

POR OUTRAS EPISTEMOLOGIAS: OS QUILOMBOS COMO ESPAÇOS DE CONSTRUÇÃO DE CONHECIMENTOS

FOR OTHER EPISTEMOLOGIES: THE QUILOMBOS AS SPACES FOR CONSTRUCTION OF KNOWLEDGE

Givânia Maria da Silva | Universidade de Brasília (UnB), Brasil

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPG-SOL), da UnB. Membro fundadora do Coletivo de Educação Quilombola da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (Conaq).

Orcid: [0000-0001-5094-2715](https://orcid.org/0000-0001-5094-2715)

E-mail: givaniaconceicao@gmail.com

Resumo

Este artigo tem como objetivo discutir os conceitos de conhecimento e ciência e as formas de vida e epistemologias nos quilombos. É possível construir conhecimentos científicos, considerando outras epistemologias, sem negar a autoridade e a história das ciências e da produção dos conhecimentos científicos? O objetivo é problematizar a existência de dinâmicas epistemológicas e de elaboração de conhecimentos em contextos específicos, que por vezes são desconhecidas ou tratadas como menores e sem valor científico. O artigo nasce de debates sobre o valor dos conhecimentos dos povos e comunidades tradicionais, especificamente dos/nos quilombos, compreendendo que esses são conhecimentos que se baseiam em “fórmulas próprias” ou em uma ciência específica. Serão analisadas literaturas que ajudem a encontrar o lugar das epistemologias nos *ser/fazer/viver dos/nos* quilombos, visto que se observa a existência de dinâmicas e formulação de conhecimentos próprios, cujas mulheres são protagonistas.

Palavras-chave: epistemologias de resistência, feminino quilombola, universalismos coloniais.

Abstract

This article aims to discuss the concepts of knowledge and science and the ways of life and epistemologies in quilombos. Is it possible to build scientific knowledge, considering other epistemologies, without denying the authority and history of science and the production of scientific knowledge? The objective is to problematize the existence of epistemological and knowledge elaboration dynamics in specific contexts, which are sometimes unknown or treated as minor and without scientific value. The article is born out of debates about the value of knowledge of traditional peoples and communities, specifically of/in quilombos, understanding that these are knowledge based on “own formulas” or on a specific science. Will be analyzed literatures that help to find the place of epistemologies in the *being/doing/living of/in* quilombos, as the existence of dynamics and formulation of their own knowledge is observed, whose women are protagonists.

Keywords: epistemologies of resistance, female quilombola, colonial universalisms.

Introdução

Tenho participado de muitos debates sobre os conhecimentos dos povos e comunidades tradicionais e me deparado com uma visão que estes não fazem ciência e que o conceito de ciência não se aplicaria aos conhecimentos produzidos por e nos quilombos. Nesses debates, tenho dito que os conhecimentos que se guardam nas muitas formas de resistências são da ordem de uma ciência específica, de uma outra epistemologia, mas que não deixam de serem ciências e de serem produções de conhecimento.

No texto *Mulheres negras: moldando a teoria feminista*, bell hooks (2015) discute como o racismo emerge na ação de mulheres brancas na academia que se julgam produtoras de teorias sobre o feminismo e acham que as mulheres negras e pobres não sabem o que é a opressão sobre elas e, conseqüentemente, não formulam um pensamento sobre isso. Semelhante a este argumento questiono o espaço acadêmico como único legítimo

produtor de conhecimento. Defendo aqui a presença de outros espaços produtores de conhecimento como, por exemplo, onde se insere a vida das mulheres quilombolas.

As questões aqui postas não são respostas aos muitos questionamentos que tenho ouvido sobre pesquisadoras/es que tratam dos saberes dos/nos quilombos, mas são problematizações. Os argumentos dessas/es pesquisadoras/es é que os conhecimentos, tais como aqueles que surgem das curas, do uso das plantas medicinais, das ciências da natureza (as formas de lidar, plantar e colher) e tantas outras formas de exercitar e produzir conhecimentos nos quilombos e em outras comunidades tradicionais, não são ciências, mas sim saberes, sabedorias, culturas populares ou tradição. Se por um lado devo concordar com as/os que fazem essa defesa, por outro, penso que precisamos refletir sobre o que significa definir o conhecimento quilombola dessa maneira. Como pano de fundo dessas definições está o que é legítimo ser ciência e o que não é ciência, quem produz e para quê se produz ciência e, como nessa categorização, processos de subordinação são criados.

As afirmações, segundo as/os defensores/as da tese do quê pode e deve ser considerado ciência – excluindo os conhecimentos dos povos e comunidades tradicionais parece afirmar, então, é que ciência é apenas o que se produz em laboratórios, enquanto os conhecimentos que derivam de outras matrizes, não passam pelo crivo da legitimidade. Esses processos nem sempre colocam a os conhecimentos dos povos e comunidades tradicionais como importantes e complementares aos conhecimentos científicos. Assim, criam mecanismos de tolerância dos chamados saberes tradicionais, não os creditando como “legítimos”, por conseguinte, eles podem existir a partir de um controle imposto a eles. Por exemplo, podem fazer uso de plantas medicinais tradicionais, mas somente se essas são comprovadas pela ciência moderna como efetivas; ouvem as narrativas orais dos quilombolas, indígenas e de outros povos e comunidades tradicionais, mas essas devem ser contrapostas a documentos escritos, mesmo quando a escrita, como única opção para registros dos conhecimentos, não coaduna com determinadas culturas.

Ocorre que muito do que se testa em laboratórios ou se valida como ciência, são experiências seculares de povos, que guardam esses conhecimentos com mecanismos de defesa e resistência às muitas violências e opressões sofridas historicamente e que, ao alcançarem o status de ciência, saem do domínio desses povos. Muitas vezes os conhecimentos produzidos como verdades, são exatamente aquilo que se aprendeu com as práticas desses povos em seus territórios, porém, ignorando a origem e as autorias desses conhecimentos. Eu diria que as ciências produzidas por esses povos nascem de outras epistemologias e, por isso, são ciências, mas, não são formulados da mesma forma e com os mesmos objetivos. Eles nascem no fazer e viver prático de um povo, assemelhando-se ao que Boaventura Souza Santos (2010) chamou de Ecologia de Saberes.

