



GT21 - Educação e Relações Étnico-Raciais – Trabalho 1004

QUILOMBOS E PALENQUES: APROXIMAÇÕES ENTRE EDUCAÇÃO E TRADUÇÃO INTERCULTURAL

Shirley Aparecida de Miranda - UFMG

Susy Rocío Contento Lozano - UFMG

Resumo

Os estudos sobre quilombos no Brasil têm evidenciado conflitos herdados de um passado colonial e permite traçar um contraponto à narrativa eurocêntrica. No campo da educação, as pesquisas sobre quilombos delineiam um fenômeno permanente, persistente e irradiador de sentidos que contornam a educação intercultural. Esse artigo tematiza aproximações entre quilombos no Brasil e palenques na Colômbia, na perspectiva de uma tradução intercultural em contexto diaspórico. No primeiro tópico, demonstramos, a partir de nossas investigações em curso, as tendências observáveis nas pesquisas em educação que tematizam quilombos no Brasil. Em seguida, apresentamos uma narrativa sobre os palenques na Colômbia, como parte de um contexto de intensa resistência de afrodescendentes à escravização. Nossa análise pauta-se por uma aproximação das práticas de lutas e não pela comparação das experiências. Finalizamos o artigo com algumas considerações acerca das contribuições da tradução intercultural para a educação.

Palavras-chave: quilombos, palenques, tradução intercultural, educação intercultural.

Introdução

Embora as comunidades quilombolas existam desde o século XVI, no final do século passado intensificou-se o debate sobre quilombos no Brasil. Os tensos debates sobre regularização fundiária no Brasil são constantemente atravessados pela presença contemporânea dos quilombos. Podemos afirmar que as definições sobre quilombos no Brasil e suas implicações sobre a dinâmica política tem sido alvo permanente de contestações. Entre designação configurada a partir do *crime de fuga do cativo* e o significado que se consolidou no contexto das lutas por igualdade racial no Brasil, um longo trajeto se delinea. A insurgência das comunidades negras contemporâneas, rurais e urbanas, que resistiram aos artifícios de apagamento material e simbólico a que foram submetidas ao longo de cinco séculos subverte a lógica da designação colonial¹.

Em nossa análise partimos do pressuposto de que os estudos sobre quilombos no Brasil têm o potencial de tornar visíveis conflitos herdados de um passado colonial e traçar um contraponto à narrativa eurocêntrica. As acepções atribuídas ao fenômeno quilombo no Brasil, assim como seu agenciamento em embates políticos, jurídicos, territoriais e ainda, sua relação com estratégias de resistência à escravidão em outros contextos da diáspora negra nos colocam diante de “experiências possíveis e disponíveis para um diálogo mútuo entre as lutas que enfrentam o colonialismo, o racismo e a negação do ser e da história” (Meneses, 2017, p. 187).

Esse artigo² tematiza aproximações entre quilombos no Brasil e palenques na Colômbia, na perspectiva de uma tradução intercultural. No primeiro tópico, demonstramos, a partir de nossas investigações em curso, as tendências observáveis nas pesquisas em educação que tematizam quilombos no Brasil. Entendemos que essas pesquisas indicam possibilidades em torno de uma tradução intercultural em contexto diaspórico. Em seguida, apresentamos uma narrativa sobre os palenques na Colômbia, como parte de um contexto de intensa resistência de afrodescentes à escravização. Nossa análise pauta-se por uma aproximação das práticas de lutas e não pela comparação das experiências. O que temos a aprender com essas práticas de resistência? Que expansões

¹ Nos limites desse artigo não discutiremos as tendências que abordam o fenômeno dos quilombos no Brasil no campo da historiografia e da antropologia. Para uma compreensão dessas formulações conferir: GOMES (2006); FIABANI (2005); ARRUTI

² Esse artigo apresenta resultados parciais de pesquisa desenvolvida em programa de pós-graduação em educação (mestrado) em fase de conclusão.

essa tradução intercultural traz para a narrativa sobre a resistência negra? Finalizamos o artigo com algumas considerações acerca das contribuições da tradução intercultural para a educação.

Quilombos nas pesquisas em educação: a perspectiva diaspórica em emergência

Conforme registram Costa e Gomes (2016) contamos, atualmente, com um número significativo de estudos sobre os quilombos no Brasil e com uma variedade de abordagens sobre o fenômeno. Desse modo, segundo esses autores, os quilombos consistem num “objeto acadêmico transversal”, atinente a várias áreas do conhecimento.

