Corpus

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 9/7/2020
Aprovado em: 13/10/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

SOUSA, M. P. S. de. Re-existências malungas: agência sociopolítica de mulheres quilombolas no Marajó. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 15-29, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p15-29

RE-EXISTÊNCIAS MALUNGAS
AGÊNCIA SOCIOPOLÍTICA DE MULHERES QUILOMBOLAS NO MARAJÓ

Maria Páscoa Sarmento de Sousa[1]

Resumo: As mulheres negras aquilombam-se na Amazônia, com ênfase ao final do século XX, a partir da inserção no movimento quilombola nacional a partir de 1998. Desde então, as quilombolas do município de Salvaterra, e outras no estado do Pará, organizam-se social e politicamente em torno de etnicidades e territorialidades específicas (ALMEIDA, 2011), onde somos malungas e ialodês (WERNECK, 2009), e/ou corpos-políticos de enunciação (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016), entretanto seguimos invisibilizadas pelas ciências sociais e ignoradas pelo Estado. Propõem-se, pois, a narrar "outra" História relativa às agências das populações negras territorializadas no estado do Pará (Amazônia, Brasil), trazendo um recorte desde o quilombo, com enfoque sobre o gênero, vislumbrando-se a agência das malungas quilombolas permeadas pelas múltiplas interseccionalidades de sistemas de poder (COLLINS, 2017a, 2017b) que incluem gênero, raça/etnicidade e territorialidade. Para tanto, tomo como espaço de obser-v(ação) autoetnográfica o território quilombola de Salvaterra, formado por 18 quilombos, até o presente.

Palavras-chave: Antropologia social, Salvaterra (Brasil), século XXI, quilombolas, malungas ialodês, agência sociopolítica.

[1] Beletrista, doutora em Antropologia, professora colaboradora eventual da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Marajó-Soure, Soure, PA.
E-mail: arpasc@ufpa.br; pascoamsousa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1086-1480

MALUNGAS RE-EXISTENCE: SOCIOPOLITICAL AGENCY OF QUILOMBOLA WOMEN IN MARAJO ISLAND

Abstract: lack women huddled in the Amazon, more specifically at the end of the twentieth century, from the insertion in the national quilombola movement in 1998. Since then, quilombolas in the city of Salvaterra, and others in the state of Pará, have organized themselves socially and politically around specific ethnicities and territorialities (ALMEIDA, 2011), where we are "malungas" and "ialodês" (WERNECK, 2009), and/or political individuals (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016), however we remain invisible by the sciences and ignored by the Government. It is proposed, therefore, to narrate "another" history related to the black populations territorialized in the state of Pará (Amazonia, Brazil), bringing a cut from the quilombo, focused on gender, with a glimpse of the of the quilombolas permeated by the multiple intersectionality of power systems (COLLINS, 2017a, 2017b) that include gender, race / ethnicity and territoriality. To this end, I take as a point of observation (action) self-ethnographic the quilombola territory of Salvaterra, structured over 18 quilombos, to the present days.

Keywords: Social Anthropology, Salvaterra (Brazil), XXI century, quilombolas, Ialodês malungas, Socio-political agency.

Considerações Iniciais

Da língua cortada, digo tudo,
amasso o silêncio e no farfalhar do meio som
solto o grito do grito do grito e encontro a fala anterior,
aquela que emudecida, conservou a voz e os sentidos
nos labirintos da lembrança.
(Conceição Evaristo, 2008)

Este artigo traz reflexões entretecidas ao longo da escrita da tese desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará. É um estudo político-acadêmico, provindo de minhas escolhas enquanto quilombola e mulher. Narrarei "outra" História sobre as agências das populações negras territorializadas no estado do Pará (Brasil), fazendo um recorte desde o quilombo nesse contexto geopolítico e social, com enfoque sobre gênero. Toma-se como espaço de observ(ação) autoetnográfica o território quilombola de Salvaterra, com 18 quilombos, até o presente[2]. As mulheres negras aquilombam-se no Marajó, com ênfase ao final do século XX, desde sua inserção no movimento quilombola nacional, a partir de 1998. Vislumbram-se nossas agências por meio das múltiplas interseccionalidades de sistemas de opressão (COLLINS, 2017a, 2017b), que incluem raça/etnia, gênero, classe e territorialidade.