A ecologia de saberes assenta na independência complexa entre os diferentes saberes que constituem o sistema aberto do conhecimento em processo constante da criação e renovação. O conhecimento é interconhecimento, é reconhecimento, é autoconhecimento (SANTOS, 2010, p. 157).

Não se trata de querer fazer ciência ignorando os saberes acumulados por ciências. Porém, é a partir das próprias ciências que se observa os cruzamentos e intercruzamentos para compreender como a existência de outras dinâmicas e epistemologias podem dialogar com e sobre outros campos dos saberes produzidos pela humanidade/meio, sem desvalorizar ou mesmo apagar outras formas de gerarem conhecimentos. É reconhecimento como interconhecimento, reconhecimento e autoconhecimento das práticas de vidas desses e nesses grupos que historicamente resistiram aos ataques violentos dos processos de invisibilização e desterritorialização gerados pela colonização. Xaba (2005) critica a forma como os curandeiros de cidades da África do Sul foram perseguidos e como, ao mesmo tempo, a Organização Mundial da Saúde (OMS), incentiva os Estados a promoverem a saúde, por meio de princípios que sempre foram praticados por esses curandeiros, os quais foram criminalizados.

Nesse sentido, ao pensar em produção de conhecimento como uma ciência específica de cada povo, e aqui dos quilombolas, não há como fazer isso sem considerar o papel

relevante que as mulheres têm como guardiãs dos conhecimentos ou das ciências dos/nos territórios. David Bloor (2009) parece apontar para esse debate ao afirmar que:

Se temos a constituição e a propensão para aprender uns com os outros, temos que possuir, em princípio, a habilidade de aprender sobre as regularidades do mundo não social. Em diversas culturas, as pessoas fazem precisamente isso para sobreviver. Se o aprendizado pode fiar-se nos órgãos da percepção, também o podem, portanto, o conhecimento natural e o científico (BLOOR, 2009, p. 59.).

Portanto, é no encontro das mulheres promovendo a produção de conhecimento que ocorre o encontro de “epistemologias e conhecimentos do feminino quilombola”. Existem muitos lugares de produção de conhecimento que nem sempre estão presentes nos relatos da ciência, mas nem por isso deixam de ser conhecimento. Esses seguem determinados caminhos que podem, inclusive, terem nascido de processos de resistência às opressões. E, nesse sentido, as mulheres quilombolas têm, ao longo do tempo, ressignificado espaços e linguagens e os transformado em ferramentas de lutas. Por isso, as epistemologias de resistência nos quilombos estão de alguma forma ligadas ao feminino quilombola.

Benites (2018), antropóloga indígena, aponta algo semelhante referindo-se ao conhecimento de mulheres indígenas, quando discute o silenciamento dessas mulheres nos estudos etnográficos e afirma que:

O narrador, a partir do seu processo de formação, de sua aprendizagem e através da apropriação de certas técnicas, contará as suas narrativas. Logo, existem vários narradores e versões diferentes de uma mesma história, porque quem conta, narra a partir de sua perspectiva e dos seus conhecimentos. Fala e narrativas têm poder de construir e desconstruir o mundo *teko* (BENITES, 2018, p. 92).

Concordando com a autora citada, as narrativas para silenciar os conhecimentos daqueles considerados “outros” têm, sim, outros fins e perspectivas. Se para as mulheres indígenas e quilombolas o fazer ciência carrega consigo forte presença não da escrita e, sim, da oralidade e do pertencimento étnico racial, essas características já demarcam um território diferente no jeito de fazer-viver desses e com esses conhecimentos. Portanto, o foco não está na “legitimidade” ou “legitimação” e sim no pertencer étnico e

culturalmente, aquilo que se faz, vive, sente e celebra. Isso também não quer dizer ter maior ou menor valor e, sim, diferenças. São exatamente as diferenças existentes nesses conhecimentos que os fazem plurais. É a pluralidade que enriquece ou coloca em prática o respeito, a tão sonhada multiculturalidade.

Epistemologias quilombolas como práticas de resistência e insurgência

Os quilombos ou “comunidades remanescentes de quilombos”¹ no Brasil, como denomina a Constituição Federal de 1988 no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT)², são fruto de uma longa história de resistência dos povos africanos escravizados no Brasil e suas descendências. Forjados como movimento de resistência ao sistema escravista e em busca de liberdade, de autonomia e emancipação, os quilombos representam parte da luta das/os negras/os contra a opressão e violência que a estas/es se impuseram por meio da colonização e dos processos de exclusões pós escravidão. “A reivindicação do direito ao território, assim como o estabelecimento e organização do movimento quilombola, se dão em relação íntima com a construção de uma identidade étnica diferenciada”, diz Arguedas (2017, p. 74).

Historicamente, os movimentos negros sempre reivindicaram o reconhecimento de sua cultura e identidade, porém, isso só veio se materializar formalmente na Constituição Federal de 1988 (CF/88), em que pese várias outras constituições que regeram o Brasil e/ou outras leis, que ignoraram a presença das/os negras/os e suas relevantes contribuições na construção da história e das riquezas brasileira. Na perspectiva do movimento negro brasileiro, o termo quilombo sempre significou espaço de resistência e de emancipação política, “porém, obedecendo a uma lógica africana, que para

¹ Segundo o Art. 2º do Decreto nº 4887 de 20 de novembro de 2003, da Presidência da República: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

² O Art. 68 do ADCT determina que: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, em BRASIL. Constituição da República Federativa de 1988. Brasília, 1988.

compreendermos se faz necessário saber também o que acontecia em algumas regiões africanas na época”, diz Munanga (1995/1996, p. 58) ou, mesmo na visão de Abdias do Nascimento, com “o Quilombismo”, noção que nasce da inquietação e denúncia:

O negro está longe de ser um corpo estranho: ele é o próprio corpo e alma deste país. Mas, a despeito dessa realidade histórica, inegável e incontraditável, os africanos e seus descendentes nunca foram e não são tratados como iguais pelos segmentos minoritários brancos que complementado o quadro nacional. Estes têm mantido a exclusividade do poder, do bem-estar e da renda nacional (NASCIMENTO, 2019, p. 279).