Em nossa pesquisa analisamos o mapeamento de dissertações (40) e teses (09) defendidas em programas de Pós-Graduação em Educação no período de 2003 a 2014 sobre a temática quilombos e educação. Verificamos que esse *corpus* distribui-se de modo inconstante saltando de uma pesquisa concluída em 2006, para cinco em 2007, segue oscilando até o final do período analisado, tendo seu ápice em 2011, com a conclusão de 11 (onze) pesquisas. Verificamos que o tratamento da categoria quilombo nessas pesquisas condensa acepções atribuídas a um fenômeno histórico e político que atravessa a construção da nação brasileira e diz respeito à diáspora africana, ao racismo no Brasil, aos processos de resistência negra, a cosmologias e territorialidades que compõem especificidades étnico-raciais.

Acerca da concepção de quilombos identificamos a persistência da naturalização da situação subalterna das comunidades quilombolas em pesquisas que: referenciam-se numa concepção de comunidade negra indistinta, sob o apanágio de *comunidades tradicionais*, ou *comunidades tradicionais do campo*; apresentam uma noção genérica de cultura quilombola, na qual as comunidades estão situadas em continuidade com o regime de escravidão; desconsideram processos históricos variados que engendraram as comunidades e suas práticas de resistência para permanecerem existindo. Enfim, persiste uma narrativa pautada em elementos da democracia racial a obnubilar as relações de disparidade, hierarquias e subalternidade, ao ponto de incorrer numa naturalização dos quilombos que tende a descredenciar a multidimensionalidade do fenômeno no Brasil. Areladas ao passado escravo, e sem a devida acuidade com o tema da escravidão no Brasil, comunidades quilombolas figuram congeladas no tempo e atadas a um passado que nunca termina.

Consideramos que o manejo da categoria quilombo é extremamente tenso. Ao identificar tendências nas pesquisas analisadas nosso intento é fornecer uma reflexão que permita rever certos limites e restrições. Consideramos que a tendência contemporânea na análise dos quilombos no Brasil reclama reflexões críticas sobre as representações enunciadas nas pesquisas, de modo a “questionar a origem do poder em determinados conceitos” (Meneses, 2016:). A nomeação de quilombolas como *descendentes de escravos* encontrada em algumas pesquisas é exemplo dessa lógica que naturaliza uma situação histórica e política. Nesse caso, atua como se a população negra africana tivesse nascido escravizada e destinasse essa condição às gerações futuras.

Todavia, a tendência predominante sobre quilombos nas pesquisas em educação contrapõem-se às concepções de *comunidade negra* indistinta. A dissertação de Silva (2008), por exemplo, indica que o diferencial entre as comunidades quilombolas e as demais está no modo como o território é concebido, já que a terra é compartilhada e vivenciada a partir da noção de coletividade, de ancestralidade comum, da relação de parentesco e da forma como se organizam social e politicamente, o que inclui as práticas religiosas, linguísticas, culturais, econômicas, dentre outros traços que os singularizam. Ainda sob a ótica dessa autora, o que essas comunidades negras têm em comum é a exclusão social produzida por práticas racistas.

A maioria das pesquisas em educação que tematizam os quilombos no Brasil toma como ponto de partida os efeitos discursivos do reconhecimento jurídico das comunidades e a ressemantização da categoria quilombo. Nessa disposição as investigações: objetivam compreender o agenciamento das comunidades a partir de seu reconhecimento formal; enfatizam uma identidade instavelmente produzida e uma cultura constantemente negociada; produzem um deslocamento do conceito histórico de quilombo para a compreensão do quilombo na história. Deriva dessa noção predominante de quilombos, a indagação sobre como os/as próprios/as quilombolas, ou como as novas gerações aprendem o que é ser quilombola. Como esses sujeitos negociam e afirmam o seu pertencimento identitário e como se referem à sua identidade são problemas recorrentes que conduzem as análises na relação entre quilombos e educação.

Nessa tendência contemporânea os quilombos não são definidos a partir da escravidão. Tratam-se de “grupo étnico que teve continuidade e se apresenta atualmente como remanescente de quilombos” (OLIVEIRA, 2012, p. 18). As pesquisas tendem a

focalizar a resistência às formas de apagamento material e simbólico observada na manutenção dos atuais territórios e na luta por anexar áreas originais, numa dinâmica que tem como alicerce a singularidade expressa “no modo próprio de vivência, na manutenção cotidiana, na prática do acolhimento, na interação com o meio ambiente e com outras etnias” (OLIVEIRA, 2012, p. 218), ou no sentido de quilombo vinculado à construção da identidade e de “ser homem livre”. E Larchert (2013, p. 9) indica a construção do território específico quilombola como expressão de uma “epistemologia da resistência” que estaria na recorrência a memória para ligar os mundos disjuntos.

