



**Universidade de Brasília  
Faculdade de Direito  
Programa de Pós-Graduação em Direito**

CAROLINA DOS SANTOS BATISTA

**ENTRE A LEI E O TERRITÓRIO QUILOMBOLA: Violência  
Epistêmica e Estratégias de Resistência no Quilombo Alto Santana  
(Cidade de Goiás-GO) após a Constituição de 1988**

Brasília  
2025

**CAROLINA DOS SANTOS BATISTA**

**ENTRE A LEI E O TERRITÓRIO QUILOMBOLA: Violência  
Epistêmica e Estratégias de Resistência no Quilombo Alto Santana  
(Cidade de Goiás-GO) após a Constituição de 1988**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do grau de Mestra. Linha de Pesquisa: Sociedade, Conflito e Movimentos Sociais. Sublinha de Pesquisa: Direito Achado na Rua, Pluralismo Jurídico e Direitos Humanos.

**Orientador:** Prof. Dr. Antônio Sérgio Escrivão Filho.

Brasília  
2025

## **CAROLINA DOS SANTOS BATISTA**

### **ENTRE A LEI E O TERRITÓRIO QUILOMBOLA: Violência Epistêmica e Estratégias de Resistência no Quilombo Alto Santana (Cidade de Goiás-GO) após a Constituição de 1988**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília como requisito para obtenção do grau de Mestra.

Linha de Pesquisa: Sociedade, Conflito e Movimentos Sociais.

Sublinha de Pesquisa: Direito Achado na Rua, Pluralismo Jurídico e Direitos Humanos.

#### **BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Antônio Sérgio Escrivão Filho (Orientador)**

Universidade de Brasília – UnB

---

**Profa. Dra. Talita Tatiana Dias Rampin**

Universidade de Brasília – UnB

---

**Prof. Dra. Erika Macedo Moreira**

Universidade Federal de Goiás – UFG

(Membro Externo)

## AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma das dádivas mais fraternas da vida, como um abraço que pode ser simples ou apertado, mas sempre capaz de preencher a alma. É com esse abraço apertado que expresso minha intensa gratidão por toda a caminhada desta fase da minha vida acadêmica.

Escrevo com o coração transbordando de memórias daquela pequena Carolina que, muito cedo, conheceu os obstáculos de uma vida de luta. Luta pela terra, pelo acesso à alimentação, à moradia e, sobretudo, à educação. Não há aqui dramatização, mas sim a lembrança da base que me fortalece e dá sentido a esta conquista, que não é só minha, mas também coletiva.

É nesse caminho que surge minha primeira palavra de gratidão: à minha avó, Jandira Ferreira, que lá na beira da estrada, quando ainda éramos acampadas à espera da sonhada posse, encontrou na educação o nosso acalento. Foi ela quem me ensinou a ler e escrever, transmitindo o que um dia lhe negaram e mostrando que a educação seria um dos nossos maiores triunfos.

Agradeço também à minha mãe, Clara Ferreira, meu alicerce eterno. Obrigada por todas as vezes que me levantou e, sem medir esforços, acreditou em mim. Foi o seu exemplo que nos ensinou, a mim e às minhas irmãs, que a educação é um bem que ninguém pode nos tirar. Carrego com orgulho a lembrança de que, quando iniciei o mestrado, a senhora também recebia sua aprovação no vestibular. Um brinde! Minha mãe, em breve, será historiadora. Sou imensamente grata por ser sua filha.

Às minhas irmãs, Kharen, Eloiza e Larissa, as mulheres da minha vida, agradeço pelo carinho e pelo colo incondicional que sempre me sustentou.

E esse colo se expandiu para além do laço de sangue. Foi estendido por Juliana Lino, Thais Fernandes, Giovanna Maria, Izadora Laner e Thalita Monteiro, amigas queridas que me deram o abraço doce e firme que me impediu de sucumbir. A todos os outros amigos que não nomeio aqui, deixo registrado que meu agradecimento já foi entregue em cada abraço e troca vivida ao longo desta jornada.

Ao meu orientador, Professor Antônio Sergio Escrivão, agradeço pela missão de me orientar, pela paciência e por ter me encorajado a enfrentar o medo da escrita.

À banca examinadora, composta por Erika Macedo e Talita Rampin, minha gratidão pela disponibilidade, pelas contribuições valiosas a este trabalho e pela trajetória de aprendizado que compartilhamos desde a graduação, quando tive a honra de tê-las como

professoras/educadoras.

Estendo meu reconhecimento aos docentes, servidores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília – PPGD/UnB, pela construção diária deste espaço, e aos meus amigos Insurgentes, com quem estabeleci um vínculo muito especial.

E, por fim, agradeço imensamente ao território do quilombo Alto Santana, na pessoa de Nicoli Ferreira, que sempre me acolheu com carinho e respeito. Gratidão!

*Quando nós, negros, temos um papel diferenciado na sociedade, nós nos tornamos quase mitos. A exceção confirma a regra. Quando nós somos exceções em determinados espaços, podemos até nos sentir rejubilados, mas temos de perguntar que regras são essas na sociedade brasileira, através das quais os negros são exceções. (Conceição Evaristo)*

## RESUMO

A invisibilidade histórica e jurídica dos saberes e territórios quilombolas no Brasil revela um processo de silenciamento e deslegitimação que atravessa tanto a historiografia oficial quanto o campo jurídico. O reconhecimento constitucional previsto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, embora tenha assegurado o direito aos territórios quilombolas, permanece tensionado pela distância entre a previsão normativa e a realidade da regularização fundiária. Nesse contexto, a investigação toma como referência o Quilombo Alto Santana, localizado na Cidade de Goiás-GO, e busca compreender a situação dos quilombos goianos após a Constituição de 1988. No campo teórico, a reflexão se anora em referenciais críticos do Direito, em especial na perspectiva d'O Direito Achado na Rua. Ao conceber o Direito como construção social insurgente, fruto das lutas e necessidades do povo e não apenas emanado das instituições oficiais, essa abordagem oferece subsídios para compreender a experiência do Quilombo Alto Santana como expressão de um direito insurgente. Nessa perspectiva, o estudo percorre os direitos achados e conquistados no território, destacando as práticas de justiça e reivindicação que emergem da vivência coletiva quilombola e que desafiam concepções jurídicas hegemônicas, inserindo novos sujeitos e narrativas no âmbito do Estado de direito. A metodologia articula a análise de fontes documentais e jurídicas à observação participante em visitas ao quilombo, de modo a enriquecer a compreensão do contexto investigado. Esse percurso permite confrontar o discurso formal do Estado com a realidade vivida, evidenciando convergências, tensões e contradições. Ao integrar essas dimensões, o estudo propõe uma reflexão crítica sobre os limites do Direito estatal e a potência das práticas quilombolas na construção de um projeto de reconhecimento, justiça e permanência nos territórios.

**Palavras-Chaves:** Territorialidade. Direitos quilombolas. Constituição de 1988. Direito Insurgente. Alto Santana.

## ABSTRACT

The historical and legal invisibility of quilombola knowledge and territories in Brazil reveals a process of silencing and delegitimization that permeates both official historiography and the legal field. The constitutional recognition provided for in Article 68 of the Transitional Constitutional Provisions of the 1988 Federal Constitution, although guaranteeing the right to quilombola territories, remains strained by the gap between normative provisions and the reality of land regularization. In this context, the research takes the Quilombo Alto Santana, located in the city of Goiás-GO, as a reference and seeks to understand the situation of quilombos in Goiás after the 1988 Constitution. From a theoretical standpoint, the reflection is grounded in critical legal approaches, especially the perspective of Law from the Streets (O Direito Achado na Rua). By conceiving Law as an insurgent social construction, arising from the struggles and needs of the people rather than solely emanating from official institutions, this approach provides tools to understand the experience of Quilombo Alto Santana as an expression of insurgent law. From this perspective, the study traces the rights discovered and achieved within the territory, highlighting practices of justice and claims that emerge from quilombola collective life and that challenge hegemonic legal conceptions, bringing new subjects and narratives into the scope of the rule of law. The methodology combines the analysis of documentary and legal sources with participant observation during visits to the quilombo, in order to enrich the understanding of the investigated context. This process allows for a confrontation between the State's formal discourse and lived reality, revealing convergences, tensions, and contradictions. By integrating these dimensions, the study proposes a critical reflection on the limits of state law and the strength of quilombola practices in building a project of recognition, justice, and permanence in their territories.

**Keywords:** Territoriality. Quilombola Rights. 1988 Constitution. Insurgent Law.

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1- Distribuição Regional dos Quilombos Pesquisados pela Terra de Direitos.....	61
Tabela 2 Comunidades que estão Aguardando o processo no INCRA.....	66
Tabela 3 Decreto de desapropriação publicado no D.O. U.....	66
Tabela 4 - Certidão emitida FCP .....	67

## **LISTA DE FIGURAS**

Figura 1- Casa de produção de peças de barro do quilombo -----	28
Figura 2- Lavanderia Coletiva do Quilombo -----	29
Figura 3- Festividade no Alto Santana -----	33
Figura 4- Terras quilombolas Tituladas e parcialmente Tituladas -----	63
Figura 5- Beco do Quilombo Alto Santana antes -----	73
Figura 6- Beco do Quilombo Alto Santana depois -----	73
Figura 7 – Mapa da localização do Território atual do Alto Santana -----	75
Figura 8 - O lado de cá e o lado de lá do rio -----	77

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

FCP	Fundação Cultural Palmares.
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
IFG	Instituto Federal de Goiás.
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.
ONU	Organização das Nações Unidas.
PNAD	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios.
UFG	Universidade Federal de Goiás.
UNB	Universidade de Brasília.
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura.
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação.
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas.
ONG	Organização Não Governamental.
ADCTGO	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias do Estado de Goiás.
D.O.U.	Diário Oficial da União.
OIT	Organização Internacional do Trabalho.
PL	Projeto de Lei.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1 – “A LUTA DOS QUILOMBOS ONTEM HOJE E AMANHÃ” -</b>	
<b>Uma Leitura do Conceito de Violência Epistêmica no Campo do Direito .....</b>	<b>23</b>
1.1 A Violência Epistêmica do Direito e as Escritas que desobedecem .....	24
1.2 Quando o corpo é a terra: identidades quilombolas entre afetos, lutas e leis .....	36
1.3 O rio que divide e a memória que une: a travessia quilombola na busca por direitos .....	44
<b>CAPÍTULO 2 – Onde estão os Quilombolas na Constituição Cidadã de 1988?.....</b>	<b>51</b>
2.1 Contextos da Constituinte de 1988 e a mobilização negra e feminista.....	52
2.2. A Constituição de 1988 e a promessa (não cumprida) de um Brasil plural.....	61
2.3. A estratégia jurídica da invisibilização como mecanismo de violência epistêmica .....	67
<b>CAPÍTULO 3– O “Quilombo como sistema Alternativo” - O Direito Achado nas</b>	
<b>ruas do Alto Santana .....</b>	<b>73</b>
3.1 O território como disputa: a terra quilombola entre a lei e a omissão no Estado de	
Goiás .....	73
3.2 Territorialidade e os percursos de resistência nas ruas do Quilombo Alto Santana em	
Goiás .....	83
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>93</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>95</b>

## INTRODUÇÃO

Atravessada pelas falas de uma das entrevistas de Conceição Evaristo, pude notar que parte das palavras que traduziam as suas experiências faziam também parte da minha experiência em coletivo. É a partir disso que, antes de adentramos ao que de fato propõe essa pesquisa, falar do meu lugar de pesquisadora é também parte desse trabalho. Não sou uma pesquisadora de dentro do quilombo Alto Santana, mas também não sou alheia à sua história. Cresci e vi o território partilhar suas conquistas e seus desafios.

A relação entre território e resistência constitui o cerne desta pesquisa. O Quilombo Alto Santana, situado na Cidade de Goiás, aos pés do Morro das Lajes, exemplifica essa conexão de forma contundente: trata-se de um território forjado e perpetuado pela luta coletiva de seu povo. Não há registros oficiais sobre sua formação. Suas narrativas, que remontam ao período colonial, são transmitidas oralmente. Na época, a população negra, liberta e escravizada, se estabeleceu às margens do rio Vermelho depois do deslocamento de fazendas vizinhas à região de morro. Além dessa, há também outras regiões, como o Largo da Carioca e a Rua Cambaúba<sup>1</sup>, onde foi construído o primeiro chafariz público da então Vila Boa (Mata 2018).

Os lugares que receberam os primeiros moradores do quilombo também ficavam nas proximidades do rio Vermelho, que corta a cidade. As referências sobre o lado de cá e o lado de lá do rio<sup>2</sup> determinam onde estão localizados aqueles que, pela política, status e poder econômico dominam a cidade desde o sistema escravocrata. Isso acabou fazendo com que a outra parcela da população migrasse para o outro lado da cidade, onde se encontra o quilombo Alto Santana. O rio Vermelho que, com suas águas, abastece a comunidade do quilombo Alto Santana e a cidade de Goiás, testemunhou o surgimento desse quilombo urbano, cuja existência desafia as estruturas de poder que permaneceram ali.

<sup>1</sup> O chafariz do Largo da Carioca foi à primeira fonte pública de abastecimento de água construída em Vila Boa, ainda no início de sua implantação como centro minerador. Inicialmente denominada Fonte da Cambaúba, a Carioca atendia basicamente aos moradores da margem direita do rio Vermelho, conhecida nos documentos antigos como Rosário, em alusão à primeira igreja construída nessa parte da cidade, pertencente à Irmandade dos Homens Pretos. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN.

<sup>2</sup> A divisão entre o lado de cá (Sant'Anna) e o lado de lá do rio (Rosário) expressa uma hierarquia espacial marcada desde o período escravocrata, quando os detentores de poder político e econômico se fixaram no lado de Santana, enquanto trabalhadores, negros alforriados e camadas populares ocuparam o lado oposto. Como aponta Sinara de Sá (2021), essa segregação, iniciada com os bandeirantes, se mantém na patrimonialização, que valoriza esteticamente as construções do lado de Santana, invisibilizando o patrimônio do lado do Rosário espaço historicamente habitado por sujeitos racializados e subalternizados.

Em paralelo à história oficial de que as minas de ouro exploradas na região foram os pilares da história de Goiás, erguia-se ali, ao mesmo tempo, uma história de resistência cotidiana, marcada pelo empenho em fincar raízes em um chão conquistado a duras penas. Nessa história negada às pessoas da cidade, o Quilombo se alimentou, bebeu e protegeu as águas do rio Vermelho. Por esse motivo, um dos objetivos centrais do estudo é trazer a importância que esse território possui frente à preservação da memória.

Essa pesquisa se deu ainda na graduação, a partir do Trabalho de Conclusão de Curso apresentado em 2021 na Universidade Federal de Goiás. Naquele momento, o objetivo foi narrar à história das mulheres quilombolas do Alto Santana, analisando o papel que desempenham na efetivação de direitos, na organização política da comunidade, nos enfrentamentos próprios da ação coletiva e na construção e fortalecimento da identidade quilombola. A partir dessa escrita inicial, torna-se necessário avançar para além das narrativas hegemônicas, geralmente centradas na exploração econômica do território de Goiás, de modo a evidenciar as vivências e lutas das pessoas que nele habitam.

Ao longo dos processos de conquistas enfrentados pela população do quilombo frente ao reconhecimento e a busca por direitos do território, as mulheres que tiveram predominância na construção dessa identidade. dentro desse contexto, podemos destacar uma das conquistas mais determinantes, pautada no reconhecimento oficial do território pela Fundação Cultural Palmares, em outubro de 2017.

Essa certificação não foi um fato isolado, mas consequência também das gerações que chegaram aos pés do Morro das Lajes e reafirmaram que a mobilização comunitária, a afirmação identitária e a memória são como movimentos contínuos de resistência. Esse momento nos faz confluir com a sabedoria que o Mestre Nego Bispo compartilhou sobre a importância da oralidade para se manter viva a sabedoria dos ancestrais. O Alto Santana se conectou com o começo, meio e começo.

A partir dos ensinamentos do Mestre Nego Bispos, nos colocamos na posição de repensar a lógica colonial trazendo aos espaços acadêmicos nossas escritas. Isso faz parte do romper da narrativa, do romper das violências e, sobretudo, do romper com a negação de nós mesmos. Nós somos o começo, meio e começo.

Nas batalhas travadas pelas ancestrais desde tempos escravistas, a centralidade dessas mulheres realça como a permanência no território e a transmissão da memória caminha de mãos dadas: ao lutarem pelo território, elas também resgatam

histórias, preservam tradições e recriam laços de pertencimento.

Historicamente, os quilombos configuram-se como espaços de liberdade e de criação de novas formas de viver para a população negra no Brasil. Longe de serem apenas refúgios de escravizados fugidos, como os manuais escolares outrora sugeriram, os quilombos representam polos ativos de resistência e reinvenção social. Beatriz Nascimento, importante historiadora do movimento negro, enfatiza que o quilombo é uma forma de organização social, um modo de vida e um espaço de defesa cultural e racial do grupo negro (Nascimento, 1982, p. 15).

Nessa mesma linha, a autora salienta que esses territórios carregam intrinsecamente, conotações de resistência étnica e política (Nascimento, 1982, p. 28). Ou seja, mais do que esconderijos, são estruturas comunitárias com projetos de mundo próprios, onde se tecem redes de solidariedade, se resguardam saberes ancestrais e se afirmam, na prática, um contraponto ao sistema escravocrata opressor. Não surpreende, portanto, que o poder colonial tenha buscado sistematicamente destruir e invisibilizar tais redutos de liberdade; não por acaso, Nascimento aponta o aparente desaparecimento dos quilombos na narrativa oficial após o final do século XIX (Nascimento, 1982, p. 45). Esse apagamento resultou numa distorção histórica que podemos compreender como violência epistêmica à negação dos saberes e narrativas dos oprimidos, processo que marginalizou as contribuições quilombolas na formação social brasileira.

Paralelamente, as mulheres negras dentro desses espaços sofreram um duplo apagamento: além de suas comunidades terem sido ocultadas da história oficial, suas vozes específicas foram, por muito tempo, ignoradas tanto pela historiografia quanto pelos estudos jurídicos. Pesquisadoras como Beatriz Nascimento (1989) e Lélia Gonzalez (1988) denunciaram essa invisibilização, mostrando como a ausência das perspectivas das mulheres negras resulta numa compreensão parcial e empobrecida da história quilombola. Ignorar a atuação feminina é desconsiderar que foram, muitas vezes, as mulheres as guardiãs da cultura, da memória e da coesão social nos quilombos articulando formas de sustento, educação informal, práticas religiosas e estratégias de resistência no dia a dia.

Para dar conta desses objetivos e desafios, a pesquisa adota uma abordagem metodológica qualitativa alicerçada na oralidade e na escrivivência de modo complementar. A oralidade desponta como fio condutor desse processo é a principal via de transmissão de saber nas comunidades quilombolas, elemento indispensável para compreender sua dinâmica interna e identidade coletiva (Bispo, 2015). Assim, foram

realizadas entrevistas semiestruturadas com as anciãs do Alto Santana, propiciando o compartilhamento de suas memórias sobre a formação do quilombo, as lutas empreendidas e as transformações vividas, no seu próprio ritmo e linguagem.

Em consonância com esse enfoque, lança-se mão do conceito de escrevivência, cunhado por Conceição Evaristo (2017), que propõe uma escrita nascida da experiência vivida, mesclando autobiografia e reflexão coletiva. Ao privilegiar narrativas em primeira pessoa e relatos de vida, a pesquisa valoriza a dimensão subjetiva e afetiva do testemunho, tecendo uma ponte entre o saber acadêmico e os saberes das vivências coletivas do território.

A inserção das vozes quilombolas no texto acadêmico também se configura como um ato de resistência. Como bem afirma Nego Bispo, traduzir esses saberes ancestrais para a escrita não é apenas um ato de registro, mas uma forma de confrontar as estruturas coloniais e reafirmar os modos próprios de narrar o bem viver quilombola (Bispo, 2023, p. 13). Esse entendimento reforça o caráter contracolonial da pesquisa também trazido pelo mestre, transpondo para a escritura formal as memórias e conhecimentos partilhados oralmente e subvertendo a lógica que hierarquiza o conhecimento escrito em detrimento do conhecimento da oralidade. Busca-se reivindicar, assim, um espaço legítimo para epistemologias nascidas da vivência quilombola.

Integra-se à metodologia a análise de fontes documentais e jurídicas, de modo a enriquecer a compreensão do contexto em estudo. Foram examinados arquivos históricos locais, relatórios, legislação pertinente, dados secundários, como: Fundação Cultural Palmares (FCP), Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ), Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e decisões judiciais referentes às comunidades quilombolas, compondo um panorama dos marcos legais e institucionais que incidem sobre os direitos estatais das comunidades. Esse levantamento documental, aliada à observação participante em visitas ao quilombo, permite confrontar o discurso formal do Estado com a realidade vivida, identificando convergências, tensões e contradições.

Para Milton Santos (2020), a cidadania não se reduz a um conceito jurídico ou a uma promessa formal: ela se aprende no cotidiano, nas ausências e nas lutas. É nesse processo que se torna um estado de espírito, enraizado na cultura e nas práticas de um povo. A liberdade, como ele nos lembra, não é uma dádiva, mas uma conquista e uma conquista que precisa ser constantemente reafirmada. Em um contexto marcado

pela desigualdade e pela seletividade dos direitos, a cidadania não pode se limitar a um sentimento ou a uma declaração de intenções. Ela precisa ganhar corpo, com contornos sociais, jurídicos e políticos. Para que se mantenha viva e eficaz ao longo das gerações, deve estar inscrita tanto na prática cotidiana quanto na própria letra da lei, como expressão de direitos construídos a partir do território e da ação coletiva.

Desse modo, há articulação de uma perspectiva sociojurídica que contempla tanto as dimensões subjetivas das narrativas orais quanto os aspectos estruturais das políticas públicas, evidenciando as estratégias de resistência empregadas pelos quilombolas na busca de garantia de seus direitos, principalmente na própria Constituição Cidadã de 1988.

No campo teórico, a reflexão se ancora em referenciais críticos do Direito, em especial na perspectiva d'O Direito Achado na Rua. Ao conceber o Direito como construção social insurgente fruto das lutas e necessidades do povo e não apenas emanado das instituições oficiais, tal abordagem oferece subsídios para entender a experiência do Quilombo Alto Santana como expressão de um direito insurgente. Nessa perspectiva, caminharemos pelos direitos achados e conquistados do território Alto Santana. Em outros termos, as práticas de justiça e reivindicação de direitos que brotam da vivência coletiva quilombola desafiam as concepções jurídicas hegemônicas, inserindo novos sujeitos e narrativas no âmbito do Estado de direito.

Essa lente contra hegemônica revela o Quilombo Alto Santana não apenas como um fator de políticas públicas, mas como sujeito ativo na produção de normatividades ao exigir a titulação de seu território, ao articular legalmente a defesa de sua comunidade e ao afirmar sua identidade diante do sistema ainda colonial. A comunidade quilombola ressignifica o conceito de direito, subvertendo a ordem jurídica estabelecida e afirmando a legitimidade de sua luta no cenário democrático.

Por meio destas páginas iniciais buscamos nos envolver na leitura que confluem a pesquisa e a centralidade do território na afirmação da existência e da resistência de um povo. Dos cantos ancestrais de Oxum que inspiraram estas linhas às vozes quilombolas que ecoam nos capítulos seguintes, cada elemento converge para evidenciar que contar a história do quilombo Alto Santana é, em si, um ato de resistência. Ao articular memória, método e teoria de forma que nos tornemos seres compartilhantes, este trabalho estabelece um diálogo entre começo, meio e começo, entre academia e comunidade, entre a letra escrita e a voz falada. Que a travessia pelas águas da memória e pelos caminhos do quilombo permita não apenas compreender as

lutas empreendidas, mas também vislumbrar a pulsão de luta e coletividade que insiste em existir, resistir e florescer em seu território.

É através da estrutura de uma perspectiva crítica e reflexiva, questionando os paradigmas impostos pela colonialidade e suas formas de violência contra os povos quilombolas, que a abordagem considera tempo, espaço e memória na história do Brasil, compreendendo-os como campos de disputa e resistência já mencionados. Assim, podemos compreender que a resistência dos quilombos é um movimento histórico e político, formador da sociedade nacional, que tem seus primeiros registros nas cartas do Regimento dos Capitães do Mato de Dom Lourenço de Almeida à Coroa Portuguesa em 1722 (Fiabani, 2012). Como resultado de lutas árduas pelas conquistas de direitos, as comunidades quilombolas se tornaram uma das maiores simbologias da luta do povo negro no Brasil por direito a vida e territoriais.

Porém, será através de autores e autoras negras que iremos destacar os principais pontos dessa escrita. Como levantado anteriormente, trataremos o quilombo como um sistema alternativo. Para fundamentar essa reflexão, neste primeiro momento, romper com a negação sistemática dos direitos e da existência quilombola recorro à pensadora Beatriz Nascimento (1989), que concebe o quilombo como um sistema alternativo de organização social e epistemológica. Adentrar esses paradigmas implica compreender como a história oficial silenciou e invisibilizou a trajetória de resistência quilombola, ao mesmo tempo em que intelectuais negras desafiaram essa narrativa, demonstrando que as violências perpetuadas contra os povos quilombolas ultrapassam o período da escravidão e se manifestam em diversas esferas, como a escrita, o modo de vida e as experiências cotidianas.

Nesse sentido, cabe também identificar, no campo de pesquisa, as evidências de como a história dos povos quilombolas foi sistematicamente apagada, mas que, por meio da resistência, alcança processos de reconhecimento, ainda que por meio de lutas constantes. Ao longo desta dissertação, abordarei essa trajetória e sua relação com o direito à territorialidade quilombola, compreendido aqui como uma dimensão central dessa disputa.