O fato de só na CF/88 as comunidades quilombolas terem sido reconhecidas como detentoras de direitos no Brasil deixou-as com vários legados negativos, tais como: ausência de políticas de saúde, educação, reconhecimentos e regularização dos territórios quilombolas³, a desvalorização de seus saberes e perdas de bens materiais e imateriais, além de um processo violento de expropriação dos quilombolas de seus territórios tradicionalmente ocupados, gerando com isso muitos conflitos e “desterritorialização/territorialização, ou seja, sua resistência frente às contínuas tentativas de retiradas de seu espaço de pertencimento” (ANJOS *et al.*, 2008, p. 181). É preciso considerar que ainda existem marcas profundas do processo de escravização nos dias de hoje, inclusive sobre as formas e domínios dos conhecimentos.

Nesse contexto, vários processos de colonização encontram-se em curso e continuam oprimindo os povos e comunidades tradicionais⁴, o ser e o saber desses. Esses processos chegam de diversas formas. Um dos argumentos é que esses grupos, ou melhor, as formas de vidas desses grupos impedem o avanço econômico do Brasil (índios e quilombolas), porque seus modos de vida não combinam com o modelo de

³ Segundo o §2º do Art. 2º do Decreto nº 4887 de 20 de novembro de 2003: “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”.

⁴ Conforme o Decreto nº 6040 de 7 de fevereiro de 2007: “1 - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

desenvolvimento capitaneado pelas elites econômicas descendentes dos colonizadores do passado.

Se, por um lado, o projeto colonial ocidental de genocídio/epistemicídio foi, em alguma extensão, bem-sucedido, em espaços particulares do mundo, por outro, fracassou totalmente. O pensamento de indígenas, muçulmanos, judeus, negros e mulheres críticos deste projeto continua vivo, ao lado do pensamento de outros críticos do Sul. [...] A existência de diversidade epistêmica garante o potencial para os esforços de decolonização e de “despatrialização” que não mais estão centrados nas epistemologias e visões de mundo eurocêntricas (GROSFOGUEL, 2016, p.44).

Ou seja, há de se reconhecer que outras epistemologias sobreviveram e continuam resistindo. Isso só é possível graças às muitas formas de pensar não linear que descendem das/os africanas/os. As tentativas de colocar os conhecimentos dos povos e comunidades tradicionais em lugares invisíveis ou mesmo não os reconhecerem como válidos são características da colonialidade do saber.

É preciso discutir alguns conceitos, tais como: modernidade, produção de conhecimentos, ciência e tantos outros que parecem intactos e que assim continuarão, caso não desafiem suas bases para compreendermos que eles são, acima de tudo, locais de reserva de poder dos brancos e para os brancos masculinos, héteros, cristãos e de descendência europeia. Miglievich-Ribeiro (2014, p. 68) nos alerta para o perigo que se apresenta nesse pensamento tido como moderno, dizendo que, “o discurso da emancipação colou-se a práticas seculares de violenta dominação sobre os povos colonizados de maneira que a colonialidade – algo mais que a colonização política – não é ainda uma história passadista”. Ou seja, novas formas de colonização se fazem presentes com discursos e roupagens novas ou ainda como modernidade, como emancipação.

Para os quilombos, esses processos foram e ainda são fortemente acentuados fazendo com que muitos continuem vivendo no anonimato e excluídos por parte do Estado brasileiro, sem que tenham, embora demandado constitucionalmente, a devida atenção ou inclusão em políticas públicas. É nesse trajeto que muitas vozes e corpos foram e continuam sendo silenciados, com o argumento de que suas práticas e saberes não fazem

parte do repertório da modernidade e, portanto, não seriam úteis ao dito desenvolvimento. A pergunta é: o modelo ou modelos de desenvolvimentos vigentes dialogam com os conhecimentos desses povos? Quais são as bases desse desenvolvimento e a quem ele atende? Tais questões nos levam a pensar nas desigualdades entre negras/os e brancas/os no Brasil, já bastante denunciadas, e nos silenciamentos produzidos, inclusive, na forma da ciência.

No que se refere aos quilombos, os conhecimentos deles/neles e com eles produzidos são violentados por não se enquadrarem naquilo que se convencionou chamar de moderno. “Corpos humanos e vozes são parte do mundo material e o aprendizado social é parte do aprendizado de como o mundo material funciona”, diz Bloor (2009, p. 59). Dito isto, estamos diante de uma contradição permanente. De um lado busca-se conhecer e gerar mais conhecimentos, e do outro, não conseguimos aproximar esses conhecimentos do mundo para o qual ele foi construído, pois estamos sempre separando o conhecimento dos corpos dos sujeitos e de suas vidas em seus cotidianos - ou, de acordo com o que Antônio Bispo dos Santos (2019) denomina de conhecimentos sintéticos, em oposição aos conhecimentos orgânicos.

Frente ao exposto, me pergunto: não é uma nova forma de colonizar povos e saberes? A meu ver, uma ação interfere imediatamente na outra – a colonialidade interfere nas formas e práticas e nos conhecimentos desses grupos, fazendo com que desapareçam e impondo em seu lugar o denominado moderno e o símbolo do desenvolvimento, em um movimento que é de apropriação e que, ao mesmo tempo, nega sua autoria ou sua produção de conhecimento. Criam uma realidade distorcida sobre si mesmos também, pois “Não são os modernos apenas modernos nem são os tradicionais somente tradicionais” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014 p.78). Há um mundo imaginário sobre um moderno, o qual não é tão moderno como o querem. Portanto, os conhecimentos são mais uma reserva de poder e mais uma forma de externar as hierarquias já estabelecidas pela colonização branca e europeia, portanto, supondo serem superiores em relação a outros.

