidad (OIT, 1989).

O processo vivido por Empata Viagem, detalhado nos relatos de suas lideranças, reflete um cenário mais amplo, que se estende por todo o Brasil, com seus avanços, limites e tensões. A certificação, no entanto, é apenas o primeiro passo dentro de um longo e complexo processo de regularização fundiária. O reconhecimento oficial pela Fundação Cultural Palmares (FCP) constitui um requisito essencial para que as comunidades possam pleitear a titulação de seus territórios junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

Esse reconhecimento enfrenta entraves burocráticos, políticos e estruturais que retardam ou inviabilizam a efetiva concretização dos direitos territoriais quilombolas (Santos, 2019). Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), o Brasil abriga cerca de 8.441 localidades quilombolas, distribuídas em 1.696 municípios. Destas, aproximadamente 7.666 são reconhecidas como comunidades, agrupamentos sociais que compartilham ancestralidade comum e formas próprias de organização territorial, cultural e produtiva. Esses números evidenciam a amplitude da presença quilombola no território brasileiro e a diversidade das experiências de pertencimento.

Até 2023, apenas 3.716 dessas comunidades haviam obtido a certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP, 2023). A certificação, além de formalizar o reconhecimento da identidade quilombola pelo Estado, é etapa indispensável para que as comunidades acessem outros mecanismos de garantia de direitos, sobretudo aqueles vinculados à regularização fundiária de seus territórios tradicionais. No entanto, esse caminho segue marcado por múltiplos desafios e descontinuidades nas políticas públicas.

A Bahia destaca-se tanto pela concentração quanto pela organização das comunidades quilombolas. O estado possui cerca de 1.200 comunidades, das quais 937 já foram certificadas pela FCP, correspondendo a aproximadamente 78% do total estadual (IBGE, 2022; FCP, 2023). Esse percentual revela os avanços das mobilizações quilombolas na Bahia, mas também aponta para lacunas significativas, uma vez que um número expressivo de comunidades ainda aguarda a certificação ou sequer teve seus processos formalizados. No panorama nacional, embora a Bahia concentre cerca de 25% das certificações do país, o

Nordeste como um todo representa o maior quantitativo de comunidades quilombolas certificadas, somando entre 3.000 e 3.200 (FCP, 2023).

Ao observar o comportamento desses processos ao longo das gestões federais, percebe-se que os avanços e retrocessos na certificação das comunidades quilombolas estão diretamente relacionados às orientações políticas de cada governo. Durante as administrações de Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Rousseff, houve aumento significativo no número de certificações, seguido por queda substancial nos mandatos de Michel Temer e Jair Bolsonaro.

Certificação Quilombola e Governos		
Governo/Gestão	Número de comunidades certificadas	Presidência da FCP
Lula (2003-2011)	2.000	Ubiratan Castro de Araújo; Zulu Araújo
Dilma (2011-2015)	1.000	Eloi Ferreira; Hilton Cobra; Cida Abreu
Michel Temer (2016-2018)	200	Erivaldo Lourenço
Bolsonaro (2019-2022)	23	Sérgio Camargo
Lula (2023)	20	João Jorge Rodrigues

Quadro 3. Certificação Quilombola e Governos
Elaboração própria, com dados do Banco de Dados da Fundação Cultural Palmares sobre certificação quilombola (2025)

O levantamento histórico das certificações revela como as dinâmicas de avanço e retrocesso no reconhecimento das comunidades quilombolas estão diretamente associadas às orientações políticas e institucionais de cada governo:

Governo Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2011) — Durante os dois mandatos de Lula, as políticas de reconhecimento das comunidades quilombolas ganharam um impulso significativo. No período de 2003 a 2011, mais de 2.000 comunidades foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP). Esse avanço esteve diretamente relacionado à criação e fortalecimento de políticas públicas voltadas à regularização fundiária, bem como ao reconhecimento e valorização da identidade quilombola como sujeito coletivo de direitos;

Governo Dilma Rousseff (2011-2015) — A gestão de Dilma Rousseff deu continuidade às políticas iniciadas no governo anterior, mantendo o ritmo de certificações. Até 2015, aproximadamente 1.000 novas comunidades quilombolas foram certificadas, totalizando cerca de 3.000 certificações no final de seu mandato. Além do avanço na certificação, esse período foi marcado pelo maior acesso das comunidades a programas de regularização fundiária, fortalecimento produtivo, educação e saúde, sempre articulados ao reconhecimento territorial e cultural;

Governo Michel Temer (2016-2018) — No período subsequente, observa-se uma redução drástica no ritmo das certificações. A FCP adotou uma postura mais conservadora e burocratizada, alinhada ao desmonte de políticas públicas voltadas para populações tradicionais. Entre 2016 e 2018, cerca de 200 novas certificações foram emitidas. Esse dado reflete uma inflexão nas prioridades do governo, marcada pelo distanciamento das pautas quilombolas e pela fragilização dos instrumentos de reconhecimento e de garantia de direitos territoriais;

Governo Jair Bolsonaro (2019-2022) — Esse processo de enfraquecimento das políticas voltadas às comunidades quilombolas se intensificou de forma ainda mais acentuada durante o governo de Jair Bolsonaro. Nos quatro anos de sua gestão, apenas 23 certificações foram emitidas (BRASIL, 2023). A condução da FCP nesse período refletiu uma orientação política abertamente contrária aos direitos dos povos tradicionais, alinhada a interesses ruralistas, negacionistas e antidemocráticos. Além da drástica redução nas certificações, houve tentativas de revisão de processos anteriormente consolidados, bem como a paralisação quase total dos procedimentos de regularização fundiária;

Governo Luiz Inácio Lula da Silva (2023) — No retorno de Luiz Inácio Lula da Silva à presidência em 2023, observa-se uma retomada do compromisso com as pautas quilombolas e com a política de regularização fundiária. Até o final de 2023, foram certificadas mais de 20 novas comunidades, em um movimento que sinaliza a reestruturação da FCP e o reposicionamento do Estado no sentido de fortalecer a segurança jurídica e territorial das comunidades quilombolas (BRASIL, 2023).

Essa análise histórica demonstra que, embora a certificação represente um avanço importante, ela não pode ser encarada como um fim em si mesma. O reconhecimento formal do Estado é apenas uma das etapas dentro de um processo muito mais amplo e complexo, que envolve a

titulação definitiva dos territórios, a implementação de políticas públicas integradas e o fortalecimento das autonomias comunitárias.

Os dados revelam que a Bahia se destaca no cenário nacional, tanto pela quantidade de certificações quanto pela força das mobilizações quilombolas. No entanto, o quadro geral evidencia uma política estatal marcada pela intermitência: ora avança, ora recua, conforme o projeto político que ocupa o Estado. Essa instabilidade não apenas fragiliza os processos de regularização fundiária, como também coloca em risco a própria reprodução social, econômica e cultural das comunidades.

Portanto, é necessário compreender que a certificação, embora seja um direito fundamental, não se encerra nela própria. Ela precisa ser compreendida como um passo dentro de uma caminhada histórica e contínua de resistência, luta e afirmação territorial. Mais do que um documento, o reconhecimento do Estado deve se traduzir na garantia concreta de que as comunidades permaneçam em seus territórios, fortalecendo suas práticas ancestrais, seus modos próprios de vida e sua plena autonomia (DIAS, 2019).

O reconhecimento formal pela Fundação Palmares não surge como uma concessão isolada, mas se enraíza numa comunidade já organizada, que soube se apropriar da certificação como ferramenta de luta e afirmação. A articulação com agentes externos, especialmente o INCRA, ampliou essa força coletiva, permitindo a construção de alianças que ecoaram para além dos limites de Empata Viagem, conectando outras comunidades na região. Contudo, essa conquista carrega as marcas dos limites do Estado, cuja burocracia e instabilidade política engessam os processos e condicionam avanços às vontades governamentais. É nesse entrelaçar que se manifesta, com a força da ancestralidade e da memória, o agenciamento dos direitos coletivos nos convida a compreender não como algo estático, mas como produção contínua e coletiva, na qual o direito nasce da práxis dos sujeitos que o constroem antes, durante e depois da mediação estatal.

4. PANACUM



Figura 44 – Criança e o Panacum: território aglutinado por gerações
Fonte: elaboração gráfica a partir de registro de campo da autora

Menina dá a mão
bora saudar são cosme e damião
Dê a mão menino,
bora saudar são domingos
Dê a mão, minha veia
mas espere apagar a vela
Dê a mão meu véio e firmã o pé
Vamo saudar!
Quem veio e quem vem lá!
Vamo saudar.

Juliana Lino

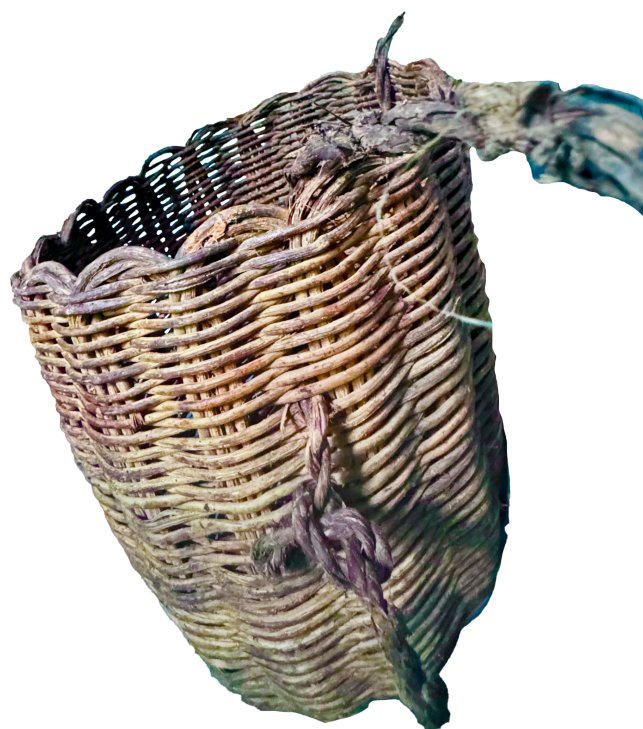


Figura 45 – Recorte de Panacum
Fonte: registro de campo da autora.

O camboá, grande cesto construído com cipó e ripas, tecido de modo similar ao panacum, sustenta as colheitas, os traslados, as fixações. Aglutina não só os frutos, mas também os trançados, os nós, os enroscos e as estratégias que permitem ao território seguir existindo. Neste capítulo, o panacum se inscreve como metáfora do acúmulo dos entraves, das redes de articulação, de tecimentos territoriais que atravessaram séculos e se sustentam, tal qual o panacum sustenta quilos e quilos de cacau, de aipim, do que se precisar.

Aqui se desdobra a análise do processo administrativo conduzido pelo INCRA para a titulação do Quilombo Empata Viagem. Processo atravessado pela lentidão, pela burocracia e, sobretudo, pela mora processual, que, mais do que omissão, se revela como dispositivo ativo de produção de insegurança fundiária. A regularização que não anda, que não chega, que se arrasta, fabrica incertezas, alimenta violências e tensiona as existências quilombolas.

Esse cenário não é fruto de mero descaso. Está alicerçado na própria formação do Estado brasileiro e na arquitetura fundiária que se consolida, especialmente a partir da Lei de Terras de 1850. Como analisa Lígia Osório da Silva (1996), essa legislação institui a transição das terras do domínio público para o domínio privado, consolidando um modelo de propriedade que, desde sua origem, exclui os povos que já habitavam e produziam nesses territórios. A terra, convertida em mercadoria, passou a ser distribuída conforme interesses privados, forjando a estrutura fundiária concentradora que persiste até hoje, pois ora se reformula, ora se reedita através de leis posteriores.

Na sequência desse entendimento, Ruth Wilson Gilmore (2007) aprofunda essa análise ao conceituar a violência estrutural como um projeto estatal que produz geografias da morte racializadas e seletivas. A regularização negada se converte, assim, em uma forma de aprisionamento territorial, em que o tempo do Estado atua como corrosivo da autonomia, da liberdade e dos projetos de vida comunitária. O controle não se dá apenas pela ausência da terra titulada, mas pela produção sistemática da espera, da suspensão, do adiamento, dispositivos que mantêm os corpos e territórios negros sob constante pressão e insegurança.

Essa lógica não é acessória; ela funda o próprio desenho de Estado no Brasil. Como analisam Ratts e Rios (2022), a partir da perspectiva de Lélia Gonzalez, a exclusão da população negra não é um erro de percurso, mas um pilar constitutivo do projeto estatal. O

Estado brasileiro, desde sua origem, opera pela negação, pela contenção e pela produção ativa de não-direitos à população negra. A mora processual, nesse contexto, não é simples morosidade; é uma tecnologia de contenção, uma engrenagem que impede o acesso à terra, ao direito e à permanência.

No presente, essa engrenagem se vê acentuada pela lógica neoliberal. Como aponta Alexandre Bernardino Costa (2021), o neoliberalismo de austeridade desestrutura as funções públicas do Estado, intensifica a precarização dos direitos coletivos e submete as demandas sociais à lógica da financeirização e do mercado. Embora sua análise não se construa diretamente pela chave racial, aqui ela se articula para compreender como esse neoliberalismo opera na intensificação da insegurança fundiária dos territórios quilombolas, aprofundando e atualizando as violências que são estruturais e estruturantes.

Esse enredamento ganha ainda mais densidade quando atravessado pela leitura de Denise Ferreira da Silva (2019), que formula o conceito de “dívida impagável” para explicar como a colonialidade, a racialidade e o capital global se articulam na administração contemporânea das violências. A dívida não é apenas econômica; é ontológica, é histórica. É a própria negação da possibilidade de uma existência negra plena, digna e autônoma. A regularização que não chega é expressão localizada de uma arquitetura global que administra essa dívida como se fosse um horizonte impossível de ser quitado.

Por fim, como nos alerta Achille Mbembe (2018), essa administração da morte, ou necropolítica, define quem pode viver, quem deve esperar e quem deve morrer. No caso dos territórios quilombolas, a ausência de titulação, a produção da espera, os processos administrativos travados e a insegurança fundiária são instrumentos contemporâneos de uma política que gerencia a morte dos modos de vida negro, dos territórios ancestrais, dos corpos-coletivos que insistem em existir.

É nesse cesto que este capítulo se inscreve, e com ele se encerra a tríade dos artefatos. Nele está o acúmulo das tessituras que o território teceu a partir das roças e também para além delas. São fios de memória, de dor e de elaboração, tecidos em coletivo, com engenho e insistência, que se opõem às violências — que se manifestam através do Estado e/ou junto a ele — e que, assim como o território, atravessam o tempo. O panacum, aqui, não carrega apenas colheitas: sustenta as dobras da história, as tramas da permanência e os gestos que afirmam a continuidade da vida quilombola.



Figura 46 – Panacum pendurado nas dependências de um galpão de uma das casas de Empata Viagem.

Fonte: arquivo pessoal da autora.

4.1 Processo Administrativo (INCRA) : Racismo fundiário, violência burocrática e morosidade como dispositivo de expropriação

A regularização fundiária no Brasil se ancora em um processo histórico de despossessão legalizada. A Lei de Terras nº 601, de 1850, criada ainda no contexto escravocrata, fundou o modelo jurídico que classificava as terras não tituladas como “devolutas”, passando estas a ser consideradas pertencentes ao Estado. Nesse gesto, apagou-se, institucionalmente, a presença real e ancestral de comunidades indígenas, quilombolas e camponesas. A ausência de papel passou a equivaler à ausência de direito, tornando-se sinônimo da legitimidade da expropriação territorial. Segundo análise de Lígia Osório Silva (2008), essa lei permaneceu, por muitos anos, como a principal referência

normativa para os processos de regularização da propriedade da terra, estruturando a base jurídica da moderna conformação territorial no Brasil.