Vale destacar que seremos atravessados pelos significados do termo cunhado por Mariléa de Almeida: o Devir quilombola. Para a autora, esse conceito aborda histórias, projetos e práticas de mulheres, buscando revelar como suas vivências corporificam a luta antirracista e feminista (Almeida, 2023, p. 217). Nesse sentido, é igualmente fundamental dialogar com Nego Bispo, cujos escritos oferecem

contribuições essenciais para a compreensão dos "achados" na luta quilombola, dando sentido à territorialidade. Seu pensamento ressignifica a luta quilombola para além das estruturas convencionais do direito e da política institucional, trazendo elementos que serão aprofundados ao longo deste trabalho.

Essa pesquisa carregada de memória e ancestralidade também é inspirada pelos ensinamentos de Nego Bispo (2023), na sua cosmovisão sobre memória e ancestralidade. Ao longo da pesquisa, buscou-se integrar a escuta das experiências pelas pessoas que vivem no quilombo, reconhecendo a oralidade como mecanismo de conhecimento, além das fontes acadêmicas revisadas. As narrativas compartilhadas no processo de pesquisa ajudam a tecer uma compreensão mais profunda da resistência e das práticas quilombolas.

A narrativa da oralidade, nesta acepção, é deslocada do lugar da ausência da escrita, da negação das experiências do povo negro na cidade de Goiás, e adquire a sua centralidade no fazer histórico.

a História Oral é geralmente trabalhada por muitas(os) pesquisadoras(es) como apoio a outras fontes, de preferência, escritas. É a primazia da escrita sobre a oralidade, pois aquilo que foi registrado possui o poder de outorgar confiabilidade às informações obtidas junto às/aos informantes e, assim, a memória é submetida às regras de evidência histórica, legitimada pela escrita. (Cardoso, 2012, p. 30).

A partir dessa perspectiva, a narrativa da oralidade deixa de ser um recurso secundário para se tornar um elemento central na reconstrução da história, especialmente em contextos em que a escrita foi usada como ferramenta de exclusão. No caso das mulheres quilombolas, suas memórias ultrapassam as limitações impostas pelos registros oficiais, oferecendo uma visão única frente aos seus direitos sociais e culturais.

Como podemos observar a partir dos escritos de Sueli Carneiro, os caminhos percorridos dentro da lógica na narrativa oficial para sistematizar a colonialidade epistêmica como essa imposição afeta diretamente os direitos quilombolas. No que se refere às mulheres quilombolas, ainda temos que lidar com as condições raciais, sociais no Brasil, incidindo na necessidade de evidenciar suas trajetórias também fora da lógica do sexism: da boa mãe, empregada doméstica ou símbolo sexual.

No que se refere a quem produz conhecimento no Brasil desvela um percurso histórico de desvalorização do conhecimento produzido pelos povos negros, intrinsecamente associado à edificação de um aparato de racialidade que intenta perpetuar a dominação colonial. Nesse contexto, a colonialidade epistêmica manifesta-se na imposição de um sistema de conhecimento eurocêntrico como paradigma —único e universal, deslegitimando os saberes dos povos originários e das comunidades afro-brasileiras (Carneiro, 2023).

A partir disso, a temática e o próprio percurso da metodologia, apontam para enredos e mecanismos fundamentalmente racistas da colonialidade, aqui compreendida como a persistência das relações de dominação estabelecidas durante o período colonial que se revela na exclusão de sujeitos de direito e na negação de suas experiências e conhecimentos. Esse conceito, que denota a imposição de um modelo de conhecimento eurocêntrico em detrimento das epistemologias afro-brasileiras, reflete-se na maneira como o Estado e a própria academia tratam os saberes tradicionais.

Como menciona Rodrigo Portela (2021), referenciando Sueli Carneiro, essa estrutura opera como uma violência epistêmica, negando a racionalidade de outros modos de conhecimento e marginalizando as narrativas das populações negras na história oficial do país. Importante pontuar que, a hierarquização racial e a exclusão educacional configuram mecanismos basilares do dispositivo de racialidade, que perpetua a invisibilidade da população negra nos escritos e nas construções da produção de conhecimento.

Sueli Carneiro (2023) salienta que o acesso à educação, por exemplo, tem sido sistematicamente negado aos negros. Para a autora, tal exclusão educacional integra um projeto mais amplo de dominação colonial, cujo objetivo é manter os povos ditos colonizados em estado de dependência e inferioridade, consolidando a superioridade do colonizador e sua epistemologia. A partir das reflexões de Sueli Carneiro, torna-se possível levantar questões fundamentais, como: de que maneira é possível romper com os mecanismos de violência epistemológica? Como uma alternativa, para dialogar com Sueli, podemos observar nos argumentos do Mestre Nego Bispo (2015) que é necessário um deslocamento epistemológico que permita que os próprios povos sejam sujeitos ativos na construção do conhecimento, sobre suas histórias e práticas sociais.

Nego Bispo chamou de contracolonização, na qual postula uma relação entre regimes sociopolíticos e cosmológicos. O autor comprehende a colonização como um processo etnocêntrico que busca substituir uma cultura pela outra, por meio de práticas de invasão e expropriação. Como sugere o mestre quilombola, o conceito de contracolonização inscreve no processo colonial a ressignificação da matriz cultural dos

povos e de suas práticas tradicionais, de modo a ancorar a enunciação e as formas de resistência à colonização (Santos, 2015, p. 12). A cosmopolítica contracolonial dos povos quilombolas perpassa pelo cruzo da preservação de sua identidade a partir dos seus territórios e territorialidades.

A partir disso, o quilombo representa uma organização resistente à negação de sua cosmovisão, que se estabelecem sob os ideais de acolhimento e partilha de modo do ser quilombola. Sua política-organizacional contribui para o enfrentamento do sistema colonial, para contra colonizar o conhecimento predominante do que nos é posto ao longo da história desse país.

Foram entrevistadas duas matriarcas do quilombo, às quais, para fins deste trabalho, serão atribuídos nomes de frutos do Cerrado: Dona Araçá e Dona Araticum. A escolha desses nomes decorre do fato de que as entrevistas foram originalmente realizadas em outro contexto e, posteriormente, cedidas para compor esta pesquisa. Como parte do acordo para utilização dos relatos, optou-se por não manter a identificação nominal das entrevistadas. A atribuição de nomes de frutos do Cerrado simboliza as conquistas colhidas no quilombo, frutos que, mesmo germinando em solo comunitário, têm alcance e significado amplos. Ouvir duas grandes matriarcas cerratenses, cujas histórias carregam sementes de resistência e memória, integra o conjunto de outros frutos que ainda hão de florescer.

Ainda como resistência aos mecanismos de violência, a oralidade rompe com a colonialidade. No contexto do Quilombo Alto Santana, a oralidade tem sido um dos principais instrumentos para a preservação da história e para a afirmação do direito ao território. Esses relatos permitem articular o conhecimento com ancestralidade às práticas atuais, criando um diálogo entre a tradição dos mais velhos e o meio acadêmico, conforme deixado por Nego Bispo (2023). Falar do quilombo, portanto, é reconhecer a existência de um sistema alternativo ao projeto colonial, que insiste em negar ao povo negro o direito de narrar sua própria história e de habitar plenamente os territórios que construiu. O Quilombo Alto Santana se apresenta como uma expressão viva de insurgência frente às violências históricas e estruturais sofridas pela população negra no Estado de Goiás e na cidade de Goiás. É, assim, um quilombo insurgente, que desafia a lógica da exclusão e afirma outras formas de existir, produzir e resistir formas essas que se enraízam na memória, no território e na coletividade.

Em outros escritos em que traduzi os saberes ancestrais de nossa geração avô da oralidade para a escrita, trouxemos algumas denominações que as pessoas na academia chamam de conceitos. A partir daí, seguimos na prática das denominações dos modos e das falas, para contrariar o colonialismo. É o que chamamos de guerra das denominações: o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecer-las (Santos, 2023, p. 13).

Através da orientação de Nego Bispo vou perpassar pelo campo do direito, pela lógica dos direitos quilombolas, na perspectiva dos saberes e modos de vida quilombolas. Além disso, Mestre Nego Bispo também nos ensinou que a resistência através da oralidade é persistente. Através de uma de suas mais lindas poesias, *Fogo!* (2002), ele nos revela que, mesmo diante da tentativa de destruição de Palmares, Canudos, Caldeirões e tantas outras comunidades, a oralidade se mantém viva. Ele nos ensina que, mesmo queimando as terras, as escrituras e tentando apagar nossos símbolos, os significados e a ancestralidade não podem ser destruídos.

E é justamente nesse contexto que se insere a escrevivência de Conceição Evaristo. A escrita, ao lado da oralidade, emerge como forma de resistência e reafirmação de identidades, que da vivência das mulheres negras em um processo contínuo de reexistência, estabelece na escrita a afirmação do direito de existir. A abordagem metodológica baseada na escrevivência, conceito de Conceição Evaristo (2017), permite que as narrativas das mulheres quilombolas sejam reconhecidas como conhecimento legítimo e aqui, valorizadas dentro do campo acadêmico.

Essa pesquisa se estrutura em três capítulos interligados, que percorrem diferentes dimensões da luta quilombola, articulando conceitos de violência epistêmica, direitos territoriais e sistemas alternativos ao colonialismo. A pesquisa se baseia em uma abordagem teórico-crítica, ancorada na escrita de Conceição Evaristo, Maria Beatriz Nascimento e Nego Bispo, cujas perspectivas possibilitam compreender as dinâmicas de resistência e protagonismo das mulheres quilombolas.

No primeiro capítulo, investigo a violência epistêmica que historicamente invisibilizou as narrativas do povo negro, com ênfase em como essas narrativas tentou apagar as histórias das mulheres quilombolas. Além disso, recorro ao pensamento decolonial e contracolonial, destacando a cosmovisão de Nego Bispo, que propõe novas leituras sobre as formas de existência quilombola para além dos marcos impostos pelo Estado. Esse capítulo estabelece o alicerce teórico para compreender os desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas no campo do direito.

O segundo capítulo se dedica à análise dos direitos quilombolas no ordenamento jurídico brasileiro. A partir da Constituição Federal de 1988 e da

legislação infraconstitucional, examino os mecanismos legais de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas, problematizando suas limitações e as contradições entre a teoria e a prática. Esse capítulo permite compreender como o Estado regula, mas também dificulta, o acesso dos quilombos aos seus direitos territoriais.

Por fim, no terceiro capítulo, centro a análise no Quilombo Alto Santana, apresentando sua história, os desafios enfrentados pela comunidade e o protagonismo das mulheres quilombolas na luta pelo reconhecimento e o processo de titulação do território. Para isso, fundamento-me na perspectiva de Maria Beatriz Nascimento, que concebe o quilombo como um sistema alternativo à lógica colonial, capaz de sustentar formas autônomas de organização social e territorial. A partir desse referencial, analiso como as mulheres do Quilombo Alto Santana têm sido agentes fundamentais na defesa de seu território e na reivindicação de seus direitos.

## CAPÍTULO 1 – “A LUTA DOS QUILOMBOS ONTEM HOJE E AMANHÃ” - Uma Leitura do Conceito de Violência Epistêmica no Campo do Direito

*Um rio não deixa de ser um rio  
Quando ele conflui com outro rio. Ele  
continua em sua essência.  
Essa é a grandeza da confluência.  
(Nego Bispo).*

Eu proponho refletir sobre as marcas da violência epistêmica como um dos pilares estruturantes do racismo e do sexismo que atravessam as trajetórias do povo negro no Brasil, em especial das mulheres negras e quilombolas. Parto da compreensão de que essa violência não se dá apenas pela exclusão física dos corpos, mas principalmente pela negação de seus saberes, de suas memórias e de suas formas de existir no mundo. Ao escrever a partir da escrevivência, inspirada por Conceição Evaristo, posicionei minha escrita como um gesto de ruptura com o silenciamento e como instrumento de resistência.

Ao longo do texto, abordo como a epistemologia do colonizador moldou a produção de conhecimento e as formas jurídicas de reconhecimento. Nesse contexto, discuto o Direito Achado na Rua como alternativa insurgente, que reconhece a produção de direitos a partir das experiências populares e dos territórios. Essa perspectiva é fundamental para compreender a luta dos povos quilombolas frente ao Estado, marcada por morosidade, racismo institucional e apagamentos históricos. A violência epistêmica, portanto, atravessa os marcos legais, acadêmicos e políticos, exigindo de nós uma escuta atenta às vozes historicamente silenciadas.

Ao trazer a centralidade das mulheres quilombolas nesse debate, destaco a interseccionalidade como chave analítica. São elas que resistem às múltiplas opressões de gênero, raça, classe e território, preservando a identidade cultural, os saberes ancestrais e os modos de organização comunitária. A partir da oralidade e das experiências vividas, essas mulheres constroem outras formas de existência, que rompem com as estruturas coloniais e reafirmam o quilombo como espaço de vida, resistência e reexistência.

Por fim, apresento a identidade quilombola como um território simbólico e político que se afirma contra as lógicas de apagamento. Essa identidade, sustentada

pelas práticas cotidianas e pelos afetos, revela-se como caminho para a reconstrução de narrativas, para o fortalecimento da memória coletiva e para a reivindicação dos direitos quilombolas. Escrever sobre isso, para mim, é também me reconhecer parte desse processo: mulher negra, pesquisadora e pertencente à luta por justiça e reconhecimento.

## 1.1 A Violência Epistêmica do Direito e as Escritas que desobedecem

Inspirada pela potência da escrita de mulheres negras, a ação de borrar as imagens de um passado agonizante, onde o corpo-voz das mulheres negras escravizadas estava sob o controle dos escravocratas assume um significado profundo, como nos ensinou Conceição Evaristo. Esses corpos e vozes também são territórios de disputas. A *escrevivência*, por sua vez, não se limita à escrita, mas carrega consigo a vivência da coletividade, sendo essencial para o fortalecimento do coletivo por meio da história contada. Seguimos por esse caminho, apegados as mãos dos escritores citados, não apenas para provocar um incômodo necessário, mas também para produzir um conhecimento científico e coletivo a partir de nós mesmas.

E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. (Evaristo, 2020, p. 30)

Evaristo (2020) não apenas nos guia à retomada do controle de nossas vozes, mas também se transforma em resistência, onde a memória/identidade se reconstrói a partir de nossos próprios termos. Essa apropriação dos signos gráficos, longe de desconsiderar a oralidade, resgata uma tradição de resistência e reinventa as formas de expressão e criação. A escrita negra, portanto, não é apenas um ato de reocupação de um espaço anteriormente negado, mas uma ferramenta de visibilidade.

A partir dessa perspectiva, cabe refletir sobre como esse movimento de retomadas de direitos se insere nos moldes acadêmicos, especialmente nas perspectivas dos quilombos e, em particular, das narrativas das mulheres que lideram esses territórios. Trata-se de reconhecer que a invisibilidade também atravessa as estruturas acadêmicas e evidenciar que o Direito, do ponto de vista produtivo e científico, ainda apresenta lacunas ao lidar com as questões quilombolas. Desta forma, explorar essas questões, ampliando a análise sobre as ausências e desafios enfrentados pelas comunidades no campo jurídico tornam-se fundamentais.

Nos moldes acadêmicos, essa escrita, conforme mencionado anteriormente, busca evidenciar as lacunas do Direito frente às questões quilombolas na busca por direitos de seus territórios, especialmente, nas entrelinhas da Constituição Cidadã de

1988. Para isso, é essencial compreender as dinâmicas que o próprio Direito silenciou e continua silenciando. Mais especificamente, há distinção entre os direitos ditos normativos e os direitos dos povos quilombolas que não se limitam a propriedade. No âmbito do Direito garantido pelo Estado, é preciso conhecer sua ambivalência: pode atuar tanto como um instrumento de opressão quanto como um meio de transformação social.

No caso dos territórios quilombolas, a certificação, demarcação, identificação, titulação, são termos que refletem as etapas do processo de regularização jurídica fundiária. Entretanto, é importante destacar que essas etapas também são atravessadas pelo racismo e pela morosidade.

Diante disso, é possível afirmar que o Direito, tal como se apresenta, é capaz de atender às demandas quilombolas? Em contraponto à tradicional produção normativo-jurídica, o Direito Achado na Rua, Pluralismo Jurídico e Direitos Humanos<sup>11</sup> busca demonstrar a inquietude dos sujeitos que a todo tempo estabelece as práticas de resistência das violências epistêmicas que confluem com o romper das dogmáticas das narrativas oficiais. O professor José Geraldo, ao discorrer sobre o que é o Direito Achado na Rua, demonstra que:

Desde o lançamento do projeto O Direito Achado na Rua toda a minha produção ficou marcada, nos planos epistemológico, político e cultural, pelos paradigmas deste projeto. Trata-se de uma ruptura com a epistemologia jurídica tradicional, que isola o direito em sua dogmática formalista, desconectando-o das práticas sociais. O Direito Achado na Rua propõe uma epistemologia insurgente, baseada no diálogo com as experiências populares de criação de direitos, reconhecendo-as como fontes legítimas de normatividade. Essa perspectiva rompe com o monopólio do saber jurídico acadêmico e abre espaço para uma pluralidade de vozes e saberes.". (Junior, 2008, p. 28)

Indo ao encontro dos levantamentos do professor, a história das resistências quilombolas se apresenta como prática insurgente. Mas cabe aqui mencionar, que o quilombo Alto Santana se apresentará como um exemplo vivo dessa prática insurgente, evidenciando como o Direito pode ser reinventado a partir das vivências coletivas e das tradições culturais que resistem às opressões coloniais.

Assim como as experiências desperdiçadas (Junior, 2008) refletem ausências impostas por um processo de negação do outro, a trajetória do Quilombo Alto Santana revela a persistência dessas ausências na luta por reconhecimento territorial e pela preservação de sua identidade, apesar de ter avançado em muitas conquistas que iremos trabalhar mais à frente.

O quilombo Alto Santana reflete a persistência dessas ausências na luta por reconhecimento territorial, mas com o detalhe precioso de que são as lideranças mulheres que tomaram frente na busca por direitos do território. De acordo com Thula Pires (2018), a partir das reflexões de Lélia Gonzalez, a noção de reexistência amplia a compreensão dessas trajetórias ao evidenciar os processos de enfrentamento às estruturas, mas também envolve a criação de novas referências identitárias e políticas, sustentadas na dinâmica cultural dos povos afro-diaspóricos.

O conceito de amefricanidade, introduzido por Thula Pires em *Racializando o Debate sobre Direitos Humanos*, ao citar Lélia Gonzalez, emerge desse exemplo de reexistência e criatividade da luta negra na diáspora, com protagonismo feminino. Essa luta, concreta e permanente, enfrenta o genocídio em suas múltiplas dimensões e constrói uma categoria capaz de reescrever o percurso histórico, marcado por uma intensa dinâmica cultural resultante das heranças afro-diaspórica, ameríndia e europeia. Essas heranças nos constituem a partir de processos complexos de resistência, aculturação, assimilação e criação de novas formas de existir e resistir. Assim, a Amefricanidade reflete não apenas a construção de identidades, mas também fortalece a luta contra as violências cotidianas e institucionais que nos atravessam (Pires, 2018, p. 73).

Ao articular essas narrativas, é possível perceber como o direito, quando construído a partir da rua, dos territórios de resistência, também pode se tornar instrumento de emancipação. Isso conduz à reflexão sobre como as práticas quilombolas desafiam as normatividades e reconfiguram o espaço jurídico, a partir de outras epistemologias, rompendo com a colonialidade e criando caminhos para a pluralidade.

Mas, essa pluralidade funciona de fato? Conforme veremos mais adiante, não tem sido bem a realidade para os povos quilombolas. Ao passo que debatemos sobre essas reflexões, podemos observar que se trata de direitos mínimos, direitos humanos. No caso do quilombo Alto Santana, faz parte do conhecimento de boa parte da população da cidade de Goiás que a construção da cidade se deu por mãos negras, mas a sua colocação é no sofrimento e escravização não apenas de seus corpos, mas de seu direito de existências.

Desta forma, cabe sempre o questionamento por parte da lógica que nega essa narrativa. Podemos verificar nos escritos do professor Antônio Escrivão (2023), que o colonialismo emprega em variados vertentes os mesmos processos de apagamento.

Uma história de ausências produzidas em um cotidiano de opressão e exploração, repleta de experiências desperdiçadas pelo colonialismo instituído e desenvolvido como processo social de negação do —outro—, e pela colonialidade que ainda hoje se manifesta em diversas dimensões da sociedade brasileira, demarcada pelas condições do patrimonialismo, patriarcado e racismo características da formação econômica, social, política e cultural do Brasil. (Filho, 2023, p. 74).

A ocupação desse espaço da cidade de Goiás não poderia ser reduzida à atuação de exploradores brancos, responsáveis pelo genocídio dos povos originários, nem ao sofrimento imposto às populações negras escravizadas. Ao contrário, ela é marcada pelo protagonismo das populações negras. No que se refere às mulheres, que desempenham um papel fundamental na história e na resistência do quilombo Alto Santana: a narrativa oficial, que atribui a fundação da cidade de Goiás à chegada do Anhanguera (diabo velho), invisibiliza histórias edificadoras.

O território, marcado por conflitos, resistências e transformações sociais protagonizadas tanto pelos povos originários quanto pelas populações negras, busca não se limitar à exploração de ouro e à presença dos bandeirantes, mas estabelece o contexto de disputa e emerge o quilombo Alto Santana como espaço de territorialidade/resistência.

Por isso, escrever sobre essas histórias exige um deslocamento. Não se trata de falar sobre os quilombos ou sobre as mulheres quilombolas como —objetos de estudo—, mas de reconhecer essas vozes como protagonistas, como narradoras de suas próprias trajetórias. É com esse entendimento que me coloco neste trabalho, não como alguém de fora, mas como uma mulher negra que compartilha a luta pela terra e reconhece as contradições do estado brasileiro. Um estado que, ao mesmo tempo em que se coloca como interlocutor carrega em suas estruturas as marcas da opressão e de violência dos nossos corpos.

Beatriz Nascimento nos provoca nesse sentido ao afirmar que é tempo de falarmos de nós mesmos, não como contribuintes ou vítimas da formação histórico-social do país, mas como participantes fundamentais desse processo. Suas palavras nos chamam a uma reflexão mais profunda: como narrar essas histórias sem reproduzir o apagamento promovido pelas metodologias tradicionais, marcadas pela perspectiva do colonizador?

Quando nos propusemos a escrever uma história do negro no Brasil, sabíamos da dificuldade de tal empreendimento, entretanto se nos apresentou uma dificuldade inicial, que foi elaborar uma metodologia adequada e de uma

outra conceituação não só no nível do estudo em si, porém, mais precisamente, na utilização de conceitos que vão ao encontro daqueles universalizados pela dominação ocidental, os quais consistem em expressar a posição do dominador frente aos seus dominados. (Nascimento, 1972, p.48)

Escrever sobre o que proponho, como pontua Beatriz, é um desafio, embora necessário. Não apenas porque as metodologias que temos à disposição estão atravessadas pela lógica colonizadora, mas porque esse trabalho exige que reinventemos nossas próprias ferramentas de análise. É um processo de ruptura com conceitos criados para nos limitar, porém, mais do que isso, afirmação da nossa existência, da nossa resistência e da nossa centralidade na construção deste país através de romper de cercas, como as escritas acadêmicas.

A estrutura colonial da escravização no nosso país resultou no tratamento desigual das mulheres negras no seio da sociedade brasileira. É nesse sentido que quando Conceição Evaristo afirma que o importante não é ser o primeiro ou primeira, o importante é abrir caminhos¶, numa entrevista dada ao programa Roda Viva, em 2021, ela nos provoca a refletir profundamente sobre nosso lugar enquanto mulher negra pesquisadora. Essa reflexão se intensifica ao considerarmos que os caminhos que percorremos hoje foram abertos, também pelos sofrimentos, mas, sobretudo pelas resistências de nossas ancestrais. Dessa forma, a escrita se torna um ato contínuo de ocupação de espaços historicamente negados que atualmente também é luta por pertencimento à pesquisa.

Assim, como as hierarquias de raça e gênero foram fundamentais para a estruturação do pensamento colonial e para sua perpetuação até os dias atuais, em relação à miscigenação, por exemplo, podemos verificar que ela atua como suporte ao já mencionado mito da democracia racial, escondendo, em verdade, o estupro colonial praticado pelo colonizador contra mulheres negras e indígenas (Carneiro, 2005, p. 64).

Nesse contexto, retomar o mito da democracia racial a partir da compreensão de Lélia Gonzalez é fundamental. Para a autora, ideologias nacionais como democracia racial e miscigenação se reproduziriam por meio de discursos que naturalizariam a experiência da escravidão e seus efeitos deletérios sobre a sociedade capitalista. A autora reagia às formulações do pensamento social brasileiro que viam o mestiço como ponto positivo de nossa nacionalidade. Na contramão, ela explicava: —Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violência, de manipulação sexual da escrava. Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é mulher fácil, de que é boa de cama (mito da

mulata) etc. e tal (Gonzalez, 2020, p. 12).

Gênero e raça se articulam produzindo efeitos específicos, ou definindo perfis específicos para o deixar morrer e deixar viver. No que diz respeito ao gênero feminino, fica evidente a ênfase em tecnologias de controle sobre a reprodução, as quais se apresentam de maneira diferenciada segundo a racialidade; quanto ao gênero masculino, evidencia-se a simples violência (Carneiro, 2005, p.72).

De acordo com dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (PNAD Contínua), no Brasil, no ano de 2023, aproximadamente 6,08 milhões de pessoas estavam vinculadas ao trabalho doméstico, sendo 91,1% desse total formado por mulheres, o que corresponde a cerca de 5,54 milhões de trabalhadoras, enquanto os homens representavam apenas 8,9% (IBGE, 2023). Entre as mulheres, a maioria era negra, com média de idade de 49 anos, e apenas um terço possuía carteira assinada, o que reflete a persistência da informalidade e da precarização do trabalho doméstico (IBGE, 2023).