O significado do sistema escravista, o seu legado e os danos para as/os africanas/os e seus descendentes produziram efeitos práticos, sobretudo, para o modelo de desenvolvimento considerado relevante no Brasil. Para Moura (1981, p. 12-13). “Não há como negar ou relativizar os impactos negativos desses fenômenos na vida, nas formas de organização e no acesso a bens e serviços produzidos”. A ausência de políticas de Estado que reconheçam, respeitem e valorizem esses conhecimentos, compreendendo que se originam nas formas de ver o mundo tem acentuado ainda mais essa distância entre os tipos de conhecimentos. Há uma produção de margens estratégicas para a manutenção do Estado, do racismo e do patriarcado branco.

E, ao que parece, essa distância tem em si um propósito: situar as/os negras/os sempre como inferiores diante dos brancos e como apenas assimiladores do pensamento branco e colonizador, sem nunca serem capazes de pensar a partir de suas próprias questões e formular os problemas a partir de sua realidade, que aqui no Brasil são diversas.

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva (FANON, 2008, p. 34).

Um dos feitos da colonização foi tornar as/os negras/os estranhas/os para elas/es mesmas/os e buscarem alcançar o ideal da branquitude, que é o poder. Ignorar seus corpos estranhos, não se ver neles é importante para que cada dia mais esse poder branco se aproprie desses corpos de diversas formas: mercado de trabalho, saúde, educação, entre outras formas.

Nesse contexto, sobre a mulher negra somam-se os efeitos do machismo e do racismo. No contexto quilombola, por estarem em grande maioria no campo brasileiro ou nas periferias, esses danos se alargam, considerando os estigmas e desvalorização desses lugares (no meio rural e nas periferias).

Portanto, esse texto não se propõe a responder as indagações iniciais, mas problematizá-las, na tentativa de aproximar o fazer ciência tradicionalmente reconhecida, com outras

formas de construção de conhecimentos que também são válidas *em/para* contextos específicos, de povos e comunidades tradicionais no Brasil, cuja manutenção de saberes e a própria existência até os dias de hoje, após mais de três séculos de escravidão, é resultado de longos processos de luta e resistência, que teve e tem a mulher como guardiã de conhecimentos próprios, porém, ainda invisibilizadas e inferiorizadas, por um sistema que coloniza espaços, temporalidades, sonhos e mentes.

Contudo, as mulheres não só lutam para permanecerem e pertencerem aos seus territórios, como também para que nesses espaços construam, mantenham e compartilhem conhecimentos a partir de suas especificidades ou do seu ser feminino ou feminismos, gerados por meio das epistemologias de resistências na existência para existir. Espaços como as roças, quintais, margens dos rios, festejos, cozinhas são os locais onde os tempos da sabedoria feminina se fazem, onde se compartilham conhecimentos entre gerações, onde fazem seus corpos, afetos e conhecimento, cuidando de si e resistindo à colonização machista vivida realizada pelos homens e o racismo.

Essa convivência entre mulheres negras e a produção de conhecimento foram enfatizadas pela poetisa Conceição Evaristo:

Como ouvi conversas de mulheres! Falar e ouvir entre nós era a talvez a única defesa, o único remédio que possuíamos. Venho de uma família em que as mulheres, mesmo não estando totalmente livres de uma dominação machista, primeiro a dos patrões, depois a dos homens seus familiares, raramente se permitiam fragilizar. Como 'cabeça' da família, elas construíam um mundo próprio, muitas vezes distantes e independentes de seus homens e mormente para apoiá-los depois. Talvez por isso tantas personagens femininas em meus poemas e em minhas narrativas? Pergunto sobre isto, não afirmo (EVARISTO, 2005, p. 4).

A reflexão aqui proposta sobre o tema das epistemologias de resistência do feminino quilombola surge da minha pertença/vivência/convivência/escuta e da busca de compreender como os diversos universalismos coloniais/colonizador/patriarcal/racista das chamadas sociedades modernas silenciam saberes, interferem nas identidades e práticas das comunidades tradicionais no Brasil. Essas sobreviveram aos mais violentos ataques, como por exemplo, o sistema escravista impostos aos negros e negras, os quais tiveram como uma das principais armas, os conhecimentos ancestrais africanos. A ciência

moderna não os reconhece como um fazer próprio e específico de um povo que precisou construir suas próprias ciências, como um local de potência criativa da vida e diante do fato de o acesso aos outros bens/serviços científicos lhe terem sido negados.

Por isso, falar de conhecimento é falar de resistência. É falar também de existência e persistência e de manutenção de formas de vidas que não se baseiam apenas nos processos e ciências laboratoriais ou exijam um avaliador/a externo/a à realidade e à vida de um povo para fazer valer. Portanto, existem, resistem e persistem como ciências vivas e para a vida.

O diálogo entre o conceito e as dinâmicas quilombolas

Quilombos: *espaços de luta, resistência, resignificação, reinvenção e persistência*; espaços de construção de conhecimento; sinônimo de afirmação de identidades, organização e de manutenção de saberes individual e coletivo. Essa talvez seja a melhor definição conceitual para o que significam os quilombos no Brasil ou ainda como afirma Munanga (1995/1996, p. 63, grifo meu) “pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do **quilombo africano reconstruído pelos escravizados** para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos”⁵. Complementando esse pensamento, Moura afirma, “convém notar, porém, que o quilombo, além de não ser completamente defensivo, **nunca foi, também uma organização isolada** [...] O seu objetivo era a **liberdade**” (1993, p. 19, grifos meus).

⁵ O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, kongo, imbangala etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire. Embora o quilombo (kilombo) seja uma palavra de língua umbundu, de acordo com Joseph C. Miller, seu conteúdo enquanto instituição sociopolítica e militar é resultado de uma longa história envolvendo regiões e povos aos quais já me referi. É uma história de conflitos pelo poder, de cisão dos grupos, de migrações em busca de novos territórios e de alianças políticas entre grupos alheios.

Podemos seguir como que diz Almeida (1996, p. 18) “O conceito de quilombo não pode ser territorial apenas ou fixado num lugar geograficamente definido, historicamente documentado e arqueologicamente escavado”. Ou ainda como diz LEITE (2000, p. 344, grifos meus), “a **terra** é o que propicia condições de permanência, de continuidade das referências **simbólicas** importantes à consolidação do **imaginário coletivo**”.