As abordagens nessa perspectiva costumam enfatizar as narrativas de constituição dos quilombos em particular e o modo como as próprias comunidades constroem os significados que configuram sua identidade. Oliveira (2006), por exemplo, expôs a ressignificação da identidade mangazeira e as estratégias componentes de uma identidade quilombola:

Nessa trajetória tornou-se importante observar como elementos, anteriormente desprezados, são valorizados e re-incorporados à cultura do lugar como, por exemplo, a prática de religião afro-brasileira (o Saravá). Outro aspecto a se considerar é o fortalecimento político das práticas culturais das comunidades, tais como a Marujada e a Roda de São Gonçalo. (OLIVEIRA, 2006, p.23)

As pesquisas denotam uma narrativa que não circunscreve uma origem definitiva para o fenômeno dos quilombos no Brasil. O reconhecimento dos quilombos evidencia que a resistência negra na diáspora conta com uma cadeia de sentidos e conexões tortuosa, descontínua e descentrada, pautada pelas narrativas de sobrevivência. No nosso entendimento, os quilombos podem ser analisados a partir de um procedimento epistemológico insurgente que conjuga uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências (SANTOS, 2004, 2008, 2013), que permite indagar aquilo que é produzido como inexistente. Há um choque entre uma concepção de quilombo articulada predominantemente pela escravidão e outra, que o considera a partir da resistência e da sobrevivência aos inúmeros processos de apagamento material e simbólico provenientes da articulação entre o colonialismo e o racismo. Nas análises contemporâneas, os quilombos emergem como fenômeno permanente, persistente e irradiador de sentidos,

como quilombismo³ e aquilombamento, como agência. Nas palavras de Nascimento, (1994, p. 348), “quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”. Tomando por base um modelo político que pretende a vida coletiva expresso no quilombismo, Nascimento reclamou uma teoria científica que pudesse estar conjugada com a experiência histórica e instigou a compreensão sobre a prática de aquilombar-se como forma de entender a lógica da resistência na diáspora.

Decorrentes da diáspora (Hall, 2006) os quilombos consistem em elemento subversivo a estorvar o acordo nacionalista pretendido pela colonização. Contemporaneamente, disputam a narrativa sobre a presença africana, no Brasil e em outros países das Américas. As narrativas sobre os quilombos e sobre práticas de lutas similares, como os palenques, na Colômbia, fazem parte de um esforço para conciliar no presente rotas fragmentárias e tidas como ilegais pelo sistema colonial. Rotas que demonstram os caminhos de uma presença africana em recursos de sobrevivência. Consideramos que a tradução intercultural possibilita avançar na intelegibilidade mútua dessas experiências de lutas que enfrentaram e enfrentam o colonialismo, o racismo e a negação do ser e da história (MENESES, 2017, p. 187). A tradução intercultural consiste num trabalho de interpretação entre culturas para identificar preocupações isomórficas e as diferentes respostas produzidas (SANTOS, 2006, p. 781). A tradução intercultural, nessa proposta, permitiria identificar o que não cabe nas totalidades construídas e percorrer o encadeamento de lutas semelhantes e respostas congêneres, para, a partir daí, traçar a composição de novas zonas epistemológicas que indiquem racionalidades impronunciáveis devido à opressão de uma racionalidade hegemônica. Entendemos que esse procedimento não se estabelece sem indagações. Questões sobre as hierarquias no processo de tradução e outras relativas aos saberes e práticas impronunciáveis devem ser constantemente levantadas.

A discussão sobre aproximações e distinções entre as experiências correlatas ao aquilombamento nas Américas não é recente. No Suriname, Haiti, Jamaica, Cuba e Colômbia foram identificados fenômenos do mesmo tipo, o que nos leva a afirmar que a resistência foi sempre a contrapartida da escravidão. Concordamos com Carvalho (1995)

³ Cunhado por Abdias Nascimento e Beatriz Nascimento, o quilombismo emergiu como uma forma de codificar a experiência constituída pelos africanos da diáspora em relação com ancestralidade não escrava e organizada politicamente.

sobre a dificuldade de contrastar essas tradições tendo em vista o perfil geográfico dispersivo das comunidades e o caráter heterogêneo da repressão colonial. Entendemos que esses distintos contextos, afetados por distintas realidades do poder não poderiam reduzir-se em comparações. Reconhecemos também as opacidades que atravessam as traduções. Entretanto, consideramos que a tradução intercultural dessas lutas, entendidas como estratégias de subversão podem nos facultar o acesso às formas heterogêneas de subjugação em nosso passado colonial, e às múltiplas e por vezes díspares formas de resistência que ampliam compreensões sobre a diáspora.

Palenques e resistências ativa à escravidão na colômbia

Sabemos que o uso dos conceitos palenque e quilombo não é necessariamente equivalente. Uma distinção inicial indica-nos a ausência de uma correspondência bionívoca. Enquanto no Brasil contabilizamos mais de 2.600 comunidades quilombolas certificadas, na Colômbia verificamos dois palenques na mesma condição. Em contrapartida, os dois palenques colombianos possuem o domínio do território onde se localizam, enquanto no Brasil, somente 103 comunidades possuem o título de posse de terra⁴. Assim, a correlação afrodiáspórica reclama uma observação das distinções que informam lutas similares.