Resumidamente, o objeto expressa-se como *a agência das mulheres na organização sociopolítica e na luta por direitos socioterritoriais nos quilombos de Salvaterra, na Ilha do Marajó, PA, nas primeiras décadas do século XXI*. Assim, o objetivo deste texto é responder a uma das questões da tese, qual seja: *compreender por que e como as mulheres quilombolas assumiram, ao longo do tempo-espaço, agências sociopolíticas no sentido de garantir a efetivação de direitos socioterritoriais em Salvaterra, no século XXI.*

[2] Pesquisas etno-históricas apontam que os quilombos de Salvaterra formaram-se a partir 1850 (ACEVEDO MARIN, 2004a, 2005, 2006, 2009, 2015; CARDOSO, 2008a, 2008b; NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA, 2006). Atualmente são autorreconhecidos: Bacabal, Bairro Alto, Boa Vista, Buca da Mata, Caldeirão, Cururu, Deus me Ajude, Mangueiras, Paixão, Passagem Grande, Pau Furado, Providência, Rosário, Santa Luzia, Salvar, São Benedito, Siricari e Vila União/Campina, agregando em torno de 6.500 pessoas, no presente.

Nessas elaborações está minha pertença ao grupo classificado pelas ciências sociais e pelo Estado como **quilombola**, mas que, também, ao longo da história nacional, é sinônimo de resistências aos processos de exploração/subalternização a que somos submetid@s no âmbito da colonialidade/modernidade, reconhecendo-nos, hoje, como sujeitos de direitos e atores sociais em constantes ações que visam a re-existência enquanto grupo étnico.

Considera-se o aquilombar enquanto política de identidade (ERIKSEN, 1991, 2001) que organiza um projeto político quilombola (LEITE, 2008). Aqui, retomo o *aquilombamento* (SOUZA, 2016), relacionando-o às etnogêneses contemporâneas que ensejam agências individuais e coletivas num movimento que imagina (ANDERSON, 1993) e fortalece uma identidade etnopolítica diferenciada, pois

> "Aquilombar-se" refere-se, portanto, as ações empreendidas por agentes sociais denominados como quilombolas frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes, em seus territórios tradicionais. (SOUZA, 2016, p. 123).

A premissa considerara as mulheres agentes de aquilombamentos no município de Salvaterra, na Ilha de Marajó, vislumbrando-se um conjunto complexo de práticas efetivadas por nós que evidenciam agenciamentos femininos na Amazônia, ao expor que os aquilombar-se nessa região são imbricados na agência daquelas malungas que atuam enquanto ialodês (WERNECK, 2009) e *corpos-políticos enunciativos* (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016) organizadas politicamente em torno de etnicidades e territorialidades específicas (ALMEIDA, 2011), cujas trajetórias começam nas pisadas das afrontosas pentavós. Mas, enquanto sujeitos da ação sociopolítica, fomos invisibilizadas em boa parte das narrativas das ciências sociais e da história, cujos objetos foram o quilombo e o negro na Amazônia[3].

Trata-se de um tema de relevância político-social, individual e coletiva aos/às quilombolas brasileir@s. Enquanto participante dessa coletividade e mulher, é um projeto que corrobora para descortinar "outras" imagens das mulheres e "outros feminismos" na Amazônia contemporânea *desde o quilombo*, uma vez que somos imaginadas pela sociedade antropocêntrica de maneira homogeneizante, resumidas ao espaço doméstico e à maternidade, logo marginalizadas e ignoradas pelo Estado. O desafio consiste em visibilizar, na tessitura social desse lugar, outros papéis elaborados, desempenhados e multiplicados por mulheres nas fimbrias, nas margens, em suas zonas intersticiais.

Observa-se que, em Salvaterra, desde 1998, as mulheres "fazem" os aquilombamentos, mas as abordagens do quilombo contemporâneo nesse contexto – Acevedo Marin (2004a, 2004b, 2005, 2006, 2009, 2015), Arêda-Oshai (2017), Bargas e Cardoso (2015), Cardoso (2008a, 2008b, 2013), Lima Filho (2014), Lima Filho *et al.* (2016), Nogueira (2005) e outros – não enfocaram a agência feminina, tratando genericamente os sujeitos, referindo-os como "os quilombolas de Salvaterra" ou "os quilombolas" de Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, etc. Portanto, é salutar evidenciar o protagonismo e agenciamento das malungas neste século.