Assim entendendo, cada vez mais nos distanciamos da ideia de quilombos como espaço de negras/os fugidas/os apenas, ou ainda como algo do passado. E, mesmo quando a fuga foi necessária, não pode ser compreendida como ato de covardia ou uma fuga em si mesma e sim como uma estratégia de luta e defesa individual e coletiva para resistir às crueldades do sistema escravista.

As definições conceituais e significados do que vem a ser **quilombo**, no Brasil não devem ser lidas como dissociadas dos conhecimentos construídos por meio de processos educativos próprios, onde o espaço, o fazer, as vozes, os corpos, os cantos, a fé e os “jeitos” de ser e agir ganham sentidos a partir do pertencimento entrelaçado pela relação entre as lutas, as conquistas, as partilhas e as celebrações.

Esses são elementos que animam o cotidiano do ser, do fazer e do pertencer quilombola. E, no ser e fazer nos quilombos, as mulheres quilombolas são sem dúvida a força movedora e condutora dos processos de luta e resistência, carregando consigo vários significados: do ser mulher, dos seus corpos, dos seus cabelos, dos jeitos de lutar e se organizar, mas, sobretudo, nas várias formas de vivenciar e compartilhar a sabedoria que muitas vezes são de domínios exclusivos delas. As parteiras, benzedeiras, as detentoras do poder da cura através das plantas medicinais, entre outras.

Portanto, pensar os quilombos como espaço de liberdade e referência simbólica, imaginário coletivo, onde a terra é um espaço de construção de identidades e afirmação de pertencimento afro referenciados e não uma terra como mercadoria, capital especulativo, acumulação de riqueza ou como espaço de exploração de mão de obra escrava, repetindo assim o sistema escravista, é o que traz para os dias de hoje o sentido e significado do ser quilombola.

E, ao pensar quilombos nessa perspectiva, é pensar como organização circular e não isolada, como uma das heranças africanas, como um bem coletivo pelas suas diversas especificidades. E, entre as diversidades estão as formas de pensar e construir conhecimentos. As mulheres quilombolas estão no centro desse debate.

Segundo Costa (2006, p. 121) “a desconstrução desses essencialismos, diluindo as fronteiras culturais legadas tanto pelo colonialismo como pelas lutas anticoloniais” e colocando-as como instrumento da desconstrução do que se convencionou a pensar sobre negros e não negros, homens e mulheres, moderno e não moderno, urbano e rural. É uma mudança que assusta, sobretudo, o poder branco e masculino. Não estamos acostumados a pensar que existem outras formas de ver o mundo.

Uma vez que homens brancos da elite controlam as estruturas de validação do conhecimento ocidental, seus interesses permeiam temas, paradigmas e epistemologias do trabalho acadêmico tradicional. Consequentemente, as experiências de mulheres negras norte-americanas, bem como as experiências de mulheres afrodescendentes na esfera transnacional, têm sido distorcidas ou excluídas daquilo que é definido como conhecimento (COLLINS, 2018, p.139).

No Brasil, refletir sobre os quilombos e os quilombolas, suas dinâmicas e suas histórias dissociando-os das lutas e da resistência me parece ser adotar uma postura que remete ao silenciamento das mulheres. Por isso, é importante reconhecer os relevantes papéis que desenvolveram e desenvolvem as mulheres quilombolas nesse percurso em que a violência permeia suas vidas do início ao fim e que a luta e a consciência ou ainda em outras palavras, o exercício da luta feminina ou feminista, se assim entendermos, se adquire quase que ao nascer, muitas vezes por força dos processos de opressão. No entanto, essas *resistências/existências/lutas* se ancoram em saberes, em modos de vida, portanto, em “conhecimentos” ou ciência própria de cada comunidade ou lugar.

Um outro olhar sobre o conhecimento

Para discutir o tema do conhecimento científico ou *dos conhecimentos científicos* usarei como exemplo a história das mulheres de Conceição das Crioulas - PE e como as mulheres exercem um poder de, por meio de suas histórias de lutas e resistências, elaborar



conhecimentos e, ao mesmo tempo, nos contar a história de um povo. Assim, afirmam e reafirmam a construção das identidades individuais e coletivas, e, ao mesmo tempo, demonstram as diversas formas de produzir conhecimento exercido por mulheres quilombolas do quilombo de Conceição das Crioulas - PE.

A história do quilombo Conceição das Crioulas em Salgueiro - PE é contada e recontada oralmente por diversas gerações, na qual sempre há um forte protagonismo de mulheres, desde o nome (Conceição + Crioulas), ao fazer e ao ser quilombola naquele chão. Conta-se que seis mulheres negras chegaram e ocuparam uma terra, onde se originou o quilombo por volta do século XVII. Em seguida uma pessoa identificada pela oralidade com o nome de Francisco José, trouxe uma imagem de Nossa Senhora da Conceição.

As seis crioulas fizeram uma promessa à santa: caso se tornassem donas de pedaço de terra medindo três léguas em quadra (aproximadamente 16 mil ha), doariam uma parte da terra para fazer uma capela para Nossa Senhora da Conceição. Conta-se ainda que as crioulas plantaram, fiaram e venderam o fio do algodão para conseguir recursos e dessa maneira, em 1902 conseguiram comprar as terras, tornaram-se proprietárias e passaram a celebrar a festa de Nossa Senhora. Com o tempo, o local passou a ser chamado de Conceição das Crioulas, tornando-se mais tarde o segundo distrito do município de Salgueiro - PE.