A desigualdade racial e de gênero também se expressa na remuneração. Dados de 2022 indicam que as mulheres brasileiras ganhavam, em média, 19,4% a menos que os homens, sendo que, em cargos de direção, essa diferença salarial atingia 25,2% (IBGE, 2022). No caso das trabalhadoras domésticas, a situação é ainda mais crítica, uma vez que a maioria recebe apenas um salário-mínimo, refletindo o histórico de desvalorização dessa atividade no Brasil (IBGE, 2023). Esse cenário confirma a análise de Soares (2000), segundo a qual —são as mulheres negras que arcaram com todo o peso da discriminação de cor e de gênero, e ainda mais um pouco, sofrendo a discriminação setorial-regional-ocupacional que os homens da mesma cor e a discriminação salarial das brancas do mesmo gênero (Soares, 2000, p. 51). Assim, as mulheres negras seguem enfrentando os efeitos combinados do racismo e do sexism, sendo as mais afetadas pela informalidade e pela precarização do trabalho.

Ao apontar como gênero e raça operam conjuntamente na regulação da vida e da morte, Carneiro (2005) nos conduz a uma reflexão sobre os mecanismos que sustentam essa estrutura até o presente. Se, por um lado, as mulheres negras enfrentam estratégias de controle que limitam sua autonomia reprodutiva, por outro, os homens negros são alvo de uma violência direta, manifestada na letalidade estatal. Essa dinâmica não se encerra na violência física, mas reverbera na invisibilização das epistemologias negras, perpetuando a exclusão de seus saberes nos espaços institucionais. Dessa forma, a racialização das políticas de controle se entrelaça com a

violência epistemológica operando como um pilar da continuidade colonial que molda as relações sociais e institucionais no Brasil.

Esse controle corresponde a destruição ou desqualificação dos saberes produzidos fora do cânone eurocêntrico, um processo que destitui a população negra da possibilidade de ser sujeito de conhecimento legítimo (Carneiro, 2005, p. 102). Ao tratar da luta por direitos quilombolas, como já mencionado, inevitavelmente nos deparamos com os entraves das violências que silenciaram as histórias elaboradas e vividas pelas mulheres.

No caso das mulheres negras, essa violência ganha contornos interseccionais. Historicamente, elas enfrentam a dupla marginalização do racismo e do sexismo, o que agrava sua ausência nos lugares de produção do saber reconhecido.

Como aponta Carneiro (2003, p.120), a mera identidade de gênero não garante solidariedade automática entre mulheres de diferentes raças – ao contrário, as contradições do racismo dentro do feminismo fizeram com que as mulheres negras tivessem de lutar contra sua invisibilização inclusive nos movimentos feministas.

Essa constatação leva Carneiro (2003) a concluir a necessidade de enegrecer o feminismo, inserindo as experiências das mulheres negras no centro do debate político. Logo, a invisibilidade epistêmica das mulheres negras não é um efeito colateral acidental, mas parte estruturante de um sistema de conhecimento que historicamente privilegiou perspectivas masculinas e brancas, relegando mulheres negras e seus saberes a um segundo plano.

Quando transladamos essa discussão para o universo das comunidades quilombolas, percebemos uma intensificação desse processo de invisibilização. As mulheres quilombolas, situadas na confluência entre a opressão de gênero, racial e territorial, vivenciam uma forma ainda mais aguda de silenciamento.

Para a Jarid Arraes, as evidências das omissões demonstram como a memória histórica brasileira apaga suas contribuições, perpetuando desigualdades e silenciamentos. Como afirma a autora, —os registros brasileiros esquecem da história das mulheres, e quando essas mulheres são negras, a situação piora (Arraes, 2015, p. 10). Esse processo também atinge o lugar de fala das mulheres negras. Nessa direção, Grada Kilomba (2021) traz um comparativo potente ao usar a boca como metáfora para a posse. Durante a escravidão, os instrumentos de tortura utilizados pelos senhores brancos – que parecem remeter apenas ao passado ainda marcam os corpos negros no presente.

Para impedir que as pessoas negras mastigassem a cana-de-açúcar enquanto trabalhavam nas plantações, o colonizador utilizava máscaras faciais que as impossibilitavam de falar. Essas máscaras não serviam apenas como um mecanismo de tortura física ao gerar fome, mas, sobretudo, como uma ferramenta de silenciamento imposto aos africanos escravizados. A boca, símbolo da fala, tornou-se também o espaço da opressão. No cerne do racismo, as máscaras de tortura materializavam a imposição do medo e a tentativa de anular a subjetividade e a voz dessas pessoas (Kilomba, 2021, p. 37).

As narrativas que são silenciadas, atravessadas por racismo, sexism, atrelam as mulheres quilombolas como desprovidas de valores as suas práticas e saberes. Essa imagem predominante sobre a política do quilombo ignora a complexa gestão do cuidado com os territórios. Esse percurso nos leva, em diálogo com Grada Kilomba, a questionar: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (Kilomba, 2021, p.33).

Respondendo à primeira pergunta, pode parecer óbvio a quem possui o privilégio para narrar a história. Mas, os narrativos oficiais, que tradicionalmente dominam a produção de conhecimento, evidenciam a urgência da resistência como prática política. Essa resistência passa pela ocupação de espaços de fala e pela desconstrução das narrativas hegemônicas que sustentam a desigualdade racial. Romper com essas narrativas racistas e promover sua ressignificação permite que as vozes historicamente silenciadas ocupem seu lugar na construção da memória coletiva.

O espaço que essas mulheres ocupam na ancestralidade, que deveria ser um elemento de força e transformação, tem sido frequentemente ressignificado para mercantilização da cultura quilombola. Como analisa Mariléa de Almeida (2023), as práticas tradicionais são frequentemente idealizadas, retirando dessas experiências sua capacidade de mobilização no tempo/presente. Ao abordar a identidade quilombola, frequentemente se naturaliza sua associação ao território, ignorando os processos de construção identitária que atravessam essas mulheres.

A autora propõe uma leitura a partir da subjetividade corporificada, destacando como a identidade das mulheres quilombolas é moldada por experiências de resistência e luta (Almeida, 2023, p. 165). O espaço ocupado por essas mulheres não se restringe aos quilombos rurais. É essencial compreender o ser mulher quilombola para além da geografia, considerando também as formas de organização dessas mulheres e sua relação com as lutas sociais, os processos educativos e a ancestralidade (Silva, 2022,

p. 211).

A violência epistêmica se torna ainda mais complexa quando analisada sob uma perspectiva interseccional. No contexto das mulheres negras e quilombolas, essa violência se estende invisibilização de seus conhecimentos, mas se entrelaça com múltiplas formas de opressão que envolve a raça, o gênero, a classe e a territorialidade. O conceito da interseccionalidade criado por Kimberlé Crenshaw (1989), nos permite compreender como essas questões atravessam as mulheres negras. A proposta de Crenshaw (1989) sobre a interseccionalidade oferece o filtro para entender as formas complexas pelas quais as discriminações de gênero, raça, classe e outros marcadores sociais se interagem, afetando de maneira singular as vidas das mulheres negras.

Para Crenshaw, essas múltiplas camadas de opressão não podem ser analisadas separadamente, pois sua interação produz uma experiência de marginalização única que exige um entendimento mais profundo das estruturas sociais que as sustentam. Assim, as mulheres quilombolas, ao enfrentarem não apenas o racismo, mas também o sexism, o classismo e a invisibilização de seus saberes e histórias, experienciam essas opressões de maneira multifacetada, tornando a luta por seus direitos ainda mais desafiadores e urgentes.

No entanto, conforme observa Carla Akotirene (2019), a interseccionalidade não se limita a uma simples sobreposição de opressões. A autora defende que, ao compreender essas identidades atravessadas, é essencial considerar como elas são politicamente mobilizadas, ou seja, como as mulheres negras e quilombolas agem e resistem às condições que buscam subjugá-las.

Ao invés de enxergar opressões como uma hierarquia, onde um fator é mais importante do que o outro, Akotirene sugere que a interseccionalidade deve ser abordada como uma dinâmica em que as diferenças são reconhecidas e, a partir desse reconhecimento, transformadas politicamente. Para as mulheres quilombolas, isso implica não só o enfrentamento das opressões que surgem nas fronteiras do racismo e do sexism, mas também a criação de estratégias de resistência que desafiem essas estruturas e promovam o a partir de suas próprias identidades a preservação de sua territorialidade.

Lélia Gonzalez (1984) destaca os efeitos profundos nas vidas daquelas que foram negativamente impactadas por essas interseccionalidades. Desta forma, a autora pontua:

Quanto à mulher negra, que se pense em sua falta de perspectivas quanto à possibilidade de novas alternativas. Ser negra e mulher no Brasil, repetimos,

é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão. Enquanto seu homem é objeto da perseguição, repressão e violência policiais (para o cidadão negro brasileiro, desemprego é sinônimo de vadiagem; é assim que pensa e age a polícia brasileira), ela se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira. (Gonzalez, 1984, p. 50).

O diagnóstico apontado por Gonzalez revela uma realidade de exclusão em que as mulheres negras, além de enfrentarem o racismo estrutural, veem sua própria agência e possibilidades de transformação comprometidas por um sistema que perpetua suas condições de subordinação. Assim, suas vidas são continuamente redirecionadas para espaços de invisibilidade, onde as poucas alternativas que lhes são oferecidas estão atreladas às funções de cuidado.

São justamente esses pontos levantados que nos permitem identificar as práticas de resistência que se entrelaçam às estruturas racistas e sexistas enfrentadas pelas mulheres. São elas que, em grande medida, condicionam a manutenção dos direitos quilombolas. É o que nos indica Selma Dealdina:

São as mulheres quilombolas que preservam a identidade cultural e política de seus territórios, são lideranças, representantes associativas, profissionais de diversas áreas de trabalho, benzedeiras, raizeiras, parteiras, são as guardiãs dos santos e das bandeiras das manifestações culturais. (Dealdina, 2020, p. 38).

Acredito que, na escrita, seja necessário abordar não apenas as práticas dessas mulheres frente a busca por direitos, mas conduzir o fio metodológico da oralidade, da escuta daquelas que executam a resistência de seus territórios pelas práticas dos saberes não atrelados ao Estado. De acordo com Gomes,

práticas e saberes territoriais reconstroem os símbolos e as significados masculinos, que muitas vezes predominam sobre o quilombo. Produzindo como repercução o papel das mulheres na política quilombola. Depois de perceber como essas práxis são fundamentais na dinâmica da territorialidade, destaco como essas mutualidades passam a circular ou transbordar em outros espaços. (Gomes, 2022, p.133).

A autora aponta como o racismo e o sexismo estruturam a vida das mulheres negras, restringindo suas possibilidades e empurrando-as para trabalhos precarizados. No ponto contrário, como destaca Maria (2022), essa realidade não apaga a potência dessas mulheres na construção de seus territórios e de suas próprias histórias. A academia muitas vezes ignora suas práticas, mantendo um distanciamento que reforça a invisibilidade de suas experiências. Mas nos quilombos, nas comunidades e nos espaços de luta, são essas mulheres que movem processos, defendem direitos e constroem pertencimentos, mesmo quando suas trajetórias seguem sendo apagadas ou reduzidas a abstrações.

Trata-se de uma atitude política que privilegia os usos de saberes como forma de ampliar espaços de subjetivação, constituídos por meio de deslocamentos de sentidos que essas mulheres realizam frente aos efeitos das exclusões de raça, de classe e gênero que afetam seus corpos e os territórios de suas comunidades (Almeida, 2023, p. 33).

Partindo para a cidade de Goiás, território do quilombo Alto Santana, identificamos que boa parte da sua história nos conduz às invisibilidades das mulheres negras. A cidade, conhecida pelas belas poesias de Cora Coralina, por muito tempo ignorou o feito da primeira mulher negra a publicar um livro de poesias no estado. Leodegária de Jesus, professora e intelectual, publicou em 1906, aos 17 anos, *Corôa de Lyrios*, uma coletânea de 30 poemas marcados pelo romantismo e por reflexões que ultrapassavam o âmbito pessoal, abordando também questões sociais e identitárias. Nascida em 8 de agosto de 1889, em Caldas Novas, Leodegária se mudou para a antiga capital, Vila Boa (atual Cidade de Goiás), onde estudou no Colégio Sant'Ana uma instituição católica frequentada por jovens de famílias abastadas.

Sua trajetória acadêmica, no entanto, foi interrompida pela discriminação racial e de gênero: foi impedida de ingressar na Faculdade de Direito por ser negra. Apesar disso, Leodegaria foi uma das fundadoras do semanário *A Rosa* (1907), primeiro periódico da imprensa feminina em Goiás, que abordava temas como conflitos conjugais, ciúmes e a condição da mulher em um contexto patrimonial. Sua atuação no Clube Literário Goiano e a publicação de *Orchídeas* (1928), obra que mescla romantismo e nuances modernistas, consolidaram seu lugar pioneiro na literatura regional.

A análise de sua escrita revela não apenas um erotismo sutil e devoção à figura paterna, mas também uma crítica implícita às estruturas opressoras de seu tempo,

marcado pelo pós-abolição e pela marginalização de mulheres negras. A luta de Leodegária por reconhecimento reflete-se em iniciativas atuais de reparação histórica. Em 2023, a Universidade Federal de Goiás (UFG) concedeu-lhe, *in memoriam*, o título de Doutora Honoris Causa, tornando-a a primeira mulher negra a receber essa honraria na instituição. Esse gesto simboliza um esforço para resgatar sua trajetória, por muito tempo ignorada, assim como outras vozes negras na historiografia literária. A criação de um memorial em sua homenagem, em parceria entre a UFG e a prefeitura da Cidade de Goiás, reforça esse compromisso com a preservação de sua memória.

Seus versos em *Orchídeas*, como desperta a natureza. Um claro sol dourado, revelam não apenas sensibilidade poética, mas um amor profundo por Goiás e uma luta incansável por igualdade. Sua história, entrelaçada à resistência de mulheres negras, demonstra que a produção cultural e literária é um ato político, capaz de romper silêncios.

Goyaz querida! Pérola mimosa  
Destes sertões soberbos do Brasil!  
Terra que amo, que Minh alma adora,  
Ao ver-te longe, tão distante, agora,  
Quero-te mais ainda, minha terra gentil!  
E vivo a recordar as joias ricas,  
Que te enfeitam o collo primoroso;  
De cujas frindes, virides, faceiras,  
Saúda o pôr do sol o sabiá queixoso.  
Ah! Como é belo nas manhãs rosadas,  
Cheias de luz, de aromas, de harmonias,  
Correr teus vales aromatizados,  
Aos beijos perfumosos das auras fugidias.  
Em noites consteladas, quando a flauta  
E os bandolins desatam pelo espaço,  
Essas notas refeitas de pesares,  
Ao palor ideal de teus luares,  
Como é grato sonhar em teu morno regaço.  
E como é doce à sombra dessas mattas,  
Onde tecem rolinhas ninhos frouxos,  
Acalentar um sonho estremecido,  
Ouvir do arroio o marulhar sentido,  
Á luz aveludada desses teus poentes roxos.  
(Leodegária de Jesus, *Orchídeas*, 1928)

Apesar de mostrar uma conexão íntima e poderosa com o território que habitava, é fundamental refletir como essa produção, especialmente vinda de uma mulher negra em um contexto de tantas barreiras, marca uma ruptura simbólica com os padrões de exclusão da época. Ao ocupar um espaço na literatura, Leodegária reafirmou a presença e a relevância das mulheres negras na construção cultural e histórica de Goiás.

A partir dessas reflexões, podemos nos aproximar das experiências

vividas pelas mulheres quilombolas, compreendendo como suas trajetórias são atravessadas pelos desafios aqui colocados, mas também por saberes e resistências que sustentam a vida em seu território. A partir da oralidade, ouvir suas histórias trazem camadas essenciais para entender como enfrentam o silenciamento e a invisibilidade, construindo seu pertencimento (mesmo que não saibam disso) na identidade e luta no dia a dia. Assim, trazer as falas das mulheres quilombolas nos permite acessar essas narrativas em sua potência, reconhecendo caminhos próprios de resistência e transformação.

## **1.2 Quando o corpo é a terra: identidades quilombolas entre afetos e lutas**

A identidade quilombola tece, em sua essência, um contraponto às narrativas coloniais já mencionadas. Desta forma, vai além dos escritos, pulsando na oralidade que atravessa gerações, nas memórias entrelaçadas na territorialidade e nas cosmologias ancestrais que habitam os territórios. Trazer a identidade para o centro da escrita, nesse momento, é importante para compreendermos de que forma as violências epistêmicas e o próprio Direito atingem diretamente sobre os direitos conquistados pelo coletivo quilombola junto ao Estado. Ao mesmo tempo, permite identificar as formas de contraposição dessa violência.

Como um dos instrumentos de contraposição à lógica que tentou reger o modo de vida dos povos quilombolas, podemos destacar o quilombismo, cunhado por Abdias do Nascimento; e as redes discursivas que atravessam a construção do direito e a cosmovisão do modo de vida quilombola a partir da escrita. De acordo com Gomes (2022), Abdias empregava ao quilombismo uma valoração não apenas sobre a relação do narrador com o estudo, mas com os recursos disponíveis para desenvolver as investigações, nos provocando a observar outras estratégias de produção de conhecimento.

Partindo dos ensinamentos de Abdias do Nascimento (1980), o autor destaca o quilombo de Palmares como o maior exemplo de contraposição à colonização, especialmente no que se refere ao sistema de posse de terras — resistindo ao longo do tempo e que ainda emprega, nos dias atuais. Por isso, o quilombismo aposta numa dimensão alargada da política cultural do negro: com o seu desdobramento epistemológico, a agência do quilombo é sustentada por uma matriz de conhecimento que foi acumulada nesta trajetória de defesa da vida negra.

O questionamento do que é ser quilombola nos provoca a refletir sobre as dimensões simbólicas, políticas e históricas que constituem essa identidade, indissociável da própria noção de território. Quando percebemos isso dentro do contexto do quilombo Alto Santana, na cidade de Goiás, a sua memória histórica logo nos conduz à da servidão. A memória das mulheres, especificamente, é levada às contribuições que transcendem a esfera da empregada, arrumadeira, lavadeira etc. Não por acaso, que várias mulheres quilombolas se valem da transmissão de saberes pela oralidade, como forma de fortalecer os vínculos entre as pessoas e os territórios. Suas práticas mobilizam no que se denomina de território de afeto, entendido como um campo de ação política que se exprime pela manutenção, criação ou redefinição de espaços potencializados para aqueles que vivem nos territórios quilombolas.

Territórios de afetos não são definidos pela identidade jurídica quilombola, mas pela relação que se estabelece com o lugar e com aqueles que nele vivem (Almeida, 2021, p. 298). Para exemplificar a condição fundamental da territorialidade para os povos quilombolas, podemos ver o entrecruzo de ideias com Luiz Rufino Rodrigues (2014) sobre a pedagogia das encruzilhadas, dentro da lógica de constitucionalismos das encruzilhadas. Em sua tese, o autor nos traz o projeto encarnado no Orixá Exu, com conceitos de cruzos, rolês epistemológicos, ebós, assentamento, povo de rua, entre outros conceitos que se firmam nos saberes contrários a racionalidade ocidental. Nessa lógica, a condensação da terra como caos que pariu Exu versa sobre os elementos que serão cultuados (sem pedra, sem orixá/sem Exu, sem orixá) (Rodrigues, 2017, p.17). Em relação à compreensão de território, Luiz Rufino expõe que:

Assim a terra, um dos elementos principais a serem cultuados, compreende-se como a desagregação particulada e codificadora no microcosmo ioruba. Os seres e a terra são constituídos pelo mesmo movimento, pelo mesmo princípio. É nesse sentido que ato o ponto: o corpo é o primeiro terreiro, assim como a terra é o primeiro corpo (Rodrigues, 2017, p. 214).

A partir da reflexão de Rodrigues Junior (2017), em diálogo com Mariléa de Almeida, percebo que a territorialidade quilombola não se restringe a uma dimensão geográfica ou jurídica, mas se constitui como um princípio ontológico, onde corpo, terra e ancestralidade se entrelaçam. Essa perspectiva ecoa nas lutas contemporâneas por titulação de terras, nas quais as comunidades quilombolas reivindicam não apenas o direito à posse, mas o reconhecimento de um modo de existência que desafia a racionalidade ocidental dominante.

A terra, enquanto "primeiro corpo" (Rodrigues, 2017, p. 214), é também espaço de cultivo de saberes e práticas que resistem à lógica fragmentadora do colonialismo. Nesse sentido, existe ainda o que analiso frente às falas das mulheres matriarcas entrevistadas nessa escrita como a negação<sup>10</sup> da identidade. Observo que, na história colonizada do território do Alto Santana, representada pela violência, isso atinge a própria tessitura simbólica e cosmológica dessas comunidades.

Foi em 1966 que dona Araçá, hoje com 85 anos, uma das matriarcas do quilombo Alto Santana, chegou ainda criança aos pés do morro das Lajes, acompanhada de seus pais e irmãos. A família buscava melhores condições de vida, deixando para trás as dificuldades enfrentadas na roça. Na nova rotina urbana, dona Araçá ajudava os pais no trabalho diário para construir um lar.

A primeira casa foi erguida próxima à chácara do Bispo onde, de acordo com ela, foi utilizada a técnica de pau a pique. As cercas de arame e as tabocas que delimitavam o espaço foram feitas pela própria família, assim como as demais moradias daqueles que começavam a ocupar o território. Logo após se estabelecerem, construíram a cisterna de água que abastecia toda a comunidade. Dona Araçá foi à primeira moradora do quilombo Alto Santana e relembra com emoção o início dessa história:

tudo aqui era mato, era um trilho. Ele ia abrir uma rua aqui pra chegar na chácara do bispo, ai eles me tirou de lá porque quando eu tava lá não podia, a rua era muito estreita era um trinheiro aí eles loteou aqui e o primeiro lote eles tirou pra mim porque tinha escritura e se eu fosse ficar num outro lugar era com invasão eles podia jogar eu pro um outro lado, ai como era documento ai o dotor Brasil na época ele loteou e passou eu. Eu fui a primeira aqui, aqui tudo era mato. (Informação verbal. Araçá, 2024).

Assim como outros moradores do quilombo, dona Araçá não tem clareza sobre o significado formal do termo quilombo, referindo-se ao território como comunidade. Para ela, ser quilombola está diretamente relacionado à descendência de pessoas escravizadas, uma percepção comum entre os moradores. Essa visão evidencia como a oralidade e as experiências vividas moldam as identidades quilombolas, muitas vezes desconectadas das definições acadêmicas ou jurídicas mais uma vez.

**Figura 1-** Casa de produção de peças de barro do quilombo



**Fonte:** acervo da autora, 2024.

A autora quilombola Mariléa de Almeida, ao analisar as questões vivenciadas em quilombos, traz uma perspectiva bastante importante, com a questão referente à cidadania e cor no país logo após a abolição: trazer marcas do cativeiro no corpo é ter cidade de segunda categoria, o que faz que as palavras negras<sup>4</sup> e direitos<sup>5</sup> pareçam antitéticas (Almeida, 2023, p.71). No diálogo com dona Araçá, é perceptível a força do sentido de coletividade que pulsa na vida em um quilombo. No entanto, a compreensão do que é 'ser quilombola' ainda parece difusa. Essa aparente negação não invalida a vivência coletiva, mas nos instiga a refletir: por que essa dificuldade em assumir ou nomear essa identidade? O ser quilombola também se refere ao ser de direitos. Vamos pensar que o contexto da cidade de Goiás sempre passou pela falta de direitos à população negra, e continuamente a população negra quilombola.

A fala de dona Araçá revela uma sabedoria implícita em relação aos "direitos", mesmo que ela própria não os reconheça formalmente. Ela construiu sua casa por possuir a escritura e providenciou a cisterna como fonte de abastecimento de água para a população local. Percebe-se que, embora dona Araçá não mencione explicitamente os direitos básicos de acesso à água e à moradia, sua atuação demonstra como essas questões se entrelaçam com um senso de cuidado coletivo.

**Figura 2- Lavanderia Coletiva do Quilombo**



**Fonte:** acervo da autora, 2021.

Além disso, como matriarca do quilombo, por mais que não traduza em sua fala o que é ser quilombola, na prática esse contexto é outro, como nos ensina Selma Dealdina (2020): são as mulheres quilombolas que preservam a identidade cultural e política de seus territórios, são lideranças, representantes associativas, profissionais de diversas áreas de trabalho, benzedeiras, raizeiras, parteiras, são as guardiãs dos santos e das bandeiras das manifestações culturais.

Na construção dessa história, ouvir dona Araçá é honroso, pois se trata de uma matriarca no qual carrega com ela sua sabedoria deixada pelos pais, passadas para os seus oito filhos, sendo seis vivos, dezoitos netos e seis bisnetos. É nessa perspectiva que Nego Bispo nos ensina:

que os mais velhos me orientam a ouvir os cantos dos pássaros e os chiados da mata. Compreendendo o ambiente onde dei os meus primeiros passos como uma das bases de lançamento da minha trajetória. Uma memória maravilhosa desse tempo, que ainda pulsa, é acordar ouvindo o canto da passarada informando quais as condições meteorológicas do dia (Santos, 2023, p. 10).

Essa relação com os mais velhos revela a profundidade de um saber transmitido oralmente, em que as palavras carregam memórias, ensinamentos e práticas que moldam identidades e trajetórias. Escutar os mais velhos não é apenas um ato de respeito, mas uma forma de acessar um legado de conhecimento construído ao longo de

gerações, onde cada história, conselho ou reflexão traz consigo lições valiosas para compreender o passado e enfrentar os desafios do presente. De acordo com Mariléa, compreende-se,

Não por acaso, que várias mulheres quilombolas se valem da transmissão de saberes como forma fortalecer os vínculos entre as pessoas e os territórios. Suas práticas mobilizam o que denomino de território de afeto, entendido como um campo de ação política que se exprime pela manutenção, criação ou redefinição de espaços potencializados para aqueles que vivem nos territórios quilombolas. Territórios de afetos não são definidos pela identidade jurídica quilombola, mas pela relação que se estabelece com o lugar e com aqueles que nele vivem (Almeida, 2021, p. 298).