Essa lógica se mantém na elaboração do Estatuto da Terra (Lei nº 4.504/1964), promulgado sob as reformas de base, mas moldado por interesses geopolíticos no contexto da Guerra Fria. O Estatuto da Terra foi sendo progressivamente esvaziado em seu potencial redistributivo e, ao invés de enfrentar a desigualdade fundiária, acabou se tornando um instrumento de acomodação dessa estrutura excludente e violenta. Insta rememorar que a própria Lei de Terras de 1850 surgiu ainda no período escravocrata, sendo incorporada ao ordenamento jurídico e político décadas antes da abolição da escravidão (1888) e em paralelo a legislações que, gradativamente, previam a liberdade de pessoas escravizadas, como a Lei do Ventre Livre (1871) e a Lei dos Sexagenários (1885). O direito agrário brasileiro opera como um campo jurídico racializado, no qual os corpos e territórios que não se enquadram na gramática estatal são sistematicamente deslegitimados. Aquilo que não é registrado, nomeado ou traduzido para os códigos do Estado permanece como margem (Silva 2008; Sousa, 2021).

Tempos passados, sistema econômico transicionado — da lógica escravocrata-colonial para o capitalismo agrário-exportador e, posteriormente, para o capitalismo dependente —, pós-abolição da escravidão, sem reforma agrária e com uma estrutura fundiária previamente preparada para se perpetuar. Imbricados no período da Ditadura Militar, foram criados o Estatuto da Terra (Lei nº 4.504/1964)³⁷ e o INCRA. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) foi criado em 9 de julho de 1970, durante a Ditadura Militar, por meio do Decreto-Lei nº 1.110, com o objetivo formal de promover a reforma agrária e a regularização fundiária no país. Resultado da fusão do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA) e do Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário (INDA), o INCRA passou a ser responsável pela implementação da política de reforma agrária, que inclui a administração das terras públicas da União, a desapropriação de terras privadas improdutivas e a regularização fundiária de territórios tradicionalmente ocupados, como os quilombolas.

³⁷ *O Estatuto da Terra tem por fim promover a distribuição justa da propriedade e estimular a produção, visando ao bem-estar social e econômico, mediante a reforma agrária e o planejamento do uso racional da terra” (Lei nº 4.504/1964, art. 1º).* Embora sancionada já no início da Ditadura Militar, a lei foi originalmente formulada no governo de João Goulart, no contexto das Reformas de Base, cuja proposta central era enfrentar a histórica concentração fundiária no Brasil. Contudo, a Ditadura Militar esvaziou seu conteúdo redistributivo e subverteu sua finalidade, apropriando-se do Estatuto para conduzir uma modernização conservadora no campo (Silva, 2008).

Esse processo não representou uma transformação real da estrutura fundiária, mas sim a reprodução e o fortalecimento dos mecanismos coloniais de apropriação da terra, cujas raízes remontam à colonização do Brasil. Embora o sistema colonial formal tenha sido extinto, sua lógica epistemológica permanece e se reconfigura no que se denomina neocolonialismo. Nesse contexto, as elites agrárias seguem expandindo seus domínios por meio de práticas como grilagem, violência e convivência com poderes públicos locais. Os coronéis tiveram papel central na apropriação das terras devolutas, consolidando o latifúndio como forma hegemônica de organização territorial. No sul da Bahia, esse movimento foi especialmente expressivo, com o coronelismo profundamente enraizado na região cacaueteira, moldando as relações socioeconômicas e seus desdobramentos contemporâneos (Silva, 2008; Rocha, 2008).

A partir de 1988, com o advento das normas que passaram a dispor sobre os direitos e a regularização fundiária quilombola — Art. 68 do ADCT da Constituição de 1988; Decreto nº 4.887/2003; Instrução Normativa nº 57/2009 do INCRA; Decreto nº 6.040/2007; Convenção nº 169 da OIT (Decreto nº 5.051/2004) —, tornou-se necessário e evidente que o INCRA incorporasse a regularização fundiária das comunidades quilombolas. O processo é específico e diferenciado, de caráter coletivo, sendo a titulação realizada em nome da Associação Quilombola. Segue um protocolo formalizado, composto por quatro etapas principais:³⁸

1. Identificação e Reconhecimento (RTDI): Realização de estudos antropológicos, históricos, sociológicos, cartográficos e ambientais para comprovar a ancestralidade e a relação da comunidade com o território. Nesta etapa ocorre a elaboração dos documentos que vão basear todo o processo (levantamento histórico, relatório antropológico, levantamento fundiário, mapeamento georreferenciado, diagnóstico sócio-econômico) ela representa o primeiro passo técnico e jurídico;
2. Delimitação: Definição dos limites do território, com georreferenciamento e participação ativa da comunidade. No entanto, essa etapa enfrenta dificuldades devido à resistência de grandes proprietários de terra e falta de recursos (baixo orçamento do INCRA na pasta referente à regularização fundiária quilombola);

³⁸ BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009. Estabelece procedimentos para a regularização fundiária das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 21 out. 2009. Seção 1, p. 56.

3. Demarcação: Instalação de marcos geodésicos para garantir a integridade territorial. Esse processo pode ser interrompido por contestações judiciais e pressões externas;
4. Titulação: Emissão do título coletivo de propriedade que garante a posse das terras pelas comunidades quilombolas (Santos, 2018).

O rito supracitado é próprio aos territórios quilombolas. Os imóveis rurais, em geral, são titulados individualmente, atendendo à lógica privada da propriedade, prevista no artigo 5º, inciso XXII, da Constituição Federal de 1988, que assegura o direito de propriedade. Já os territórios tradicionais — que englobam indígenas, quilombolas e outras comunidades — possuem especificidades próprias em seus processos de regularização fundiária. No caso específico dos quilombos, a titulação tem caráter definitivo e coletivo, sendo concedida em nome da associação que representa a comunidade, o que distingue esse processo dos demais territórios tradicionais:

Quadro 2 – Formas de reconhecimento jurídico das diferentes modalidades de apropriação das denominadas “terras tradicionalmente ocupadas” (1988-2004).

Povos indígenas	“Posse permanente”, usufruto exclusivo dos recursos naturais. Terras como “bens da União”.	CF-1988 Art.231
Comunidades remanescentes de quilombos	Propriedade. “Titulação definitiva”.	CF-ADCT Art.68
Quebradeiras de coco babaçu	Uso comum dos babaçuais. “Sem posse e sem propriedade”.	Leis Municipais (MA, TO) 1997-2004
	“Regime de economia familiar e comunitária”.	CE-MA, 1991 Art.196
Seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu	Resex – “de domínio público, com uso concedido às populações extrativistas tradicionais”. Posse permanente. Terras como “bens da União”	CF-1988 Art. 20 § 3º Decretos 1990, 1992, 1998 Lei 9.985 18.7.2000
Pescadores	Resex – “Terrenos de Marinha”. Recursos hídricos como “bens da União”.	CF-1988 Art.20 § 3º Decretos 1992 e 1997
Fundo de pasto	“Direito real de concessão de uso”	CE-BA, 1989 Art. 178
Faxinal	“Uso coletivo da terra para produção animal e conservação ambiental”.	Decreto Estadual Paraná 14.8.1997

Nota: CF, Constituição Federal; CE, Constituição Estadual.

Quadro 4. Diferenciação entre as regularizações fundiárias/disposições

Fonte: Almeida, 2004. p.2

A situação que nos deparamos é a seguinte: são cerca de 7.600 comunidades quilombolas certificadas, que reúnem aproximadamente 1,3 milhão de pessoas distribuídas em um terço do território nacional. O INCRA expediu somente 180 títulos em benefício de 142 comunidades quilombolas, abrangendo 58 territórios. Atualmente, há 1.937 processos de regularização fundiária quilombola em tramitação. O total de localidades habitadas por quilombolas é de 8.441 (Agência Senado, 2025). Esses dados revelam uma disparidade significativa entre o número de territórios quilombolas existentes e a quantidade de títulos efetivamente concedidos. A seguir podemos analisar por estado :



Figura 47 – Regularização fundiária em números

Fonte: Comissão Pró-Índio (2025)

A imagem acima ilustra que Empata Viagem não é um caso isolado quanto à mora processual na regularização fundiária. Os territórios que solicitaram a titulação, representados pela cor

laranja, totalizam 1.899 no Brasil e 391 na Bahia. Entretanto, aqueles que efetivamente receberam títulos somam apenas 184 definitivos e 84 parciais no Brasil, sendo apenas 22 títulos definitivos na Bahia. Esses números evidenciam um padrão sistemático de morosidade, que se manifesta não como uma falha pontual da administração pública, mas como uma engrenagem estrutural que perpetua a insegurança territorial quilombola.

Para compreender a atual questão da regularização fundiária dos territórios quilombolas e outros territórios tradicionais, é necessário considerar o cenário sociopolítico em que esse processo está inserido. As escolhas e prioridades dos gestores do poder executivo, responsáveis pela implementação das políticas públicas, são decisivas para o avanço ou o retrocesso da regularização fundiária. Contudo, o poder legislativo e o judiciário não estão à parte; eles compõem, junto com o executivo, a estrutura do Estado e a gestão territorial no Brasil, influenciando diretamente as condições e os rumos da regularização. A bancada ruralista, com forte representação no Congresso Nacional — cerca de 300 deputados e 47 senadores, sem qualquer representação quilombola — direciona as decisões legislativas para a manutenção dos interesses do agronegócio e a preservação de uma estrutura fundiária desigual e excludente (ALMA PRETA, 2023)

Dentro desse contexto, um dos maiores desafios para a regularização fundiária quilombola é a morosidade do processo, que se agrava pela resistência dos grandes proprietários rurais e do agronegócio. Em conexão direta com essa pauta, a falta de progressão nos processos administrativos revela uma inércia intencional, configurando uma forma de violência burocrática, como pontua a liderança quilombola Selma Dealdina Santos (2020), na qual a lentidão e os entraves processuais se tornam mecanismos de exclusão e contenção de direitos.

Esse comportamento foi constatado no caso da regularização fundiária da comunidade de Empata Viagem, onde o processo administrativo nº 54160.001137/2015-62, que deveria ter avançado para a primeira etapa, permanece sem movimentação desde 2015 (processo disponível no Anexo II). No pedido de elaboração do RTID, a própria comunidade se identifica como “território formado por mandioqueiros, descendentes de remanescentes de quilombos, que se formaram na desembocadura do Rio de Contas no final do século XVII” — inscrição que expressa memória, história e pertencimento territorial. Os atos processuais foram os seguintes: em abril de 2015, a Associação dos Quilombos da Região de Empata

Viagem protocolou oficialmente o pedido para a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) junto ao INCRA. Mesmo com a solicitação formalizada e o envio de documentos relevantes, o processo não avançou significativamente. A Superintendência Regional do INCRA na Bahia recebeu o pedido e iniciou o processo administrativo, mas sem detalhar as ações concretas a serem adotadas. A documentação subsequente não indicou progresso algum e o documento disponibilizado para esta pesquisa apresenta rasuras.

Os sentidos dessa rasura institucional não podem ser ignorados ou relevados. O que se observa é que o próprio Estado estabelece normas e procedimentos que os territórios quilombolas devem cumprir para serem reconhecidos — normas essas fundadas na negação inicial. Ou seja, primeiro o Estado desconhece, apaga e deslegitima esses territórios, para, depois, criar procedimentos burocráticos que condicionam o reconhecimento à tradução dessas existências em códigos administrativos estatais. Nesse contexto, coexistem diferentes formas de ocupação e posse no território — desde propriedades herdadas historicamente, áreas formalmente tituladas, até posseiros sem qualquer título — resultado da desmobilização e morosidade estatal, que geram insegurança jurídica e fragmentação do território coletivo. E, mesmo quando os territórios se mobilizam, cumprem as exigências e formalizam os pedidos, o que encontram, como no caso de Empata Viagem, é o descaso, o silêncio administrativo e a própria rasura documental.

Este não é um simples problema técnico ou burocrático, mas sim a materialização do racismo fundiário e estrutural, que atua na produção da morosidade como mecanismo de contenção dos direitos territoriais quilombolas. Trata-se de uma violência burocrática (Santos, 2020) que se expressa tanto pela omissão quanto pela precarização dos processos administrativos, revelando que a colonialidade do poder não está apenas nas práticas privadas de esbulho, mas também profundamente entranhada na própria estrutura e funcionamento do Estado.

Embora a Lei nº 13.465/2017 estabeleça diretrizes para acelerar os processos de titulação, na prática, a morosidade segue sendo a regra. Essa distância entre o que está formalizado na norma e aquilo que se concretiza reflete a permanência da colonialidade do poder, como formula Quijano (2005), que opera como engrenagem de exclusão e negação sistemática dos direitos das populações quilombolas. O impacto dessa inércia jurídico-estatal

não se limita à insegurança fundiária. Ela atinge diretamente os modos de vida, as formas de organização social, produtiva e simbólica das comunidades. Como aponta Marisol de la Cadena (2015), a imposição de uma única racionalidade estatal — uma lógica que desconhece e invalida outros sistemas de existência — compromete não apenas os direitos territoriais, mas também desestrutura cosmologias, práticas e formas de viver e produzir no território. A regularização fundiária, portanto, não é um mero procedimento burocrático. Trata-se de um pilar central para a continuidade dos modos de vida quilombolas e de suas territorialidades ancestrais

A suspensão do direito por meio da burocracia revela uma estratégia sofisticada do que Achille Mbembe (2018) conceitua como necropolítica, na qual o Estado regula quais vidas são passíveis de proteção e quais estão sujeitas à precariedade e à morte social. No contexto quilombola, essa precarização se manifesta na negação do direito à terra e no prolongamento indefinido dos processos administrativos. Como pontua Ruth Wilson Gilmore (2007, p. 28), a violência estrutural se materializa quando “estados e outras instituições impedem a realização das capacidades humanas através da negação de recursos fundamentais à existência”. No caso de Empata Viagem, a morosidade processual representa uma continuidade da estrutura colonial, na qual o reconhecimento da posse da terra não é apenas negado, mas dilatado no tempo como forma de esvaziar e desarticular modos de vida comunitários.

O Estado trabalha com números; nós lidamos com pessoas reais — com nossas famílias, nossos parentes. No território de Empata Viagem, são cerca de 600 famílias, mais de mil pessoas, que movimentam uma economia própria e constroem modos de vida apesar do Estado, das violências estruturais e do racismo fundiário, que marca a concentração da terra no Brasil com uma racialidade explícita: quem concentra terras e poder, e quem permanece vulnerabilizado. Ser pesquisadora-parente é estar viva na história e no território, não apenas observar de fora. Quando pesquisa e família se entrelaçam, os interlocutores-parentes nos lembram do posicionamento ético e político (Damásio, 2021). As rasuras do Estado — nas violências fundiárias, remoções forçadas e invisibilidades — me atravessam profundamente, não só pelo impacto no meu núcleo familiar, mas também pelo que é possível visualizar, hoje, em termos de impactos no território, causando afetações em minha pertença e humanidade. Portanto, a indignação também compõe as linhas que tecem esta pesquisa. As marcas nas trajetórias das famílias removidas e nas vidas à margem, sonhando em voltar, são realidades vividas nos corpos, na memória e no cotidiano, atravessando este trabalho como força motriz.