Por volta dos anos 1920-1940, esse território foi ocupado por fazendeiros, deixando os herdeiros das crioulas apenas com os locais de suas casas ou os lugares menos produtivos. Na luta por meios de manter e retomar parte do território expropriado pelos fazendeiros, a fibra do caroá⁶ se tornou importante como fonte de geração de renda, já que havia a cultura do manejo da fibra do caroá para a fabricação de peças artesanais de uso doméstico. Além da fibra do caroá, do fio do algodão e do barro como fonte de renda,

⁶ Angios planta terrestre ou saxícola (*Neoglaziovia variegata*), da família das bromeliáceas, nativa do Nordeste do Brasil, de poucas folhas lineares e acuminadas, dispostas em roseta, inflorescência laxa com 25 cm de comprimento e com até 60 flores, de sépalas vermelhas e pétalas purpúreas; as folhas fornecem longas fibras, de grande resistência e durabilidade; carauá, caruá, coroá, corotá, crauá, croá, gravatá.

a comunidade se valeu de estratégias para fortalecer a luta: a educação, a organização em associações, em sindicatos, foram instrumentos que serviram à luta por direitos. A educação foi compreendida como um direito fundamental e instrumento de luta pela terra, saúde e moradia. Uma educação que valoriza as sabedorias locais não escritas e nem lidas (SILVA, 2016).

Assim, a educação orientou os caminhos da luta e se tornou o principal instrumento de luta por direitos coletivos e individuais no quilombo. O algodão e o caroá foram matérias-primas que contribuíram com a luta das mulheres e foram usados como meio de gerar renda. Isso só foi possível, porque havia um saber, um jeito de fazer que, mesmo quando tiveram suas terras invadidas, o conhecimento continuou e foi sendo repassado de gerações em gerações. O barro foi outra matéria-prima que a comunidade usou e usa para fazer utensílios de primeiras necessidades domésticas (potes, panelas, pratos, jarros etc.).

Com esses elementos da natureza, as mulheres construíram estratégias a partir de conhecimentos próprios que ali existiam e ainda existem para sustentar a história da comunidade por tanto tempo, e que, mesmo por um tempo em que a terra tendo saído de seu domínio, os conhecimentos ficaram e foram com eles que as mulheres foram capazes de recuperar novamente parte de suas terras tradicionalmente ocupadas, herdada das crioulas.

Poderia ser algo comum e é: tecer a fibra do caroá, tingir com tintas naturais de plantas locais sem acréscimo de produtos artificiais, fazer colares de barro sob esses tecidos etc. O que penso ser importante destacar é a quantidade e a qualidade dos conhecimentos envolvidos e a capacidade que tiveram para atravessar séculos, apenas por meio da oralidade, e que hoje estão presentes, fazendo parte do cotidiano das pessoas, inclusive dos conteúdos do currículo escolar local.

As/os quilombolas são detentoras/es de uma riquíssima biodiversidade natural e cultural, são conhecedoras/es do plantio de diversas culturas, de plantas com grande poder medicinal, usadas há gerações pelos seus antepassadas/os e preservadas por suas

tradições. Nessa busca de afirmação e construção de identidade, as comunidades quilombolas - mas, sobretudo, as mulheres - vêm redesenhando suas vidas e suas lutas de forma mais autônoma do ponto de vista das lutas que envolvem o território, a construção dos conhecimentos, do acesso às políticas públicas, a cultura, a religiosidade, entre outras formas de organizar e pensar suas formas de vida.

Volto novamente ao quilombo de Conceição das Crioulas para trazer como exemplo as 11 bonecas feitas da fibra do caroá, usando ao mesmo tempo tecnologias por elas mesmas desenvolvidas e com bases epistemológicas específicas, em contextos também específicos. Estamos falando dos quilombos e do papel que as mulheres exercem nesses territórios como guardiãs de saberes científicos próprios. Não quero com isso dizer que as mesmas bonecas de Conceição das Crioulas seriam capazes de contar uma história, reconstruir identidades e afirmar direitos de outros lugares. Com isso, novamente retomo o tema das especificidades de conhecimentos e das formas de elaboração. Aquele conhecimento nasce de um fazer próprio e específico e, nas palavras de Antônio Bispo dos Santos (2019), é fruto de um saber orgânico.

Bonecas de fibra de caroá, Conceição das Crioulas, Salgueiro - PE



Liosa (D. Emília)

Uma das mulheres que mantém viva a história e a tradição de Conceição das Crioulas. É considerada por seu povo como uma das principais referências no resgate da história oral e uma importante colaboradora no processo de luta e manutenção do território quilombola.



Júlia

Foi uma das artesãs mais importantes na arte do caroá e por sua persistência garantiu a transmissão desse saber tradicional para os mais jovens da comunidade. Suas filhas, Francisca e Joana, e netas são hoje importantes artesãs da comunidade.



Valdeci

Valdeci Maria da Silva
Mulher de grande valor
Nasceu no Poço da Pedra
Rodeada de muito amor
Cresceu no mundo da arte
Seu pai lhe ensinou.
Mulher de fibra e coragem
Resistente e lutadora
Fortalece a nossa história
Uma grande educadora
Venceu todos os obstáculos
Ela é encantadora.
Uma mulher de estilo
De beleza e alegria

Vive e revive a arte
 Dia e noite, noite e dia
 Cozinha com muito prazer
 Tudo faz com alegria.
 Ela é boneca faceira
 E tem bastante saber
 Sua história é Crioulas
 Uma homenagem a merecer
 Como não dar pra dizer tudo
 Venha aqui conhecer.



Josefa

Artesã da palha do catolé, produz principalmente esteira, produto muito utilizado pelos antepassados como cama. Também é conhecida na comunidade por ser uma grande incentivadora da luta pelos direitos dos negros e das negras do seu povo.



Lourdinha

Professora e artesã, conhecida na comunidade por valorizar a beleza da mulher negra. Como professora, contribui para o fortalecimento da identidade dos seus alunos enfatizando o saber dos mais velhos e a história de luta do seu povo. Como artesão, contribui para a manutenção da cultura tradicional expressa no trabalho com a fibra do caroá.



Generosa

Mulher de grande importância no processo de organização do seu povo. É educadora popular. Participou de várias ações significativas na sua comunidade como a construção da Vila União, movimento liderado somente por mulheres no ano de 1994. Generosa tem como característica marcante, a hospitalidade para com os visitantes que chegam a Conceição das Crioulas.



Francisca Ferreira

Contam os mais velhos que Francisca Ferreira foi uma das seis negras que deram origem ao povo de Conceição. Segundo a história oral, foi através do cultivo do algodão que ela e as demais arrendaram e adquiriram a posse da terra que hoje é conhecida como Conceição das Crioulas.