[3] Observe os trabalhos de Acevedo Marin (2004a, 2004b, 2005, 2006, 2009, 2015), Acevedo Marin e Castro (1998, 1999); Almeida (2004, 2008, 2011); Gomes (2017); O'Dwyer (2002); Salles (2005). Sobre as mulheres quilombolas amazônidas indico: Guedes e Salgado (2017) e Silva (2016).

As malungas são a matéria que nutre essas narrativas. O termo é africano e tem origem controversa, proveniente de línguas do tronco bantu e/ou semi-bantu, usado no movimento quilombola brasileiro como o feminino de *malungu*, aqui significando companheiro, parente/irmão, em kimbundu e umbumdu (SLENES, 1992). Em relação ao vocábulo *malunga*, a partir do folclorista Oscar Ribas, Slenes (Ibid., 1992), informa a existência de "espíritos simpatizantes" ou espíritos ancestrais na região de Luanda, que se comunicavam com pessoas espontaneamente "ou "evocados em práticas divinatórias". Seus nomes "derivados de *m'akua-lunga*, relativo aos do além, é *malunga*" (Ibid., p. 8). Deste modo, compreende-as ressignificadas nas diásporas rumo às Américas:

> Percebem-se agora os significados mais amplos de "malungu" para os escravos falantes de kigongo, kimbundu e umbundu, cujos conceitos cosmológicos eram semelhantes, como também para cativos de culturas relacionadas. "Malungo" significava não apenas "barco", ou "camarada de embarcação" mas companheiro de travessia da vida para a morte (branca), e possível volta para o mundo (preto) dos vivos. A história de "malungu" encapsula um processo pelo qual escravos, falantes de línguas bantus diferentes, provindos de diversos grupos de origem, começaram a descobrir-se como irmãos. (SLENES, 1992, p. 8).

Deste modo, uso o termo *malunga* nesse sentido simbólico e ressemantizado de almas irmãs e companheiras de jornadas. Aquelas mulheres que compartilham origens e destinos presumidos como comuns (WEBER, 2004), irmanadas enquanto gênero e membros de um grupo etnicorracial. Negras *amefricanas* (GONZALEZ, 2011) cujas trajetórias de vida situam-nas no mundo enquanto corpos-políticos enunciativos (ialodês) que rompem o silêncio com suas vozes há muito obliteradas. *Aquela, que emudecida, conservou a voz e os sentidos nos labirintos da lembrança*, de que fala Evaristo (2008). Aquelas individuais-plurais que traduzem o *ser-mulher-malunga*.

A palavra *ialodê* é qualitativo das mulheres aquilombadas, pois, "atualmente, ialodê é termo apropriado pelo movimento social de mulheres negras brasileiro, para nomear organizações e atributos de liderança e representação" (WERNECK, 2009, p. 79). No Brasil foi ressemantizado, pois referia-se às mulheres que falavam nos órgãos decisórios públicos nas cidades iorubas pré-coloniais e também designava a associação de mulheres em África (Ibid., 2009). Refere-se às ayabás Nanã e Oxum no Candomblé.

Enquanto *malungas ialodês*, somos as senhoras da voz e da ação, donas do discurso, e nossos corpos, instrumentos da ação política. Meu lugar de enunciação é o quilombo *Barro Alto*, em Salvaterra, na Ilha do Marajó, onde nasci e vivo. Espaço constituído junto a outros 17 quilombos, onde mantemos relações de parentesco e partilhamos histórias e vivências. Aqui, reelaboramos passados nos presentes, base de nossa *etnicidade*, pois muito de nossas sabedoria e prática provém das trajetórias antepassadas.

Constitui-se o texto em enunciações "marginais" de "nativas colonizadas" em insurgências e re-existências malungas, em desafio às narrativas produzidas "sobre" a gente ao longo do tempo pelas antropologias e demais ciências. Minha ação política e acadêmico-científica insere-me nesses aquilombamentos, pois é desde o quilombo que grito "outras maneiras" de ser *mulher negra* desde o *M'barayó em Abya Yala*. Logo, ele é contaminado pela minha condição malunga, fruto

de um olhar situado e produtor de saberes localizados e parciais (HARAWAY, 1995), considerando-se que "o sujeito fala, sempre, a partir de uma posição histórica e cultural específica" (HALL, 2007, p. 27).