4.2 Entre Entraves Coloniais e Gingas Ancestrais: Empata Viagem no agora

Porque mesmo que queimam a escrita,
não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo,
não queimarão a ancestralidade
(Nego Bispo)

A existência de Empata Viagem, é tecida da espiralidade do tempo e dos fatos históricos. Com uma história rica e complexa, a comunidade, continua a se articular e se organizar em várias frentes para garantir sua permanência no território e a reafirmação de sua identidade territorial cosmológica e fisicamente quilombola. Desde o seu surgimento, no século XVII, a comunidade tem enfrentado uma série de entraves em sua existência. O entrave de agora, que é a ausência da titulação definitiva, de caráter coletivo de suas terras-território vulnerabiliza, mas não a desarticula.

Enquanto o processo administrativo formal de titulação do território segue travado em burocracias neocoloniais e racistas, a comunidade se sustenta por meio de suas feitura orgânicas — direitos que envolvem a afirmação de suas epistemes e práticas que se perpetuam no tempo. Apesar dos atravessamentos e dos desafios, os rios que formam o território encontram caminhos próprios, as redes vão sendo tecidas com linhas próprias, e os cestos se estruturam a partir de materiais orgânicos específicos. Não se trata apenas da dimensão material dessas práticas, mas de toda uma dimensão mais ampla que abrange as corporalidades, agenciamentos de direitos e articulações territoriais.

A escola de Empata Viagem, que iniciou como núcleo de uma escola maior, conquistou autonomia e atualmente atende mais de 120 crianças na faixa etária da educação regular cursando o ensino fundamental I e II. O currículo é voltado para a educação quilombola, valorizando a cultura e a identidade locais. As professoras, em parte, formadas na própria comunidade desempenham papel fundamental na implementação de atividades culturais, como o tecimento manual, que resgata práticas ancestrais e conecta as crianças ao seu território. Importante destacar que esse número refere-se exclusivamente aos alunos em idade regular; o EJA, que ocorre no período noturno no território, não está contabilizado nesse total.

Como aponta Givânia Maria, educadora e militante quilombola do território Conceição das Crioulas/PE, a educação formal e o território são indissociáveis, pois “a ideia de entrelaçamento entre território e educação não pode ser uma exclusividade dos quilombos, mas deverá se transformar em uma outra forma de pensar a educação em lugares cuja exclusão identifica os humanos e desumaniza outros” (Silva, 2022, p. 201).

Neste sentido, a experiência da comunidade de Empata Viagem revela as especificidades e desafios do acesso à educação formal no território. A maioria das crianças tem acesso ao ensino fundamental I e II dentro do território, mas já precisam sair para as etapas seguintes, como o ensino médio e graduação, evidenciando a ausência de infraestrutura educacional plena local. Essa saída implica deslocamentos que trazem dificuldades e empecilhos logísticos e sociais.

Enquanto pesquisadora-parente e pertencente ao território inter entendo que sou a primeira pessoa do meu núcleo familiar a acessar o ensino público superior, sendo esta uma realidade ainda distante para a maioria das famílias do território. Isso não implica desqualificar outras formas de acesso ao ensino superior, como a universidade particular, mas ressalta a complexidade e as barreiras do acesso à universidade pública, especialmente considerando a distância dos polos educacionais, a ausência de transporte e outros obstáculos estruturais. Dessa forma, a educação formal na rede pública, ainda que limitada e com muitos desafios, exerce papel fundamental para a valorização das epistemes quilombolas e para a construção de modos próprios de ensinar e aprender, reafirmando-se como um espaço estratégico na luta por direitos e reconhecimento territorial.



Figura 49 – Pannel tecido na escola de Empata Viagem, sob coordenação de professora quilombola.

Fonte: Registro de campo da autora, 2024



Figura 50 – Crianças quilombolas retornando da escola em Empata Viagem, nas margens do pé de cacau cpm vassoura de bruxa

Fonte: Registro de campo da autora, 2024

A articulação política de Empata Viagem se inicia em seu próprio surgimento e enraizamento. Ela se finca nas mobilizações históricas do território, nos modos próprios de organização coletiva e se amplia para as redes do movimento quilombola, tanto regional quanto nacional. A participação ativa na Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) é uma dessas expressões, fortalecendo a voz do território nas disputas mais amplas por direitos e por permanência. Essa organização também se traduz no acesso a políticas públicas como o PAA Quilombola³⁹ que viabiliza o escoamento da produção e a circulação de renda do próprio território.

Essa força política também se manifesta na relação com a política institucionalizada, sem, contudo, se submeter a ela. Em 2020, a comunidade elegeu, pela primeira vez, um representante próprio no legislativo municipal de Maraú, o vereador Adailson. Essa eleição não foi apenas resultado de uma campanha eleitoral, mas de uma mobilização intensa que tomou madrugadas, ruas, casas e roças, movida pelo desejo coletivo de garantir representação política direta na Câmara Municipal. Esse processo se intensificou em 2023, quando, em articulação com outros territórios quilombolas do município, o vereador foi reeleito como o mais votado da cidade. A campanha, novamente, se fez na lida cotidiana, no corpo-a-corpo, nas redes de afeto, de parentesco e de compromisso político que sustentam o território.

As ações políticas, tanto no campo do movimento social quanto na representação institucional, evidenciam a construção de um poder articulador próprio, forjado nas dinâmicas do território. Foi por meio dessa força coletiva que Empata Viagem conquistou, junto à prefeitura, uma ambulância comunitária, operada por pessoas da própria comunidade — uma enfermeira quilombola formada e um motorista local. A ausência de um posto de saúde dentro do quilombo, somada às dificuldades de acesso às cidades mais próximas — Ubaitaba, Itabuna e Ilhéus —, torna a saúde um dos pontos mais sensíveis da permanência no território. Não são relatos isolados. São histórias atravessadas por uma lógica de Estado que, ao não garantir infraestrutura e serviços básicos, opera na necropolítica cotidiana que atravessa os corpos quilombolas. Isso não é uma abstração. Isso é vida concreta. Isso é história de gente.

³⁹ Modalidade específica do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), destinada às comunidades quilombolas, conforme Decreto nº 11.525/2023. Trata-se de um método estratégico de escoamento da produção, que fortalece as dinâmicas econômicas do próprio território e evita o desgaste dos deslocamentos para vender, por exemplo, nas feiras de Ubaitaba. Antes de se consolidar na modalidade quilombola, o território já acessava o PAA em sua versão geral, como relatou Sucuiuba (2024).

Durante o campo desta pesquisa, vivi essa contradição. Uma jovem do território, mencionada também na seção anterior, na vigília coletiva, teve seu adoecimento agravado. Como sempre, o território se mobilizou em um cuidado que não é individual: é comunal, partilhado, tecido na coletividade. São corpos que se somam, mãos que se estendem, rezas que se cruzam, presenças que se fazem rede. Mas as barreiras estruturais, o posto de saúde com funcionamento reduzido, médico disponível apenas uma vez por mês, o que muitas vezes deixa pessoas sem atendimento, demora no diagnóstico e dificuldades no traslado, pesaram sobre esse caminho de cuidado. Ela não resistiu. Encantou-se já nos momentos finais da escrita deste trabalho. Era minha parente. Minha prima. Esse atravessamento não é só da pesquisa. É da vida. É do que nos atravessa enquanto corpo-território, enquanto comunidade.

Esse episódio não é isolado. Ele se inscreve em uma narrativa mais ampla sobre como as populações quilombolas seguem enfrentando os efeitos da colonialidade sobre os corpos, a saúde e a própria possibilidade de existência. Como aponta Brito (2025), ao refletir sobre saúde quilombola e permanência no território, o acesso precário aos serviços de saúde não é uma falha ocasional, mas parte de uma engrenagem que busca inviabilizar os projetos coletivos de vida, tensionando permanentemente a luta pela continuidade no território.

A pauta da saúde, contudo, não se limita à demanda por políticas públicas formais. Ela dialoga diretamente com os modos ancestrais de cuidado, que seguem vivos. Uma das práticas mais antigas da comunidade envolve o deslocamento preventivo de mulheres gestantes para Ubaitaba, especialmente nas últimas semanas de gestação. Essa estratégia emerge como resposta direta à negligência do Estado, mas também como forma de proteção contra outras violências, como a negação do direito ao registro de nascimento — uma violência burocrática que desumaniza e tenta romper laços de pertencimento. As parteiras da comunidade seguem ocupando um lugar central nesse processo, operando uma articulação entre o cuidado ancestral e as necessidades contemporâneas de infraestrutura.

Essas articulações em torno da saúde, do cuidado e da política revelam o que Rosana Paulino expressa em sua obra: o direito à memória não é só um direito ao passado, mas também uma afirmação radical do direito ao presente e ao futuro. Lembrar, narrar, festejar e cuidar são atos profundamente políticos e coletivos. A memória das festas, das rezas, dos batuques, dos mutirões e das práticas de cuidado não são apenas lembranças; são tecnologias quilombolas

de permanência, de existência e de reinvenção do mundo, mesmo diante das tentativas sistemáticas de apagamento.

Repressões que buscaram historicamente silenciar as manifestações culturais quilombolas são discutidas por Santos (2019) na obra *A História de Africanos e seus Descendentes no Sul da Bahia*, em que a autora analisa a formação dos quilombos na região, como Quitumbo, Empata Viagem e outros, evidenciando que, mesmo sob controle colonial e regimes de escravização, as populações negras construíram espaços de sociabilidade que, muitas vezes, foram alvos de repressão. Ela destaca:

“Esses sujeitos tinham suas crenças, seus momentos de sociabilidade, de participação religiosa, até na mesma capela, quem sabe. Embora pouco citados, eles existiam, visto a presença de igrejas, inúmeras irmandades, confrarias, procissões e festas concorridas, e sobretudo, denúncias de batuques barulhentos nas madrugadas. Nesses casos, os culpados tinham como endereço os pretos da senzala” (Santos, 2019, p. 144).

Essa perspectiva reverbera nas memórias compartilhadas por Dona Aroeira (2024), quando entoou a cantiga : “Batuque na cozinha Iaiá, não quer. Bateu baú lá vai meu pé”. Ela explica que, no lugar de bater um umbigo, se batia o pé no pé de quem estava na roda. O bater do pé no chão, a marcação do ritmo, são expressões que se inscrevem no corpo e no tempo, compondo práticas de sociabilidade e resistência. A repressão, no entanto, não se encerrou com o fim da escravização. Ela se atualiza, moldando as formas de vida e de socialização no território. Dona Aroeira também reconhece essas transformações ao afirmar: “Mas hoje a gente não faz mais porque a gente é crente.”

Se antes o silenciamento de tais manifestações culturais se dava por meio da criminalização direta das manifestações culturais, hoje se expressa, sobretudo, pela conversão religiosa, que, dentro de um processo mais amplo de colonialidade, altera os modos de sociabilidade da comunidade. Sem deslegitimar a religiosidade adotada por parte dos moradores, é possível compreender como o avanço de determinadas práticas cristãs tem contribuído para o silenciamento de expressões culturais ancestrais, como os “batuques”.

Esse atravessamento não é isolado. Dama da Noite relembra um episódio, ocorrido entre 2003 e 2005, quando a chegada de uma equipe externa revelou as expectativas

distorcidas sobre o que seria a cultura quilombola. A equipe esperava encontrar no território expressões cristalizadas — como rodas de samba ou festejos estereotipados — e se deparou com uma realidade que rompe com esses enquadramentos. Isso evidencia como persiste, por parte de olhares externos, uma leitura colonial sobre os territórios quilombolas, que ignora suas dinâmicas próprias.

Esses processos de repressão e transformação também se materializam na ausência atual dos terreiros, que antes faziam parte da estrutura espiritual do território. Como lembra Dona Aroeira, havia a casa de santo de minha bisavó, Alice, feita de barro, espaço fundamental de culto e conexão com os ancestrais. No entanto, esse terreiro foi derrubado sem a realização dos rituais necessários de desfazimento dos assentamentos, como orienta a tradição de matriz africana, ensinada por sacerdotisas como Mãe Stella de Oxóssi. O espaço que antes abrigava os fundamentos hoje é apenas o chão da casa.

Esse apagamento não foi um evento isolado, mas fruto do avanço do agronegócio, que, como já discutido, reconfigurou profundamente o território, impondo contratos abusivos, grilagem, esbulho possessório e a fragmentação das terras tradicionais. A eliminação dos terreiros não é apenas um rompimento espiritual, mas uma face da violência territorial que atinge corpos, memórias e modos de vida.

A ausência desses espaços sagrados repercute também em práticas como o caruru, que, em Empata Viagem, está diretamente vinculado aos Ibejis, aos gêmeos e à infância. Minha bisavó oferecia caruru, assim como minha avó, mas, hoje, essa prática permanece apenas com algumas das mais velhas do território. Isso confirma que a usurpação territorial não é apenas econômica, mas também espiritual, simbólica e cultural. E há um dado que atravessa essa espiritualidade e que nunca me passou despercebido: a recorrência de gestações de gêmeos no território. Ela aparece em diferentes núcleos familiares, inclusive no meu, onde minha avó teve gêmeos, assim como sua comadre, e uma prima viveu a perda gestacional de três. Esse dado, longe de ser uma coincidência biológica, manifesta uma cosmopercepção que persiste no território.

Nas tradições de matriz africana, especialmente na iorubana, os Ibeji — os gêmeos sagrados — são portadores de axé (força vital), de equilíbrio, de continuidade, e estão diretamente vinculados à infância, à alegria e à fertilidade, mas também à proteção e ao cuidado espiritual. No Brasil, esse culto se ressignifica no caruru de Cosme e Damião, uma

tradução que carrega elementos das tradições banto e iorubá, como observa Iyanaga (2023), e que guarda uma especificidade: para além de Cosme e Damião, há ainda Dou, ou Dau, aquele que vem logo depois, aquele que acompanha. Curiosamente, na linhagem da minha família, isso também se materializou: meu tio, irmão dos gêmeos, carrega justamente o apelido de Dau. São essas inscrições, essas presenças e seus códigos ancestrais que seguem tecendo a vida no território, mesmo sob as tentativas de esvaziamento e ruptura colonial.

Ainda assim, a sociabilidade se reinventa. Embora os tambores, os pandeiros e a viola tenham sido, em grande parte, silenciados, os paredões de som emergem como nova tecnologia de encontro e celebração. Mais que uma mera substituição, eles representam uma estratégia de ginga, uma resposta às pressões históricas. Se o batuque foi interditado, a música eletrônica ocupa seu lugar como instrumento de reafirmação da coletividade. As festas seguem reunindo crianças, jovens e idosos, mantendo viva a interação intergeracional que marca o território, agora em outros códigos.

Contudo, nenhuma dessas reinvenções protege a comunidade das violências sistemáticas. Durante uma roda de conversa, uma das lideranças relatou ameaças de morte, enquanto fazendeiros difundem narrativas de que, se o território for titulado, as fazendas deixarão de existir e as pessoas perderão seus empregos. Trata-se de uma estratégia de medo, um mecanismo histórico de controle e desmobilização.



Figura 51 – Paredão de som no Quilombo Empata Viagem.

Fonte: registro de campo da autora.



Figura 52 – Canários-da-terra sobre poste em Empata Viagem: estratégias de adaptação.

Fonte: registro de campo da autora.