Nesse processo, a oralidade se torna indispensável para perpetuar tradições, fortalecer e garantir que as raízes dos povos quilombolas permaneçam vivas. Dona Araçá transparece ensinamentos que vão além de sua família, alcançando toda a comunidade, que a reconhece como uma verdadeira mestra daquele território. Atualmente, dona Araçá vive com um de seus filhos e diz que a vida no quilombo representa exatamente o que ela sempre desejou para si: um espaço de pertencimento, memória e continuidade.

É bom demais a gente chegar lá, devagarzin a gente chega lá. Tem dia que asvez eu fico sentada aqui, tanta coisa bonita que eu já vi passar, do lado de lá, desse lado de cá, aqui no meu lado, tanta gente querendo ir embora, pessoas jovens, pessoa mais veia do que eu, e tô aqui, uai. Eu acho é bão demais! deixa eu por aqui, eu tenho é que viver mais (Informação verbal, 2024).

Com muita alegria, dona Araçá compartilha o cotidiano que construiu ao longo dos anos na comunidade. Ela destaca que a religião é um de seus pilares, sustentando sua alegria e força. Católica, relembra com carinho os festejos da Folia de Reis, da Folia de São Sebastião e das novenas, realizados por seis anos consecutivos. Como tradição, essas celebrações eram marcadas por mesas fartas de comida e bebida, preparadas e compartilhadas coletivamente pelos moradores. Nas palavras de dona Araçá:

Menino bebia era chá, não tinha refrigerante, Coca-Cola, não tinha essas coisas não. Muito chá, leite com chocolate. Leite de onça, menino o leite de onça é bom demais da conta. Tinha o ponche. O ponche é feito de álcool, mas o ponche é uma delícia, porque Goiás só tem cachaceiro. O ponche é uma bebida muito gostosa, todo o aniversario meu, a primeira coisa que nós fazia era o ponche, a juventude daquela época cada um entrava. É maça, abacaxi, uva, pêssego, açúcar, ou um pouquinho de rapadura e só um pouco de limão

e pinga. Gelo a vontade e se mexer com uma colher de pau é melhor ainda. Faz ele cedo e vai curtindo, menina do céu é bom demais (Informação verbal, 2024).

Esses conceitos, por sua vez, dialogam com a noção de território, especialmente no contexto do quilombo Alto Santana, onde a pertença dessas mulheres ao espaço é vivida como uma relação íntima com a vida cotidiana. Dona Araçá, aos 85 anos, transmite um aprendizado valioso sobre convivência, ao afirmar:

Ser muito calma, tolerância, paciência, escuta mais e fala menos. E viver sem arrependimento e procurar perdoar, esquecer magoas, assim a gente vai longe. Olhe eu vou no conviver o dia que eu num vou eu recebo um monte de mensagem —ce num veio, aqui está ruim demais!. Nos temo uma turma diferenciada lá, nos tem uma turma de umas dez, não tem diferença de sociedade não e tudo junto. So que a gente é mais assim, mais cuidado da o pessoal que foca mais atenção, mas da traquinagem e boca porca e risada, danado pra falar o que não presta. Eu gosto muito de brincar, pra mim todo mundo é gente, pra mim todo mundo é igual (Informação verbal, 2024).

Além de dona Araçá, outra moradora e também matriarca do território nos demonstra o que já foi mencionando pela história de Araçá. É possível perceber, nas palavras de dona Araticum, de 83 anos, moradora do quilombo desde criança, um relato sobre o passado da região, que ela descreve como um matão, com um simples trieiro.<sup>3</sup> Segundo dona Araticum, o território ainda não era habitado, sendo seus familiares uns dos primeiros a chegarem por lá:

Mamãe entrou aqui roçando o mato no facão, aí depois descobriu esse lote aqui, mamãe fez uma casinha de pau a pique, aí mamãe acabou de criar nós aqui. Aqui só tinha uma casa, só aquela casinha de onde [não identificado no áudio]. E tinha um que chamava Antônio Parnelo, ele vendia osso, ele cortava os ossos e fazia aquelas latas de manteiga (Informação verbal, 2024).

Esse relato evidencia não apenas as dificuldades enfrentadas pelas famílias que se estabeleceram no local, mas também a resiliência e a capacidade de enfrentar as adversidades. A construção de uma nova vida no quilombo foi marcada por trabalho árduo e pela solidariedade entre parentes e vizinhos. Além disso, a memória do cotidiano simples e das relações familiares reforça o vínculo de territorialidade com o lugar.

---

<sup>3</sup> Nesse tipo de obra, trilha ou trilho é descrito como uma passagem informal, comumente formada por ação humana ou animal, geralmente em áreas florestais ou de vegetação fechada. ROSS, Jurandy L. Sanches (org.). Geografia do Brasil. São Paulo: EdUSP, 2006.

Nóis veio pra cá. Quando mamãe comprou aqui foi 500 réis o metro. Aí minha tia Oscar comprou aquela casa da esquina ali que vem pra cá, o quintal aqui era dela tudinho. Aí ela comprou lá, quando ela veio, veio todos os filhos dela tudo pequeno, aí vendia lenha num jegue fazendo as despesas da casa. Ela foi criando os filhos, estudando, e depois que ficou tudo grande ela vendeu a casa por 12 mil réis, naquele tempo né (Informação verbal, 2024).

Dona Araticum relembra as brincadeiras de sua infância:

A gente brincava aqui de cabra-cega, tampava o zóio. Mamãe criou nós tudo na pobreza, mas mamãe criou nós. Não tinha essas bagunças nenhuma, mamãe criou nós na dificuldade, educou nós tudo. Hoje em dia tudo é educação. Se tivesse um mais velho aqui, um dum lado, outro d'outro, se nós vinha aqui ela só olhava e nós voltava. Mas não passava. Hoje em dia passa de lá pra cá e se nós falar ainda arrepia (Informação verbal, 2024).

Essa memória viva do cotidiano, permeada por simplicidade e desafios, fornece uma base para compreender o contexto histórico e cultural da região. Outro ponto importante da coletividade também se dava pela religião. Ambas as entrevistadas são católicas, o catolicismo é a religião predominante no quilombo, atualmente. Uma das celebrações mais tradicionais da comunidade é a Folia de Reis, que tem início logo após o Natal e se estende até o dia 6 de janeiro, data dedicada aos Santos Reis.

No entanto, há também a presença de outras práticas religiosas, como as de matriz africana, evidenciando a diversidade de crenças entre os moradores. Esse aspecto é particularmente interessante, pois, em sua maioria, são as mulheres que assumem o papel de manter vivas as tradições religiosas.

**Figura 3- Festividade no Alto Santana**



Fonte: ARKANJO, Fernando. Instagram, 15 dez. 2024.

A experiência revelou um processo permanente e cotidiano protagonizado por mulheres negras trabalhadoras das lutas tradicionalmente vinculadas à justiça distributiva (inserção no mercado de trabalho, moradia, saneamento, saúde, educação, dentre outros). Isso ocorreu e ocorre a partir do processo de autorreconhecimento étnico, dos marcos legais e políticas públicas pertinentes (ADCT 68, decreto n. 4.887/2003) além de um deslocamento das lutas redistributivas para as lutas por reconhecimento — em especial, a luta pelo reconhecimento da comunidade e territórios quilombolas, nesse caso urbano.

### **1.3 O rio que divide, a memória que une: a travessia quilombola na busca por direitos**

Ao afirmar que no rio Vermelho "tudo começou", busca-se estabelecer uma confluência entre as águas desse rio e a história daqueles que resistiram e mantêm viva a

memória e a identidade do povo negro na Cidade de Goiás. Essa abordagem ecoa a sabedoria de Ailton Krenak ao evocar o rio como um ente vivo castigado pela exploração: cada um deles tem seu corpo lanhado por algum dano, seja pelo garimpo, pela mineração, pela apropriação indevida da paisagem (Krenak, 2022, p.12),

As águas vermelhas do Rio Vermelho, que cortam a cidade segregando bairros conforme a lógica do colonizador, carregam histórias que impregnaram o território com marcas profundas e significativas. Nesse sentido, o território se configura como um dos componentes mais relevantes da identidade para os povos quilombolas, testemunhando tanto o sofrimento da escravidão quanto à luta pela liberdade e pela manutenção de suas tradições.

Essa luta, como assinala Palacin (1994, p. 87), é parte indissociável da história de Goiás: se a existência de quilombos implica maus-tratos para o escravo, em Goiás constituem um testemunho impressionante, pois praticamente não há arraial sem a sombra de seu quilombo. A presença marcante dos quilombos no estado demonstra a persistência da resistência negra e a importância de se revisitar a história sob uma perspectiva contra colonial.

O estado de Goiás sempre teve sua história voltada à economia do agronegócio, por exemplo, negando o papel dos quilombos na sua formação social. Que de acordo com Barbara Luiza,

o Direito, as relações sociais e os fundamentos do Estado sob uma perspectiva diferenciada, cuja postura e prática, ainda, não foram assumidas: não mais individual, patrimonialista e de preservação da propriedade privada em detrimento do uso diferenciado da terra, coletivo, relacionado à reprodução social, cultural e religiosa, à preservação do meio ambiente e o desenvolvimento com este, e não por meio do mesmo, eliminando os recursos naturais, cujos reflexos se dão na própria negação das categorias de autoatribuição, de território e de participação (Rodrigues, 2014, p.19).

A associação do Estado de Goiás à economia do agronegócio, sem considerar a presença histórica das comunidades quilombolas, reflete uma perspectiva limitada sobre o desenvolvimento territorial e social. Como aponta Rodrigues (2014), essa exclusão revela um modelo estatal ainda baseado em uma visão patrimonialista e individualista da terra, que ignora a sua função social e coletiva. Sustentada pelo agronegócio, perpetua a negação dos territórios quilombolas e dificulta o reconhecimento de seus direitos, reforçando a marginalização histórica dessas populações.

Esse entendimento é fundamental para superar a visão reducionista de desenvolvimento imposta pelo agronegócio, que, ao priorizar a exploração de recursos naturais, desconsidera modelos alternativos e sustentáveis de ocupação da terra. Dessa forma, a política pública de regularização fundiária para os quilombos deve ser vista como um direito fundamental e não como uma concessão do Estado.

No contexto da política fundiária brasileira, o reconhecimento dos territórios quilombolas tem enfrentado diversas barreiras institucionais e políticas, agravadas pela influência do setor agropecuário. A morosidade na titulação das terras quilombolas evidencia um embate estrutural entre diferentes concepções de propriedade e de direito. Como destaca Rodrigues (2014), os mecanismos estatais de regularização fundiária não têm conseguido responder às demandas dessas comunidades, seja pela falta de vontade política, seja pelas dificuldades impostas pelos interesses econômicos dominantes. A luta quilombola, portanto, não se restringe ao reconhecimento jurídico, mas exige a superação de uma estrutura normativa que ainda privilegia a concentração fundiária e o agronegócio em detrimento dos direitos coletivos.

Diante desse cenário, torna-se imprescindível uma abordagem jurídica e política que reconheça a especificidade das comunidades quilombolas e os desafios enfrentados na efetivação de seus direitos territoriais. Nesse sentido, a análise da formação do Quilombo Alto Santana exige uma abordagem que reconheça a importância do território para a reprodução social, cultural e política. Entretanto, como já mencionado, a história da cidade de Goiás tem sido frequentemente associada ao ciclo do ouro, o que contribui para invisibilizar o processo de ocupação e transformação realizado pelo povo negro. Essa narrativa predominante destaca a presença dos bandeirantes e a descoberta de ouro na aluviação do rio Vermelho.

Foi no ano de 1770 que a exploração do ouro pelas terras goianas teve uma redução dramática, fazendo com que os povoados fossem abandonados e o negócio do ouro também (Palacin, 1973). Com o declínio da exploração do ouro, a economia goiana tomou novos rumos. A partir do século XIX, destacaram-se as primeiras atividades de agricultura e pecuária, com a agricultura assumindo o papel de principal atividade econômica em Goiás (Brandão, 1977).

Este contexto é fundamental para compreender o processo de construção e ocupação territorial das populações negras que viriam a ocupar as áreas dos morros e regiões afastadas do centro da cidade de Goiás. Com a abolição da escravidão em 1888, a população negra buscou formas de subsistência que lhes permitissem autonomia

econômica e social. Muitos se estabeleceram em regiões onde era possível trabalhar e garantir o próprio sustento, contribuindo diretamente para o fortalecimento da economia local, especialmente no setor agrícola (Brandão, 1977). Nesse processo, a população negra ocupou as áreas nos arredores da cidade. De acordo com Brandão (1997), as comunidades se formaram às margens do Rio Vermelho e aos pés dos morros.

A ocupação dos morros se deu pela divisão territorial da cidade pelas águas do rio Vermelho. O lado de cá da cidade correspondente ao espaço ocupado pelas famílias abastadas e brancas, e ainda hoje é considerado o local mais valorizado por abrigar o centro histórico, onde os casarões foram transmitidos hereditariamente aos residentes desse local. Em contrapartida, —o lado de lá foi o espaço onde se ergueu a Igreja de Nossa Senhora do Rosário, da Irmandade dos Pretos, um marco que reforçava a separação entre negros e brancos, uma vez que a igreja era frequentada exclusivamente pelos negros residentes na região.

Assim, se do lado de lá do rio ou —lá da matriz predominam objetos que traduzem o modo de vida de pessoas mais abastadas, preocupadas com as normas e regras de etiqueta ligadas à Corte e com condições de adquirirem objetos em louça importada, do lado de lá do rio ou do lado da Igreja do Rosário, predominam os objetos feitos em cerâmica com fortes elementos africanos em sua decoração (Tedesco, 2009, p.4).

Tedesco evidencia a diferença na materialidade e no modo de vida entre os dois lados do rio, destacando como esses aspectos refletem hierarquias sociais históricas. De um lado, observamos a presença de objetos que remetem a um estilo de vida abastado, alinhado às normas de etiqueta da Corte, incluindo louças importadas que simbolizam status e poder econômico. Do outro lado, na região associada à Igreja do Rosário, predominam objetos de cerâmica com fortes elementos africanos, evidenciando não apenas a influência cultural africana, mas também a condição socioeconômica diferenciada daqueles que ali residiam.

Essa distinção materializada nos objetos revela as disparidades sociais e culturais que estruturaram o espaço urbano, marcando as fronteiras simbólicas entre os grupos sociais. Essa diferenciação não é apenas material, mas também espacial e simbólica, refletindo a hierarquia social que organizava a cidade. Ao associar a Igreja do Rosário à presença de elementos africanos, a autora evidencia a segregação espacial imposta às populações negras, cujas expressões culturais foram relegadas ao espaço periférico e consideradas menos valorosas. Assim, a análise de Tedesco vai além da descrição dos objetos; ela revela como o espaço urbano foi utilizado como instrumento

de hierarquização social, evidenciando a relação entre poder, cultura e território.

Desta forma, Sinara de Sá evidencia a continuidade dessas hierarquias na patrimonialização contemporânea. A estética eurocêntrica é valorizada, enquanto as expressões culturais associadas à população negra, ligadas à Igreja do Rosário, são desvalorizadas. Essa hierarquia espacial, iniciada no período colonial, perpetua-se na forma como o patrimônio é concebido e valorizado, revelando um processo contínuo de apagamento cultural e histórico.

Essa nítida hierarquia do espaço urbano, que se refere a autora, iniciada com chegada dos bandeirantes no século XVIII e, sobretudo, com a construção da Catedral de Sant'Anna e continuada no decorrer do processo de povoamento é reiterada na patrimonialização, de modo que, as construções —do lado de Santana|| são compreendidas esteticamente como mais valorosas que as do outro lado (Sá, 2021, p. 60).

Ambas as autoras demonstram que o espaço urbano não é neutro, mas sim um reflexo das relações de poder e das construções sociais de valor. Ao destacar a superioridade estética das construções do lado de Santana, Sá (2021) revela como a patrimonialização reproduz as hierarquias coloniais, mantendo a segregação simbólica e material entre os grupos sociais. Assim, o diálogo entre as análises de Tedesco e Sá mostra que a memória coletiva e o valor patrimonial não são construídos apenas pela história oficial, mas também pelas disputas culturais e sociais que continuam a moldar o espaço urbano e as identidades locais.

Essas ocupações não apenas configuraram novos espaços de sobrevivência, mas também representaram estratégias de resistência e reconstrução de suas vidas em liberdade. As pessoas começaram a se estabelecer predominantemente em regiões menos urbanizadas, afastadas dos territórios reservados às camadas sociais de maior privilégio. De acordo com Brandão, essas áreas estavam concentradas nas seguintes regiões:

- a) algumas ruas nos limites da cidade – pelo lado direito da estrada que vai à Igreja Santa Bárbara – próximas a um dos morros que cercam Goiás; b) ruas periféricas à encosta de morros por detrás do Rio Vermelho, na mesma direção da Igreja Santa Bárbara; c) em posição quase oposta às das duas primeiras concentrações, ruas nas encostas de morros próximos ao ribeirão Bacalhau (Rua Santo Amaro, Rua Quebra Coco) ou espalhadas em uma área semiurbanizada, desde a Rua Agenor Barros até a saída leste da cidade e a estrada que vai de Goiás a Jussara; d) as ruas vizinhas ao Córrego da Prata. (Brandão, 1977, p. 74).

Para Brandão (1977, p. 75), trata-se de regiões menos urbanizadas, como o

bairro do Chupa Osso<sup>4</sup>, onde predominam lavradores das roças próximas à cidade, biscateiros, trabalhadores eventuais e empregados domésticos. De acordo com o autor, boa parte das famílias negras trabalhavam na cidade, mas moravam nas roças próximas à região urbana. (Brandão, 1977, p. 75).

O quilombo Alto Santana está localizado no Morro das Lajes, próximo à Igreja de Santa Bárbara. O Morro das Lajes recebeu esse nome devido ao formato característico das rochas encontradas na região. Atualmente, o local abriga um ponto turístico: o mirante do Morro das Lajes. Segundo o Relatório Antropológico do quilombo (2018), as primeiras áreas à margem do Rio Vermelho ocupadas pelo povo negro foram no Largo da Carioca e na Rua Cambaúba. Acontece que essas áreas que estavam sendo ocupadas do lado do Rosário, ou seja, áreas de largo foram requisitadas pelo governo por serem de propriedade pública. De acordo com Mata (2018), os terrenos, nesses locais, eram adquiridos a preços baixos, o que resultava, novamente, no deslocamento das populações para áreas mais afastadas das regiões urbanizadas.

Como mencionado anteriormente, as regiões de Santa Bárbara e os morros adjacentes a ela se tornaram destinos para mais um processo de deslocamento dessas comunidades, que se estabeleceram nas áreas altas da cidade. O Morro das Lajes, em particular, foi o principal ponto de acolhimento desses grupos naquela época, e é hoje o local onde se encontra o Quilombo Alto Santana.

A ocupação e a construção da cidade não se restringiram à moradia: também se manifestaram por meio de práticas e saberes como a capoeira, os congos e as religiões de matriz africana como a umbanda e o candomblé que persistiram como formas de expressão e resistência da população negra, apesar das inúmeras tentativas de apagamento.

De acordo com Brandão (1977), o congo representou uma das principais memórias das lutas do povo negro na Cidade de Goiás, preservando as expressões africanas transmitidas pelos escravizados aos seus descendentes. As festividades do

---

<sup>4</sup> a terminologia "chupa osso" era utilizada de forma pejorativa para se referir aos moradores, perpetuando uma evidente forma de discriminação contra a população local. O termo teve origem na prática de negros e negras de irem ao matadouro da cidade para recolher restos de carne dos ossos descartados, a fim de garantir sua subsistência. Os descartes dos ossos também eram realizados no bairro Alto Santana. As primeiras histórias contadas pelos quilombolas, que foram entrevistados para essa pesquisa, relatam as ocupações da comunidade como "Chupa Osso", localizada acima da Barreira do Norte.

congo foram incorporadas pela Igreja Católica, com ritos de santos católicos, como os santos padroeiros. Os rituais eram realizados nas ruas, com cantos e danças, cantos das marchas de Rua, cantos de chegada, cantos de despedidas (Brandão, 1977, p. 159).

Parte desse levantamento nos conduz ao que compreendemos por territorialidade, que nasce da identidade e se constrói a partir das expressões vividas e levantadas pela memória. A partir disso, é possível afirmar que o território ocupa um lugar central nesse processo de construção identitária. Aqui, não estamos falando da terra apenas como espaço físico, tampouco como propriedade, mas como expressão de pertencimento e de existência coletiva. O território ultrapassa o conceito restrito de terra, pois não se limita à dimensão material: ele é identidade.

É nesse caminho que o professor Carlos Marés contribui com a reflexão ao afirmar que, quando a terra é inserida na lógica do patrimônio privado, ela perde sua relação com o uso social e passa a ser definida por documentos, registros, papéis. Como ele aponta, o aproveitamento da terra ganha, juridicamente, outros nomes: uso, usufruto, renda, assim como a ocupação física é chamada de posse. A terra deixa de ser terra e vira propriedade<sup>1</sup> (Marés, 2003). A transição da terra como vida para a terra como posse marca um afastamento das relações ancestrais que os povos quilombolas constroem com seus territórios vínculos que extrapolam os limites dos registros oficiais e desafiam as lógicas jurídicas instituídas.

## CAPÍTULO 2 – Onde estão os Quilombolas na Constituição Cidadã de 1988?

*Maria Conga*

*Esse quilombo é nosso*

*Esse quilombo é seu, é meu. Esse quilombo é nosso.* (Cantiga de capoeira angola).

Os direitos quilombolas frente ao Estado, a partir do marco histórico da Constituição Federal de 1988 e da inserção do artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), representam uma conquista simbólica significativa. No entanto, esse dispositivo também carrega contradições que revelam a permanência da violência institucional e da invisibilidade jurídica como formas de controle das populações negras. É nesse contexto que situou a luta quilombola não como demanda por inclusão formal, mas como movimento de resistência e reexistência que desafia as estruturas racistas que sustentam o próprio ordenamento jurídico brasileiro.

A atuação de mulheres negras e de organizações como a CONAQ foi decisiva para a incorporação das pautas quilombolas no processo constituinte. Suas trajetórias demonstram que os direitos quilombolas foram construídos a partir da escuta dos próprios sujeitos e de suas experiências comunitárias. Ainda assim, o Estado segue operando por meio da omissão e da lentidão, dificultando o avanço da regularização fundiária. A invisibilidade jurídica, como estratégia de contenção, não apenas ignora as particularidades desses povos, como também alimenta a violência política, ambiental e de gênero contra quilombolas, em especial as mulheres.

Ao abordar a relação entre direito, identidade e território, trago a compreensão de que o território quilombola é muito mais do que posse da terra: é lugar de memória, de vida e de organização coletiva. A territorialidade quilombola desafia a lógica individualista da propriedade privada e propõe outras formas de viver, de resistir e de afirmar a cidadania a partir da coletividade. Como destaca Milton Santos, o acesso ao território é condição para o exercício pleno da cidadania. Sem esse acesso, o que há é o aprofundamento das desigualdades e da exclusão.

A partir dessa reflexão, avanço para a análise da realidade no Estado de Goiás, onde, apesar da previsão constitucional estadual sobre o direito à propriedade coletiva das comunidades quilombolas, os processos permanecem marcados pela morosidade, pela invisibilização e pelo racismo institucional. O caso do Alto Santana, comunidade interlocutora desta pesquisa, revela os entraves fundiários enfrentados pelas comunidades quilombolas goianas e serve de ponte para aprofundarmos. No capítulo

seguinte, apresentarei as implicações dessa luta territorial específica, com destaque para o protagonismo das mulheres na resistência local.

## 2.1 Contextos da Constituinte de 1988 e a mobilização negra e feminista

O meio: fazendo a referência dos ensinamentos de Nego Bispo, tratar esse momento como o percursor dos caminhos para o que temos hoje de confluências quilombolas é um passo necessário das conquistas frente ao estado. A história que ousa invisibilizar o povo negro e principalmente as mulheres não consegue apagar o dito pelo mestre que é a memória. Como já enfatizei a importância de trazer ao escrito a memória dessas resistências, a Constituição Federal de 1988 simboliza esse marco fundamental. O processo Constituinte de 1988 foi um momento decisivo para a luta quilombola e para o reconhecimento dos direitos da população negra no Brasil. Entre as muitas vozes que ecoaram nesse período, as mulheres negras tiveram um papel fundamental, atuando tanto na construção das pautas quanto na articulação entre diferentes setores do movimento negro.

Os segmentos e grupos empobrecidos de descendentes de africanos, cuja boa parte era de escravizados mesmo após a abolição da escravidão e a Proclamação da República permaneceram em completa e violenta desigualdade. Todavia, não apenas a opressão marca os processos vivenciados por esses grupos. É fundamental lembrar a importância que tiveram os movimentos, resistências e reações por parte da população negra.

Os movimentos negros urbanos são relevantes para o debate da questão quilombola. A discussão sobre os quilombos tem voz na Frente Negra Brasileira, nos anos 1930: surge em movimentos dos anos 1940, 1950, tais como o Teatro Experimental do Negro (Abdias do Nascimento) e ganha fôlego no bojo da institucionalização do movimento negro, nas décadas de 1970 e 1980. Lutas que antecedem o marco da Constituição Federal de 1988 fazem parte do movimento que mobilizou as ações e adequações de iniciativas de diálogos junto ao escopo do estado.