Na Colômbia o estudo da conformação dos palenques tem se referenciado sobretudo na Costa Atlântica, especificamente em Cartagena o principal porto de entrada de seres humanos escravizados no extremo norte de América do Sul durante a colônia (RODRIGUEZ, 1979; NAVARRETE, 2014), até 1714, quando Buenos Aires⁵, sob o controle dos ingleses passa a ocupar seu lugar como maior porto do império espanhol (ESCALANTE, 2002).

⁴ A certificação das comunidades quilombolas é executada pela Fundação Cultural Palmares, que até 2003 também conferia título de posse e chegou a titularizar 17 comunidades. A partir de 2004 essa função foi deslocada para o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. A informação para acompanhamento dos processos de regularização quilombola está disponível no endereço www.incra.gov.br (consulta em 12/12/2016).

⁵ Em Buenos Aires a proibição do tráfico escravista se decretou em 1813, mas se fez efetiva só até a Constituição de 1853 (FREGA et all, 2004; SILVA, 2004). O caso argentino é relevante na medida em que o desconhecimento da presença afrodescendente no seu território denota a eficácia da campanha de embranquecimento a que foram submetidas várias das nascentes nações latino-americanas.

*As licenças e asientos*⁶ que permitiam a exploração e importação de pessoas de nações africanas para o território da Nueva Granada foram expedidas pela coroa espanhola para vários países europeus. Além da Espanha, Inglaterra, Portugal, França, Holanda, Itália (ESCALANTE, 2002) ocuparam o território colombiano em diferentes temporalidades e imprimiram diferentes tipos de ações de controle das populações indígenas e africanas e de exploração dos recursos. Essa realidade é observável hoje nas línguas criolas de San Andrés e em San Basilio de Palenque, que misturam elementos de línguas africanas, espanhola, inglesa e portuguesa.

Embora a participação dos afrodescendentes na campanha libertadora lhes valera a expedição da Lei de liberdade de ventres em 1821, dita lei não foi cumprida após a liberação da Espanha. A trata escravista terminou com a promulgação da lei de abolição legal da escravatura no dia 21 de maio de 1851, a qual entrou em vigência o dia 1º de janeiro de 1852.

Duas das formas mais registradas de resistência ativa que exerceram os africanos e seus descendentes ao sistema escravista no continente americano e mais concretamente na Colômbia foram o cimarronaje e a conformação de palenques (ESCALANTE, 2002).

Entende-se por cimarrón o sujeito que fugia do sistema escravista e participava na conformação e resguardo dos palenques. Nas palavras da historiadora colombiana Cristina Navarrete, o cimarronaje era “la expresión extrema de búsqueda y recuperación de la libertad” (NAVARRETE, 2014, p. 25).

Segundo o historiador Richard Price (1981) o termo cimarrón, de origem espanhola, foi utilizado para designar inicialmente ao gado doméstico fugido nas montanhas na atual República Dominicana. Mais tarde foi utilizado para designar aos indígenas fugidos e em finais da década de 1530 passou a assinalar somente aos fugitivos afrodescendentes, com conotações de “fiereza y salvajismo” (PRICE, 1981, p. 12).

A palavra palenque refere-se a vala de madeira estacada feita para a defesa de um posto. Este foi o conceito utilizado para designar as populações cimarronas pelos espanhóis, sendo usado no início para designar aos indígenas rebeldes pela forma como construíam-

⁶As *licencias* eram um contrato para regulamentar o comércio negreiro e assegurar o pagamento dos impostos à coroa (ESCALANTE, 2002, p. 16). Nesta modalidade a coroa concedia *licencias* para traficar com pessoas nas Índias. De outro lado os *asientos* eram um contrato com obrigações recíprocas, onde a coroa garantia o monopólio da exploração ao asentista (ESCALANTE, 2002, p. 17).

se as fortalezas onde se refugiavam (empalizadas), o tipo de materiais usados e pelo seu caráter rebelde (SUAZA, 1995, p. 117).

Porém os conceitos cimarrón y palenque, quase sempre estão juntos. A definição elaborada desde o palenque de San Basilio aporta o que poderia se entender como uma nova ótica na compreensão do cimarronaje, isto é, a dupla conotação do cimarrón como guerreiro, e como “palenquero”, como defensor da paz dentro do palenque.