Como forma de autoproteção, a comunidade, por vezes, evita pautar essas violências no cotidiano. Porém, é imprescindível evidenciar que esses atravessamentos não são casos isolados, mas parte de uma lógica (neo)colonial que estrutura as relações econômicas, políticas e sociais no Brasil. A partir da abolição formal da escravidão, as estruturas de poder colonial foram preservadas, e os projetos de dominação seguiram reorganizando-se.

Os modos de vida afro-diaspóricos, forjados nas margens do Atlântico Negro, foram, e seguem sendo, construídos a partir da centralidade do ser, e não do ter; na relação com a terra não como mercadoria, mas como extensão de si, numa cosmo percepção fundada na coletividade e na interdependência com a natureza (Bispo, 2023). Esse paradigma confronta diretamente a lógica colonial-capitalista, baseada na mercantilização da terra, na coisificação das existências e na exploração dos corpos (Gilmore, 2007).

A memória, enquanto território, também é alvo dessas disputas. Apagar memórias é estratégia de controle e subjugação, uma forma de necropolítica epistêmica. O epistemicídio, como definem autores do campo das epistemologias negras e decoloniais, busca deslegitimar saberes e experiências afro-diaspóricas, impondo uma hierarquia cognitiva que marginaliza tudo aquilo que não se alinha à lógica colonial do saber (Sousa, 2021).

Mas essa necropolítica não se restringe ao campo das ideias. Ela se materializa no corpo, na terra e no cotidiano. O conceito de necropolítica, elaborado por Mbembe (2018), permite compreender como o Estado e as elites decidem quem deve viver e quem pode morrer — ou quem deve sobreviver em condições indignas. Nos territórios quilombolas, isso se expressa na morosidade da titulação, na violência direta, na especulação fundiária e na omissão das instituições estatais.

Entre 2018 e 2022, houve um avanço significativo das políticas anti-quilombolas, especialmente durante o governo de Jair Bolsonaro, que dismantelou estruturas fundamentais para a regularização fundiária, como o Incra, além de atacar publicamente os povos quilombolas. A burocratização dos processos, a escassez de orçamento e o aumento das judicializações fragilizam as garantias constitucionais dos quilombos, colocando seus territórios em constante situação de risco (Sousa, 2021).



Figura 53 – Interior de Kizamba: armadilhas
Fonte: registro de campo da autora

Essa violência não é abstrata. É concreta e letal. Dados do Dossiê Racismo e Violência contra Quilombos no Brasil (2023) revelam que dezenas de quilombolas foram assassinados no período recente, incluindo lideranças como Mãe Bernadete e seu filho, Binho. São mortes que não podem ser lidas isoladamente, mas como parte de um projeto de morte que tem como alicerce o racismo sistêmico e a colonialidade do poder. Portanto, a violência contra os quilombos se dá em múltiplas dimensões — física, espiritual, simbólica, epistêmica e territorial. A ausência da titulação não é apenas uma negligência burocrática; é uma política de extermínio, que fragiliza os territórios frente à grilagem, à expansão do agronegócio e à especulação imobiliária.

No caso específico de Empata Viagem, o racismo ambiental soma-se ao racismo estrutural e se manifesta no adoecimento causado pelos agrotóxicos. Guimarães (2019) vincula o elevado índice de perda de visão. Um quadro que atinge especialmente os mais velhos, conforme observado em campo, são pessoas que manusearam, diretamente (sem EPI), os agrotóxicos. problemas respiratórios e a contaminação dos córregos utilizados para atividades domésticas a essa realidade. A ausência da titulação expõe ainda mais a comunidade às consequências dessas externalidades socioambientais negativas, que

fragilizam corpos e territórios. Neste linha,Strattner (2023) reforça que o racismo ambiental deve ser centralizado nas discussões sobre justiça climática e socioambiental, apontando como as mudanças ambientais impactam de forma desigual populações historicamente marginalizadas, produzindo espaços de vulnerabilização.

Esse quadro de violência ambiental e institucional também se expressa nos entraves impostos por instrumentos como o Cadastro Ambiental Rural (CAR) e o Cadastro Estadual Florestal de Imóveis Rurais (CEFIR), que, embora formalmente apresentados como instrumentos de gestão ambiental, foram gestados no bojo das demandas do agronegócio, operando sob a lógica da propriedade privada. Na prática, tais instrumentos têm funcionado como uma reedição contemporânea das antigas leis de terras, convertendo-se em mais uma camada de burocratização que dificulta o acesso das comunidades tradicionais às políticas públicas e ao reconhecimento pleno de seus territórios.

Em diálogos o CAR/CEFIR foi apontado, por um interlocutor-parente, enquanto um dos atravessamentos hoje. Embora o CAR seja, em regra, um cadastro individualizado, no caso dos territórios quilombolas ele assume a forma coletiva, fruto de intensa mobilização dos próprios territórios. No entanto, as autoras alertam que essa exigência do CAR, mesmo na modalidade coletiva, mantém a lógica fundiária hegemônica, estruturada sobre a noção de imóvel rural, desconsiderando a natureza coletiva, ancestral e territorial dos quilombos. Tal lógica não apenas gera entraves burocráticos, como também abre brechas para processos de esbulho, fragmentação e vulnerabilização dos territórios, ao submeter os quilombos a um enquadramento jurídico pensado para a lógica da propriedade privada, distante das realidades e das dinâmicas territoriais quilombolas (Lino2022).

Nesta tessitura, desterritorializar é descolar algo do seu lugar, desfazendo suas referências locais, mas isso sempre convoca uma reterritorialização, a criação de novas conexões e vínculos — mesmo que provisórios ou forçados. Esse movimento é fundamental para compreender os deslocamentos territoriais, espirituais e epistêmicos que atravessam as comunidades quilombolas. O avanço do agronegócio desterritorializa corpos, culturas e cosmologias. Quando a terra é cercada, não é só o espaço físico que se perde — perde-se também o acesso às práticas de cuidado, de semeadura, de colheita, de transmissão de saberes, de rituais e de espiritualidades que sustentam a existência coletiva. Portanto, a desterritorialização física aciona, junto com ela, processos de desterritorialização epistêmica e

espiritual, na medida em que rompe com os modos de viver, de aprender, de ensinar e de se relacionar com o mundo (Santos, 2002).

O que é tensionado frente ao sistema econômico em voga, na análise de Bernardino Costa (2021), o direito, sob a lógica neoliberal, torna-se um dispositivo que regula e captura corpos e modos coletivos de vida, limitando as formas tradicionais que desafiam o sistema mercadológico e estatal. Assim, entendemos que a colonialidade no e do direito transforma a garantia dos direitos em campo de disputa, onde a ausência de titulação representa mais que uma lacuna burocrática: é um mecanismo que invisibiliza, fragmenta e compromete a continuidade das corporalidades e cosmologias quilombolas.

O processo vivido por Empata Viagem expõe camadas complexas que atravessam corpos, territórios e saberes, evidenciando que a ausência da titulação vai muito além de um simples vazio formal. Ela manifesta estruturas que capturam, silenciam e deslocam modos ancestrais de existência, revelando a interseção de violências ambientais, políticas e sociais que se entrelaçam na vida cotidiana. Em meio a essas dinâmicas, emergem linhas vivas de memória, que se dobram e se entrelaçam, costurando o tecido do território e garantindo sua continuidade, mesmo diante das múltiplas dobras coloniais. São justamente esses processos contínuos de reterritorialização, inscritos nas práticas corporais, nas cosmologias, nas articulações jurídicas e comunitárias, que o sustenta há mais de três séculos. São eles que desafiam a temporalidade colonial, que se delonga em seu sedentarismo estratégico, expondo os territórios às vulnerabilidades. Em seu começo, meio, começo — como enunciou Nêgo Bispo —, os quilombos gingam, assim como na capoeira: em posição atenta, desviando, retornando ao eixo, firmes no tempo-espço.

5. TECELAGENS E BROTOS (CONSIDERAÇÕES FINAIS)



F

Figura 54 – Começo Meio Começo – Mais velho olhando o território.

Fonte: criação gráfica a partir de registro de campo da autora.

Este trabalho nasceu do compromisso ético, político e afetivo-ancestral de olhar para o Quilombo Empata Viagem a partir de dentro, desde o chão, desde a oralitura, desde as práticas que sustentam esse território como corpo vivo e pulsante. Fez-se entre estradas de terra, trilhas de Mata Atlântica, roças de cacau, e entre paredes de alvenaria, de tábua e de barro; de café quente antes das entrevistas, cacau e frutas de presente; e canina cruzando nossos olhos na beira do cacaueiro, na chegada à casa de Aroeira.

Por se tratar de um território-parente, mobilizamos os conceitos de pesquisadora-parente e interlocutor-parente na metodologia e na análise, a partir da compreensão de que não havia distanciamento cabível nesta pesquisa para a pesquisadora autora que tem seu próprio umbigo plantado no território. Assim, o diálogo e a articulação com os parentes-interlocutores constituiu-se condição essencial para que a pesquisa se configura como um retorno que se opõe, na práxis, às remoções forçadas, às imposições e violências neocoloniais sofridas pelos povos de territórios tradicionais, com a especificidade quilombola neste caso.

A proposta que nos guiou foi compreender de que maneira a territorialidade quilombola se constitui como prática contra-colonial, como produção de direito plantado, tecido e vivido, atravessando tanto os mecanismos jurídicos estatais quanto os modos próprios de se fazer território e agenciar direitos.

Diante da ausência de regularização fundiária da terra coletiva e do avanço do agronegócio sobre os territórios tradicionais, partimos da seguinte problemática: Diante da ausência de regularização fundiária da terra coletiva e do avanço do agronegócio sobre os territórios tradicionais, quais são os elementos mobilizados para o agenciamento de direitos e a permanência do Quilombo Empata Viagem, território tricentenário localizado no município de Maraú, sul da Bahia?

Centrou-se aqui em analisar os processos de autorreconhecimento, as estratégias comunitárias de agenciamento e gestão de direitos e as tensões que atravessam o processo administrativo de regularização fundiária junto ao INCRA no território quilombola Empata Viagem. A partir disso, buscou-se compreender como a ausência do título de terra impacta concretamente o cotidiano da comunidade, expondo-a às violações decorrentes da insegurança fundiária, do racismo fundiário e das dinâmicas de desterritorialização.

Para cumprir esses objetivos, o trabalho foi estruturado a partir de três elementos analíticos centrais — os territórios simbólicos e materiais do Camboá, Kizamba e Panacum — que se entrelaçam como corpos-territórios e estéticas de existência quilombola. Cada um desses elementos foi explorado para evidenciar as múltiplas dimensões da territorialidade: os modos de viver, cultivar, narrar, resistir e reexistir no quilombo. A escolha desses nomes simboliza o reconhecimento das cosmologias do território e sua epistemologia própria, que dialoga com as corporalidades e práticas de cuidado e pertencimento.

No capítulo do Camboá, destacamos a dimensão das lutas pelo reconhecimento formal e os desafios da titulação fundiária, evidenciando a insegurança e os conflitos que permeiam o cotidiano do quilombo. O Kizamba foi analisado sob a ótica das práticas culturais, das narrativas e das memórias que sustentam a identidade coletiva e a continuidade dos saberes ancestrais. Já o Panacum nos possibilitou refletir sobre as estratégias políticas e os agenciamentos jurídicos, bem como as articulações com o direito estatal e a práxis do direito orgânico.

Essa pluralidade de dimensões evidencia que a territorialidade quilombola não pode ser reduzida à simples dimensão jurídica ou fundiária. Ela se expressa em uma trama complexa de práticas, memórias, afetos, cosmologias e corporalidades que, juntas, constituem modos próprios de ser e estar no mundo — modos que desafiam e tensionam a colonialidade do poder e do direito.

As reflexões tecidas ao longo do trabalho reforçam que a luta pelo território do Quilombo Empata Viagem é, acima de tudo, uma luta contra o racismo fundiário e as múltiplas violências impostas pelo modelo de desenvolvimento hegemônico, que privilegia o agronegócio e a concentração da terra em detrimento das comunidades tradicionais. A ausência da regularização formal expõe a comunidade a processos de grilagem, esbulho e apagamento cultural, perpetuando a vulnerabilidade e o sofrimento. Porém, o quilombo resiste e se reafirma pela potência de suas práticas comunitárias, pela memória viva e pela força de sua práxis contra-colonial.

Por fim, destacamos que esta pesquisa reconhece a existência de múltiplos cestos e instrumentos a serem tecidos e brotos a emergir e enraizar em desdobramentos futuros, tanto na pesquisa acadêmica quanto na articulação comunitária. Entre os caminhos mais urgentes para continuidade, apontamos a necessidade de aprofundar as análises sobre a materialidade

do constitucionalismo quilombista no território, em diálogo com o direito estatal; investigar os impactos das desterritorializações forçadas na diáspora quilombola contemporânea; e compreender a memória coletiva e a cosmologia do território enquanto mecanismos essenciais de circunscrição e agenciamento de direitos.

Esses e outros desdobramentos são sementes lançadas no solo fértil do quilombo, brotos que se erguem na dança ancestral da memória e da luta. Eles reafirmam a vitalidade pulsante do território, espaço onde a resistência se tece em cada gesto, e a inovação nasce do ventre do próprio processo histórico.

Em meio a este percurso de pesquisa, fizeram sua passagem o mestre Nêgo Bispo e a mestra Maria Sueli, que se entrelaçam neste trabalho da primeira à última página. As sementes por eles espalhadas já brotam e se enraizam em outros corpos-pesquisas, corações, territórios e mentes. Vida longa às epistemes quilombolas.

Na língua da terra
está alavanca do retorno
Deglute desterritorializações
migrações forçadas
cosmologias embaçadas
Guarda em si
pra parir mentes-corações
férteis no território
da pertença
do retorno
da permanência
das crenças
A coreografia dos corpos-territórios
se grafa nas encruzilhadas e espirais,
em tempo-espacos contra-coloniais.
Juliana Lino

6. CAMINHOS ONÍRICOS DE PESQUISA

O que vem a seguir são fragmentos de sonhos que guiaram esta pesquisa, revelando a dimensão sensível, espiritual e epistemológica que sustenta o vínculo com o território do Quilombo Empata Viagem. Nas cosmologias afro diaspóricas e indígenas, os sonhos não são apenas manifestações subjetivas, mas territórios de elaboração, orientação, comunicação com os ancestrais e cuidado coletivo. São caminhos de saber, memória e fortalecimento comunitário. Assim, estes sonhos se apresentam como crônicas oníricas que articulam passado, presente e porvir, oferecendo pistas, confirmações e convites para compreender o processo de autorreconhecimento, a presença plantada e o reconhecimento do umbigo cosmológico enquanto fundamentos do agenciamento de direitos e da permanência territorial.

I. Presente-Ancestral (Pré-dissertação)

Sonhei que entrava num ônibus urbano. Subia os degraus e olhava ao redor: algumas cadeiras ocupadas, outras vazias. No primeiro banco depois da catraca, minha avó Polônia estava sentada. Ela já havia se encantado muito antes do sonho. Ela ainda era matéria viva, encarnada, com um pano na cabeça e um cesto aos seus pés. Nos reconhecemos; com um gesto, ela me chamou, e com outro, me acolheu.

O ônibus seguia seu caminho até que começou a afundar, como se o chão se abrisse lentamente sob ele. Não era uma queda, era um mergulho. O veículo inteiro afundava em uma lama arenosa. Num piscar de olhos, eu saí pela janela e subi no teto do ônibus, onde ela me esperava, estendendo as mãos para me puxar e me ajudar a respirar, a não afundar. Paramos ali, onde a lama nos largava, diante de uma casa feita de tábuas — aberta e viva.