Para que houvesse a caracterização desses embates que antecede direitos fundamentais, com ênfase no direito à terra, sobretudo os movimentos negros urbanos, nesse debate da questão quilombola, Souza (2008) aponta que, no pós-abolição, a sociedade brasileira falhou em realizar um processo concreto de reconhecimento da população negra em sua diversidade como parte constitutiva da nação. Ao longo dos séculos XIX, XX e XXI, construiu-se um complexo enredo de desigualdade racial.

Além disso, suas reivindicações na luta pelos direitos quilombolas iam além do reconhecimento formal na lei; reivindicavam o território, a memória e a afirmação de

sua identidade. Nesse sentido, como apontado por Beatriz Nascimento (1985), a luta quilombola não se limita ao passado, mas é uma continuidade histórica da resistência negra.

Para compreender a dimensão da pauta quilombola, sobretudo no contexto constituinte, é essencial retomar a concepção de quilombo apresentada por Beatriz Nascimento. Na obra *Eu* de Alex Ratts (2007), o antropólogo e geógrafo recupera a fala da autora durante a Quinzena do Negro da USP, que destaca:

Então, nesse momento, a utilização do termo quilombo passa a ter uma conotação basicamente ideológica, basicamente doutrinária, no sentido de agregação, no sentido de comunidade, no sentido de luta como se reconhecendo homem, como se reconhecendo pessoa que realmente deve lutar por melhores condições de vida, porque merece essas melhores condições de vida desde o momento em que faz parte dessa sociedade" (Nascimento, 1989).

Beatriz Nascimento, assim como outras autoras presentes nesta pesquisa, conduz a uma reflexão inquietante de processos que marcaram a história de um povo. Desta forma, no que diz respeito à questão do território, a autora já alertava para a necessidade de ações concretas que garantissem o direito de exercer a territorialidade.

Que os movimentos negros apurem onde existem terras ocupadas por comunidades negras, e providenciem, por meios legais, a aplicação da usucapião, evitando os problemas de usurpação das terras. Luta pela defesa dos posseiros, na sua maioria negros e mestiços, com aplicação das leis, desprezadas pelo próprio Estado" (Nascimento, 1983).

Ao questionarmos a efetividade dos direitos quilombolas frente ao Estado, é preciso reconhecer que a chamada Constituição Cidadã foi resultado de intensas lutas sociais — lutas que, ainda hoje, enfrentam a negação de suas garantias constitucionais. Assim, podemos traçar um paralelo entre o marco legal da Constituição Cidadã de 1988 com o contexto das reflexões de Beatriz Nascimento, levando à persistência da indagação sobre os direitos dos povos quilombolas esse, de fato, suas conquistas foram garantidas. Porém, nesse momento nos interessa saber quais foram os papéis das mulheres negras para a implementação do Ato da ADCT 68 na Constituição Federal.

De acordo com Gomes (2022) a Assembleia Nacional Constituinte (1987-1988) ocorreu em meio à redemocratização pós-ditadura, criando um ambiente propício para reivindicações de grupos historicamente invisibilizados na sociedade. Os movimentos negros e feministas se articularam intensamente nesse processo, aproveitando a abertura política para inserir suas pautas na nova Constituição. Assim,

Rodrigo Portela (2022) nos lembra que 1988 marcou o centenário da Abolição da Escravatura (1888-1988), o que impulsionou a denúncia do caráter inacabado dessa abolição. Lideranças do movimento negro organizaram, por exemplo, a Marcha contra a Falsa Abolição, naquele ano, para pressionar a sociedade e os constituintes a reconhecerem que a população negra ainda enfrentava exclusão e racismo estrutural (CONAQ, 2023, p. 5).

Do lado das mulheres, ocorreu o chamado “*lobby* do batom”, com ativistas e parlamentares mulheres unidas para garantir direitos das mulheres na Constituição Cidadã. As mulheres negras transitaram entre esses dois movimentos – o negro e o feminista – articulando uma agenda própria, interseccional, que incluía tanto a igualdade de gênero quanto a racial. Como destaca a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), o contexto de redemocratização a partir de 1985 finalmente permitiu a participação popular de grupos étnicos antes excluídos na formação do novo Estado de direito (CONAQ, 2023, p. 6).

Em um contexto histórico marcado por exclusão secular, organizações do movimento negro e feminista articularam-se estrategicamente para incidir na elaboração constitucional, reivindicando direitos civis, políticos e sociais historicamente negados. O racismo estrutural perpetuou por décadas a invisibilidade das comunidades negras nas políticas de Estado, cenário que a Assembleia Constituinte de 1987-1988 busque reverter ao incorporar demandas antirracistas (CONAQ, 2023, p. 7). A atuação de entidades como o Movimento Negro Unificado (MNU) e coletivos feministas com destaque para as mulheres negras tornou-se decisiva para incluir na Carta Magna temas como equidade racial, criminalização do racismo e proteção de territórios quilombolas.

A atuação de mulheres negras foi fundamental para a inclusão de pautas antirracistas e quilombolas na Constituição de 1988. Benedita da Silva, deputada constituinte pelo PT do Rio de Janeiro, destacou-se como a primeira mulher negra a participar da elaboração de uma Constituição no Brasil. Com trajetória marcada pela militância em comunidades de favela e no movimento de mulheres negras, Benedita levou ao Congresso Nacional as reivindicações desses grupos. Ao ser eleita para a Assembleia Constituinte em 1986, ela assumiu o compromisso de representar as demandas dos movimentos sociais por direitos das populações negras e quilombolas (Gomes, 2023, p. 7).

Benedita da Silva atuou em conjunto com outros parlamentares negros – como Paulo Paim e Carlos Alberto de Oliveira – na articulação de propostas legislativas

voltadas à promoção da igualdade racial. Sua trajetória política caracterizou-se pela integração interseccional entre as pautas de gênero, raça e classe: ainda durante seu mandato como vereadora, contou com a assessoria de Lélia Gonzalez, intelectual fundamental para a construção do feminismo negro no Brasil. Ambas integraram o Conselho Nacional da Mulher (1985-1989), inserindo as demandas específicas das mulheres negras nas políticas de gênero (Conaq, 2023, p. 8).

Embora não tenha ocupado cargo parlamentar, Lélia Gonzalez destacou-se como uma das principais teóricas do feminismo negro brasileiro, influenciando diretamente os debates constitucionais. Em 1987, proferiu discurso na Assembleia Nacional Constituinte denunciando o racismo e o sexismo estruturais, além de defender os direitos das comunidades afro-brasileiras, incluindo quilombolas (Gonzalez, 1987, p. 129). A parceria entre Benedita e Lélia consolidou-se em 1988 com a organização do I Encontro Nacional de Mulheres Negras em Valença, Rio de Janeiro, marco na convergência entre movimentos negro e feminista (CONAQ, 2023, p. 9).

Essas articulações demonstram que mulheres negras como Benedita, Lélia, Sueli Carneiro, entre outras, foram protagonistas na formulação de uma pauta constitucional que unisse direitos das mulheres, combate ao racismo e garantia de direitos específicos para as comunidades negras tradicionais. Não por acaso, Benedita da Silva é lembrada por sua atuação em defesa dos direitos de mulheres, populações negras, quilombolas e moradores de favelas desde o fim da ditadura (Conaq, 2023, p. 6).

A incidência dessas mulheres dentro e fora do Congresso contribuiu para que a Constituinte adotasse um olhar mais atento à questão racial, algo inédito em constituições anteriores, resultando em avanços importantes, como a definição do racismo como crime imprescritível e inafiançável e o reconhecimento dos direitos quilombolas.

Segundo Gomes (2022), a atuação do movimento negro durante a Assembleia Nacional Constituinte teve como uma de suas conquistas mais expressivas a incorporação do Artigo 68 no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição de 1988. Tal dispositivo reconhece, de forma inédita, o direito à propriedade da terra pelas comunidades quilombolas, rompendo com uma longa tradição jurídica que associava os quilombos exclusivamente à repressão. Pela primeira vez, o termo quilombo passou a constar de um texto constitucional como sujeito de direitos e não como alvo de criminalização. Isso fica evidente através da redação do artigo: —Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas

terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir os títulos respectivos|| (Brasil, 1988, p. 32).

Por esse motivo, o art. 68 possui um significado simbólico poderoso: trata-se de um artigo negro em um código branco||, nas palavras de pesquisadores, que desafiou a sociedade brasileira a abraçar um projeto constitucional antirracista, voltado ao reconhecimento e à democratização da terra (Conaq, 2023, p. 7). Em termos práticos, o art. 68 do ADCT reconheceu o direito de propriedade definitiva das terras ocupadas por comunidades quilombolas, cabendo ao Estado expedir os títulos de posse (Brasil, 1988, p. 32). Essa foi uma vitória histórica, resultado da pressão de parlamentares negros (como Benedita da Silva) e de lideranças do movimento negro e quilombola, que enxergaram na Constituinte a chance de corrigir ainda que parcialmente a dívida histórica ao povo negro no país.

Entretanto, apesar do avanço inegável, o artigo 68 do ADCT veio acompanhado de limitações e desafios para sua efetivação. Em primeiro lugar, sua localização nas Disposições Transitórias denotava um caráter de medida inicial, a exigir regulamentação futura para produzir todos os efeitos. A redação também trazia termos que gerariam disputas interpretativas, como a exigência de que as comunidades estejam ocupando|| as terras o que alguns setores conservadores interpretaram de forma restritiva, exigindo comprovação de ocupação contínua desde o passado, numa espécie de marco temporal|| de 1988.

A implementação prática do direito quilombola, assim, enfrentou entraves burocráticos, jurídicos e políticos. Somente sete anos após a promulgação da Constituição é que a primeira comunidade quilombola obteve titulação de suas terras (em 1995), evidenciando o despreparo regulamentar inicial e a falta de vontade política para aplicar a norma (Conaq, 2023, p. 10). A deputada Benedita da Silva chegou a propor, em 1995, um projeto de lei (PL 129/1995) para regulamentar o art. 68, buscando detalhar os procedimentos de demarcação e titulação, mas a proposta foi travada pela resistência da bancada ruralista, refletindo o racismo institucional e os interesses contrários à reforma agrária e à justiça fundiária (Conaq, 2023, p. 10).

Na ausência de lei específica, o Poder Executivo editou regulamentos: primeiro, em 2001, um decreto (nº 3.912/2001) que se mostrou excessivamente restritivo aos quilombolas, pois exigia comprovação de ocupação das terras desde 1888 e 1988, limitando direitos apenas às áreas habitadas e desconsiderando os critérios de auto definição e territorialidade cultural (Conaq, 2023, p. 11). O decreto de 2001, ao

adotar requisitos rígidos (uma espécie de usucapião étnico com datas de corte em 1888 e 1988), acabou por excluir inúmeras comunidades quilombolas: aquelas expulsas de seus territórios históricos ou formadas após a abolição ficaram de fora do reconhecimento legal (Conaq, 2023, p. 12).

Gomes (2022) explica que apenas com a edição do Decreto nº 4.887, de 2003, estabeleceu-se um novo marco normativo para a titulação das terras quilombolas, substituindo a normativa anterior e adotando uma compreensão mais abrangente da sua identidade reconhecendo, entre outros elementos, a autodefinição e a ancestralidade cultural como critérios legítimos. Essa mudança possibilitou algum avanço nos processos de regularização fundiária. No entanto, a concretização do direito estabelecido no artigo 68 do ADCT segue marcada pela lentidão e pela incompletude.

De acordo com dados da CONAQ (2023, p. 13), mais de trinta anos após a promulgação da Constituição, apenas 24 territórios quilombolas receberam titulação definitiva, enquanto outros 30 obtiveram títulos parciais, deixando centenas de comunidades sem qualquer forma de reconhecimento formal de seus territórios.

Apesar disso, as comunidades negras vêm resistindo às tentativas de apagamento histórico e reinterpretando criticamente o termo remanescente muitas vezes compreendido como sinônimo de resíduo ou sobrevivência marginal ao reivindicarem a identidade quilombola como forma de pertencimento político e cultural. Nesse processo, exigem do Estado brasileiro o cumprimento dos direitos constitucionais à propriedade coletiva da terra, bem como o acesso a políticas públicas específicas. Essas reivindicações são direcionadas a instituições como a Fundação Cultural Palmares (FCP), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e também aos órgãos do sistema de justiça, tanto nacional quanto internacional.

A inserção do artigo dos quilombolas na Constituição de 1988 só foi necessária porque, até então, essas comunidades viviam em uma situação de invisibilidade jurídica quase completa, resultado de séculos de racismo e negligência estatal. Após a abolição de 1888, os ex-escravizados e seus descendentes foram em grande parte deixados à própria sorte, sem políticas de integração ou distribuição de terra, o que levou muitos a formarem comunidades isoladas (que viriam a ser reconhecidas como quilombos remanescentes). No entanto, durante todo o século XX, o Estado brasileiro ignorou oficialmente a existência desses grupos, não os reconhecendo como sujeitos de direitos específicos.

Como apontado, os excluídos do sistema jurídico formal permaneceram

como não sujeitos, em um cárcere de invisibilidade jurídica que impossibilita o acesso às condições materiais<sup>11</sup> básicas de sobrevivência (CONAQ, 2023, p. 14). Essa invisibilidade legal serviu, na prática, como uma forma de controle social: sem reconhecimento e proteção legais, as comunidades quilombolas ficaram vulneráveis à espoliação de suas terras por terceiros, à violência no campo e à tutela arbitrária por parte do Estado ou de elites locais. Juristas descrevem esse fenômeno como —cercas jurídicas<sup>12</sup> erguidas após a abolição, ou seja, barreiras legais que bloquearam o acesso de homens e mulheres negros à condição de sujeitos de direitos, especialmente no que tange à garantia de seus territórios (CONAQ, 2023, p. 15).

Desse modo, perpetuou-se no período republicano um padrão de subalternização: os quilombolas eram em grande medida invisíveis no ordenamento, o que facilitava seu controle e marginalização social (mantendo-os, por exemplo, como posseiros precários, trabalhadores rurais sem terra ou comunidades sem serviços públicos, dependendo do favor de latifundiários ou expostos a remoções).

A atuação das mulheres negras na Constituinte de 1988 relaciona-se diretamente com o enfrentamento dessa invisibilidade e controle. Ao lutarem pela inclusão dos direitos quilombolas na Carta Magna, figuras como Benedita da Silva e Lélia Gonzalez buscavam romper o silêncio histórico em torno das comunidades remanescentes de quilombo e inseri-las no radar do Estado democrático de direito. A promulgação do art. 68 do ADCT fez o que Luiz Edson Fachin metaforicamente chamou de quebrar as cercas do silêncio: trouxe à luz jurídica populações que haviam sido deliberadamente esquecidas, representando —a emergência de um novo campo de disputas<sup>13</sup> entre o direito de propriedade tradicional e o direito à vida digna dessas comunidades (CONAQ, 2023, p. 16).

Em outras palavras, as lideranças negras na Constituinte forçaram o Estado brasileiro a reconhecer a existência e os direitos de povos quilombolas, tirando-os da condição de invisibilidade e afirmando-os como cidadãos plenos, titulares de direitos coletivos sobre suas terras ancestrais. Isso reduziu o espaço para que continuassem sendo controlados socialmente via omissão legal – antes de 1988, a ausência de títulos e de reconhecimento facilitava expulsões e intervenções; após 1988, as comunidades passaram a dispor de um instrumento jurídico para resistir.

Contudo, é preciso notar que o fim da invisibilidade jurídica não implicou automaticamente o fim dos mecanismos de controle social sobre as populações quilombolas. As décadas posteriores à Constituição revelaram uma tensão contínua: de

um lado, quilombolas e aliados mobilizados para fazer valer os novos direitos; de outro, forças políticas e econômicas atuando para esvaziar ou limitar esses direitos. A resistência na implementação das titulações, conforme discutido, é uma forma de manter o controle – pela via burocrática e judicial – sobre terras cobiçadas. Em alguns casos, o Estado brasileiro também exerceu controle direto sobre territórios quilombolas sob alegações de interesse nacional: um exemplo extremo é a militarização de certas áreas quilombolas, onde bases militares ou projetos estratégicos impõem restrições à autonomia das comunidades.

Essas intervenções estatais abruptas, exercendo controle sobre territórios tradicionais<sup>10</sup> resultam na violação dos modos de vida autônomos dos quilombolas (CONAQ, 2023, p. 17). Relatos de comunidades quilombolas convivendo com presença ostensiva de forças armadas indicam quebra da autodeterminação e cerceamento de direitos básicos (dificultando o acesso à educação, à saúde, impondo identificação frequente, etc.) mecanismos de controle que remontam a um tratamento discriminatório, como se esses cidadãos não fossem merecedores da plena cidadania. Ademais, o racismo ambiental e institucional se manifesta no desproporcional impacto de grandes empreendimentos (barragens, mineradoras, monoculturas) em territórios negros tradicionais, frequentemente sem consulta prévia, o que configura outra dimensão do controle e violação de direitos, mesmo após o marco constitucional.

A invisibilidade jurídica se configura como uma estratégia de controle social das populações quilombolas no Brasil, moldando a relação entre essas comunidades e o Estado de maneira sistemática. Este controle, longe de ser um acaso, opera por meio da omissão nas políticas públicas e da negada implementação de direitos garantidos, como a regularização fundiária dos territórios quilombolas. A invisibilidade jurídica é um dispositivo que se insere de forma pragmática nas lógicas de poder e território, impedindo a efetiva conquista de direitos. No contexto do Brasil, esse processo se reflete nas práticas institucionais que subordinam os quilombos a uma perpetuação da desigualdade social, ao passo que negam o reconhecimento de sua identidade e território, o que é crucial para a manutenção de sua autonomia.

O controle se exerce pela exclusão da participação ativa das comunidades nos processos de decisão que impactam suas vidas, especialmente no que tange à titulação das terras, resultando em uma invisibilidade social que as coloca à margem da efetivação da cidadania (Conaq, 2023, p. 5). No caso específico dos povos quilombolas, a invisibilidade jurídica se entrelaça com a violência social, cujos efeitos se tornam mais

evidentes nas atrocidades cometidas contra suas lideranças. O assassinato de líderes quilombolas, como o de Maria Bernadete Pacífico e seu filho Binho, ilustra como a falta de um marco jurídico robusto que proteja essas comunidades abre espaço para a violência extrema.

O Estado, ao não garantir a regularização fundiária e o reconhecimento dos direitos territoriais, coloca esses povos em uma posição vulnerável frente a agressões físicas, mas também frente ao desrespeito institucional. O caso de Mãe Bernadete, que perdeu seu filho em um conflito agrário e continuou sua luta em defesa do território quilombola, evidencia as violências físicas e psicológicas a que essas lideranças são submetidas. A falta de uma resposta eficiente do Estado, que deixa os responsáveis impunes, reforça o caráter de controle sobre a autonomia quilombola (CONAQ, 2023, p. 6-10).

Além disso, a violência contra as mulheres quilombolas se configura como uma face cruel dessa invisibilidade jurídica. As mulheres quilombolas, frequentemente à frente das lutas territoriais, se tornam alvo de feminicídios e outros tipos de violência de gênero, muitas vezes em um contexto de impunidade. Esses feminicídios não são apenas consequência de conflitos agrários, mas refletem uma hierarquia racial e de gênero que ainda predomina nas relações sociais e jurídicas do país.

A violência física é somada à violência simbólica que essas mulheres enfrentam, ao serem silenciadas tanto no âmbito comunitário quanto nos processos judiciais, que não atendem às especificidades de suas lutas. Este controle social, que as submete à violência estrutural, contribui para a perpetuação das desigualdades de gênero e de raça, limitando o protagonismo dessas mulheres nas decisões que afetam suas comunidades e seus territórios (CONAQ, 2023, p. 9-10). A persistência da invisibilidade jurídica, como estratégia de controle social, é também visível nos processos de regularização fundiária. A morosidade no processo de titulação de terras quilombolas, como destacado pela pesquisa, é um reflexo direto da negligência estatal, que alimenta os conflitos fundiários e favorece a continuidade da violência. Quando a titulação dos territórios não avança de maneira eficaz, o controle sobre as terras quilombolas é efetivamente transferido para os interesses privados, como no caso de grandes empreendimentos ou projetos de infraestrutura que invadem os territórios quilombolas.

A ausência de regulamentação específica e a lentidão nos processos de titulação criam um ambiente propício para a perpetuação de violências contra os

quilombos, dificultando a proteção dos direitos dos povos quilombolas e reforçando sua invisibilidade dentro do sistema jurídico brasileiro (CONAQ, 2023, p. 18-22).

Essa dinâmica de violência e negligência institucional evidencia um ciclo perverso que ultrapassa a esfera jurídica, atingindo a própria organização socioeconômica das comunidades. A precarização dos serviços públicos essenciais – como saúde, educação e infraestrutura básica nos territórios quilombolas agrava a vulnerabilidade das mulheres, que, além de liderarem as lutas por titulação, assumem o papel de cuidadoras comunitárias (CONAQ, 2023, p. 23).

A sobreposição entre a violação de direitos territoriais e a ausência de políticas públicas específicas reforça a lógica colonial de dominação, na qual a resistência quilombola é criminalizada, enquanto a atuação de grupos privados em áreas tradicionalmente ocupadas é naturalizada. Nesse contexto, a falta de mecanismos eficazes para garantir a consulta prévia e informada, conforme previsto na Convenção 169 da OIT, aprofunda a marginalização política dessas comunidades, especialmente das mulheres que articulam estratégias de sobrevivência cultural e territorial (CONAQ, 2023, p. 25-27).

## **2.2. A Constituição de 1988 e a promessa (não cumprida) de um Brasil plural**

Nas entrelinhas do discurso de Benedita da Silva (1987), desvela-se a anatomia de um silêncio institucionalizado. A invisibilidade jurídica não é mera ausência de letras na lei, mas um véu tecido a partir de exclusões seculares, um mecanismo que, sob o manto da neutralidade, esculpe as hierarquias e enclausura corpos na periferia da cidadania. Ao escolher integrar uma Comissão destinada aos mutilados da nação, os oprimidos, os sem voz, os despossuídos de direitos — sua narrativa pessoal converte-se em:

Foi uma experiência muito grande em particular no meu caso, quando percebi que tinha escolhido uma Comissão que tratava pura e simplesmente dos oprimidos, dos marginalizados, dos desprezados, dos despossuídos, enfim – poder-se-ia dizer – da nação dos mutilados, na medida em que ali travamos debate tendo conhecimento de que não há justiça para um determinado segmento social (Silva, 1987, p. 23).

Nas palavras há um duelo entre a esperança e o desencanto. Benedita não apenas denuncia a omissão do sistema, mas expõe a cicatriz de um paradoxo, como a lei, ao se calar, grita em conluio com a injustiça. Sua experiência entrelaça-se à crítica estrutural, revelando o abismo entre o texto constitucional e os direitos da população,

oprimida, marginalizada e oprimida.

No contexto brasileiro, essa estratégia revela a negação de protagonismo a populações racializadas, especialmente às mulheres negras, cujas demandas foram frequentemente silenciadas pelo Estado. A Constituição Federal de 1988, contudo, representou um espaço paradoxal, que ao mesmo tempo em que reproduziu estruturas de invisibilização, abriu brechas para a insurgência de vozes como a de Benedita da Silva e Lélia Gonzalez, intelectual e ativista que articulou pautas antirracistas e feministas durante a Assembleia Constituinte.

A participação das mulheres negras foi fundamental na consolidação da Constituição Cidadã, com movimentos feministas negros pressionando por uma agenda que confrontasse o racismo institucional. Lélia Gonzalez, integrante do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), destacou-se ao denunciar a falácia da democracia racial e exigir mecanismos constitucionais para reparar desigualdades estruturais. Em discurso proferido durante os debates constituintes, ela afirmou:

Gostaria de chamar a atenção para um aspecto fundamental aqui, e que é uma proposta essencial nesse, de movimento negro: dizer que a questão do negro no Brasil não é uma questão de Constituição, mas de educação-e que depois a cultura vem é desconhecer o que é cultura, em primeiro lugar; em segundo lugar, é ter uma visão muito atrasada, muito de senso comum a respeito do que seja a cultura. [...] Até presente momento, somos iguais perante a lei, mas quem somos nós? Somos as grandes populações dos presídios, da prostituição, da marginalização no mercado de trabalho. Nós queremos, sim, que a Constituição crie mecanismos que propiciem um efetivo "começar" em condições de igualdade da comunidade negra neste País.

A fala de Gonzalez expõe a contradição entre a igualdade formal perante a lei e a realidade de exclusão vivida pela população negra, evidenciando como a invisibilidade jurídica opera como ferramenta de manutenção das hierarquias raciais. Seu apelo por políticas compensatórias confrontava o mito da democracia racial, já criticado por intelectuais negros como Abdias do Nascimento, que apontava para a necessidade de reconhecer o racismo como estruturante na sociedade brasileira.

[...] nós queremos, efetivamente, que a lei crie estímulos fiscais para que a sociedade civil e o Estado tomem medidas concretas de significação compensatória, a fim de implementar aos brasileiros de ascendência africana o direito à isonomia nos setores de trabalho, remuneração, educação, justiça, moradia, saúde, e vai por aí afora. Gente, nós não somos iguais perante essa lei, absolutamente, tanto que o sacrifício que fizemos para chegar aqui, nós que somos a maioria da população brasileira, por que não está cheio de negros aqui? (Gonzalez, 1987, p. 129).

Nesse contexto, a atuação pré-constituinte de movimentos negros e feministas deslocou o debate para uma perspectiva interseccional, articulando raça, classe e gênero como eixos de análise das desigualdades. A rejeição ao mito da democracia racial consolidou-se como marco teórico e político, exigindo do Estado o reconhecimento de sua omissão na reprodução do racismo institucional. Apesar dos avanços, a própria limitação das conquistas na Carta de 1988 revela a persistência da invisibilidade como estratégia de controle, ao ignorar demandas específicas a dispositivos vagos ou à ausência de regulamentação efetiva.