A formação de palenques como modo de resistir ao sistema escravista se tornou numa dor de cabeça para as autoridades espanholas que ao longo da colônia tiveram que suportar todo tipo de saques e revoltas ocasionadas pelos cimarrones (ARRAZOLA, 1970). Assim, foi constante durante o século XVII “Donde quiera que hubiese esclavos había brotes de cimarronismo, aún en áreas y poblaciones donde podría presumirse que había poca población negra por la abundancia de población indígena” (NAVARRETE, 2005, p. 50).

As notícias dos primeiros palenques remontam a 1528, com o palenque da Ramada na província de Santa Marta, quando os cimarrones ocasionaram uma revolta e incendiaram a cidade (RODRIGUEZ, 1979). Se tem notícias também de palenques em outras zonas do país, como o palenque de Tadó no departamento de Chocó e El Castigo, no departamento de Cauca (ESCALANTE, 2005). O departamento de Antioquia, em Zaragoza, foi um dos maiores pontos mineiros da colônia e onde se apresentou uma insurreição dos escravizados em 1598 (NAVARRETE, 2005), o que deu como resultado a formação de palenques, um dos quais, o palenque de Uré. No centro do país, os municípios de Tocaima e Mariquita também foram centros de resistência palenquera.

Navarrete (2014) afirma que os palenques constituíram uma “configuração histórica cultural específica”, que desenvolveram estratégias diferentes de sobrevivência, de acordo com o contexto espaço-temporal. Alguns fatores que mediavam na adoção de atividades econômicas específicas dos cimarrones tinham a ver com a composição étnica dos grupos e as possibilidades de produção do local. Desta forma, como argumenta a historiadora, os palenques mantiveram relações estreitas com as fazendas e estancias durante a colônia para intercambiar serviços por armas, vestuário, entre outros.

Estas divergencias hicieron de cada palenque una comunidad étnica, social y cultural con vida propia dependiente de sus iniciativas, condiciones, experiencias

previas en África y la vida en esclavitud en el Nuevo Mundo, así como de creaciones originales aportadas por los mismos cimarrones (NAVARRETE, 2014, p. 30)

Na Colômbia devido a ampla propagação dos palenques, as autoridades e os donos de fazendas, minas e plantações puseram em marcha uma forte repressão que, para finais do século XVIII, fizera com que poucos sobrevivessem (FREDEMANN, 1979).

No caso colombiano dois exemplos de palenques que persistiram até a atualidade e sobre os que se tem desenvolvido pesquisas são San Basilio de Palenque, no departamento de Bolívar e San José de Uré no departamento de Córdoba.

San Basilio de Palenque

Na Costa Atlântica, no departamento de Bolívar, o palenque de San Basilio, é o único atualmente reconhecido pelo conjunto da produção acadêmica. Seja porque San Basilio representa a luta e resistência tenaz dos cimarrones dos Montes de Maria e porque suas manifestações culturais, traduzidas na sua língua crioula, ritos funerários, formação de grupos de idade “kuagros”, lhes valera o reconhecimento como patrimônio imaterial da humanidade, seja pela dificuldade e falta de interesse em aprofundar na pesquisa de outros palenques atuais.

Desde 1599, com a fuga da figura legendaria da resistência cimarrona, Benkos Biohó junto com sua família e outros cimarrones, iniciou-se a luta de pouco mais de um século dos escravizados dos Montes de María por sua liberdade e reconhecimento. Em 1714, no palenque de San Miguel Arcangel, o bispo de Cartagena leu as capitulações que confirmavam o acordo entre as autoridades espanhóis e os cimarrones dos Montes de María (CASSIANI, 2014).

O historiador Alfonso Cassiani (2014), pesquisador palenquero de San Basilio, afirma que a atual comunidade palenquera se erigiu como produto das lutas dos grupos mais aguerridos da Serra de María:

El poblado de San Basilio, constituido como producto de la concurrencia de varios de los palenques conformados en la Sierra de María, a saber: San Miguel Arcángel, Arenal, Limón y la Magdalena en el marco de la negociación que inicialmente lideró Domingo Angola o Criollo y que posteriormente lideraría Nicolás de Santa Rossa, quien

negoció con el obispo de la provincia de Cartagena de Indias, Fray Antonio María Cassiani, (CASSIANI, 2014, p. 33).

San Basilio é o símbolo mais significativo e visível das lutas dos cimarrones pela emancipação, assim como exemplo de um processo de paz com a coroa espanhola que reconheceu sua autonomia como “pueblo de afros”, o que se traduziu com o reconhecimento de San Basilio como “primer Pueblo libre de América” (PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA, 2004, p. 123).