Era uma cozinha simples, com painéis de alumínio brilhando, um lugar modesto, mas cheio de vida. Soube, naquele momento, que já havia estado ali antes, mesmo antes de sonhar. Mais tarde, no território, reconheci aquela estética em casas similares, em parentes-avós-tias-primas. Reconheci as painéis, os cheiros, os gestos. O sonho veio como um pré-anúncio, uma ancestralidade que me conduzia ao futuro.

II. Presença Plantada

(Dissertação – Reconhecimento e vínculo)

Sonhei que caminhava por uma rua. O chão era macio, mas a luz, viva. As casas sorriam em cores — azul céu, verde folha, amarelo desbotado pelo sol. Eram casas de alvenaria. Na porta, mulheres estavam lá: algumas com panos na cabeça, outras sem, com olhos acolhedores e mãos curiosas.

Me chamavam pelo nome. Quando cheguei em Empata Viagem, elas estavam lá, as casas também. As crianças corriam, os passarinhos cantavam. Era a mesma rua, só que viva.

Me reconheceram como filha (e não neta) de minha avó, que, de fato, sou. Durante minhas estadias, me chamavam para cafés, para aipins cozidos, para a vida. Algumas vinham cedo, para ver se eu estava bem. Minha presença foi puxada pelos gestos: uma conversa, um cheiro, um bolo.

Minha pesquisa se misturou à roupa lavada, ao aniversário da tia, ao ônibus que traz as crianças no fim da tarde. Embora eu não tenha nascido ali, sou celebrada como a parenta que voltou. Sou lembrada, chamada e cobrada, com carinho.

III. Reconhecer o umbigo

(Finalização da escrita – O porvir ancestral)

O que ainda não cheguei, mas já fui:

Sonhei de novo. Depois de voltar, pisar, fazer caminho, a terra me mostrou o que ainda não vi. Subia uma ladeira longa e silenciosa. A cada passo, o ar ficava mais denso, mais verde, mais cheio de tempo.

Não via o fim, mas sabia: lá em cima havia alguma coisa. Uma casa? Uma roça? Gente? Não sei, mas estava lá. Presente plantada. Na espera.

Nos novos caminhos, há chão para voltar, cheiros para sentir, gestos para repetir. O território que me pariu não me quer longe. Nossas vidas se alimentam mutuamente. Eu me alimento dele, ele se alimenta de mim, da minha pesquisa, do meu trabalho — que seja alimento.

Meu umbigo plantado no território não é físico, é cosmológico. Meu orí se nutre da terra de Empata Viagem, da língua viva da terra, do território originário. Matérias vivas, vínculo em raiz funda.

7. CADERNO VISUAL : Corpo, terra e memória nos registros de campo



Imagem 1: Caminho se faz andando em Empata Viagem



Imagem 2: Textura de brotos



Imagem 3: Textura de tecelagem



Imagem 4: Pé de árvore, raiz de tudo



Imagem 5: Cultivar a terra



Imagem 6: Alimentar mundos



Imagem 7: Facão na cintura e a terra sob os pés

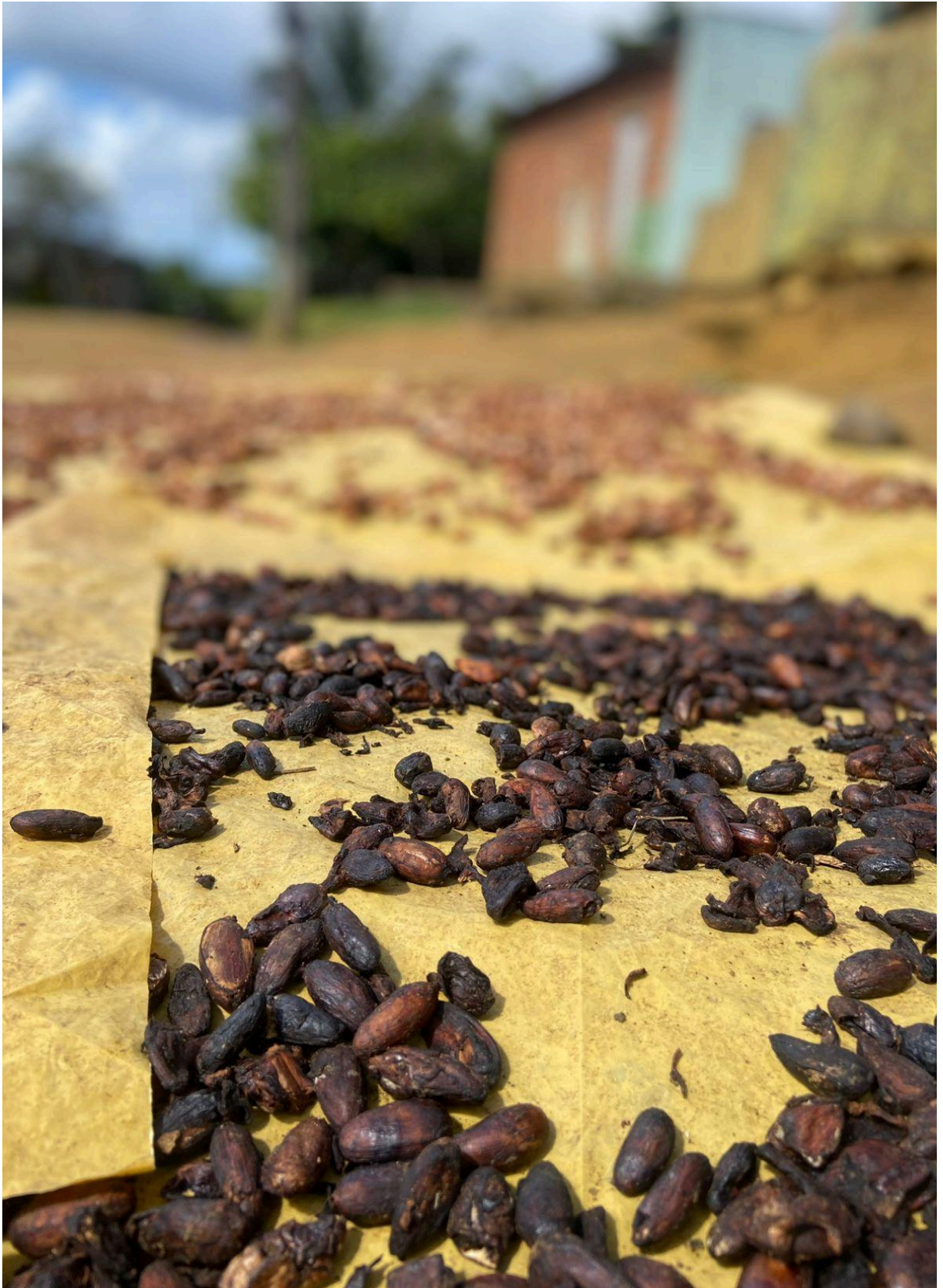


Imagem 8: Cacao secando na beira de uma casa



Imagem 9: cacau secando no secador

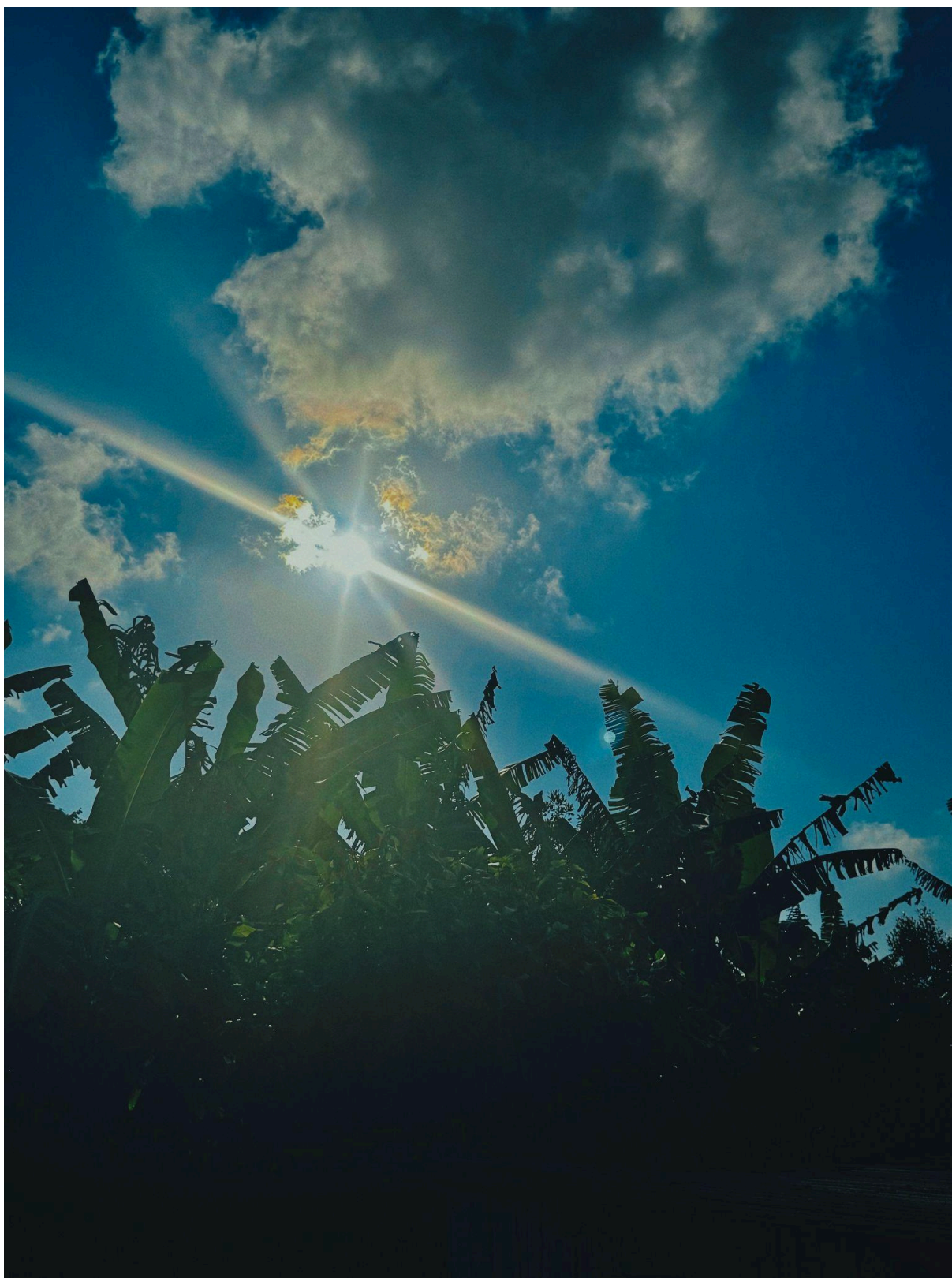


Imagem 10: A roça de tudo



Imagem 11: Peneira de fazer farinha pendurada



Imagem 12: Galpão com artefatos e utilidades



Imagem 13: Mani Oca

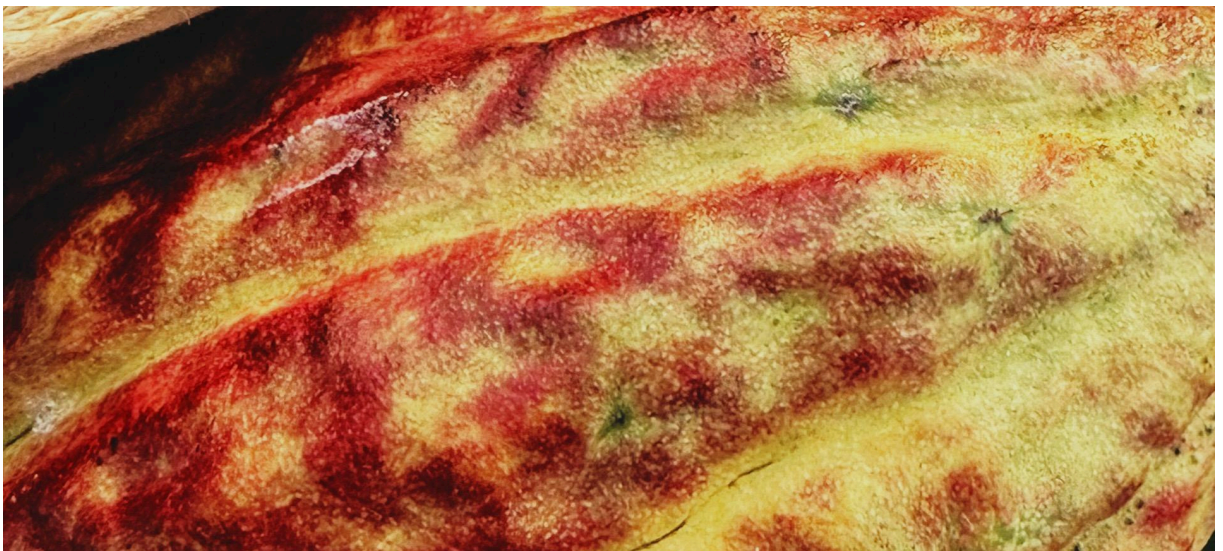


Imagem 14: Cacao

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALENTEJANO, Paulo Roberto. A hegemonia do agronegócio e a reconfiguração da luta pela terra e reforma agrária no Brasil. *Caderno Prudentino de Geografia*, Botucatu, v. 4, n. 42, p. 251–285, dez. 2020. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/cpg/article/view/7763>. Acesso em: 08 fev. 2025.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 6, n. 1, p. 9, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.22296/2317-1529.2004v6n1p9>. Acesso em: 20 fev. 2025.

ANI, Marimba. *Yurugu: an African-centered critique of European cultural thought and behavior*. Trenton, NJ: Africa World Press, 1994. 635 p. ISBN 0-86543-249-X.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Cartografia e cultura: territórios dos remanescentes de quilombos no Brasil. *Anais do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, Portugal, 2004.

BANIWA, Francy Fontes; BANIWA, Francisco Luiz Fontes. *Umbigo do Mundo: Mitologia, Ritual e Memória Baniwa Waliperedakeenai*. Rio de Janeiro: Dantes, 2023. 240 p. ISBN 978-65-88069-06-6.

BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780–1860*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BECKER, Howard S. Biographie et mosaïque scientifique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 62/63, p. 59–63, juin 1986.

BENTO, C. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENITES, Eliel. Oguata Pyahu (Uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da aldeia Te'yikue. 2014. 130 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, MS, 2014. Disponível em: <https://site.ucdb.br/public/md-dissertacoes/13832-eleil-benites.pdf>. Acesso em: 15 jan. 2025

BENITES, Eliel. *A busca do teko araguyje (jeito sagrado de ser) nas retomadas territoriais Guarani e Kaiowá*. 2021. 267 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2021. Disponível em:

<https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/4591>. Acesso em: 18 fev. 2025.

Boas, F. *Antropologia cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Título X – Art. 68. Disponível em:

https://www.mds.gov.br/webarquivos/legislacao/seguranca_alimentar/_doc/leis/1988/Constituicao%20Federal%20de%201988%20-%20Titulo%20X%20-%20Art%2068.pdf. Acesso em: 20 fev. 2025.