Antônia

Mulher de personalidade forte e habilidosa fiadeira de algodão, tradição deixada pelas seis negras que fundaram a comunidade. D. Antônia é uma das pessoas a quem se deve a transmissão da história e dos saberes deixados pelos antepassados.



Ana Belo

Uma das artesãs que fez com que se mantivesse viva uma das atividades mais antigas de Conceição das Crioulas, a arte de fiar algodão. Contam os mais velhos que o território tradicionalmente ocupado pelo povo de Conceição das Crioulas foi comprado por seis negras que ali chegaram e começaram a fiar o algodão para vender na cidade de Flores. Assim, deu-se início à formação da comunidade que até hoje resiste na luta pelo seu território.



Mãe Magá

Era uma mulher a serviço do seu povo. Parteira das mais respeitadas na história de Conceição das Crioulas ficou conhecida como a “mãe de todos”. Hoje quem mantém esta função na comunidade é Dona Joaquina, que quando ainda menina foi preparada por Mãe Magá.



Madrinha Lurdes

Uma das ceramistas mais antigas da comunidade, muito respeitada pelo seu trabalho na confecção de louças de barro. Para o povo de Conceição das Crioulas, essa atividade é uma arte que mantém viva a cultura, a tradição e a resistência do povo.

Os exemplos, acima, nos informam que estamos falando de epistemologias de resistências e de um projeto que nasce com objetivos e perspectivas bem diferentes. As mulheres quilombolas querem, além de contar uma história nunca contada, recuperar um espaço de liberdade - imaginário, apenas por muito tempo - que se transformou. Na visão de Bernadino-Costa (2015, p. 34) “reconhecer a diversidade epistemológica do mundo, implica também considerar com seriedade projetos de resistência e de existência no mundo contemporâneo”. As ferramentas para análise e as pesquisas não podem ficar presas ao mundo colonial. Eles precisam ver e dar sentido a outras formas de ver e compartilhar saberes.

Por meio de uma linha de bonecas, as mulheres contam a história de origem da comunidade e a história das mulheres, fortalecem seus vínculos com a terra e mostram que outros modelos de desenvolvimentos ou de viver é possível. As bonecas de Conceição das Crioulas não são apenas bonecas, elas são corpos, mentes e vozes das mulheres quilombolas e de um território ancestral – o quilombo.

As 11 bonecas, acima, trazem para o presente a história das mulheres quilombolas, fundadoras do território e que as herdeiras das crioulas dão continuidade, ao mesmo tempo em que mantêm viva a chama e a luta por autonomia naquele território. Parafraseando Viveiros de Castro (1996, p. 117), quando afirma que, “os animais são

gente, ou se veem como pessoas”, eu diria, as bonecas crioulas são vidas, são as histórias de resistência e existência das mulheres, são expressões de um fazer feminino ou mesmo de um dos feminismos negros.

Elas são produtos de vários conhecimentos, do interconhecimento e reconhecimento. Elas são produtos de uma ciência que, para chegar ao estágio de bonecas aprenderam a falar, cantar, contar suas histórias, afirmar suas identidades, lutar pelo seu território. Elas também aprenderam a lutar para permanecerem em seu território. Elas apresentam esse território, o quilombo de Conceição das Crioulas com seus rostos, vozes ressignificadas, corpos reinventados e histórias reconstruídas. Quando Lima (1999, p. 54), ao se referir à cosmologia juruna, afirma: “as almas dos mortos, por sua vez, se pensam como vivos”, eu diria: as bonecas crioulas pensadas sem vidas perdem seu maior potencial que é de contar a história, construir identidades e conhecimentos e de se afirmarem enquanto sujeitos de direitos, o direito de existir, pertencer, pensar, falar e permanecer no seu espaço ancestral. Assim, essas bonecas têm vida, são vidas, organização e formas de enfrentamentos ao machismo, racismo e o silenciamento das vozes das mulheres. Elas são produtos de conhecimentos específicos – fruto de uma ciência viva.

Pensá-las como bonecas ou um produto de uma arte apenas não tem sentido, pois elas são mais do que isso. Elas são vidas e dão vidas às mulheres quilombolas que chegaram ao estágio da fala e as que não conseguiram ou ainda não conseguem falar. Assim, revestidas de bonecas elas dão às mulheres e ao território, uma história, uma história digna de orgulho e não mais da opressão do machismo e do racismo.

Nesse sentido, vimos que as bonecas/mulheres ou as mulheres/bonecas quilombolas construíram e constroem lutas a partir da identidade e do pertencimento ancestral. Olhar de fora, fazer interpretações e dar o sentido que se acha coerente talvez seja um caminho não apropriado. As mulheres vêm lutando contra as várias formas de violência e nesse território, fazer ciência é mais do que a capacidade de criar, inventar, de transformar. É construir estratégias para resistir por meio de um conhecimento singular.

Talvez estejamos diante de uma das expressões de um “feminismo negro diferente”, um feminismo negro coletivizado ou decolonial, identificados não apenas com as lutas, mas, sobretudo, com os saberes fora de uma perspectiva única, visto que é impossível colocar a luta de mulheres tão diversas em conceitos únicos e totalizantes. Esse conhecimento ou essa ciência nascem de visões de mundos diferentes.

Nesse contexto, a história e os conhecimentos partem do quilombo, da ancestralidade africana, das vivências e práticas coletivas e individuais, da identidade racial e dos saberes tradicionais, e é, antes de tudo, a luta por reconhecimento de novas identidades e de conhecimentos que historicamente foram marginalizados. A tentativa de colocar todas as perspectivas de conhecimento em uma mesma base epistemológica, de um mesmo suporte como a escrita, faz das categorias de análises e das teorias algo modelador e colonizador das mentes, corpos e vozes. A dominação, a manutenção da supremacia branca e europeia de onde saem os conhecimentos válidos para as ciências no mundo, se pretendem únicos e exclusivos. Pensar em metodologias que reconheçam, visualizem, valorizem outras epistemologias, sejam elas vindas de outras regiões ou grupos, faz com que se busque um novo caminho para as ciências, sobretudo, para as ciências sociais.