Assim no dossiê elaborado por um grupo de pesquisadores em San Basilio com a finalidade de construir uma proposta que acompanhara o processo de postulação do palenque como Obra Mestra do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela Unesco em 2005, ressalta-se a capacidade da resistência dos cimarrones para superar os embates do exército espanhol e permanecer no seu território. Nesse dossiê, o palenque de San Basilio é comparado com o quilombo de Palmares:

Palenque de San Basilio es uno de los primeros palenques establecidos en América hacia finales del siglo XVI. En el registro histórico sólo se cuenta con otro palenque de tal antigüedad: el *quilombode* Palmares en União Dos Palmares, el cual llegó a ser la Republica de Palmares durante casi cien años (...). A diferencia del *quilombo* de Palmares en União dos Palmares, Palenque de San Basilio resistió los innumerables embates de las fuerzas militares coloniales obligando a la gobernación de Cartagena a establecer en 1713 un acuerdo de paz o *entente cordiale* con los palenqueros (PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA, 2004, p. 23)

Cassiani (2014) faz um balanço historiográfico das temáticas desenvolvidas em San Basilio, nas quais se sobressaem os temas socioculturais, com pesquisas antropológicas e históricas (ESCALANTE, 2002; FRIEDEMANN, 1979; DELGADO, 2002; PEREZ, 2006; NAVARRETE, 1995, 2001, 2009). A temática da organização social foi foco das primeiras pesquisas (ESCALANTE, 1952; FRIEDEMANN, 1979), que analisaram os

“kuagros” ou grupos de idade de origem africana, como formas de organização desenvolvidas na formação dos palenques e que continuam a prevalecer na atualidade. Os primeiros pesquisadores também analisaram o “lumbalú” que é a instituição encarregada do tratamento dos rituais fúnebres (CASSIANI, 2014).

Outro dos focos de pesquisa tem se desenvolvido sobre a língua crioula (ESCALANTE, 1954; PATIÑO, 1983), que se compõe de aportes do espanhol, português e contem aportes do grupo linguístico banto (SCHWEGLER, 2002). As pesquisas sociolingüísticas centram-se nos fenômenos de “bilingüismo, diglosia, alternancia y transferencia entre la lengua palenquera y el español, así como en la relación entre la lengua y la cultura” (CASSIANI, 2014, p. 49).

A partir da proliferação de artigos, monografias e pesquisas feitas no palenque de San Basilio nos últimos dez anos fizeram com que a noção a memória palenquera tenha se renovado “a medida que se van descifrando sus secretos y sus olvidos”. Nesse sentido “la indagación en el pasado ha resignificado su memoria histórica” (PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA, 2004, p. 35).

Como se assinalou San Basilio é apresentado como único palenque na atualidade. Este dado é significativo na medida em que permite abrir questões sobre a invisibilidade da presença palenquera atual, da qual o palenque de San José de Uré é outro exemplo.

Palenques visíveis e invisíveis

Localizado ao sul do departamento de Córdoba em limites como departamento de Antioquia, San José de Uré foi assentamento de um palenque do qual são herdeiros os habitantes atuais do povoado. Se sabe de sua existência desde fins do século XVII, quando se teve notícias de palenques na zona de Zaragoza-Antioquia uma das zonas mineras de ouro mais ricas da colônia, onde se concentraram grande quantidade de escravizados africanos trazidos de Cartagena ao longo do século XVII durante o chamado primeiro “ciclo de ouro” (COLMENARES, 1973; NAVARRETE, 2005).

A historiadora Cristina Navarrete (2005), traz a referência do cronista Antonio Vásquez de Espinosa quem registrou a grande rebelião de escravizados que teve lugar nas minas de Zaragoza em 1598, “el cronista dice que eneseño muchos esclavos se alzaron y desampararon las minas. Mataron a los mineros y a algunos de sus amos; se fortificaron en palenques y tomaron las armas de exterminar a los españoles de aquella provincia” (Navarrete, 2005, p. 250). Os pesquisadores (PARSONS, 1997; FALS BORDA, 1976)

apontam que parte dos cimarrones fugitivos de Zaragoza participaram na fundação do palenque de Uré.

O palenque de Uré conta com poucas pesquisas (MONTROYA 2006, CAMARGO 2007, 2008; MUÑETONES, 2015). Porém foram feitos registros sobre Uré desde inícios do século passado por parte de religiosas, viajantes e pesquisadores (MONTROYA, 1991; GORDON, 1983; STRIFFLER, 1995; NEGRETE 1981). É importante assinalar também o importante repertório de histórias e memórias levantadas pelos líderes locais.

A mobilidade parece ter sido a constante na história antiga do palenque, conforme refere o antropólogo Alejandro Montoya (2006, p. 22): “el pueblo que antes se llamara San Joaquín, estuvo itinerante por varios siglos entre el alto río San Jorge, las quebradas de Uré, Can y el río Man”. A mobilidade por tanto foi uma estratégia constante na formação e manutenção dos palenques como referenciaram Price (1981) e Navarrete (2014).