BRASIL. Certificação Quilombola. 2023. Disponível em:

<https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/certificacao-quilombola>. Acesso em: 22 fev. 2025.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta a forma de reconhecimento, de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, das comunidades remanescentes de quilombos e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 21 nov. 2003. Seção 1, p. 5.

BRASIL. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009. Estabelece procedimentos para a regularização fundiária das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 21 out. 2009. Seção 1, p. 56.

BRASIL. Fundação Cultural Palmares. Quadro geral de comunidades quilombolas certificadas por UF e regiões – 03/06/2024. Brasília: FCP, 2024. Disponível em:

<https://www.gov.br/palmares/pt-br/midias/arquivos-menu-departamentos/dpa/comunidades-certificadas/quadro-geral-por-uf-e-regioes-03-06-2024.pdf>. Acesso em: 18 fev. 2025.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. Comunidades quilombolas no Brasil: resultados do Censo Demográfico 2022. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/3104/cd_2022_quilombolas.pdf. Acesso em: 25 fev. 2025.

BRASIL. Ministério da Igualdade Racial. Secretaria de Gestão do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Diretoria de Avaliação, Monitoramento e Gestão da Informação. *Informe – Edição Censo Quilombola 2022*. Brasília: MIR, 31 ago. 2023. Disponível em:

https://www.gov.br/igualdaderacial/pt-br/composicao/secretaria-de-gestao-do-sistema-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/diretoria-de-avaliacao-monitoramento-e-gestao-da-informacao/informativos/informe-edicao-censo-quilombola-2022_31-08.pdf. Acesso em: 15 fev. 2025.

BRASIL. Certificação Quilombola. 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/departamentos/protecao-preservacao-e-articulacao/certificacao-quilombola>. Acesso em: 10 fev. 2025.

BRASIL. *Instrução Normativa nº 128, de 30 de agosto de 2022*. Dispõe sobre os procedimentos administrativos para emissão da Certidão de Autodefinição das Comunidades Remanescentes de Quilombos. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 30 ago. 2022. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/instrucao-normativa-n-128-de-30-de-agosto-de-2022-425715264>. Acesso em: 13 mar. 2025.

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Do Estado patrimonial ao gerencial. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio; WILHEIM, Jorge; SACHS, Ignacy (org.). *Brasil: um século de transformações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 222-259. Disponível em: <https://www.bresserpereira.org.br/papers/2000/00-73EstadoPatrimonial-Gerencial.pdf>. Acesso em: 06 fev. 2025.

BRITO, Mateus. *Saúde quilombola é ter o direito de viver o território em comunidade*. *Brasil de Fato*, Brasília, 31 mar. 2025. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2025/03/31/saude-quilombola-e-ter-o-direito-de-viver-o-territorio-em-comunidade>. Acesso em: 24/03/2025

CABNAL, Lorena. *Tierra, cuerpo y territorio: defensa territorial desde las mujeres indígenas*. Guatemala, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gOkbzksSakQ>. Acesso em: 20 fev. 2025.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. 233 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

COLLINS, Patricia Hill. Learning from the outsider within: the sociological significance of Black feminist thought. *Social Problems*, v. 33, n. 6, p. S14–S32, out. 1986. DOI: 10.2307/800672. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/800672>. Acesso em: 15 mai 2025.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS (CONAQ); TERRA DE DIREITOS. *Racismo e violência contra quilombos no Brasil: 2ª edição (2018–2022)*. Brasília: CONAQ; Terra de Direitos, 2023. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/racismoeviolencia/>. Acesso em: 27 jan. 2025

COSTA, Ana. Aparecida. Os juízes de paz são todos uns ladrões: autoridades públicas e o tráfico de escravos no interior da província da Bahia (C.1831 - C.1841). *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 32, n. 66, p. 123–142, abr. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/eh/a/QszJBX5KbRBF4fNDqJNmSDS/?format=html&lang=pt>. Acesso em: 17 fev. 2025.

COSTA, Alexandre Bernardino da. *O Direito Achado na Rua, v. 10: Introdução Crítica ao Direito como Liberdade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Editora OAB Nacional, 2021. Disponível em: <https://livros.unb.br/index.php/portal/catalog/book/116>. Acesso em: 5 jan. 2025.

DAMÁSIO, Ana Clara. Isso não é uma autoetnografia. *Revista Tessituras*, Santa Cruz do Sul, v. 27, n. 3, p. 1-20, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2022v27n3e46479>. Acesso em: 24 mar. 2025.

DAMÁSIO, Ana Clara Sousa. *Fazer-Família e Fazer-Antropologia: uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI*. 2020. 206 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) — Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020. Disponível em: <http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/11009>. Acesso em: 20 mar. 2025

DEALDINA, Selma dos Santos (org.). *Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas*. 1. ed. São Paulo: Jandaíra, Selo Sueli Carneiro, 2020. 168 p. ISBN 978-65-87113-18-0. Disponível em: <https://www.overdrive.com/media/5968929/mulheres-quilombolas>. Acesso em: 15 fev. 2025.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DIAS, Vercilene Francisco. Terra versus território: uma análise jurídica dos conflitos agrários internos na comunidade quilombola Kalunga de Goiás. 2019. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tedeserver/api/core/bitstreams/eaeacf24-3650-4866-a9b9-b75ab897f10c/content>. Acesso em: 19 fev. 2025.

DIAS, Marcelo Henrique. Economia, sociedade e paisagens da Capitania e Comarca de Ilhéus no período colonial. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007. Disponível em: https://www.historia.uff.br/stricto/teses/Tese-2007_DIAS_Marcelo_Henrique-S.pdf. Acesso em: 13 fev. 2025.

DOS REIS, I. C. F. Uma negra que fugiu, e consta que já tem dois filhos: fuga e família entre escravos na Bahia? *Afro-Ásia*, Salvador, n. 23, 2000. DOI: 10.9771/aa.v0i23.20978.

Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20978>. Acesso em: 13 fev. 2025.

ESCRIVÃO FILHO, Antônio Sérgio; SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. Para um debate teórico-conceitual e político sobre os direitos humanos 1. ed. Belo Horizonte: D'Plácido, 2016. (Coleção Direito e Justiça)

.ESCRIVÃO FILHO, Antônio Sérgio; VIEIRA, Renata Carolina Corrêa. O direito achado na rua e a relação direito e movimentos sociais na teoria do direito brasileiro. *Revista Direito.UnB*, Brasília, v. 6, n. 2, p. 1–31, maio/ago. 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/44789> . Acesso em: 15 fev. 2025

EVARISTO, Conceição. *Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Organizado por Constância Lima Duarte e Isabella Rosado Nunes. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte; Itaú Social, 2020. Disponível em: <https://www.itausocial.org.br/wp-content/uploads/2021/04/Escrevivencia-A-Escrita-de-Nos-Conceicao-Evaristo.pdf>. Acesso em: 26 jan. 2025.
Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FALS BORDA, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Buenos Aires: CLACSO, 2020. Disponível em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/16602>. Acesso em: 05 fev. 2025.

FAUSTO, Boris. *História Do Brasil*. 12. Ed. São Paulo Edusp, 2006

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Tradução de Letícia Mei; Prefácio de Angela Davis; Posfácio de Guilherme Moura Fagundes. São Paulo: Ubu Editora, 2022

FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política e Living Commons, 2019.

GILMORE, Ruth Wilson. *Abolition Geography: Essays towards liberation*. London; New York: Verso, 2022.

GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, Nilma Lino. Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul./set. 2012.

GOMES, Rodrigo Portela. *Kilombo: uma força constituinte*. 2022. 594 f., il. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/44523>. Acesso em: 15 fev. 2025

GONZALEZ, Lélia. "Racismo e sexismo na cultura brasileira". In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983

GONZALEZ, Lélia. "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GUEDES, Armando Marques. O estudo dos sistemas jurídicos africanos: Estado, sociedade, direito e poder. Coimbra: Almedina, 2004.

GUILLÉN, Ana Laura Zavala. *Geographies of Marronage: Dispossession and Resistance in the Last Palenque*. 2018. Tese (Doutorado em Geografia) – Department of Geography, Faculty of Social Sciences, The University of Sheffield, Sheffield, 2018. Disponível em: https://etheses.whiterose.ac.uk/id/eprint/24848/1/Geographies%20of%20Marronage%20_corrected%20version_AL%20Zavala%20Guillen.pdf. Acesso em: 10 jan. 2025.

GUIMARÃES, E. A. M. (2019). Uma história diferente do cacau na Bahia: saga de desbravadores, quilombolas e a Revolução Verde. Salvador: EDUNEB

IBGE. Censo 2022: Brasil possui 8.441 localidades quilombolas, 24% delas no Maranhão. *Agência de Notícias IBGE*, 27 jun. 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/40704-censo-2022-brasil-possui-8-441-localidades-quilombolas-24-delas-no-maranhao>. Acesso em: 16 jun. 2025.

IBGE. Censo 2022: população quilombola é mais jovem do que população total do país. *Agência de Notícias IBGE*, 27 jul. 2023. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/39933-censo-2022-populacao-quilombola-e-mais-jovem-do-que-populacao-total-do-pais>. Acesso em: 16 jun. 2025.

IPATRIMÔNIO. *Quilombos certificados 2020*. 2020. Disponível em: <https://www.ipatrimonio.org/wp-content/uploads/2021/01/ipatrimonio-Quilombos-certificados-2020-Fonte-Fundacao-Palmares.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Censo 2022 revela que Brasil tem mais de 1,3 milhão de quilombolas, menos de 5% têm terras tituladas. *ISA – Instituto Socioambiental*, 27 jul. 2023. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/censo-2022-revela-que-brasil-tem-mais-de-13-milhao-de-quilombolas-menos-de>. Acesso em: 16 jan.2025.

KÄLIN, Walter. Relatório do Relator Especial sobre a situação dos direitos humanos das pessoas deslocadas internamente. *Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas*, 2007. Disponível em: https://ap.ohchr.org/documents/dpage_e.aspx?si=A/HRC/4/38. Acesso em: 05 fev. 2025.

LINO, Juliana C. Territorialidades Quilombolas e Direito: o caso do Cadastro Ambiental Rural (CAR). (Trabalho de Conclusão de Curso apresentado na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul), para obtenção do grau de bacharel em Direito, 2022.

LYRA FILHO, Roberto. Para um Direito sem Dogmas. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1980.

LOPES, Rita de Cássia Domingues. Comunidades Negras Rurais e Comunidades Remanescentes de Quilombo: Categorias, Identidades e Direitos em Discussão. *Nova Revista Amazônica*, Belém, v. 9, n. 1, p. 205–226, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/nra/article/view/9636>. Acesso em: 18 jan. 2025.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73–101, jul./dez. 2008.

MACHADO, Almiros Martins. Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe’y: sonhos ao Oguatá Guassú em busca da(s) terra(s) isenta(s) de mal. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015. Disponível em: <https://pt.scribd.com/document/700307366/Almiros-Martins-Machado-Tese-de-Doutorado-2015>. Acesso em: 8 fev. 2025.

MARCUCCI, Ana Carolina Oliveira. “*O que mantém o quilombo em pé*”: a lei dos outros e a roça tradicional quilombola do Vale do Ribeira-SP. 2023. 1 recurso online (177 f.). Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade Estadual de Campinas, Instituto de

Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2023. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/17734>. Acesso em: 13 mar. 2025.

MAHONY, M. A. Escravidão na terra do cacau. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 58, 2018. DOI: 10.9771/aa.v0i58.27955. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/27955>. Acesso em: 19 jan. 2025.

MALTA, Ramon Alves. A colonialidade do poder no Baixo Sul da Bahia: as estratégias de poder dos grupos econômicos e a luta do campesinato negro por território. 2020. 131 f. Dissertação (Mestrado de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2020.

MORGAN, Lewis Henry. *Ancient Society: or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*. Chicago: Charles H. Kerr & Company, 1877. Disponível em: <https://archive.org/details/ancientsocietyor00morg>. Acesso em: 12 jan. 2025.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. 104 p.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1980. Disponível em: <https://estudosetnicosraciaisufabc.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/02/09-b-nascimento-o-quilombismo-pag-1-280-1.pdf>. Acesso em: 26 fev. 2025.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. São Paulo: Agatha Produções, 1989. (91min), color.

MARTINS, Leda Maria. *A cena em sombras: ensaio sobre o enigma no teatro de sombras*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2006.

MARTINS, Leda. *Afrografias da memória: o reinado do Rosário do Jatobá*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza Edições; São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MARTINS, Lucas Araújo. *A construção do espaço político da bancada ruralista no Congresso Nacional e a questão agrária no século XXI (1999-2022)*. 2023. 223 f. Dissertação

(Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP), Faculdade de Ciências e Tecnologia, Presidente Prudente, 2023.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.

MOONEN, Steven. Pindorama conquistada: repensando a questão indígena no Brasil. *Cadernos de História*, São Paulo, n. 4, p. 29–44, 1983. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amoonen-1983-pindorama/Moonen_1983_PindoramaConquistada.pdf. Acesso em: 24 jan. 2025.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Tudo é História).

MUNDURUKU, Daniel. *O Banquete dos Deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira*. São Paulo: Global, 2009

NAÇÕES UNIDAS. Comitê de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Comentário Geral n. 7: O direito à moradia adequada (Art. 11.1): remoções forçadas, E/1998/22, 20 maio 1997. Disponível em: <https://www.refworld.org/legal/general/cescr/1997/en/53063>. Acesso em: 05 fev. 2025.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodiáspora*, n. 6-7, Rio de Janeiro, IPEAFRO, 1985, p. 41–49.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo: Documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS – OEA. *Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais (Convenção OIT nº 169)*. 1989. Disponível em: <https://www.oas.org/dil/port/1989%20Convenção%20sobre%20Povos%20Indígenas%20e%20Tribais%20Convenção%20OIT%20n%20%C2%BA%20169.pdf>. Acesso em: 24 fev. 2025.

OBSERVA BAHIA. *Carta aberta quilombola Bahia 2020*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2020. Disponível em: <https://observabaia.ufba.br/wp-content/uploads/CARTA-ABERTA-QUILOMBOLA-BAHIA-2020-FINAL.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2025.

OLIVEIRA, Emília Joana Viana de. *Racismo, sexismo e territorialidade quilombola: a práxis das mulheres quilombolas de Rio dos Macacos – BA na disputa pelo direito à água*. 2019.

153 f., il. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/handle/10482/47489>. Acesso em: 12 fev. 2025.

OSÓRIO DA SILVA, Lígia. Terras devolutas e latifúndio: efeitos da Lei de 1850. Campinas: Unicamp, 1996. 373 p.

PACHECO, Rosely Aparecida Stefanos. *As demandas indígenas e o direito à terra: a insolência dos pássaros que insistem em voar*. 2019. 269 f. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2019. Bibliografia: f. 235-267. Disponível em: <https://archivum.grupomarista.org.br/pergamumweb/vinculos/000086/00008678.pdf>. Acesso em: 10 fev. 2025.

PAIVA, Alessandra Simões. Reviravoltas decoloniais do manto Tupinambá: três artistas mulheres e seus trabalhos em torno do artefato que se tornou ícone da identidade brasileira. *Vista*, Lisboa, n. 13, e024002, jan./jun. 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.21814/vista.5484>. Acesso em: 15 fev. 2025.

PINTO, Fernanda Lemos; RIBEIRO, André Luiz Rosa. Oralitura e memória nos quilombos baianos. *Tabuleiro de Letras*, [S. l.], v. 17, n. 1, p. 140–152, jan./jun. 2023. DOI: <https://doi.org/10.35499/tl.v17i1.17120>. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/index.php/tabuleirodeletras/article/view/17120>. Acesso em: 10 jan. 2025.