Os exemplos das mulheres de Conceição das Crioulas, acima apresentados, onde bonecas ganham vidas, contam histórias e constroem identidades nos oferecem elementos para pensar a produção de conhecimentos, os suportes por onde se expressam, compreendendo que outros caminhos para se elaborar conhecimentos existem e são também ciência, sem com isso negar a grande contribuição que os espaços institucionais deram e continuam dando na formulação de um pensamento sobre os “mundos”.

Reconhecer essas possibilidades de produção de conhecimentos a partir de outras formas permite acontecer sem negar ou subalternizar ainda mais os sujeitos que durante séculos foram e ainda são os objetos da pesquisa, porém, sem voz, sem corpo e sem mentes, já que os estudos e as análises negaram, ocultaram e silenciaram seus rostos, corpos, vozes e saberes. “Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como

um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos” (COLLINS, 2016, p. 105). Tais posturas e metodologias não são casuais, ao contrário, são programadas com metas estabelecidas. Uma dessas metas é a dominar física e simbolicamente os povos e comunidades tradicionais.

As violências sofridas pelas mulheres sejam elas físicas ou simbólicas são demonstrações desse cenário de silenciamento, dessa ocultação de vozes e corpos, desse estranhamento às vidas e pessoas que resistem e existem contrariando os comandos do poder branco e colonizador, mesmo que ainda ignorados pelas próprias ciências. Porém, ao mesmo tempo em que impõe barreiras às mulheres negras por essa hierarquização que traz peso para suas vidas, esses também têm sido fatores que aglutinam grupos com características diversas e que, por meios variados, continuam lutando para existir, falar e pertencer aos espaços conquistados pelas suas ancestralidades – nos quilombos.

Conclusão

Concluo este texto com uma certeza da sua incompletude. Os temas: construção de conhecimentos, epistemologias e as cosmologias relacionadas aos povos e comunidades tradicionais e de forma particular, das mulheres quilombolas são temas sempre muito complexos, principalmente quando falamos do outro lado, do lado das vozes silenciadas. Portanto, esse texto é apenas um ensaio, uma provocação para continuar aprofundando esse debate, sem com isso negar o que já foi dito ou escrito, mas para refletir sobre esses temas a partir de outra perspectiva epistemológica.

Certamente, como anunciado no início do texto, não respondi aos questionamentos e indagações feitas, mas, sim, trouxe para o campo epistemológico questões importantes que podem nos oferecer chaves para prosseguir falando sobre/com outras lentes teóricas sobre temas vivos, menos embranquecidas e masculinizadas, bem como menos racistas. A construção do conhecimento pode atuar no fomento a essas práticas opressoras, mas também pode dar um passo atrás e tentar recuperar parte dos conhecimentos perdidos e apagados pela colonização.



Falar de gênero, de raça e de relações de classe no Brasil continua gerando tensões entre brancos e negros. Para os primeiros porque sempre podem contar com os privilégios advindos desse lugar – da branquitude - e os segundos por terem sido a base que sustentou os privilégios do primeiro grupo. E falar de conhecimentos, autonomia, liberdade é falar de um poder branco, masculino e com raízes, pelo menos por meio do pensamento, no norte global do mundo. Ao falarmos desses aspectos, nunca nos referimos ao sul global, muito menos ao continente africano. Menos ainda daquele/as que forçadamente vieram para a América Latina construir riquezas ou os que já estavam e tiveram que lutar para permanecer e tiveram suas vidas e práticas usurpadas, territórios invadidos, povos exterminados e nunca puderam usufruir das riquezas que - de forma desumana - ajudaram a construir. Estamos falando de dominação e colonização que podem andar juntas, mas, percorrendo vários caminhos, inclusive e sobretudo, pelos conhecimentos gerados pelas ciências.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. *In: Frechal Terra de Preto: quilombo reconhecido como reserva extrativista*. São Luís: SMDDH/CCN-PVN, 1996.
- ANJOS, J. C. *et al.* **Diversidade e proteção social**: Estudos quanti-qualitativos das populações de Porto Alegre. Porto Alegre: Century, 2008.
- ARGUEDASA, Gutiérrez: Identidade étnica, movimento social e lutas pelo território em comunidades quilombolas: o caso de Acauã (RN). **GEOgraphia**, v. 19, n. 39: jan./abr., 2017.
- BENITES, Sandra. **Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

- BERNARDINO-COSTA J. **Saberes subalternos e decolonialidade**: os sindicatos das trabalhadoras domésticas do Brasil. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2015.
- BLOOR, David. **Conhecimento e imaginário social**. São Paulo: Editora Unesc, 2009.
- CASTRO, E. Viveiros de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**. v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.
- COLLINS, Patrícia Hill. Epistemologia feminista negra. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramòn. (Orgs.) **Decolonialidade e pensamento diaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018, p. 139-170.
- COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a *outsider within* a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**. v. 31, n. 1, jan./abr., 2016.
- COSTA Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. **RBCS**. v. 21 n. 60, fev., 2006.
- LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**. v. IV, n. 2, p. 333-354, 2000.
- EVARISTO, C. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In*: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no mundo**: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ideia; Editora Universitária UFPB, 2005, p. 201-212.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**. v. 31, n. 1, jan./abr., 2016.

- HOOKS, bell. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de Ciência Política**. n. 16, jan./abr. p. 193-210, 2015.
- LIMA T. Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **RBCS**. v. 14, n. 40, jun., 1999.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial. Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas**. v. 14 n. 1, jan./abr., p. 66-80, 2014.
- MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- MUNANGA, K. Origem e história do quilombo na África. **Revista USP**. v. 28, dez./fev., p. 56-63, 1995/1996.
- NASCIMENTO, A. do. **O quilombismo**. 3. ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significações**. Brasília: Instituto Nacional de Ciências e Tecnologia, 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2010.
- SILVA, Givânia M. da. **Educação e luta política: no quilombo de Conceição das Crioulas**. Curitiba: Editora Appris, 2016.
- XABA, T. Prática médica marginalizada: a marginalização e transformação das medicinas indígenas na África do Sul. In: SANTOS, B. (org.). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.