A Costa Pacífica, que operou nos portos de Buenaventura, Chirambirá, Gorgona, e Barbacoas (ESCALANTE, 2002), como ponto de entrada de contrabando de escravizados em menor medida que a Costa Atlântica, não apresenta estudos reconhecidos sobre palenques. Porém o cimarronaje foi amplamente referenciado, assim como outra estratégia ativa de resistência ao sistema escravista, as *rochelas*. O antropólogo colombiano Orián Jiménez (2004) afirma que o Chocó se incorporou ao sistema econômico colonial, a partir da exploração do ouro, onde milhares de pessoas foram obrigadas a cumprir penoso labor em condições lamentáveis em Nóvita, que era o centro da atividade mineira. Resultado das duras condições de fome e maltrato, as fugas e levantamentos foram massivos. Os cimarrones fugiam ao Baudó, reconhecido pelo autor como “país delrefugio y lalibertad” (JIMENEZ, 2004, p. 3), onde tinha lugar o cimarronaje com mais frequência até o século XIX. O antropólogo aponta que “los fugitivos escogieron El Baudó como destino porque allí el cimarronaje era perdonado. Esto permitió que el país del refugio y la libertad continuara siendo hasta el siglo XIX el destino de los negros e indígenas del Chocó” (JIMÉNEZ, 2004. p. 52). Neste lugar se produziu miscigenação “zambaje” entre as populações afro e indígenas locais, o que se registrou nas relações de parentesco e “compadrazgo” entre estes grupos.

Embora as múltiplas manifestações cimarronas e de arrochelamiento, o estudo destas e muitas outras comunidades chocoanas e do Pacífico não ocupa um lugar dentro da história da resistência palenquera. Cabe se perguntar se isso tem a ver com o histórico apagamento das contribuições das populações do Pacífico na construção do Estado colombiano.

Considerações sobre Educação e Tradução Intercultural

Trazida na bagagem colonizadora, a educação escolar participou dos processos de dominação traçando homogeneidades e unidades a custo da negação de culturas, línguas e narrativas. Os debates em torno da educação intercultural (WALSH, 2008) interrogam a possibilidade de descolonizar essa instituição e construir uma pedagogia decolonial. Nessa direção temos refletido sobre as possibilidades e potencialidades de incorporação da cultura quilombola aos currículos.

Converge para essa tentativa a dinâmica anunciada nesse artigo: romper linhas de silenciamento, contestar a narrativa eurocêntrica sobre o quilombo como totalidade construída a partir da fuga ilegal e retomar os quilombos no Brasil na dinâmica diaspórica, na ótica da resistência e sobrevivência construídas em consonância com outras lutas de liberdade. A perspectiva da tradução intercultural nos auxilia nesse caminho na medida em que coloca em evidência nossa ignorância sobre as lutas por emancipação, ocultadas pelas narrativas hegemônicas. Além desse aspecto, permiti-nos identificar as similitudes e distinções nos modos de funcionamento da dominação colonial, a heterogeneidade coerente.

A tradução intercultural das lutas quilombolas e palenqueras resultam num dos dilemas do reconhecimento. Quantas lutas impronunciadas ainda temos a descobrir? Quantas foram escondidas, ou acolhidas, sob a alcunha de quilombos? A tradução intercultural nos desafia também a conceber a diferença como projeto de sociedade, o que nos remete às emergentes e distintas formas de vida, portadoras de um modelo político de viver junto e de conceder hospitalidade a outros saberes, como ocorrido na *zambaje*. Nos limites dessa reflexão listamos ainda um último desafio, que é passar das resistências às novas insurgências transgredindo e interrompendo o fluxo da narrativa colonial para renegociar as definições que nos interessam e persistir na disputa de pelo poder de narrar a própria história. Dessa forma, no nosso entender, a educação intercultural exige encontros políticos e epistêmicos.

Referências bibliográficas.

CASSIANI HERRERA, Alfonso. *Palenque Magno. Resistencias y luchas libertarias. Del Palenque de la Matuna a San Basilio Magno 1599 – 1714*. Cartagena: Icultur, 2014.

CAMARGO, Alejandro. *Afrouresanos: la historia de un palenque, el devenir de un pueblo*. Em: *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Sede Medellín, Sede Caribe. Observatorio del Caribe colombiano. Centro de Estudios Sociales CES. 2007.

CAMARGO, Alejandro. *Palenqueros de San José de Uré. Córdoba*. Em: *Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras*. Exposição. Museu Nacional de Colombia. 21 agosto- 2 novembro 2008.

ESCALANTE POLO, Aquiles. *Notas sobre el palenque de San Basilio, una comunidad negra en Colombia*. Divulgaciones Etnológicas. Vol. III. Barranquilla. 1954.

ESCALANTE POLO, Aquiles. *El negro en Colombia*. Barranquilla: Ediciones Simón Bolívar. 2002.