A Constituição Federal de 1988, marco histórico na redemocratização do Brasil, consolidou-se como um instrumento de transformação social ao reconhecer a diversidade étnico-cultural do país. Ao adotar um constitucionalismo pluralista, enfrentou assimetrias históricas ao ampliar proteções a minorias tradicionalmente invisibilizadas. Como exemplo, enquanto os direitos indígenas foram assegurados em capítulo específico (art. 231), as comunidades quilombolas tiveram seu reconhecimento jurídico introduzido de forma distinta: por meio do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

Esse dispositivo, embora inserido em seção provisória da Carta, tornou-se permanente ao estabelecer a obrigação do Estado em titular territórios quilombolas, reivindicando reparação histórica e garantindo direitos coletivos aos povos quilombolas.

Quase trinta e sete anos após a promulgação da Constituição Federal de 1988, também chamada de Constituição Cidadã, as garantias constitucionais que asseguram os direitos territoriais das comunidades quilombolas não se efetivaram como esperado. Nesse contexto, é relevante examinar como a execução dessas políticas ocorreu, já que o reconhecimento e a garantia do território são fundamentais para a manutenção do modo de vida dessas comunidades. O território, portanto, não é apenas um espaço físico, mas sim um produto histórico de processos sociais e políticos, sendo um elemento essencial para o cultivo, a ocupação e a identidade (Little, 2002, p. 3).

Ao refletirmos sobre o que é cidadania, é pertinente trazer a análise de Milton Santos sobre o espaço do cidadão. O autor, em sua obra *O Espaço do Cidadão*, propõe que a cidadania vai além do simples reconhecimento formal de direitos. Para ele, ser cidadão implica em ter acesso ao espaço onde é possível exercer a liberdade e a dignidade condições que deveriam ser garantidas a todos.

Desta forma, podemos observar também que em se tratando de território, Santos (2000, p. 59-60) nos traz o argumento que tanto o espaço urbano quanto o rural

são, muitas vezes, marcados pela exclusão, configurando territórios em que nem todos têm a oportunidade de viver de maneira plena. A verdadeira cidadania, portanto, se concretiza quando ocorre a democratização do acesso a esses espaços, o que inclui o direito de viver e produzir em condições que respeitem a identidade e a cultura dos grupos sociais.

A invisibilidade jurídica, enquanto mecanismo de controle social, manifesta na exclusão sistemática de grupos historicamente invisibilizados dos processos de reconhecimento e garantia de direitos. É nesse sentido que Milton Santos questiona o que é ser cidadão no país, trazendo a perspectiva de que ser cidadão é ser um —indivíduo dotado de direitos que lhe permitem não só se defrontar como Estado, mas afrontar o Estado<sup>10</sup> (Santos, 1997, p. 133). Essa concepção revela a cidadania atrofiada que caracteriza a experiência de comunidades quilombolas e mulheres negras, cujos direitos são formalmente reconhecidos, mas sistematicamente negados na prática.

A persistência dessa dinâmica confirma a tese de Santos sobre a mutação neoliberal da cidadania, na qual o Estado prioriza interesses econômicos em detrimento da justiça social (Santos, 2007). A morosidade na titulação de terras quilombolas e a violência institucional contra mulheres negras exemplificam como o "direito de existir" é substituído por uma lógica de "espaços de exceção" (Santos, 2001), onde a lei opera de forma seletiva. A ausência de mecanismos eficazes para garantir a consulta prévia e informada, conforme previsto na Convenção 169 da OIT, aprofunda essa geografia da exclusão, na qual territórios tradicionais tornam-se alvo de projetos desenvolvimentistas que reforçam hierarquias coloniais.

Assim, a invisibilidade jurídica não é mera omissão estatal, mas um projeto político que mantém comunidades quilombolas na condição de "não-cidadãos do Terceiro Mundo" (Santos, 2007), incapazes de exercer o direito elementar de autodeterminação. A violência contra mulheres quilombolas, frequentemente à frente das lutas territoriais, evidencia como a "atrofia cívica" se manifesta de forma interseccional: além de enfrentarem a negligência estatal, elas são silenciadas em processos judiciais que ignoram suas especificidades (CONAQ, 2023, p. 9-10). Essa realidade expõe a falácia do Estado democrático de direito, que, sob a retórica da universalidade, mantém dispositivos coloniais de exclusão racializada.

No contexto jurídico brasileiro, observa-se a construção de um direito universalizante que, muitas vezes, desconsidera as particularidades históricas e culturais das populações negras. A luta pelo território, no Brasil, exemplifica essa exclusão desde

a invasão das terras indígenas até a negada regulamentação dos territórios quilombolas. Quando analisamos os direitos quilombolas assegurados pela Constituição de 1988, percebemos que, embora tenha havido uma tentativa de ressignificação do conceito de direitos, ela não se fundamenta na superação de um passado de escravidão nem no reconhecimento dos remanescentes de escravizados. Ao contrário, oculta as resistências históricas do povo negro, transformando a Constituição em um marco inicial das conquistas.

Segundo Portela, enfrentar a política de apagamento não é um desafio apenas interpretativo, pois não basta reposicionar os quilombos dentro da narrativa oficial, é preciso confrontá-la com os recursos de cidadania da população negra, já que também produzem história (Gomes, 2022, p.192). A centralidade do debate quilombola na Constituição Federal 1988 refletiu uma disputa contra a narrativa oficial, o que fez com que fosse necessário o engajamento dos movimentos sociais e das organizações populares para alcançar os resultados apresentados, por exemplo, pela Assembleia Nacional Constituinte.

Os embates jurídicos, políticos e sociais, tornam evidente a necessidade de um aprofundamento das políticas públicas que garantam a efetivação dos direitos territoriais dos povos quilombolas, respeitando suas particularidades culturais e sociais. De acordo Erika Moreira (2014), enquanto o Estado falha em proporcionar as condições para que as políticas de regularização sejam eficazes, os quilombolas continuam a buscar alternativas para sobreviver e afirmar seu direito à terra, desafiando um sistema que ainda insiste em invisibiliza-los. A autora aponta que um dos maiores obstáculos ao avanço da regularização fundiária é a força que perpetua a desigualdade e o desrespeito às normas constitucionais.

A desvalorização da luta quilombola pelo Estado reflete a incapacidade do Brasil em cumprir sua promessa de ser um país verdadeiramente plural. Esse processo possui grande relevância para a disputa constitucional, pois, à medida que a história social dos territórios quilombolas se torna plural, ela interfere na construção do entendimento coletivo sobre o país. Em outras palavras, o enfrentamento do racismo exige uma reelaboração contínua da identidade nacional, ao mesmo tempo em que demanda a reconstrução dos modos de ser, pensar e viver na sociedade.

Mas, afinal, onde estão os quilombolas na Constituição Cidadã de 1988? Apesar da inserção do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) na Constituição Federal de 1988, persiste a crítica de que seu texto não apenas

falla em atender às demandas específicas das comunidades quilombolas, como também não representa plenamente suas aspirações territoriais. Historicamente, a resistência quilombola foi marcada pela invisibilização sistemática por parte do Estado, consolidando um processo de enfrentamento que perpassa séculos e se materializa na luta por direitos fundamentais, sobretudo o acesso à terra. Essa resistência, contudo, não se restringe ao passado: novas formas de mobilização emergiram no Brasil contemporâneo para corrigir injustiças históricas e sociais contra esses grupos.

A discussão sobre os direitos quilombolas ganhou força no século XX, impulsionada por movimentos negros urbanos e rurais que reivindicavam o reconhecimento de suas terras. Tais mobilizações culminaram na aprovação do Artigo 68 do ADCT, dispositivo que rompeu com o paradigma histórico de exclusão de negros e indígenas do direito à propriedade, ao estabelecer —Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir os títulos respectivos॥ (Brasil, 1988).

Embora configure um marco jurídico reparatório, o dispositivo constitucional em questão foi alvo de críticas pela dualidade normativa presente em sua redação. A ausência de uma definição precisa do termo —quilombo॥ no texto constitucional resultou na homogeneização de comunidades cultural e territorialmente diversas, obscurecendo suas particularidades históricas e modos específicos de organização social. Essa lacuna normativa gerou insegurança jurídica operacional, dificultando a implementação prática do direito à titulação. A falta de critérios claros para a regularização fundiária não apenas retardou os processos de reconhecimento territorial, mas também permitiu que interpretações restritivas do conceito de quilombo perpetuassem lógicas colonialistas na aplicação da lei, conforme destacam estudos sobre o tema (CONAQ, 2023; Almeia, 2008). O debate em torno do ADCT 68 intensificou-se devido à tensão entre o caráter ancestral da titulação e as transformações socioculturais das comunidades.

Enquanto o dispositivo pressupõe uma continuidade histórica desde o período colonial, as formas de vida e organização quilombola adaptaram-se dinamicamente ao contexto moderno. Essa dissonância levantou questionamentos sobre a descaracterização do quilombo, exigindo interpretações jurídicas que harmonizassem a ancestralidade com a realidade contemporânea.

Diante desses desafios, tornou-se urgente a criação de legislação complementar capaz de regulamentar os direitos quilombolas conforme suas

necessidades concretas. Nesse cenário, a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada pelo Brasil em 2003 por meio do Decreto Legislativo nº 143/2002, destacou-se como instrumento fundamental. A Convenção reforça a autodeterminação dos povos tradicionais, estabelecendo que a consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção|| (OIT, 1989, art. 1º, §2º). Sua incorporação ao ordenamento jurídico brasileiro ampliou as bases para a garantia de direitos quilombolas, ao vincular o reconhecimento territorial à auto identificação princípio que confronta visões essencialistas sobre o que define um quilombo.

Ainda que a incorporação da Convenção nº 169 da OIT represente um avanço na valorização da autoidentificação como critério central, a distância entre o reconhecimento legal e a realidade das comunidades quilombolas continua a gerar obstáculos concretos. A ausência de regulamentações específicas, somada à dificuldade de implementação das políticas existentes, evidencia que o Estado ainda atua de forma seletiva.

Em vez de garantir direitos de maneira ampla, muitas vezes contribui para a manutenção de desigualdades históricas. É nesse contexto que se torna necessário refletir sobre como a invisibilidade jurídica não é apenas resultado da ausência de ação, mas pode funcionar como uma estratégia que sustenta práticas de exclusão e reforça a negação dos saberes e formas de existência quilombolas.

### **2.3. A estratégia jurídica da invisibilização como mecanismo de violência epistêmica**

A consolidação dos direitos quilombolas no ordenamento jurídico brasileiro representou um avanço significativo na luta pelo reconhecimento territorial dessas comunidades. No entanto, as ambiguidades conceituais e os entraves burocráticos associados à implementação do Artigo 68 do ADCT evidenciam a permanência de desafios estruturais. A ausência de critérios objetivos para titulação das terras quilombolas, somada à resistência política e à morosidade administrativa, reflete uma omissão do Estado que, na prática, compromete a efetivação desses direitos.

Desta forma, a fronteira entre o jurídico e o vivido, o Artigo 68 do ADCT e a Convenção 169 da OIT revelam um diálogo inacabado, pois de um lado, a rigidez normativa que homogeniza; de outro, a pluralidade quilombola que insiste em existir. A

autoidentificação (OIT, 1989), mais que princípio legal, torna-se ato político, um convite para que o direito reconheça, nas entrelinhas da lei, os rastros de histórias que a burocracia não pode conter (CONAQ, 2023).

Como umas das formas de se manter a resistência frente as omissões do estado, a busca pela identidade é constante pelos povos quilombolas. De acordo com Milton Santos (2002) É impossível imaginar uma cidadania concreta que prescinda do componente territorial, quando o autor descreve a relação do indivíduo juntamente com o lugar que ele se encontra uma acessibilidade semelhante aos bens e serviços, sem os quais a vida não será vivida com aquele mínimo de dignidade que se impõe. Isso significa, em outras palavras, um arranjo territorial desses bens e serviços de que, conforme a sua hierarquia, os lugares sejam pontos de apoio, levando em conta a densidade demográfica e econômica da área e a sua fluidez.

Para aprofundar a análise sobre a organização territorial e as disputas identitárias, este tópico dialoga com as reflexões de Rodrigo Portela, a partir de sua obra, será possível analisar como a configuração dos territórios quilombolas se relaciona com processos históricos, sociais e políticos que marcam a construção desses espaços como interlocutores centrais desta pesquisa.. De acordo com Gomes (2022, p. 144), a disputa relativa à identidade enquanto ferramenta mobilizadora configura-se como um elemento fundamental para a agenda desenvolvida politicamente em meados dos anos 80.

O pertencimento territorial se mostrou como um eixo central na agenda de direitos quilombolas, que, a posteriori, se torna mais complexa, incidindo na racialização prático-discursiva das comunidades.

O território, enquanto entidade social e política, possui uma historicidade que reflete os impactos do racismo, fundamentais para a compreensão do contexto de violência que essas comunidades enfrentavam. Além disso, existe o aspecto relativo as reivindicações que formulavam, estas que são igualmente tensionadas pela concepção do racismo. As categorias utilizadas por esses agentes podem exercer um efeito homogeneizador que tende a desconsiderar a identidade racial dos indivíduos. Contudo, ocorreu o movimento contrário: as comunidades estabelecem suas especificidades por meio da identificação que constroem consigo mesmas e entre seus integrantes. Existe a rejeição de uniformidade de histórias e práticas, ao mesmo tempo em que afirmam sua condição de sujeitos de direitos (Gomes, 2022, p. 144).

A afirmação das identidades emerge como um reflexo das formas de

organização e ocupação territorial, além de uma historicidade elaborada para conferir legitimidade a tais ocupações. A partir desse entendimento, deriva-se o valor da autonomia, frequentemente associada à auto-identificação e que desempenha um papel normativo essencial no fortalecimento dos direitos fundamentais, especialmente por meio do recurso histórico que pode ser mobilizado a partir do quilombo como um campo a ser instrumentalizado na luta por direitos. Ademais, essas atribuições identitárias são objeto de contestação e disputa na esfera pública, especialmente no período pós-1988, incluindo os agentes que forneceram apoio às comunidades. Tais discussões possuem reflexos significativos na representação política dessas comunidades (Gomes, 2022, p. 147).

Muitas das narrativas sobre os direitos quilombolas não capturam adequadamente a importância da rede de luta por direitos das comunidades negras rurais para o processo de constitucionalização desses direitos. Essa problemática influencia diretamente em práticas e saberes das redes quilombolas locais e no importante processo de disseminação de conhecimento jurídico e racial desses agentes. A falta de consideração dessas relações ocasiona interpretações que restringem a agenda quilombola no período pós-1988.

A conjunção de dados sobre esses processos destaca a importância das mulheres na formação dos vínculos que nutriram e se expandiram nas redes políticas, assim como também fornecem informações que permitem refazer os caminhos traçados pela narrativa dos quilombos (Gomes, 2022, p. 153).

Além disso, a relevância das redes locais e o papel preponderante das mulheres na formação desses vínculos políticos e sociais são essenciais para compreender a complexidade das lutas quilombolas e sua evolução ao longo do tempo. Essa perspectiva permite uma análise mais profunda das dinâmicas internas e externas que influenciam o desenvolvimento dessas comunidades, destacando a importância da agência feminina na construção e manutenção dessas redes.

Essa abordagem pode ser articulada com teorias sobre gênero e movimentos sociais, que ressaltam a contribuição das mulheres na mobilização e organização comunitária, bem como com estudos sobre desenvolvimento local e redes sociais, que enfatizam a importância das relações locais na promoção de mudanças sociais sustentáveis.

A política da territorialidade, dessa forma, se desdobra em uma disputa memorial que visa incorporar-se ao programa político-jurídico das principais entidades

da agência negra no processo constituinte (Gomes, 2022, p. 155). Essa dinâmica reflete a complexa interseção entre memória, identidade e direito, na qual a reivindicação territorial se torna um elemento central na luta por reconhecimento e inclusão das demandas das comunidades negras na agenda política e jurídica do país. Esse contexto se relaciona a memória coletiva, que desempenha um papel crucial na formação de identidades políticas e na mobilização social. Além disso, a política da territorialidade está intrinsecamente ligada à construção de direitos e à representação política.

Observamos que a capacidade de mobilização não se esgota na proposta apresentada ao processo constituinte. Ao contrário, ela se fortalece continuamente por meio de redes de fortalecimento que afirmam suas demandas, suas formas de organização e experiências. Assim, as comunidades quilombolas estabelecem, simultaneamente, aspectos fundamentais de sua condição de sujeitos políticos e históricos. Esse processo tem um efeito reflexivo que incide nos discursos e nos repertórios da política quilombola (Gomes, 2022, p. 186).

A construção de identidade política e a afirmação de sujeitos históricos são essenciais para entender como as redes quilombolas se fortalecem e se posicionam no cenário político, influenciando a forma como suas demandas são articuladas e representadas. Ao refletir sobre a construção de estratégias que se oponham à política de apagamento em curso no progresso constitucional, observamos a presença do quilombo como símbolo da resistência negra, evidenciando os resultados da disputa sobre a narrativa nacional junto à população brasileira.

Em particular, a construção da figura Palmarina foi instrumentalizada para evidenciar o ideário racista de memória e identidade nacional. O foco no quilombo na reestruturação histórica, ainda que não aborde a complexidade das requisições emanadas pelas comunidades negras rurais, é crucial para contraditar as ideologias racistas que foram sucessivamente invocadas no processo como recurso para obstaculizar o debate sobre o racismo (Gomes, 2022, p. 199).

Assim, a territorialidade quilombola se apresenta como expressão concreta de uma disputa por memória, reconhecimento e pertencimento que atravessa o campo jurídico sem se restringir a ele. As narrativas construídas em torno do quilombo tencionam os marcos legais existentes e escancaram os limites de um ordenamento que historicamente operou para invisibilizar os direitos dos povos quilombolas. Nesse movimento, a própria ideia de direito é desafiada, convocando outras formas de elaboração e legitimação das reivindicações territoriais que partem das experiências

negras e coletivas. É a partir dessa fricção entre a normatividade estatal e as práticas jurídicas insurgentes que podemos compreender os caminhos e os entraves na efetivação dos direitos quilombolas no Brasil.

Num território onde a localização dos serviços essenciais é deixada à mercê da lei do mercado, tudo colabora para que as desigualdades sociais aumentem. Podemos perceber que a questão quilombola se encontra em diálogo com o autor, percebemos que a questão dos territórios no Brasil vai além das distribuições de terras e se tornou uma problemática centradas em processos de ocupações e afirmações de uma identidade territorial os quais remetem, dentro do marco legal do Estado às políticas de ordenamento e reconhecimento territorial. Entre o texto da lei e as narrativas que negam os direitos quilombolas, parte da problematização das investigações que requer problematizar o território na letra da lei e o território as vivências dos povos quilombolas.

A regularização dos territórios quilombolas fazem com que as estruturas dos estados se transformem em desmantelamento institucional e que dificultam ainda mais sua efetivação. De acordo com Gilvânia Maria, ainda em relação ao processo de racialização da terra, devo dizer que são os grupos formados de pessoas negras os que se encontram em maior nível de vulnerabilidade social e desigualdade frente aos demais grupos sociais. Esse estado permanente de vulnerabilidade e violação de direitos aumenta o número de assassinatos no campo, que cresce todos os dias, e faz das (dos) camponesas (es) negras (os), quilombolas ou não, as (os) mais impactadas (os). (Silva, 2022, p. 104)

Esse cenário de vulnerabilidade se evidencia também nos dados levantados pela pesquisa realizada pela Terra de Direitos, que consultou 269 quilombos em 24 estados das cinco regiões do país, abrangendo mais de 43 mil famílias. A maior concentração dessas comunidades está na região Nordeste, seguida das regiões Centro-Oeste, Norte, Sudeste e Sul. Alagoas apresentou o maior número de quilombos pesquisados, seguido por Minas Gerais e Goiás, demonstrado na tabela abaixo.

**Tabela 1- Distribuição Regional dos Quilombos Pesquisados pela Terra de Direitos**

Região	Percentual de Quilombos	Quilombos pesquisados	Número de Quilombo
Nordeste	40,5%	Alagoas	53
Centro-Oeste	15,6%	Goiás	21
Norte	16,0%	-	-
Sudeste	19,3%	Minas Gerais	27
Sul	8,6%	-	-
Total	100%	-	269 quilombos
Famílias alcançadas	-	-	Mais de 43 mil

**Fonte:** Terra de Direitos (2025)

Esses dados revelam não apenas a amplitude da presença quilombola no território nacional, mas também evidenciam a persistente desigualdade que atravessa essas comunidades. A concentração em determinadas regiões, como o Nordeste e o Centro-Oeste, aponta para uma relação histórica entre a distribuição fundiária, a exclusão racial e a resistência coletiva. No caso específico de Goiás, terceiro estado com maior número de quilombos pesquisados, torna-se ainda mais urgente compreender como a racialização da terra opera de forma interseccional, afetando de maneira direta o acesso ao território, à regularização fundiária e à proteção contra violências. O fato de que a maior parte das famílias quilombolas vive em territórios ainda não titulados aprofunda sua vulnerabilidade, tornando-as alvos mais frequentes de ameaças, deslocamentos forçados e violações de direitos.

## **CAPÍTULO 3 – O “Quilombo como sistema Alternativo” - O Direito Achado nas ruas do Alto Santana**

*A Terra é o meu quilombo.  
Meu espaço é meu quilombo.  
Onde eu estou eu estou.  
Quando eu estou, eu sou.  
(Beatriz Nascimento)*

Este capítulo apresenta o Quilombo Alto Santana como expressão de um sistema alternativo ao modelo colonial-capitalista, pautado na coletividade, na ancestralidade e na resistência negra. A primeira parte trata da terra como campo de disputa, evidenciando a morosidade nos processos de regularização fundiária em Goiás, os limites das políticas públicas e o impacto do racismo institucional na efetivação dos direitos quilombolas. Com base em dados da Comissão Pró-Índio, analisa-se como o Estado opera pela omissão, mesmo diante de reconhecimentos legais.

Na segunda parte, o foco recai sobre as territorialidades e os percursos de resistência construídos pelas mulheres do Alto Santana. A partir da escuta sensível e da escrita comprometida com as experiências locais, destaca-se a atuação das moradoras na manutenção da memória, na organização comunitária e na luta pela titulação coletiva. Ao articular escrevivência, escutavivência e direito insurgente, o capítulo afirma o quilombo como território vivo e projeto político de autonomia.

### **3.1 O território como disputa: a terra quilombola entre a lei e a omissão no Estado de Goiás**

A regularização dos territórios quilombolas, desde a primeira titulação em 1995, tem sido lenta e burocrática. Ao passo que trouxemos os direitos garantidos por lei no capítulo anterior, também é necessário fazermos o comparativo desses direitos na sua aplicação. Essa morosidade, sustentada pelo racismo, manifesta-se como uma forma de violência contra os direitos quilombolas, especialmente nas disputas territoriais que envolvem o quilombo aqui abordado: o Alto Santana. O quilombo interlocutor dessa pesquisa se localiza no estado de Goiás que possui boa parte da sua economia voltada ao agronegócio, além disso, também é formado pela herança política colonial, no qual resultou ainda hoje no governo Caiadista.<sup>5</sup>

Para exemplificar a questão quilombola e os desafios da regularização de seus territórios, nos interessa, nesse momento, voltarmos à atenção para o Estado de Goiás, onde está localizado o quilombo interlocutor dessa pesquisa, o Alto Santana. Apesar do problema exposto acima, Goiás possui no cerne de sua Constituição o direito à propriedade das terras das comunidades quilombolas. O Brasil possui cinco Estados prevendo em sua Constituição o direito à propriedade das terras às comunidades quilombolas. São elas: Bahia, Goiás, Maranhão, Mato Grosso e Pará. (Comissão Pro-Índio, 2019).

**Figura 4- Terras quilombolas Tituladas e parcialmente Tituladas**



Fonte: Comissão Pro-índio (2025)

- 4 No estado de Goiás, as comunidades quilombolas, especialmente o território Kalunga, enfrentam graves obstáculos na regularização fundiária, principalmente no governo atual. O governo estadual não tem priorizado a titulação dessas terras, deixando os processos paralisados no INCRA e sem avançar em soluções estaduais. Além disso, há um claro favorecimento ao agronegócio, que pressiona as comunidades tradicionais, gerando conflitos fundiários e violações de direitos. A falta de diálogo do poder público com as lideranças quilombolas demonstra o descaso com a pauta quilombola no estado. CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas). *Relatório Nacional: Violações de Direitos das Comunidades Quilombolas no Brasil*. 2022. Disponível em: <https://conaq.org.br/>. Acesso em: 10 de maio de 2025.

Em Goiás, através do artigo 16 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias do Estado (ADCTGO) é elevado ao status de Constitucional, onde estabeleceu-se no seu *caput* a seguinte: —aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos||, no seu artigo 1º que diz: § 1º Lei complementar criará a reserva Calunga, localizada nos Municípios de Cavalcante e Monte Alegre, nos vãos das Serras da Contenda, das Almas e do Moleque.. Além disso, estabelece também no § 2º desse mesmo artigo que a delimitação é composta por oito autoridades e uma do comitê Calunga.

§2º A delimitação da reserva será feita, ouvida uma comissão composta de oito autoridades no assunto, sendo uma do movimento negro, duas da comunidade Calunga, duas do órgão de desenvolvimento agrário do Estado, uma da Universidade Católica de Goiás, uma da Universidade Federal de Goiás e uma do Comitê Calunga. (Vide Lei n.º 9.904, de 10-12-1985; Lei n.º 11.409, de 21-01-1991; Lei Complementar n.º 19, de 05-01-1996; e Decreto n.º 4.781, de 11-04-1997). (Goiás, 2018).