PRICE, Richard. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996. Disponível em: <https://archive.org/details/maroonsocieties00rich>. Acesso em: 10 fev. 2025.

QUEIROZ, Marcos; GOMES, Rodrigo Portela. A hermenêutica quilombola de clóvis moura: teoria crítica do direito, raça e descolonização. *Revista Culturas Jurídicas*, Niterói, v. 8, n. 20, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: QUIJANO, Aníbal (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117–142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 22 dez. 2024

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez: retratos do Brasil negro. São Paulo: Summus; Selo Negro, 2010. 173 p.

REIS, Diego dos Santos. Beatriz Nascimento. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2022. Disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/autor/beatriz-nascimento>. Acesso em: 5 jan. 2025.

REIS, João José. Quilombos e revoltas escravas no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 14–39, mar. 1996. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i28p14-39. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28362>. Acesso em: 09 fev. 2025.

ROCHA, Lurdes Bertol. A região cacauzeira da Bahia – dos coronéis à vassoura-de-bruxa: saga, percepção, representação. Ilhéus: Editora UESC (Editus), 2008. 255 p. Disponível em: https://www.uesc.br/editora/livrosdigitais/a_regiao_cacauzeira_da_bahia.pdf. Acesso em: 5 jan. 2025.

SACRAMENTO, Valdineia de Jesus. *Repressão quilombola e representação senhorial na dinâmica de construção do Quilombo do Borrachudo – Barra do Rio de Contas, 1835. Outros Tempos*, v. 9, n. 13, p. 66, jul. 2012. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/8754/1/dissertacao_valdineia_sacramento.pdf. Acesso em: 10 fev. 2025.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos: modos e significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015

SANTOS, Antônio Bispo dos. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

SANTOS, Cristiane Batista da Silva. *Histórias de africanos e seus descendentes no sul da Bahia*. Ilhéus: Editus, 2019. 390 p. SciELO Livros. ISBN 978-65-86213-21-8. Disponível em: <https://books.scielo.org/id/8n3jz/pdf/santos-9786586213218.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2025

SANTOS, Loyde Cardoso; FILICE, Renísia C. Garcia. *Uma análise interseccional do subalterno feminino e do outro: alteridade, racismo e sexismo em Jorge Amado*. *Cadernos de Linguagem e Sociedade*, v. 22, n. 2, p. —, 2021. DOI: 10.26512/les.v22i2.40999. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/les/article/view/40999>. Acesso em: 13 fev. 2025

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed., 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. (Coleção Milton Santos, 1).

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SANTOS, Milton. Tentativa de delimitação da região cacauífera da Bahia. *Revista Nossos Clássicos – Estudos sobre a Zona do Cacau*, [s.l.], 1950. In: SILVA, Maria Auxiliadora da; ANTUNES, Willian (org.). *Milton Santos: correspondente do Jornal A Tarde (1949-1963)*. Florianópolis: UFSC, 2019.

SANTOS, Lara de Melo dos. *Resistência indígena e escravidão em Camamu no século XVII*. 2004. 103 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

SANTOS, Silvana Andrade dos. *Moenda, alguardar de ferro e demais acessórios de fazer farinha: a produção de farinha de mandioca na Industrial Cidade de Valença (1850–1888)*. 2013. Monografia (Graduação em História) – Universidade do Estado da Bahia, Santo Antônio de Jesus, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/40046732/Moenda_alguardar_de_ferro_e_demais_assessorios_de_fazer_farinha_A_produ%C3%A7%C3%A3o_de_farinha_de_mandioca_na_Industrial_Cidade_de_Valen%C3%A7a_1850_1888. Acesso em: 20 fev. 2025.

SILVA, G. M. O Quilombo de Conceição das Crioulas: uma terra de mulheres – luta e resistência quilombola. Brasília, 2022. Disponível em: <https://anpocs.org.br/wp-content/uploads/2023/07/41SD.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2025.

SILVA, Liana Amin Lima da. Consulta prévia e livre determinação dos povos indígenas e tribais na América Latina: re-existir para co-existir. 2017. Tese (Doutorado em Direito) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017. Disponível em: https://observatorio.direitosocioambiental.org/wp-content/uploads/2020/10/TESE_LianaAminLimadaSilva_2017.pdf. Acesso em: 05 fev. 2025.

SILVA, Marcio Antônio Both da. Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 40, n. 84, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbh/a/FmYs48dr3PBSQ9JxhRG5ckK/>. Acesso em: 10 fev. 2025.

SILVA, Sandra Procopio da. *Canto-Dança (nhembo'e), retomada e roça (kokuê): geografias das insurgências Kaiowá e Guarani*. 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufgd.edu.br/jspui/handle/prefix/5321>. Acesso em: 12 fev. 2025.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2005.

SOMÉ, Sobonfu. O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. Rio de Janeiro: Odysseus, 2003.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. *I Quizumba NES/UFMA*. YouTube, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qW_6vCC9FvM. Acesso em: 20 dez. 2024.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo. O acesso ao direito e à justiça, os direitos humanos e o pluralismo. [S.l.]: [s.n.], [s.d.]. Disponível em:

https://www.dhnet.org.br/direitos/militantes/josegeraldo/jose_geraldo_acesso_direito_justica.pdf. Acesso em: 13 fev. 2025.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. O Direito Achado na Rua: condições sociais e fundamentos teóricos. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 4, p. 2776–2817, 2019. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaceaju/article/view/45688>. Acesso em: 10 fev. 2025.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. Direito como liberdade: o Direito Achado na Rua — experiências populares emancipatórias de criação do Direito. 2008. 338 f. Tese (Doutorado em Direito) — Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2008. Disponível em: <https://www.repositorio.unb.br/handle/10482/1401>. Acesso em: 7 fev. 2025.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. *Vivências constituintes – Sujeitos desconstitucionalizados*. Organização: Jeanete Fortes. São Paulo: Avant Garde Edições, 2021.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de; PRIOSTE, Fernando. Quilombos no Brasil e direitos socioambientais na América Latina / Quilombos in Brazil and socio-environmental rights in Latin America. *Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 4, p. 2903–2926, 2017. DOI: 10.1590/2179-8966/2017/31219. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rdp/a/3w6JYwmtbFd9JPRs7B88Fqw/?format=pdf>. Acesso em: 12 fev. 2025

STRATTNER, Beatriz Frohmuller. O conceito de racismo ambiental e as perspectivas dos que são mais afetados pelas mudanças climáticas devem integrar o debate e a luta ambiental por justiça climática. *Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais*, v. 3, n. 4, maio 2023. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/read/issue/view/2568>. Acesso em: 13 fev. 2025.

TJBA. *Cartilha Caminhos para a Titulação do Território Quilombola*. Salvador: Tribunal de Justiça do Estado da Bahia, 2023. Disponível em: <https://www.tjba.jus.br/extrajudicial/wp-content/uploads/2023/09/Cartilha-Caminhos-para-a-titulacao-do-territorio-quilombola.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2025.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: John Murray, 1871. Disponível em: <https://archive.org/details/primitiveculture01tylouoft>. Acesso em: 14 jan. 2025.

WERNECK, Jurema. *Racismo institucional e saúde da população negra*. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 535–549, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/bJdS7R46GV7PB3wV54qW7vm/?format=pdf>. Acesso em: 28 fev. 2025.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico: fundamentos de uma nova cultura no Direito*. 3. ed., revista e ampliada. São Paulo: Alfa-Omega, 2001.

UZÊDA, Gerluce Madureira Silva. “O comércio da farinha de mandioca no Baixo Sul da Bahia e os embates entre o governo, comerciantes, as câmaras locais e a população para o livre comércio “(1850-1870). In: *Anais do 30º Simpósio Nacional de História*. Recife: Anpuh-Br, 2019.

Anexo 1 – Certidão de Autorreconhecimento



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que 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 e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Empata Viagem**, localizada no município de Maraú, Estado da Bahia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 005, Registro n. 458, fl. 66, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s):

José Conceição da Silva – CPF nº 529.249.475-53
Florisvaldo da Conceição Santos – CPF nº 329.001.045-72
Irênio N. do Nascimento – CPF nº 182.148.865-20
Marina Santos Souza – CPF nº 529.255.285-20
Jonas da Conceição da Silva – CPF nº 381.950.975-53

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei a extraí. Brasília, DF, 12 de dezembro de 2005.

O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP 70040-904 – Brasília – DF – Brasil
Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 328-0242
E-mail: chefiade gabinete@palmares.gov.br <http://www.palmares.gov.br>

"A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira" (Wally Salomão)

Anexo 2 – Processo Administrativo INCRA



SEMAPRO
INCRA - INSTITUTO NACIONAL
DE COLONIZAÇÃO E REFORMA
AGRÁRIA

NÚMERO DE IDENTIFICAÇÃO
SR-GE/BA
54160.001137/2015-62

SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA

SERVIÇO NACIONAL DE PROTOCOLO
SEMAPRO
54160.001137/15-62

INTERESSADO: **COMUNIDADE QUILOMBOLA DE EMPATA VIAGEM**

ASSUNTO: **REGULARIZAÇÃO/PROJETO QUILOMBOS** CÓDIGO: **74107.**

OUTROS DADOS:
MEMO/INCRA/BA/F/Nº35/2015

MOVIMENTAÇÕES							
SEQ.	SIGLA	CÓDIGO	DATA	SEQ.	SIGLA	CÓDIGO	DATA
01	SR-051A-12	54160	23/04/15	15			/ /
02	SR-051F	54171	23/04/15	16			/ /
03			/ /	17			/ /
04			/ /	18			/ /
05			/ /	19			/ /
06			/ /	20			/ /
07			/ /	21			/ /
08			/ /	22			/ /
09			/ /	23			/ /
10			/ /	24			/ /
11			/ /	25			/ /
12			/ /	26			/ /
13			/ /	27			/ /
14			/ /	28			/ /

AS MOVIMENTAÇÕES DEVERÃO SER COMUNICADAS AO PROTOCOLO

ANEXOS:

INCRA-DA 435.1 AGO./10

F01 a 08
Om 23.04 15
A



MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGR.
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA
SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DA BAHIA – SR-05
Av. Ulisses Guimarães, 640 – Centro Administrativo da Bahia. CEP. 41.213-000
Fone: (71) 3505-5318 – Fax: 3505-5314

SENAPRO INCRA - INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA
NÚMERO DE IDENTIFICAÇÃO SR-05/BA 54160.001137/2015-62

MEMO/INCRA/F/BA/Nº 35 /2015

Em, 16 de abril de 2015

Do: Chefe da Divisão de Ordenamento da Estrutura Fundiária
Para : Chefe da Divisão de Administração

Assunto: Abertura de Processo

Senhora Chefe,

Motivados pela documentação anexa, solicitamos que seja instaurado procedimento administrativo para regularização fundiária do Território Quilombola de Empata Viagem, localizado no município de Maraú/BA, formalizando o processo com a súmula indicada a seguir:

Interessado: **Comunidade Quilombola de Empata Viagem**

Súmula: **Regularização de Territórios Quilombolas**

Território: **Comunidade Quilombola de Empata Viagem**

Código: **74.107**

Atenciosamente,

Aroldo Andrade
Chefe da Divisão de Ordenamento da Estrutura Fundiária
INCRA/BA



REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES

Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que 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 e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade de Empata Viagem**, localizada no município de Maracá, Estado da Bahia, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 005, Registro n. 458, fl. 66, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, **É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.**

Declarante(s):

José Conceição da Silva – CPF nº 529.249.475-53
Florisvaldo da Conceição Santos – CPF nº 329.001.045-72
Irênio N. do Nascimento – CPF nº 182.148.865-20
Marina Santos Souza – CPF nº 529.255.285-20
Jonas da Conceição da Silva – CPF nº 381.950.975-53

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, 12 de dezembro de 2005.

O referido é verdade e dou fé

UBIRATAN CASTRO DE ARAÚJO
Presidente da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF – Brasil
Fone: (0 XX 61) 424-0106/(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
E-mail: chefiadegabinete@palmares.gov.br <http://www.palmares.gov.br>

"A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira" (Wally Salomão)



Maraú/Empata Viagem, 09 de abril de 2015

Excelentíssimo Senhor
Luiz Gugé Santos Fernandes
Superintendente do Incra na Bahia

*Recebido
em 16.04.15
[Signature]*

ASSOCIACAO DOS QUILOMBOS DA REGIAO DE EMPATA VIAGEM, com
Certidão da Fundação Palmares em anexo, CNPJ 05.691.927/0001, situada na
Zona Rural - Marau – Bahia, vem por meio deste, solicitar a Vossa Senhoria a
elaboração do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação) do
território dos Quilombos da Região de Empata Viagem, formado por pequenas
comunidades mandioqueiras remanescentes de Quilombos que se formaram
nas proximidades da desembocadura do Rio de Contas desde o final do século
XVII. Com efeito, é importante registrar que a Comunidade de Empata Viagem
tem sido objeto de importantes estudos e pesquisas, destacando-se o trabalho
realizado no âmbito do Projeto Quilombo das Américas, resultado da parceria
SEGIB - órgão permanente de apoio institucional e técnico à Conferência Ibero-
americana e à Cúpula de Chefes de Estado e de Governo, integrada pelos 22
países ibero-americanos - junto ao IPEA, à Secretaria de Políticas de
Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), à Empresa Brasileira de Pesquisa
Agropecuária (EMBRAPA), ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma
Agrária (INCRA) além de organismos internacionais, como o Instituto
Interamericano de Cooperación Agropecuaria (IICA) e a ONU Mulheres, e a
coordenação da Agencia Brasileira de Cooperação do Ministério das Relações
Exteriores, no qual o Empata Viagem representou o Brasil. Igualmente, é



ASSOCIAÇÃO DOS QUILOMBOS
DA REGIÃO DE ILHÉUS

04
8

importante registrar que o Professor Eduardo Alfredo Morais Guimarães encontra-se na comunidade desenvolvendo pesquisas para o seu projeto de Doutorado "O Quilombo Está na Mesa", para o Programa de Pós Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, tendo se comprometido, inclusive, com a realização do Relatório Antropológico da Comunidade.