Assim, essa enunciação malunga não se alinha aos feminismos euro-americanos, mas aproxima-se do feminismo afrodiaspórico, gestado tanto nas ruas da Pan-África e de seus herdeiros nas américas e Ásia quanto nas academias das metrópoles do colonialismo externo e interno. Sigo, pois, perto das reflexões teórico-práticas de Angela Davis, bell hooks, Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Nah Dove, Jurema Werneck, Avtar Brah, Lélia Gonzalez, Patrícia Hill Collins, Oyèrónké Oyěwùmí, Grada Kilomba e outras.

Este estudo confronta-me, por conseguinte, com o compromisso de pensar-nos pelo viés de um feminismo/mulherismo negro que viabilize "a oportunidade de modelar um processo de construção de uma comunidade a partir da heterogeneidade, e não da mesmice" (COLLINS, 2017a, p. 20), isto é, "significa envolver-se na difícil tarefa de trabalhar com as diversas maneiras em que mulheres negras têm sido afetadas pelos sistemas intercalados de opressão" (Ibid., 2017a). Logo, comprometido com a diversidade.

Assim, as multivozes das malungas ialodês ecoam nessas *escrevivências*[4], constituindo-se numa *autoetnografia*. Aqui, a experimentação etnográfica contrapõe-se à *ontologia* e *episteme* da antropologia tradicional por vir de uma "outra", representante daquel@s que, secularmente, são os "objetos" ou os "nativos" de antropólog@s, *dedicados a observar os comportamentos* dos grupos humanos em *interações* para extrair *teorias etnográficas* sobre o outro (PEIRANO, 2014). Logo, representa mais que um "novo olhar" etnográfico, é uma autoetnografia que viabiliza "refletir nas consequências do *[seu]* trabalho, não só para os outros, mas para *[si]* mesmo também, e onde todas as partes – emocional, espiritual, intelectual, corporal, e moral – podem ter voz e serem integradas" (JONES *et al.*, 2013, p. 53).

Malungas ialodês quilombolas: senhoras da voz e da ação política em Salvaterra, PA

Em *Couro Imperial*, McClintock (2010) traz inventividades de africanas no enfrentamento ao sistema colonial e à segregação racial, maneiras subversivas de contrapor-se ao controle violento de seus corpos e mentes, a partir de reflexões sobre o livro *The Long Journey of Poppie Nongena*, parceria da negra "Poppie Nongena" com a africâner Elsa Joubert. Livro popular, mas considerado apolítico[5] e escandaloso pela crítica literária, devido a questões como a hibridização de gênero e autoria. Como autoras, essas mulheres expressaram-se, viabilizando a autoria da outra, desafiando estruturas preestabelecidas.

[4] Termo apropriado da poética e da produção acadêmica de Conceição Evaristo, que implica três elementos formadores: corpo, condição e experiência.

[5] Engendrou-se campanha da crítica africâner menosprezando o conteúdo político do texto, exemplo da tática colonizante de lidar com os textos de mulheres na modernidade.

No contexto nacional, Conceição Evaristo e outras poetizas/escritoras, intelectuais negras do contemporâneo[6], seguindo exemplos ancestrais de Firmina dos Reis a Carolina Maria de Jesus, enegrecem cenários e paisagens com a *fala negra, falavras e escrevivências* autorais que retratam a condição da mulher negra nestes tempos-lugares, questionando papéis determinados para nós, pois, contrariando o imaginário nacional sobre a mulher negra, "a nossa escrevivência não é para adormecer os da Casa Grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos" (EVARISTO, 2017).

Isso nos leva a refletir sobre os papéis reservados às mulheres na sociedade ocidental antropocêntrica/patriarcal e como são imaginadas (ANDERSON, 1993), e quais imagens selecionam-se para representá-las. Em termos gerais, as feministas atentam à imagem quase universal das mulheres acopladas ao papel de esposas e à maternidade e aos cuidados com a família nuclear (OYĚWÙMÍ, 2004), sendo o feminismo responsável por combater a naturalização dos papéis de gênero. Mas, e quanto às mulheres negras? Como foram pensadas no âmbito do feminismo? Afinal, como indagou Sojourner Truth: *Ain't I a woman*? E seguimos perguntando: *E não somos nós mulheres?*

Afinal, há outras questões que nos atingem. Discute-se, pois, a agência sociopolítica da mulher negra a partir da fala de Sueli Carneiro (2003, p. 49), transcrita abaixo:

> Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres [...] que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou mulatas tipo exportação.