Para o contexto do estado, de acordo com a comissão pro-índio, existem cercas de 35 comunidades quilombolas no estado. Porém, é importante destacar que há contradições no que se referem os artigos sobre a regulamentação das comunidades quilombolas. De acordo com Bárbara Rodrigues (2014), estes artigos restringem a titulação das comunidades no estado, tendo em vista que os artigos 1º e 2º, demonstrados acima, fazem referências apenas à comunidade Kalunga, que está localizada no município de Teresina, Cavalcante e Monte Alegre (Rodrigues, 2014, p. 68).

Em se tratando da maior comunidade quilombola do país, o território Kalunga foi tombado pela Lei Complementar nº 19, de 05 de janeiro de 1996 como patrimônio histórico Cultural Kalunga. De acordo com Vercilne Dias (2019), quilombola Kalunga, a primeira etapa da titulação do território se iniciou em 1980, mas esse processo gerou conflitos internos, pois a titulação se deu de forma individual. Embora a formalização política das titulações, conforme estabelecido pelo Decreto nº 4.887/2003, preveja a regularização dos territórios quilombolas de forma pró-indivisa e com cláusulas de inalienabilidade, imprescritibilidade e impenhorabilidade, essa não tem sido, na prática, a realidade enfrentada por essas comunidades.

Ainda, dialogando com Vercilene Dias (2019), ela destaca a importância da titulação coletiva dos territórios quilombolas, especialmente ao observar que, no Estado de Goiás, historicamente prevaleceu à emissão de títulos individuais de propriedade.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, houve a transferência da competência para titulação de terras quilombolas para o Incra, bem como a consolidação de um novo modo de pensar a propriedade, não mais restrita à lógica individual e privada, mas também em sua dimensão coletiva.

Essa observação sobre a titulação individual é fundamental para entendermos de que forma o estado atua nas demandas das comunidades mesmo com advento da Constituição Cidadã de 1988. Assim, precisamos destacar alguns pontos essenciais frente a realidade do Estado de Goiás. Essa violência se dá de diversas formas, desde conflitos fundiários até a morosidade por parte dos processos de reconhecimento e titulação dos territórios.

Para ilustrar essa realidade, apresentamos uma sistematização dos dados da Comissão Pró-Índio (2025) sobre a situação fundiária dos quilombos no Estado de Goiás. Os quadros 1, 2 e 3 contêm informações sobre o município, o nome da comunidade quilombola, a situação fundiária, o ano de abertura do processo e sua etapa atual. Os dados foram extraídos do site da Comissão Pró-Índio, com atualização mais recente em 2025. No contexto estado de Goiás iremos observar as seguintes situações:

**Tabela 2** Comunidades que estão Aguardando o processo no INCRA

Cidade/ Município	Comunidade	Situação Fundiária	Ano de abertura	Nº do processo	Etapa atual	Área a titular
Caiapônia	Cristininha	Não titulada	2021	54000.025923/2021-36	Processo aberto no INCRA	Sem informação
Aparecida de Goiânia	Jardim Cascata	Não titulada	2007	54150.000815/2007-89	Processo aberto no INCRA	Sem informação
Iporá	Pilões	Não titulada	2023	54000.055282/2023-14	Processo aberto no INCRA	Sem informação
Cavalcante	São Félix	Não titulada	2014	54700.000296/2014-12	Processo aberto no INCRA	Sem informação

Fonte: Comissão Pro-índio (2025)

Os dados levantados refletem a morosidade no processo de titulação das comunidades quilombolas, evidenciando a dificuldade de avanço nas diferentes etapas

administrativas. Embora os processos tenham sido abertos no Incra, não há informações sobre a previsão de regularização, tampouco sobre a área a ser titulada, o que demonstra a falta de transparência e sistematização dos dados.

A longa espera por titulação, independentemente do tempo decorrido desde a abertura dos processos, aponta para entraves burocráticos e institucionais que dificultam a efetivação dos direitos quilombolas. A ausência de avanços concretos reforça a necessidade de um olhar mais atento sobre os mecanismos que regulam essas políticas, bem como sobre os impactos dessa demora em as comunidades envolvidas.

**Tabela 3** Decreto de desapropriação publicado no D.O. U

Cidade/ Município	Comunidade	Situação Fundiária	Ano de abertura	Nº Processo	Etapa Atual	Área a Titular
Nova Roma	Família Magalhães	Não titulada	2006	54700.000956/2006- 47	Decreto de desapropriaçã o publicado no D.O.U.	5.492,1421 hectares
Posse	Baco-Pari	Não titulada	2007	54700.002573/2007- 94	Decreto de desapropriaçã o publicado no D.O.U	3.147,4885 hectares

Fonte: Comissão Pro-índio (2025)

O segundo quadro, de acordo com os dados levantados, retrata também a morosidade nos processos de desapropriação para fins de titulação. O Incra afirma que em 20% dos casos em que houve ações de desapropriação, não foi autorizada, pelo poder Judiciário, a tomada das posses desses territórios para a titulação. Essa demora causa um grande impacto na luta pelos direitos quilombolas, principalmente em razão do racismo institucional. Se por um lado o Judiciário deixa de agir garantindo os direitos do povo quilombola, por outro, são suas decisões que determinam os despejos e que criminalizam as lideranças quilombolas.

**Tabela 4 - Certidão emitida FCP**

<b>Cidade/Município</b>	<b>Comunidade</b>	<b>Situação Fundiária</b>	<b>Ano de abertura</b>	<b>Nº Processo</b>	<b>Etapa Atual</b>	<b>Área a Titular</b>
Niquelândia	Rafael Machado	Não titulada	2017	54.150.000699/2017-70	Certidão emitida FCP 07.04.2017	A identificar
Goianésia	Valdemar de Oliveira	Não titulada	2019	54.000.085701/2019-58	Certidão emitida FCP 07.04.2017	A identificar
Abadia de Goiás	Recanto Dourados	Não titulada	2017	54.150.000102/2017-97	Certidão emitida FCP 07.10.2016	A identificar
Cachoeira Dourada	Córrego do Inhambu	Não titulada	2017	54.000.027150/2017-46	Certidão emitida FCP 12.06.2017	A identificar
Palmeiras de Goiás	Goianinha	Não titulada	2019	54.000.021841/2019-06	Certidão emitida FCP 12.06.2017	A identificar
Flores de Goiás	Flores Velhas	Não titulada	2016	54700.000422/2016-92	Certidão emitida FCP 18.03.2014	Sem informação
Santa Cruz de Goiás	Mucambo	Não titulada	2019	54000.118821/2019-49	Certidão emitida FCP 27.09.2018	Sem informação

Alto Paraíso de Goiás	Moinho	Não titulada	2016	54700.001008/2016- 09	Certidão emitida FCP 30.12.2015	Sem informação
Faina	Água Limpa	Não titulada	2018	54.000.074733/2018- 47	Certidão emitida pela FCP	A identificar
Cidade de Goiás	Alto Santana	Não titulada	2019	54.000.049586/2019- 58	Certidão emitida pela FCP	A identificar
Piracanjuba	Ana Laura	Não titulada	2016	54150.000935/2016- 77	Certidão emitida pela FCP	Sem informação
Professor Jamil	Boa nova	Não titulada	2016	54150.000936/2016- 11	Certidão emitida pela FCP	Sem informação

Fonte: Comissão Pro-índio (2025)

A análise dos dados evidencia que a certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares (FCP), apesar de representar um reconhecimento oficial da identidade quilombola, não tem resultado em avanços efetivos na regularização fundiária. Em Goiás, observa-se um cenário recorrente de comunidades certificadas há anos, mas que permanecem sem titulação de suas terras.

As informações fornecidas pelo Incra em relação a seis comunidades quilombolas localizados no estado de Goiás revelam que todas permanecem com a situação fundiária não titulada, apesar de já terem iniciado processos administrativos junto ao órgão. Essas comunidades são: Comunidade do Forte (São João D'Aliança), Vó Rita (Trindade), Antônio Borges (Barro Alto), Extrema (Laciara), Filipanos Queixo Dantas (Mimoso de Goiás) e Balbino dos Santos (Santa Rita do Novo Destino).

A abertura dos processos no Incra varia entre os anos de 2006 e 2015. A comunidade com processo mais antigo é a Vó Rita, em Trindade, cujo protocolo foi iniciado em 2006, enquanto as mais recentes – Extrema, Filipanos Queixo Dantas e Balbino dos Santos – tiveram seus processos iniciados em 2015.

Em todos os casos, a etapa atual registrada corresponde à emissão da Certidão de Autodefinição pela Fundação Cultural Palmares (FCP), o que confirma o reconhecimento oficial da identidade quilombola dessas comunidades. As datas de emissão das certidões variam, com algumas ocorrendo antes mesmo da abertura formal dos processos no Incra, como nos casos da comunidade Extrema, cuja certidão foi emitida em 2014, e da comunidade Filipanos Queixo Dantas, em 2013.

Apesar da emissão das certidões pela FCP, primeiro passo necessário para o andamento do processo de regularização fundiária, não há informações disponíveis sobre a área a ser titulada em nenhuma das comunidades listadas. Além disso, não há registro do avanço para etapas posteriores, como elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) ou publicação de portarias e decretos.

Esses dados indicam uma estagnação nos processos fundiários, que permanecem por anos sem evolução significativa após o reconhecimento pela FCP. A ausência de informações sobre a área a ser titulada também sugere uma possível limitação na transparência ou na condução dos trâmites administrativos por parte do Estado.

Os quadros revelam que o reconhecimento identitário, por si só, não tem sido suficiente para garantir a efetivação dos direitos territoriais. A lentidão do Estado em dar sequência aos processos aprofunda a sensação de abandono por parte das

comunidades quilombolas, que seguem invisibilizadas diante da falta de compromisso institucional com a titulação de seus territórios. A realidade da lentidão da regularização das terras quilombolas continua sendo um desafio. Desde 2003, no Governo Lula 1 (2003-2006), por meio do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), há a expedição de títulos para 11 territórios quilombolas, somando ao todo 19.528,473 hectares e beneficiando 1.781 famílias. Apesar do avanço nas titulações, todos os títulos expedidos pelo Governo Federal até agora foram parciais, ou seja, regularizaram apenas parte dos territórios quilombolas.

O Governo Federal também avançou na regularização de territórios quilombolas por meio da concessão do uso de 2.583,6313 hectares a 65 famílias, distribuídas em alguns territórios. Nesses casos, a forma jurídica adotada foi o Contrato de Concessão de Direito Real de Uso (CCDRU), instrumento por meio do qual a Administração Pública concede o direito de uso, mas não a propriedade definitiva, de um bem imóvel pertencente à União.

Como mencionado, durante o primeiro governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, foram tituladas 11 terras quilombolas, sendo 4 delas de forma parcial. Desta forma, Gomes (2022) destaca que, ao longo dos diferentes governos, os avanços na titulação de terras quilombolas foram tímidos e marcados por interrupções. No governo de Dilma Rousseff (2011–2016), foram tituladas 16 terras, das quais 15 receberam apenas títulos parciais. Já na gestão de Michel Temer, 7 territórios foram titulados, com 4 registros também parciais. Somando-se esses dados, observa-se que, até então, o governo federal titulou 47 terras quilombolas.

Ainda, foram publicados desde o início do governo 32 Decretos de Desapropriação, beneficiando 5.869 famílias. Foi um número significativo para 2024, ano em que 31 destes decretos foram publicados pelo governo. Outras etapas nos quase 1.900 processos de regularização fundiária abertos no Incra tiveram avanços desde 2023. Até o momento, foram publicadas 74 portarias da Presidência do Incra, reconhecendo e declarando 432.881,9373 hectares e beneficiando 13.162 famílias. Essa foi a etapa que mais teve avanço neste governo até agora. O governo de Jair Messias, em todos os 4 anos, publicou apenas 8 portarias declaratórias.

Na pesquisa que desenvolvi em 2021,<sup>6</sup> identifiquei que haviam sido publicados 35 Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação (RTIDs), os quais abrangeram 151.669,3654 hectares, beneficiando 3.426 famílias (Batista, 2021). Apesar de a publicação do relatório técnico ser uma etapa inicial do processo, somente 17% do

total de processos abertos no Incra avançaram até essa etapa. A lentidão e os entraves na regularização fundiária dos quilombos não são meramente burocráticos; decorrem de obstáculos institucionais enraizados no racismo histórico. Silva (2022, p. 98) argumenta que o longo caminho da titulação quilombola se sustenta em um —racismo estrutural<sup>6</sup> frequentemente encoberto pelo discurso jurídico de legalidade.

Em outras palavras, procedimentos legais aparentemente neutros servem, na prática, para postergar ou negar direitos, protegendo interesses de elites fundiárias e mantendo comunidades negras à margem. Os impactos desse racismo institucionalizado manifestam-se de forma dramática na vida das comunidades: entre 2016 e 2017 houve um aumento de 350% no número de assassinatos de lideranças quilombolas, conforme levantamento da CONAQ e da ONG Terra de Direitos (Silva, 2022, p. 98).

Esses conflitos agrários ceifam principalmente vidas de homens, mas as mulheres quilombolas também são vitimadas – e de maneira particularmente brutal. Do total de lideranças assassinadas no período analisado, 16% eram mulheres, e os ataques contra elas frequentemente envolvem violências de gênero, como tortura, estupro e queima dos corpos (Silva, 2022, p. 98). Tal dado revela que a disputa pela terra tradicional quilombola carrega dimensões de gênero: as mulheres, além de lutarem pela terra, enfrentam riscos adicionais por serem quem são.

Não por acaso, a escalada de violência atinge seu ápice justamente nos momentos em que o Estado intervém para reconhecer formalmente os territórios quilombolas. Estudos indicam que é durante a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) – etapa inicial do processo conduzido pelo Incra – que os conflitos se acirram, concentrando cerca de 33,8% das mortes de lideranças registradas (Silva, 2022, p. 99). Ou seja, a simples perspectiva da titulação oficial, com a chegada de equipes governamentais para demarcar as terras, serve de gatilho para ações violentas de opositores dos direitos territoriais dos quilombos.

Dessa forma, os dados apresentados demonstram que o avanço das demandas pautadas pelos territórios no âmbito dos quilombos transcende o simples trâmite jurídico e se revela um campo de disputa contínua, marcado pela escalada de violência e pelas intimidações dirigidas às lideranças mais engajadas.

---

<sup>6</sup> Monografia apresentada ao Curso de Direito da Universidade Federal de Goiás – Regional Goiás, com requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Direito, com o título —Protagonismo Das Mulheres Quilombolas: A Luta Pelo Território Alto Santanal Goiás, 2021.

O processo de regularização fundiária, além de se arrastar em prazos dilatados, coloca em jogo a própria segurança física e política das comunidades, exigindo delas não apenas estratégias jurídicas, mas também uma determinação coletiva para resistir às ações de contenção e criminalização.

Nesse contexto, podemos observar a circularidade descrita por Almeida (2018), na qual os sentidos de existência quilombola se traduzem em exigências por mediações públicas capazes de abranger suas formas próprias de organização; e a argumentação de Gomes (2022), segundo a qual as entidades de representação usufruem de suas trajetórias históricas para ressignificar os instrumentos estatais de regulação. É a partir dessa tensão, entre a violência que procura cercear a reivindicação territorial e a persistência das comunidades em impor seu próprio marco de significação.

### 3.2 Territorialidades e os percursos de resistência nas ruas do Quilombo Alto Santana em Goiás

**Figura 5-** Beco do Quilombo Alto Santana antes



**Figura 6-** Beco do Quilombo Alto Santana depois



Fonte: Acervo da autora, 2024.

O Beco do Quilombo Alto Santana, anteriormente caracterizado por um espaço pouco valorizado e visualmente apagado, traduzia a ausência de reconhecimento da memória coletiva ali presente. Com a revitalização das paredes por meio de grafites e expressões artísticas que remetem à ancestralidade, à natureza e à identidade quilombola, o beco passou a representar não apenas um lugar de circulação, mas também um espaço de afirmação política e cultural. Nesse processo, o que antes era invisibilizado adquire centralidade, transformando o beco em território de resistência simbólica e de preservação da memória viva da comunidade.

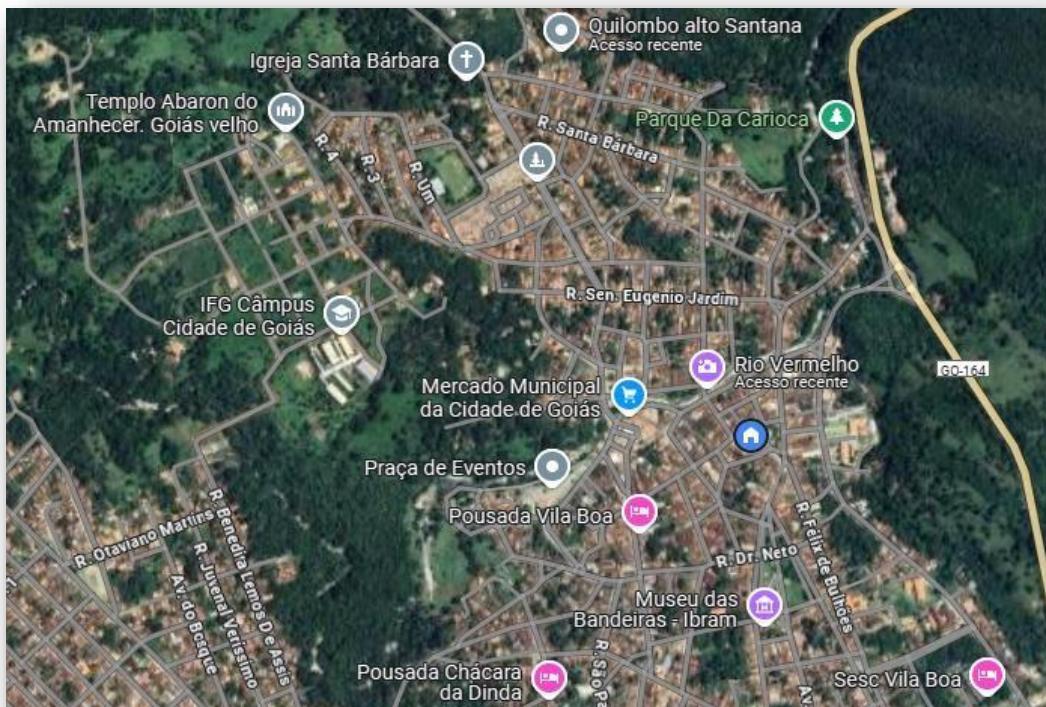
Desta forma, retomo aqui a imagem do Rio Vermelho, já evocada no primeiro capítulo como marco da ocupação e da segregação na Cidade de Goiás, como aprofundamento. Se antes ele nos guiava pela história da construção territorial marcada pela presença negra e pela invisibilização colonial, agora ele reaparece como símbolo dos enfrentamentos atuais vividos pelo Quilombo Alto Santana. É do lado de lá do rio, onde o tempo da memória insiste em permanecer vivo, que escuto as vozes das mulheres que sustentam esse território e suas lutas por reconhecimento e permanência. A travessia não é mais apenas histórica, é cotidiana e política.

Retomar essa imagem agora serve para aprofundar o mergulho nas histórias de luta e nos modos de existência do povo quilombola que vive do lado de lá do rio, diversas vezes invisibilizado pelas narrativas oficiais da cidade, como já mencionado. Aqui, o que se evidencia não é apenas a exclusão territorial, mas a violência epistêmica que insiste em negar a validade dos saberes, memórias e práticas construídas ao longo de gerações.

O objetivo parte da contribuição de Maria Beatriz Nascimento, para compreender o quilombo não como uma reação de fuga ou como resquício de um passado de dor, mas como projeto político de autonomia, como alternativo a construção do que impôs o colonizador. O Alto Santana se sustenta como um sistema alternativo ao modelo colonial-capitalista, baseado em relações comunitárias, no vínculo com o território e na transmissão de conhecimentos deixados e ensinados pela oralidade.

É partir disso que ao dar centralidade às vozes das mulheres quilombolas que hoje segue aguardando a efetivação de direitos já reconhecidos em lei, esta escrita se posiciona ao lado da memória viva e do protagonismo delas. São Elas que mantêm viva a experiência de um território que resiste e cria, mesmo diante da herança da negação de seus saberes.

**Figura 7** – Mapa da localização do Território atual do Alto Santana



Fonte: Google Maps, 2025.

Entre o lado de cá e o lado de lá, o que emerge é a urgência de se escutar as que vêm do território, da oralidade e da prática coletiva, epistemologias que não cabem nas molduras do saber hegemônico, mas que insistem em existir. Givânia Maria (2022) nos traz a ideia de epistemologias de resistência do feminino quilombola que surge da pertença/vivência/convivência/escuta e que ela ousou chamar de escutavivência.

O que seria o encontro das ideias da Escrevivência e da Escutavivência, então? Tendo aproximações com a Escrevivência, a Escutavivência em uma pesquisa compartilhada narra, escreve e descreve histórias de dois lugares: de quem narra e de quem escreve, sendo que os dois movimentos são feitos coletivamente. Por isso, as ideias contidas na Escutavivência envolvem um pensar posicionado a partir de um lugar de fala para anunciar que quem escreve é sujeita da sua fala singular, desafiando e extrapolando os limites daquele momento histórico em um território quilombola em que fala e escrita não tinham a legitimidade do grupo. (Silva, 2022, p. 36)

Ouvir é, também, partilhar o tempo do outro. É permitir que a palavra caminhe em ritmo próprio, carregada de memória, silêncio, também de dor e partilhamento. No percurso desta pesquisa, a escrevivência de Conceição Evaristo e a oralidade de Nego Bispo se apresentaram como um gesto metodológico e afetivo. Foi nesse exercício de escuta que pude me aproximar das experiências das mulheres do

Quilombo Alto Santana, não como quem coleta dados, mas como quem aprende com a força das narrativas vividas.

Desta forma, podemos por meio da concepção da escutavivência cunhado por Givânia Maria (2022) nos pautar nesse método. É a partir desses entendimentos que essa escrita se inspira no que Nego Bispo nos ensina por começo, meio, começo. Para o Mestre significa, ao contar a experiência de seu território: essa fala não é minha, é nossa! Nesse momento, eu sou apenas uma pessoa que se move por essa fala. Essa fala é da nossa ancestralidade, da nossa geração avó [...] Minha geração avó é começo, minha geração filha é meio e minha geração neta é começo, de novo (Santos, 2019, p. 25).

Nesse entrelaçar de vozes, pude ouvir de Nicoli Ferreira, moradora do quilombo, a sua vivencia e a sua perspectiva frente aos conflitos enfrentados pelos territórios, discorridos aqui. Desta forma, o processo da escuta com Nicoli nos permite caminhar ao encontro de como se deu uma das maiores conquistas da comunidade, sendo ela a certificação do quilombo pela Fundação Cultural Palmares.

Para ela, trata-se não apenas de um reconhecimento jurídico, mas um movimento de retomada: da memória, da identidade, das práticas culturais que resistem há muitas gerações. A palavra de Nicoli se soma à caminhada de tantas outras mulheres que sustentam, com o corpo e voz, a continuidade de um povo.

O trabalho desenvolvido por Nicoli Ferreira (2023), em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) ressalta que assim como a Cidade de Goiás foi reconhecida como Patrimônio Mundial em 14 de dezembro de 2001, durante a 25ª Convenção Anual do Comitê da UNESCO<sup>7</sup>, realizada em Helsinque, Finlândia (IBGE, 2024), o Quilombo Alto Santana se inscreve como patrimônio histórico e cultural vivo da cidade, conforme o § 5º do art. 216 da Constituição Federal de 1988. No entanto, seu tombamento vai ao encontro do modo de viver, na sabedoria compartilhada, no território em disputa. Em 10 de outubro de 2017, foi fundada a Associação Quilombola Alto Santana (AQAS). Na ocasião, o Ofício nº 20, assinado por Elenízia da Mata, foi encaminhado ao presidente da Fundação Cultural Palmares com o objetivo de formalizar o pedido de reconhecimento e certificação da Comunidade Quilombola Alto Santana.

Apesar desse movimento de afirmação da comunidade enquanto patrimônio cultural vivo da Cidade de Goiás, conforme destaca o trabalho de Nicoli Ferreira (2023), uma das constatações mais significativas da pesquisa de SÁ et al. (p. 4) é justamente a exclusão do Quilombo Alto Santana no processo de patrimonialização

conduzido no município. Ainda que esse processo buscasse proteger o patrimônio cultural e histórico da região, ele não contemplou de forma adequada a comunidade quilombola. Pelo contrário, resultou em uma reorganização de poderes, envolvendo novos atores e propostas hegemônicas, que desconsideraram as perspectivas e necessidades locais.

Uma das constatações mais significativas desta pesquisa foi a exclusão da comunidade quilombola do Alto Santana no processo de patrimonialização da Cidade de Goiás-GO. Enquanto a patrimonialização buscava proteger o patrimônio cultural e histórico da região, a comunidade quilombola não foi beneficiada de forma adequada. Pelo contrário, o processo resultou em uma reorganização de poderes, envolvendo novos atores e propostas hegemônicas, que não levaram em consideração as perspectivas locais.

**Figura 8 - O lado de cá e o lado de lá do rio**



Fonte: ARKANJO, Fernando. Instagram, Dez. 2024.

<sup>7</sup> A Convenção Anual do Comitê Intergovernamental da UNESCO, prevista no âmbito da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003), é um espaço institucional de deliberação internacional que reúne os Estados-membros para discutir e definir diretrizes sobre a proteção dos patrimônios culturais vivos. Nessas reuniões, o Comitê examina candidaturas para inscrição de práticas culturais nas listas do patrimônio imaterial, acompanha a implementação da Convenção nos países signatários e propõe medidas de salvaguarda com base no princípio da participação das comunidades detentoras dos saberes e práticas culturais. Trata-se, portanto, de um instrumento político e técnico que busca fortalecer o reconhecimento e a valorização da diversidade cultural, especialmente de grupos historicamente invisibilizados, como povos indígenas e comunidades quilombolas, colocando seus modos de vida no centro da política internacional de proteção cultural (UNESCO, 2022). Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/directives>. Acesso em: 02 maio 2025.