Nestes Termos
P. Deferimento

05
[Signature]

Associação dos Quilombos da Região de Empata Viagem

ASSEMBLÉIA GERAL EXTRAORDINÁRIA

Aos cinco dias do mês de abril de dois mil quinze, às quatorze horas, em reunião realizada no Galpão da Associação, especialmente convocada para discutir sobre o encaminhamento ao INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) da solicitação de elaboração do RTID (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação) do Território, com a presença de toda Diretoria da Associação dos Quilombos da Região de Empata Viagem

- Presidente,
Primeiro

Secretário,

Segunda Secretária,

- Primeiro Tesoureiro,
representantes do conselho Fiscal
Segundo Fiscal

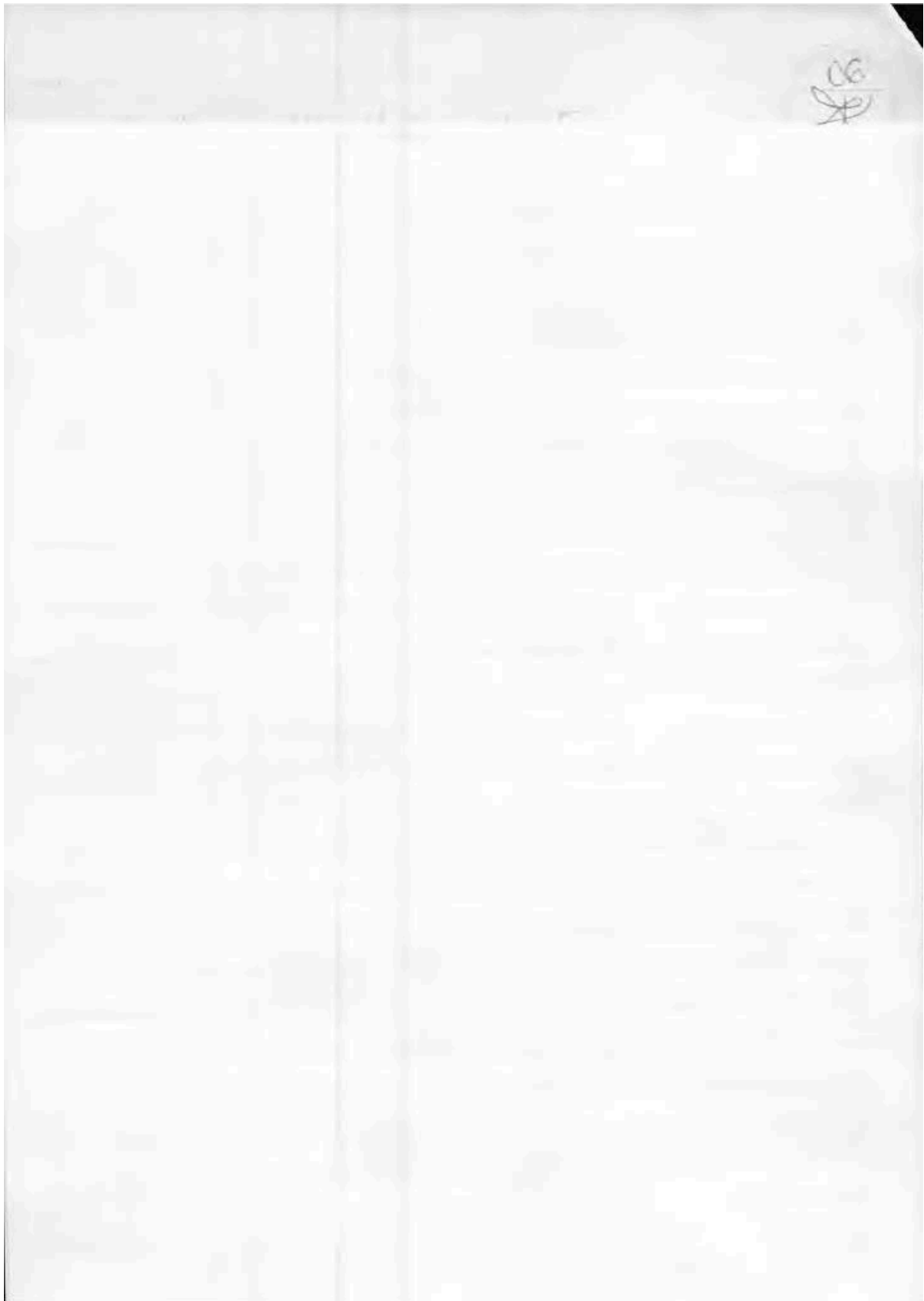
- Segundo Tesoureiro) e
Primeiro Fiscal,
Terceiro Fiscal e seus

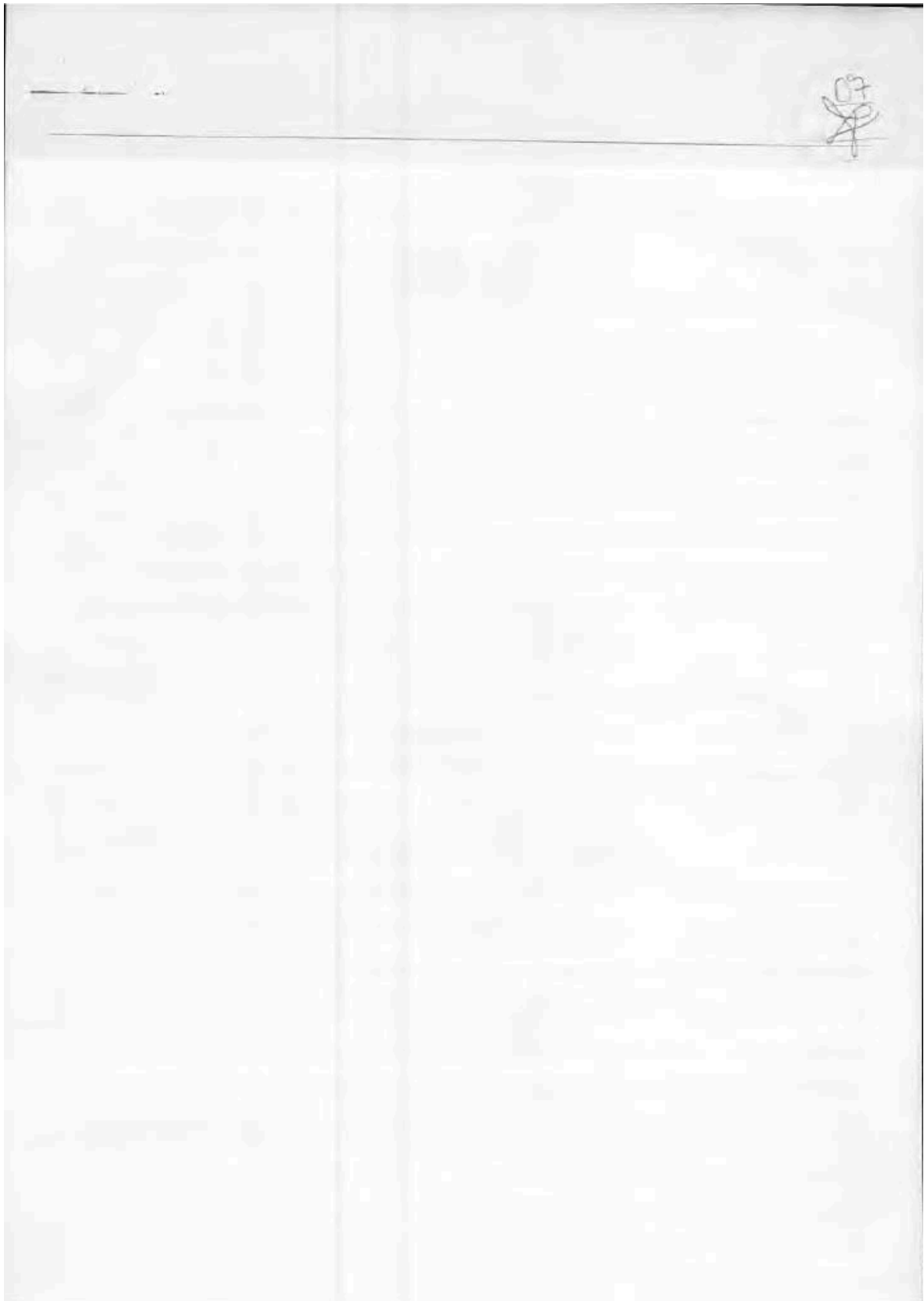
suplentes), com a participação massiva dos membros da Comunidade e do professor/Antropólogo

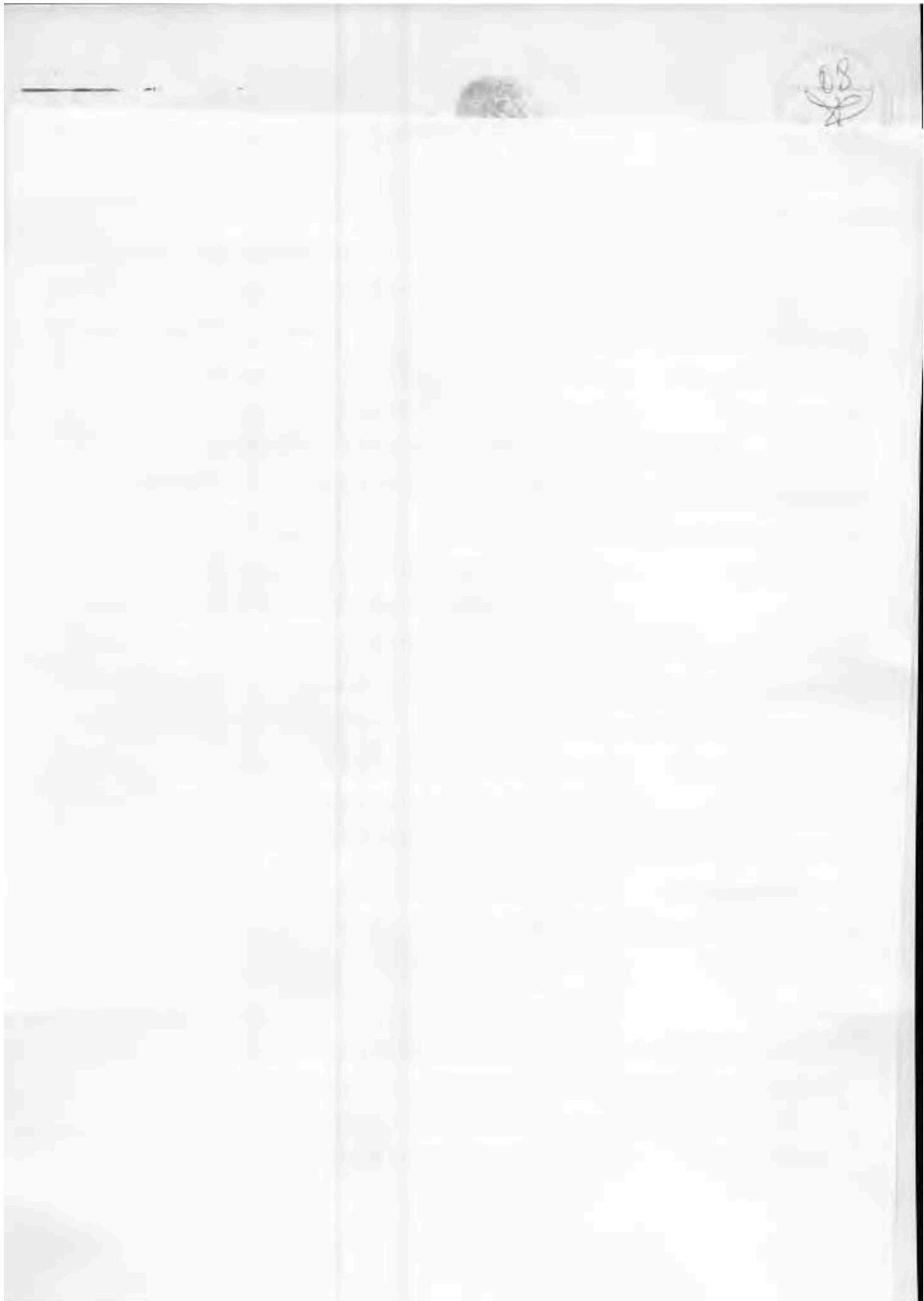
Após um longo processo de discussão a solicitação foi aprovada por unanimidade. Não havendo mais nada a tratar o presidente da Associação, encerrou a reunião às dezessete horas, e, para constar eu na qualidade de Primeira Secretária,

lavei a presente ATA que vai por mim assinada e por todos os presentes. Maraú/Empata Viagem, cinco de abril de 2015.

Recbi
21.04.15
[Signature]









**MINISTÉRIO DE DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA
DIVISÃO DE ORDENAMENTO DA ESTRUTURA FUNDIÁRIA – SR(05)**

PARA: Coordenação de Territórios Quilombolas
INTERESSADO: Comunidade Quilombola de Empata Viagem
ASSUNTO: Regularização/Projeto Quilombos
REFERÊNCIA: Processo nº 54160.001137/2015-62

Salvador, 24/04/2015

DESPACHO/INCRA-SR-05/F

Encaminhamos os autos para análise e ações subsequentes.

Atenciosamente,


Aroldo Souza Andrade
Chefe da SR-05/F
INCRA/BA

Associação Quilombos da Região de Empata Viagem



À

SUP. REGIONAL DO INCRA

Luiz Gugé Santos Fernandes

RECEBIDO SR-05/PROTOCOLO
Em 38.04.15
Às 10:49
Dassia

Ofício 03/2015

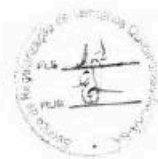
Associação Quilombos da Região de Empata Viagem, inscrito sob nº. 05.691.927/0001-39, venho por meio desta solicitar junto ao órgão do INCRA, certidão de quilombos da região Empada Viagem no município de Marau/BA para o desenvolvimento do **PROGRMA NACIONAL HABITAÇÃO RURAL - PNHR.**

Atenciosamente

Presidente

Em^aª
Cel

Associação Quilombos da Região de Empata Viagem



À

SUP. REGIONAL DO INCRA

Luiz Gugé Santos Fernandes

Ofício 03/2015

Associação Quilombos da Região de Empata Viagem, inscrito sob nº. 05.691.927/0001-39, venho por meio desta solicitar junto ao órgão do INCRA, certidão de quilombos da região Empada Viagem no município de Marau/BA para o desenvolvimento do **PROGRMA NACIONAL HABITAÇÃO RURAL - PNHR**.

Atenciosamente

RECEBIDO SR-05/PROTOCOLO
Em 28/04/15
AS 10:19
Luiz Gugé Santos

Presidente

INCRA/SR-05/GAB/BA
DOC. GAB Nº 288/15
EM 29/04/15 AS 08:45
ASS.: [Assinatura]

A SR-05(F)
Bacia Maranhense
em 29.04.15

Luiz Gugé Santos Fernandes
Superintendente Regional Substituto Interim

INCRA/SR-05/F
Protocolo nº 1154
Em 30/04/15
Tatiane Oliveira

Email
Cel.

529, Claudivan
 1) ou seja, ver a pesquisa,
 em processo,
 2) 05.05.15.



Arbido Medeiros
 Chefe da SR-05/FA
 Port nº 522/1111

Documento já enviado à
 comissão em 23/04/2015.

Claudivan Silva Soares
 Analista em Reforma e Desenvolvimento
 Agrário / Antropólogo
 Matr: 2003786
 INCTA/AR

Anexo 3 – Roteiro de Entrevistas

Roteiro de entrevistas

I – História

1. O que é o Empata Viagem? Quais são os sentidos, o que significa o Empata Viagem?
2. História são contadas a partir das famílias. O que você(s) lembram sobre a história de Empata Viagem? Quem conta essa história? Como o Empata Viagem começou? O que o mais velho conta, e como conta? Quem chegou aqui primeiro, como e porque veio?

II – Titulação

3. Quando, como e porque o Empata Viagem se identificou como quilombo?
4. Processo de titulação, como aconteceu? Alguém de fora, do Estado veio falar disso aqui? O que aconteceu, como foi para o Empata Viagem ser reconhecido pela Fundação Palmares?
5. Teve o apoio de alguma entidade, alguma universidade, ONG?

III – Território hoje

6. Como o Empata Viagem viveu essa experiência de reconhecimento enquanto quilombo? Como isso afetou a comunidade? Pontos positivos, pontos negativos. Esse processo ajudou a comunidade a se fortalecer, se mobilizar? Ou causou mais fragmentação?
7. Hoje, o Empata Viagem está mobilizado em prol da titulação? Como é essa mobilização? O que a comunidade faz, já fez e pretende fazer?