Observa-se que Carneiro (2003) atenta para o fato de as mulheres negras brasileiras trabalharem "dentro" e "fora" de casa desde os tempos coloniais, mas também serem vistas no imaginário nacional como *corpos-objetos*, seja como domésticas ou exercendo outros ofícios considerados inferiores, seja como seres sexualizados e exotizados, as "mulatas tipo exportação". Isso é afirmado semelhantemente por Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde e outras, em seus discursos sobre as negras norte-americanas, por McClintock (2010) acerca das sul-africanas e Nah Dove (1998) sobre as mulheres em África.

As mulheres brancas ocidentais fizeram-se feministas nos séculos XIX e XX indo às ruas reivindicar direitos, trabalho/emprego e cidadania, entretanto as negras encontravam-se há tempos no mundo do trabalho no sistema mundo moderno/colonial (DUSSEL, 1994) de forma compulsória, coagidas pelos poderes vigentes. Primeiro como escravas/servas/nativas colonizadas e, posteriormente, impelidas pela necessidade de re-existir em sociedades despreparadas para recebê-las como cidadãs. Logo, a cidadania da mulher negra, em especial a brasileira, sempre foi de quarta ordem, se considerarmos que na hierarquia socioeconômica aparecem primeiro os homens brancos, depois as mulheres brancas, seguidas pelo homem negro e, por último, a mulher negra (SILVA, 2013).

[6] Arrolo aqui poetizas, slamers, contistas, ensaístas, jornalistas, filósofas, historiadoras, tais como Cristiane Sobral, Shayra Mana Josy, Djamila Ribeiro, Zélia Amador, Jarid Arraes, Givânia Silva, Ana Maria Gonçalves, Bianca Santana, Vilma Piedade, Giovana Xavier, Miriam Alves, Lia Vieira, Cidinha Silva, Mel Duarte, Reimy Chagas, e outras.

Como pessoas histórica e socialmente desumanizadas, marcadas pela raça, gênero e classe (DAVIS, 2016), corpos negros violentados (FANON, 1968) e, considerando-se os ambientes machistas, racistas e desiguais onde precisamos existir, inventamos maneiras de superar as adversidades. Umas dessas maneiras é a ação política, tornando-nos ialodês em nossos grupos e além, tal como fizeram as ancestrais Dândara, Acotirene, Firmina dos Reis, Tereza de Benguela, Luiza Mahin, Harriet Tubman, Sojourner Truth, Carolina de Jesus, minhas pentavós *fujonas*, Augusta Dias e Ana Teixeira, dentre outras anônimas, *todas ialodê*s em suas épocas. Ontem, hoje, amanhã, suas vozes ecoam por nós e em nós, pois derrubaram a "tirania do silêncio" imposta pela sociedade patriarcal racista/capitalista, transformando o silêncio em linguagem e ação (LORDE, 1984).

Percebo os aquilombamentos, no presente, imbricados em agências malungas. Observo, ademais, que tais agenciamentos manifestam-se mais nitidamente nos confrontos com atores antagônicos, seja nos quilombos (conflitos internos), seja fora dali (conflitos externos). No primeiro caso, enfrentamos e negociamos com familiares e vizinh@s e, no segundo caso, confrontamos o Estado e a sociedade, sendo comum que isso ocorra concomitantemente, nos dando a dimensão do significado complexo do ser *mulher malunga quilombola*. Mas, consideramos que *Nossos passos vem de muito longe!*

"Nossos passos vem de longe!": malungas ialodês quilombolas ontem e hoje

Aqui, vou *negritando* (BENTES, 1993) trajetórias de vidas gapuiadas *nos labirintos da lembrança* daquelas *semiesquecidas* malungas que me fazem SER. Falo e Ouço aquelas *da língua cortada*, obrigadas a esquecer suas línguas e a falar novas línguas, mas mantiveram a tradição viva da oralidade. Muitas delas não puderam (e ainda não podem) escrever, mas nos legam a memória viva da tradição oral, sagradas-palavras que dizem coisa, constroem e destroem mundos (HAMPATÉ-BÂ, 2010), palavras performativas. Nessas *escrivivências* retomo as *falavras* para narrar re-existências daquelas que me trouxeram até aqui, traduzidas na força e magia do CONTAR e RECONTAR!

Ao longo da pesquisa e de minha vivência nos quilombos do Pará deparo-me com diversas *malungas ialodês*, em sua maioria mulheres marcadas pela ancianidade e extensa trajetória no movimento quilombola, mas também encontro jovens que, seguindo antigos passos, são re-existência, em agenciamentos vários nos seus lares, igrejas, terreiros, escolas, universidades, órgãos públicos, associações e em outras organizações.