No caso do Quilombo urbano Alto Santana e da patrimonialização da Cidade de Goiás-GO, torna-se necessário refletir sobre a importância de se estabelecer diálogos mais próximos com a comunidade, de modo a considerar suas expectativas, aspirações e expressões culturais. Tais aproximações podem favorecer o acesso e o reconhecimento de seus direitos ao patrimônio material e imaterial. Nesse sentido, propõem-se abordagens participativas e inclusivas que permitam às comunidades, como o Alto Santana, ocuparem espaços de decisão sobre aquilo que lhes diz respeito.

A presença ativa dessas populações nos processos patrimoniais pode contribuir para a construção de práticas mais autênticas e comprometidas com a preservação do patrimônio cultural em sua dimensão viva e coletiva, especialmente diante dos processos de exclusão identificados por SÁ et al. (p. 8) no contexto da patrimonialização da cidade.

Ao longo desse processo de aproximação com o Quilombo Alto Santana, a escuta se firmou como território de troca e reconhecimento. Foi nesse espaço-tempo de partilha que Nicoli Ferreira, moradora do quilombo, dividiu suas lembranças e percepções sobre os caminhos que levaram à certificação da comunidade e sobre a participação ativa das mulheres nesse percurso. A seguir, apresento um fragmento de sua fala, colhida durante entrevista realizada no contexto desta pesquisa.

Eu não me lembro de muito bem de como se deu por parte das que tomaram frente, mas eu lembro que eu fui procurada pra dizer que havia ali a autodeclaração enquanto quilombola pra buscar a certificação. A gente foi no dia da certificação do quilombo, até a minha vó foi também, ela ainda estava viva. Minha vó era uma das matriarcas do quilombo. A gente se sentiu interessado em participar, mas eu não sabia exatamente o que estava acontecendo e qual era exatamente a importância da certificação, mas a gente achava que aquilo era bom pra comunidade, então eu participava dessas atividades com as pessoas que estavam a frente. (Informação verbal, Nicoli, 2025).

Nicoli Ferreira nos conta sobre os desafios internos de organização que atravessam o caminho da regularização territorial, revelando tensões e sonhos entrelaçados na organicidade da comunidade. Ela revela a preocupação de convocar os moradores a participar das demandas burocráticas, mas ressalta em cada palavra que há a lembrança de que a luta atual carrega a herança de uma história de suas e seus ancestrais.

Nunca houve um momento de discutir o que seria identidade quilombola dentro de um contexto conceitual, mas eu percebo através do que seria identidade quilombola, os fazeres da minha vó da própria comunidade, com as festividades do quilombo, as comidas e o mais interessante são as técnicas. O meu avó, por exemplo, fazia pirulito com um mel de um arvore específica. (Informação verbal, Nicoli, 2025).

Neste contexto, podemos confluir com Martiniano José (1974) que já ressaltava que o quilombo foi a unidade básica da resistência negra no estado de Goiás, pois se trata de organização coletiva. Essa percepção se une à teoria trabalhada pelo professor José Geraldo (2011), ao trazer que novo movimento social trata-se de força emergente desses movimentos está em suas experiências compartilhadas, de modo que as comunidades, identificam interesses, elaboram suas identidades e afirmam direitos, se tornando sujeitos de direitos. É a partir de esse viver conjunto que nasce o direito conquistado pelo coletivo. O sujeito coletivo cunhado por José Geraldo significa dizer:

Caracterizados a partir de suas ações sociais, estes novos movimentos sociais, vistos como indicadores da emergência de novas identidades coletivas (coletividades políticas, sujeitos coletivos), puderam elaborar um quadro de significações culturais de suas próprias experiências, ou seja, do modo como vivenciam suas relações, identificam interesses, elaboram suas identidades e afirmam direitos. (Souza Junior, 2011, p. 47-48).

A formulação de Souza Junior (2011) sobre os sujeitos coletivos permite compreender como as comunidades quilombolas, por meio de suas práticas cotidianas e formas próprias de organização, afirmam-se como atores políticos no cenário das lutas por direitos. Essa elaboração não se dá de forma abstrata, mas a partir de experiências concretas, que revelam os tensionamentos existentes entre o modo como as comunidades constroem seus caminhos e as exigências formais do Estado. O caso do Quilombo Cedro, em Mineiros (GO), oferece um exemplo dessa dinâmica: embora fundado em 1885, seu processo de regularização territorial só obteve um reconhecimento oficial em 2024, após anos de articulação interna e enfrentamentos institucionais.

O longo intervalo entre o início do processo e a publicação da portaria evidencia como a constituição desses sujeitos coletivos é atravessada por obstáculos que não anulam a força de sua ação política, mas a condicionam a percorrer trilhas complexas entre os territórios que habitam e o marco legais que buscam alcançar. Assim, o Quilombo Alto Santana vivencia diretamente essas contradições, como aponta Nicoli ao relatar:

Houve muitas dificuldades depois da certificação do quilombo. Porque a própria organização da comunidade, a articulação das pessoas em participar, sobrecarregou algumas pessoas, mas dentro disso também é importante a participação dos que estão de fora. Das universidades, das pessoas que fazem projetos dentro do quilombo. Tem projetos com as matriarcas, com as coisas produzidas do próprio quilombo. A professora Adrià do IFG faz esse trabalho mais de campo mesmo dentro do quilombo. A gente tem muito desafio, mas também muita coisa boa. As outras pessoas também começaram a ver a comunidade como um quilombo. (Informação verbal, Nicoli, 2025).

Apesar disso, ela enfatiza que a regularização fundiária não deve ocorrer de forma individualizada, pois isso contraria a lógica coletiva que estrutura os territórios quilombolas, ressaltando a necessidade de promover a conscientização sobre a importância da titulação coletiva como instrumento de proteção dos modos de vida e da identidade quilombola.

Tem outros problemas também. Infelizmente nem todo mundo entende a importância de regularizar o quilombo. Eu falo sobre regularizar de forma coletiva, isso tem sido um dos desafios também que a gente tem falado para as pessoas. Eu acho que a gente vai conseguir, mas tem sido muito difícil essa situação. (Informação verbal, Nicoli, 2025).

A fala de Nicoli evidencia as contradições vividas pelo Quilombo Alto Santana após o processo de certificação oficial do território. Como ela relata, apesar do reconhecimento formal, a organização interna da comunidade enfrentou desafios significativos, especialmente no que se refere à articulação coletiva e à sobrecarga de lideranças locais. A presença de universidades e de projetos desenvolvidos por pessoas de fora, como o trabalho da professora Adrià do Instituto Federal de Goiás (IFG), tem contribuído com ações voltadas às matriarcas e à valorização dos saberes e produtos locais. No entanto, essa participação externa, ainda que positiva, revela uma tensão entre os avanços institucionais e as dinâmicas internas da comunidade, muitas vezes marcadas por desigualdades de engajamento e dificuldades de mobilização coletiva. Nicoli destaca, ainda, a necessidade de fortalecer a consciência coletiva sobre a regularização fundiária, ressaltando que o processo de titulação do território não pode ser individualizado.

Sua fala aponta para um desafio recorrente nos territórios quilombolas: a compreensão de que a terra, enquanto direito coletivo, exige práticas comunitárias de cuidado, resistência e pertencimento. Como ela afirma, embora o caminho seja difícil, há esperança de conquista, desde que se consolide o entendimento da titulação como parte da luta histórica do quilombo por reconhecimento e permanência.

Como ela mesma pontua a Associação Quilombola Alto Santana encontra-se atualmente na etapa de elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). essa fase envolve um grupo de profissionais responsáveis por identificar o número de famílias residentes, delimitar o perímetro urbano do quilombo e mapear possíveis propriedades privadas na área. No entanto, o processo segue sem previsão de conclusão, o que tem dificultado o acesso da comunidade a políticas públicas e à melhoria das condições de vida, conforme indicam os documentos disponibilizados pela Comissão Pró-Índio.

No estado de Goiás, a trajetória de regularização do território Kalunga ilustra as contradições presentes nas políticas fundiárias direcionadas aos quilombos. Como aponta Vercilene Dias (2019), embora a titulação individual tenha sido apresentada como solução jurídica pelo Estado, na prática, ela fragmenta a lógica coletiva que organiza historicamente a vida no território. Para algumas famílias, o documento individualizado representa apenas um símbolo de segurança, sem alterar o uso comum da terra transmitido entre gerações. Para outras, no entanto, a titulação se converte em propriedade privada de caráter alienável, rompendo com a noção de coletividade que sustenta a identidade quilombola.

A experiência do Quilombo Alto Santana mostra que a luta pelo território não se limita a uma demanda por reconhecimento jurídico, mas envolve a afirmação de uma existência coletiva, sustentada pela memória, pela oralidade e pela prática cotidiana. Beatriz Nascimento nos convida a compreender o quilombo como um projeto político que se constrói na autonomia e na continuidade dos saberes ancestrais, e não apenas como um vestígio do passado. No Alto Santana, essa autonomia se manifesta na força das mulheres, que mantêm vivas as tradições e organizam a resistência diante das adversidades.

A escuta das experiências dessas mulheres, inspirada na escrevivência de Conceição Evaristo, revela que suas narrativas são mais do que relatos individuais: são formas de conhecimento e resistência que desafiam a invisibilidade histórica. Ao compartilhar suas vivências, como faz Nicoli Ferreira, elas reafirmam a centralidade da coletividade e da transmissão de saberes na construção do território, mesmo diante dos desafios impostos pela burocracia e pela fragmentação das políticas públicas.

Nesse contexto, a perspectiva de Nego Bispo reforça a importância da oralidade e da partilha como fundamentos de uma epistemologia própria, que se constrói no convívio e na escuta atenta. No Alto Santana, a escutavivência se apresenta

como prática política e metodológica, permitindo que as vozes da comunidade sejam reconhecidas como legítimas e essenciais para a afirmação de direitos.

Diante do que foi apresentada, a trajetória do Quilombo Alto Santana evidencia que a regularização fundiária só faz sentido quando reconhece e valoriza as formas próprias de organização e existência da comunidade. Inspirados por Beatriz Nascimento, Conceição Evaristo e Nego Bispo, compreendemos que a luta quilombola é, sobretudo, a construção coletiva de um território vivo, onde memória, oralidade e partilha sustenta a busca por justiça e pertencimento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho partiu da escuta atenta e da escrita comprometida em problematizar os efeitos persistentes da violência epistêmica sobre os povos quilombolas, com ênfase na trajetória do Quilombo Alto Santana, em Goiás. Ao adotar uma perspectiva crítica e comprometida com a oralidade, a escrevivência e a territorialidade, buscou romper com a lógica colonial que historicamente silenciou os saberes e as experiências das mulheres negras e quilombolas.

Nesse sentido, o primeiro objetivo foi compreender de que forma a discussão sobre as violências epistêmicas, enquanto dispositivo estrutural da colonialidade contribuiu historicamente para a invisibilização das narrativas do povo negro. A partir dessa compreensão, foi possível articular as contribuições de Sueli Carneiro, Grada Kilomba, Lélia Gonzalez e Conceição Evaristo. Nesse contexto, a escrevivência se revelou como uma ferramenta de resistência e afirmação da existência negra. Ao narrar a partir da vivência, a escrita se transforma em território de disputa, onde a memória coletiva resiste às tentativas de apagamento. É nesse lugar que a voz das mulheres quilombolas se fortalece, construindo conexões entre o saber acadêmico e os saberes enraizados nas vivências coletivas e na territorialidade.

Tendo em vista a pesquisa tecer o caminho das experiências dos povos quilombolas, foi necessário trazer direitos quilombolas no ordenamento jurídico brasileiro. A partir da Constituição Federal de 1988 e da legislação infraconstitucional, essa violência se desdobrou nas contradições do ordenamento jurídico brasileiro, sobretudo no que se refere ao reconhecimento e à titulação dos territórios quilombolas. Analisou-se como o direito estatal, mesmo após a Constituição de 1988, opera sob a lógica da seletividade, do racismo institucional e da morosidade. À luz de Milton Santos, também foi possível refletir sobre a cidadania como prática concreta e territorializada.

Os direitos quilombolas, neste cenário, emergem não como concessões, mas como conquistas inscritas em lutas históricas, exigindo do Estado o reconhecimento daquilo que as comunidades já afirmam cotidianamente: sua existência e sua autonomia. A partir disso foi possível observar a demora em estabelecer as conquistas garantidas por lei e como elas são executadas nos territórios. Boa parte das garantias do Estado, ao não garantir a regularização fundiária e o reconhecimento dos direitos territoriais, coloca os povos em uma posição vulnerável frente a agressões físicas, mas também frente ao desrespeito institucional. O exemplo de Mãe Bernadete, que perdeu seu filho

em um conflito agrário e, ainda assim, seguiu firme na defesa do território quilombola até ter sua própria vida ceifada por essa mesma luta, evidencia as violências físicas e psicológicas às quais essas lideranças estão constantemente submetidas.

Como alternativo ao sistema colonial, como conhecimento que para Nego Bispo trata-se de, aprender mesmo a gente aprende quando o saber não é mercadorial. Quando é com mestres e mestras, eles não cobram. Eles ensinam para manter o conhecimento vivo. Quando você compartilha o saber, o saber só cresce. É como as águas que confluenciam. Assim, foi possível permitir e ancorar essa reflexão na realidade do Quilombo Alto Santana. A história oral de suas moradoras, especialmente das matriarcas como dona Araçá e dona Araticum, revelou uma memória viva e pulsante. A oralidade é mais do que passo: é cosmovisão<sup>8</sup>. A partir de sua filosofia contracolonial, compreendemos que o quilombo não é um espaço de carência, mas de abundância de saberes, modos de vida e resistência. Mariléa de Almeida, ao propor o devir quilombola e os territórios de afeto, amplia nossa compreensão sobre identidade e pertencimento, mostrando que a luta por direitos é também luta por reconhecimento da existência, das subjetividades e das redes de cuidado que sustentam esses territórios.

Ainda sobre essas garantias, ficou visível que a centralidade do quilombo na história constitucional brasileira se justifica pelo entendimento de que a sua presença revela uma experiência histórica em contraposição ao racismo. É nesse encontro que a leitura do Quilombo Alto Santana como sistema alternativo, inspirada em Maria Beatriz Nascimento, reafirma que os quilombos não são apenas espaços físicos, mas projetos políticos que confrontam as estruturas coloniais, capitalistas e racistas. Sua permanência é, em si, uma denúncia contra o Estado que omite e um testemunho da potência coletiva que insiste em existir. Em síntese, esta dissertação buscou ser parte de uma travessia que articula memória, luta e escrita. Escrever sobre o quilombo Alto Santana é reconhecer que resistir é também narrar, é fazer da palavra território. Que este trabalho contribua para ampliar o reconhecimento das epistemologias quilombolas, das lutas de suas mulheres e da urgência de uma justiça territorial verdadeiramente comprometida com os povos que historicamente sustentam este país.

---

<sup>8</sup> Para Nego Bispo, cosmovisão é uma forma de compreender e viver o mundo que se constrói a partir da experiência, da ancestralidade e do território do povo quilombola. Não se trata apenas de uma visão de mundo no sentido ocidental (intelectualizado ou teórico), mas de uma prática de existência e de resistência, enraizada nas relações com a terra, com o tempo e com os saberes produzidos em comunidade. BISPO, Antônio. Colonialismo e Quilombos: do grito do escravizado ao silêncio do colonizado. In: RIBEIRO, Katiúscia (org.). Pensamento negro desobediente: antropologia, história e filosofia afrocentradas. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

## REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Carla Akotirene. São Paulo, Sueli Carneiro ; Pôlen, 2019. 152p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro).

ALMEIDA, Mariléa de. 1973- **Território De Afetos: Práticas Femininas Nos Quilombos Contemporâneos Do Rio De Janeiro**- campinas, SP, 2018.

ARRAES, Jarid. **Heroínas Negras na História do Brasil**. Porto Alegre: Fórum, 2015.

ANDRADE, Tânia. **Quilombos em São Paulo: tradições, direitos e lutas**. São Paulo: Imesp, 1997.

BATISTA, Carolina dos Santos. **Protagonismo das mulheres quilombolas: A luta pelo território Alto Santana**. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em direito)- Universidade Federal de Goiás, Campus Goiás, 2021.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Peões Pretos e Congos**. O trabalho e identidade étnica em Goiás. Brasília, 1977.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 14 mar. 2025.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida** /; Prefácio Conceição Evaristo, Apresentação Djamila Ribeiro. -- São Paulo: Pôlen Livros, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro Edições, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. **interseccionalidade**; Boitempo, 2021 Patricia Hill Collins e Sirma Bilge, 2020.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO de São Paulo. Terras Quilombolas. Balanço 2025.

COELHO, Gustavo Neiva. **A Formação Do Espaço Urbano Nas Vilas Do Ouro: o caso de Vila Boa**. Goiânia, 1997.

DEALDINA, Selma dos Santos. **Mulheres Quilombolas. Territórios de existências negras femininas**. Jandaíra, 2020.

DIAS, Vercilene Francisco, **Terra Versus Território: Uma Analise Jurídica Dos Conflitos Agrários Internos Na Comunidade Quilombola Kalunga De Goiás** / Vercilene Francisco Dias. - 2019.

DIAS, Vercilene Francisco Terra Versus Território: **Uma Analise Jurídica Dos Conflitos Agrários Internos Na Comunidade Quilombola Kalunga De Goiás**. Vercilene Francisco Dias, 2019.Dias, Vercilene Francisco; Franco, Rangel Donizete; Santos, Maria Rosalina; Tarrega, Maria Cristina Vidotte Blanco; Gomes, Lilian C.B.;

Silva, Liana Amin Lima; Solozzi, José Luís; Prioste, Fernando Gallardo Vieira; Wolker, Antonio Carlos. *Os Direitos Territoriais Quilombolas. Além do marco temporal.* Goiânia, 2016.

DIÁRIO DA ASSEMBLÉIA NACIONAL CONSTITUINTE. [Suplemento Reunião da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas deficientes e Minorias] 20 de maio de 1987. Disponível em: <http://imagem.camara.gov.br/Imagen/d/pdf/sup62anc20mai1987.pdf#page=1201987>. Acesso em: 30 de abril de 2025.

EDGARDO LANDER. **A Colonialidade Do Saber: Eurocentrismo E Ciências Sociais. Perspectivas Latino Americanas.** (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

ELIAS, D. Milton Santos: **A Construção Da Geografia Cidadã**, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Universidad de Barcelona, vol. VI, nº 124, 30 de septiembre de 2002, número especial em homenagem a Milton Santos.

ESCRIVÃO FILHO, Antonio; SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. **Para Um Debate Teórico-Conceitual E Político Sobre Os Direitos Humanos** -- Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016.

EVARISTO CONCEIÇÃO. **Escrevivência: A Escrita De Nós:** reflexões sobre a obra de / organização Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes; ilustrações Goya Lopes. -- 1. ed. -- Rio de Janeiro : Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição, **Olhos D'água**/Conceição Evaristo.—2. ed. -- Rio de Janeiro, RJ :Pallas Míni, 2018. 124 p.

FERREIRA, Nicoli Fonseca, **Quilombo Alto Santana: Terra, Direitos E Desafios No Processo De Titulação De Terras.** Nicoli Fonseca ferreira-2024.

FLAUZINA, Ana; Pires, Thula. **Roteiros Previsíveis: Racismo E Justiçamentos No Brasil** Por. Coluna ELAS NO FRONT. 2018.

FRANCISCO, Vercilene; FREITAS, Cleuton Cesar Rипol de; MOREIRA, Erika Macedo; SILVA, Sarah Fogaça. **Esperançar É Preciso: Práticas Da Assessoria Jurídica Popular Quilombola Da Turma Esperança Garcia.** 1. ed. Organização: SANDRA Maria da Silva Andrade; JESUS, Jhonny Martins de; DEALDINA, Selma dos Santos; DIAS, Da. Goiânia: Editora Goiânia, 2023.

GOMES, Rayane Cristina De Andrade. Benedita Da Silva: **Caminhos De Uma Mulher Negra E Favelada Na Luta Por Direitos Humanos No Brasil.** Tese De Doutorado Apresentada Ao Programa De Pós Graduação Em Direitos Humanos e Cidadania, Brasília - Df, 10 De Novembro De 2023.

GOMES, Rodrigo Portela. **Kilombo: Uma Força Constituinte.** Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de Doutor em Direito no Programa de Pós Graduação Stricto Sensu da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – UnB, Brasília/DF – março de 2022.

GOMES, Rodrigo Portela. **Quilombos, Constitucionalismo E Racismo: famílias negras na luta pela propriedade em Barro Vermelho e Contente no Piauí.** Dissertação apresentada como requisito parcial de obtenção do título de Mestre em Direito no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – UnB. 2018.

GONZALES, Lélia. **Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira.** 1984.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade.** Tempo brasileiro. Rio de janeiro. Nº 92/93. 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por Um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções E Diálogos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

IBGE. Goiás, GO, Cidades e Estado. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/go/goias.html>. Acesso em: 14 mar. 2025.

INCRA. Terras Quilombolas Tituladas e em processo no INCRA. Disponível em: <https://cpisp.org.br/primeira-titulacao-de-terra-quilombola-no-brasil-completa-20-anos/>, Acesso em 01 de maio de 2025.

JESUS, Leodegaria de. orchideas. Admin da ave maria, são Paulo, 1928.

JÚNIOR, Jose Geraldo de Sousa, **O Direito Como Liberdade: O Direito Achado Na Rua Experiências Populares Emancipatórias De Criação Do Direito.**, Brasília, 2008. Universidade de Brasília, faculdade de direito.

JUNIOR, José Geraldo de Sousa. **O Direito Achado Na Rua: Introdução Crítica Ao Direito Como Liberdade**/organizador: [et al.] – Brasília: OAB Editora; Editora Universidade de Brasília, 2021. v. 10 728 p.

KREANAK, Ailton, **Futuro Ancestral**, companhia de letras. Editora Schwarcz S.A. 2022.

LAISNER, Regina Claudia. **Avaliação De Políticas Públicas Na Perspectiva Da Interseccionalidade.** *NAU Social*, v. 14, n. 26, p. 1335–1348, jan./jun. 2023.

MOREIRA, Erika Macedo. **Onhemoirô: O Judiciário Frente Aos Direitos Indígenas/** Erika Macedo Moreira, UnB/ Programa de Pós-Graduação em Direito. Brasília, 2014. 273 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, 2014.

MOURA, Clóvis. **Os Quilombos E A Rebelião Negra.** São Paulo: Brasiliense, 1986.

**MOURA, Clóvis. A sociologia posta em questão.** São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

NASCIMENTO, Abdias do, 1914-2011 **O Genocídio Do Negro Brasileiro: Processo De Um Racismo Mascarado /** Abdias Nascimento. - 1. ed. - São Paulo : Perspectivas, 2016. 232 p.

NASCIMENTO, Abdias do, 1914-2011 **O Genocídio Do Negro Brasileiro: Processo De Um Racismo Mascarado** / Abdias Nascimento. - 1. ed. - São Paulo : Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz, **Quilombo Intelectual**, rio de janeiro, fevereiro de 1984. Nascimento, Beatriz, Quilombola e Intelectual Possibilidade nos dias da destruição Coletânea organizada e editada pela UCPA | [União dos Coletivos Pan-Africanistas] Editora Filhos da África 2018.

NASCIMENTO, Beatriz, **Uma Historia Feita Por Mão Negras**, relações raciais, quilombos e movimentos. Organização Alex Ratts. 2021 by Editora Schwarcz S.A.

PINN, M. L. G. Maria Beatriz Nascimento: **Caminhos Para (Re)Escrever A História**. Aedos, v. 14, n. 31, p. 133-150, jul.-dez., 2022.

PIRES, Thula. Racializando **O Debate Sobre Direitos Humanos, Limites E Possibilidades Da Criminalização do racismo no Brasil. 2018**. - Revista Internacional de Direitos Humanos.

QUILOMBOS DO BRASIL Central. Séculos XVIII e XIX (1719 1888) Introdução Ao Estudo Da Escravidão. Goiânia - 1998.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. Lélia Gonzalez. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIBEIRO RODRIGUES, Barbara Luiza, **Direito Ao Território E Modelos De Des-Envolvimento (E)M Conflito: A Política Pública Social De Regularização Fundiária Das Comunidades Quilombolas**/Barbara Luiza Ribeiro Rodrigues-2014.

SÁ, Sinara Carvalho de. **Festa De São João Bastita Da Rua Do Capim** (Goiás, Go). Patrimônio, memória e resistência na —rua-lugar|. 2021.

Santos, Antônio Bispo dos. **A Terra Dá, A Terra Quer** , Ubu Editora, 2023, PISEAGRAMA, 2023, , 2023.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, Quilombos, Modos E Significados**. Brasília, 2015.

SANTOS, Milton. **O Espaço Da Cidadania E Outras Reflexões** / Milton Santos; organizado por Elisiane da Silva; Gervásio Rodrigo Neves; Liana Bach Martins. – Porto Alegre: Fundação Ulysses Guimarães, 2011. (Coleção O Pensamento Político Brasileiro; v.3).

SILVA, Givânia Maria da. **O Quilombo De Conceição Das Crioulas: Uma Terra De Mulheres-Luta E Resistência Quilombola**. Tese De Doutorado Apresentada Ao Programa De Pós-Graduação Em Sociologia Do Instituto De Ciências Sociais Da Universidade De Brasília. Brasilia, 2022.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. **O Povo Do Zabelê E O Parque Nacional Da**

**Serra Da Capivara No Estado Do Piaui: Tensões, Desafios E Riscos Da Gestão Principiologica Da Complexidade Constitucional.** Tese – faculdade de direito, coordenação de pos graduação em direito, universidade de direito, 2009.

**SOUZA, Bárbara Oliveira. Aquilombar-Se: Panorama Histórico, Identitário E Político Do Movimento Quilombola Brasileiro.** Brasília, 2008.