ESCALANTE POLO, Aquiles *Palenques en Colombia*. Revista del CESLA, núm 7. [en línea].

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=243320976022> Visitado no dia 18 de fevereiro de 2017.

FRIEDEMANN, Nina. Huellas de africania en colombia nuevos escenarios de investigación. Thesaurus. Tomo XLVII. Núm. 3. 1992. Disponível em: <file:///D:/Documents/ABCD.%20ESCRITA/cabildos/Friedemann.pdf> Visitado no dia 18 de fevereiro de 2017

FRIEDEMANN, Nina S. de e GROSS, Richard. *MaNgombe: guerreros y ganaderos en palenque*. Bogotá, Carlos Valencia Editores. 1979.

FRIEDEMANN, Nina S. de e PATIÑO ROSELLI, Carlos. *Lengua y sociedad en el palenque de San Basilio*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, N° LXVI. 1983.

FREGA, Ana; BORUCKI, Alex; CHAGAS, Karla; STALLA, Natalia. *Esclavitud y abolición en el Río de la Plata en tiempos de revolución y república*. Em: *La*

rutadelesclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias. Memórias de Simpósio. Montevideo. UNESCO. 2004

JIMÉNEZ, Orián. *El Chocó: Un paraíso del demonio, Nóvita, Citará y El Baudó Siglo XVIII*. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Medellín: Universidad Nacional de Colombia. 2004.

MONTOYA, Laura. *Autobiografía de la madre Laura de Santa Catalina o historias de las misericordias de Dios en un alma*. Carvajal S.A. Medellín. 1991.

MONTOYA, VILLA. Alejandro. *Del palenque al corregimiento: relatos a ritmo de tambor en San José de Uré*. Monografía de grado para optar ao título de Antropólogo. Medellín: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Departamento de Antropologia. Universidad de Antioquia. 2006.

MUÑETONES, RICO. Mateo. *Variabilidad facial en San José de Uré. Métrica y migración*. Monografía de grado para optar ao título de Antropólogo. Medellín: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Departamento de Antropología. Universidad de Antioquia. 2015.

NAVARRETE, María Cristina. *Cimarrones y palenques en el siglo XVII*. Cali, Colombia: Universidad del Valle. 2003.

NAVARRETE, María Cristina *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia, siglos XVI y XVII*. Cali, Colombia: Universidad del Valle. 2005.

NAVARRETE, María Cristina *Los cimarrones de la provincia de Cartagena de Indias en el siglo XVII: Relaciones, diferencias y políticas de las autoridades*. Em: *De la historia negra: símbolo, cosmovisión y resistencia*. CASSIANI HERRERA, Alfonso (Comp). Cartagena: Icultur, 2014.

PRESIDENCIA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. Dossier de candidatura. *Palenque de San Basilio Obra Maestra del Patrimonio Intangible de la Humanidad*. Bogotá: Ministerio de cultura, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2004.

PRICE, Richard (comp). *Sociedades Cimarronas*. México:Editorial Siglo Veintiuno. 1981.

RODRIGUEZ. Frederick Marshall. *Cimarronrevolts and pacification in New Spain, theisthmus of Panamá and colonial Columbia, 1503-1580*. Dissertação de doutorado. Departamento de história, Loyola Univerity Chicago. 1979. Disponível em: http://ecommons.luc.edu/luc_diss/1804 visitado no dia 27 de novembro de 2016.

GOMES, Flávio dos Santos. Histórias de quilombolas. **Mocambos e comunidades de senzalas no**, 2006.

COSTA, Cândida Soares; GOMES, Flávio. QUILOMBOS, EDUCAÇÃO, CIDADANIA E REFLEXÃO ACADÊMICA. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 8, n. 18, p. 05-06, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice-o social e o político na pós-modernidade**. Leya, 2013.

MENESES, Maria Paula. As modernas sociedades africanas: socialmente plurais, legalmente plurais?. **Revista Cronos**, v. 16, n. 2, p. 64-86, 2017.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)**. Editora Expressão Popular, 2005

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A gramática do tempo. **Para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, p. 324, 2006.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. **Tabula rasa**, n. 9, p. 131-152, 2008.

CARVALHO, José Jorge de; DORIA, Siglia Zambrotti; OLIVEIRA JR, Oliveira Júnior. **O quilombo do Rio das Rãs: histórias, tradições, lutas**. Centro de Estudos Afro-Orientais, 1996.

SILVA, Mario, Ángel. *Reseña de la esclavitud en la región sur*. Em: *La ruta del esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias*. Memórias de Simposio. Montevideo. UNESCO. 2004

NASCIMENTO, Abdias do. O Quilombismo: uma alternativa política afro-brasileira. **Sankofa: matizes africanas da cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras (Seafro), Governo do Estado, 1994.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Editora UFMG, 2006.