Indagando-me e interpelando outras mulheres sobre os motivos de nossa presença nos processos de aquilombamentos em Salvaterra no século XXI, obtive respostas que remetem às ações pretéritas de outras malungas que orientam nossas ações nos presentes. Por exemplo: as fundadoras de quilombos; criadoras de irmandades de auxílio mútuo em Mangueiras, Bairro Alto, Caldeirão, Paixão; fundadoras de clubes de mães e associações de mulheres em Deus me Ajude, Bacabal, Campina/Vila União e Bairro Alto; e, mais além, negras diaspóricas que aquilombaram no Marajó colonial.

A luta, hoje, é a titulação de nossos territórios ancestrais[7], mas enfrentamos o descaso do Estado quanto a isso, fato que enseja conflitos entre nós e "fazendeiros", representantes do agronegócio, e com o Estado, inclusive com a judicialização dos conflitos, denunciados nas reuniões das Mesas Quilombolas, em audiências públicas e encontros do movimento quilombola (ACEVEDO MARIN, 2005, 2006, 2015; ACEVEDO MARIN; TELES, 2015; LIMA, 2016; TELES, 2015). Assim, é no enfrentamento aos desafios que os agenciamentos multiplicam-se. Vão desde a criação de associações de remanescentes de quilombos (ARQ) a partir de 2000[8], espaços político-organizativos onde as demandas da titulação são elaboradas e encaminhadas, participação em reuniões, ocupações de órgãos públicos, lutas por educação, saúde, moradia, até a criação de eventos como os *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas* (desde 2002), os *Jogos Quilombola* (desde 2004), o *Desfile Cívico Quilombola* (desde 2015), a *Feira Quilombola* (realizada em 2018).

Vejo que as interseccionalidades dos sistemas de opressão (COLLINS, 2017a, 2017b) determinaram estratégias de luta. Hoje, estas efetivam-se coletivamente, pois toda resistência cotidiana (SCOTT, 2004) nos quilombos é elaborada desde a identidade etnicorracial, atualizando a lição de Luther King Jr. e Nelson Mandela, de que a luta e a resistência negra é coletiva. Necessitando-se "resistir a representação da história como o trabalho de indivíduos heroicos, de maneira que as pessoas reconheçam hoje sua potencial agência como parte de uma comunidade de luta sempre em expansão" (DAVIS, 2018a, p. 19).

Depreende-se que os *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*[9], protagonizados por pioneiras como Luzia Betânia, Noemi, Ana Raimunda (Mangueiras), Maria José, Maria José (Zeca), Alcemira, Rita, Tereza, Lina, Bárbara (Bacabal), Cristina (Santa Luzia), Conceição e Ana Rita (Barro Alto), Ivete (Paixão), Joana (Rosário), são exemplos de pessoas atuando enquanto comunidade de luta e grupo étnico em Salvaterra. Portanto, rituais políticos, viabilizadores de aquilombamentos sistemáticos a longo prazo.

Essas dinâmicas de interação sociopolítica permitiram a várias malungas ocuparem lugares de fala no âmbito local e regional e também que suas vozes fossem ouvidas e replicadas no Brasil e no exterior. Para tanto, as mulheres, primeiramente, tornaram-se lideranças quilombolas, fundando ARQ e outras instituições, depois ampliaram a ação, acumulando capital social do *tipo notável* (BOURDIEU, 1989), no processo. Isso ocorreu com várias malungas de Salvaterra, que partiram da ação individual para a coletiva.

Como, por exemplo, D. Luzia Betânia Alcântara, a Beth[10], de Mangueiras: idealizou os *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas* e os *Jogos de Identidade Quilombola*; representou os quilombolas na Espanha, no Fórum Social Mundial, em eventos em Caracas, Manaus

[7] Determinado no artigo 68 dos ADCT da Constituição Federal (BRASIL, 1988) e regulamentado pelo Decretro-Lei nº 4.887/2003 (BRASIL, 2003).

[8] As ARQ foram presididas por Tereza Nascimento e Lina Leal (Bacabal, 2002); Ivana Pinheiro e Ana Raimunda Pereira (Mangueiras, 2002); Eliana Alcântara (Deus Ajude, 2002); Maria das Graças Gonçalves (Caldeirão, 2003).

[9] Os primeiros ocorreram em Salvaterra, com o apoio do Centro de Estudo e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa): *I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (Bacabal em 2002), *II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (Deus me Ajude em 2003) e *III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (Mangueiras em 2004). Hoje espraiaram-se para outros quilombos paraenses e, em 2018, inaugurou sua 9ª edição em Santa Rita das Barreiras, com presença de mais de 300 mulheres.

[10] Indico os filmes *Salvaterra, Terra de Negros e Guerreira Quilombolas Amazônidas* para conhecer mais a trajetória de D. Beth, Valéria e outras malungas paraenses.

e Ciudad Guayana do Fórum Social Pan-Amazônico; co-fundadora da Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu), ocupando a Coordenadoria de Gênero por 8 anos; articulou a formação da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (Conaq); candidatou-se a prefeita de Salvaterra. De forma semelhante, dona Maria da Conceição Sarmento dos Santos, pioneira quilombola, fundou e presidiu a ARQ de Bairro Alto, posteriormente eleita, em 2012, a primeira vereadora quilombola de Salvaterra, hoje, aos 81 anos, atua no movimento quilombola.

Trajetória semelhante fez a Sra. Maria José Carneiro, uma das criadoras do *Grupo de Mulheres Quilombolas de Bacabal*, do *Encontro de Mulheres* e dos *Jogos Quilombolas*; co-fundadora e vice-presidenta da ARQ Bacabal; fundadora e presidenta da ARQ de Pau Furado; dirigiu a Malungu; hoje, luta no *Centro de Ciências e Saberes Quilombolas*. A Sra. Valéria Carneiro, também de Pau Furado, foi co-fundadora da ARQ dali e sua presidenta, hoje é Coordenadora de Gênero da Malungu e membro da diretoria nacional da Conaq, onde conduz projetos para empoderamento de malungas pelo País.

As jovens, seguindo as ancestrais, também reiteram re-existências, tais como: Jaqueline Alcântara e Patrícia Leal (Bacabal), Isabeli Leal (Santa Luzia), Andreza Santos, Bianca Barbosa, Jéssica Melo (Mangueiras), Alaise Santos, Ana Cláudia Santos, Alanna Maciel (Bairro Alto), Líbia Pantoja, Rosimar Moreira, Dayane Chaves (Campina/Vila União), Trindade Assunção (Rosário), algumas das quais estão nas diretorias das ARQ, foram co-fundadoras da Associação de Discentes Quilombolas da Universidade Federal do Pará (ADQUFPA), espaço de lutas pela educação equânime nesse estado, e ajudam a manter o *Grupo Abayomi de Juventude Quilombola*, outro lugar de aquilombamentos.

Essas ações evidenciam formações enquanto sujeitos políticos constituídos na experiência, pois "Contra a ideia de um 'sujeito da experiência' já plenamente constituído a quem as 'experiências acontecem', a experiência é o lugar da formação do sujeito" (BRAH, 2006, p. 360). Portanto, nossa entrada no movimento quilombola e nossas vivências ali nos tornam *malungas ialodês*, ou seja, sujeitos políticos, pois é a partir daí que damos novos significados as nossas existências, pela experiência "como uma prática de atribuir sentido, tanto simbólica como narrativamente: como uma luta sobre condições materiais e significado", como enfatiza Brah (2006, p. 360).

Ademais, o aquilombar é cotidiano, de forma sub-reptícia e oculta (SCOTT, 2004, 2011), nos entre-lugares, nas zonas intersticiais (BHABHA, 1998), pois, no interior de nossas famílias, desafiamos diariamente tradições arraigadas em pretéritos que cerceiam nossa ação sociopolítica e proclamamos novas tradições, tais como o avanço nos estudos até à universidade, trabalho/emprego remunerado, entrada na política partidária, resistindo e ignorando "esculhambações", "choros", violências físicas e psicológicas, deixando casa e filh@s aos cuidados de maridos e familiares para estudar, trabalhar e atuar "fora".

Como asseveram Davis (2018b), Gomes (2017) e hooks (2013), a educação é projeto transgressor-transformador-emancipador, ensina-nos a romper tradições machistas, presente de forma paradigmática no quilombo, que nos relegavam ao lar e à maternidade e aos trabalhos nas lavouras, rios e florestas; bem como a desafiar o racismo e as formas de opressão do capital que nos agrilhoam, ainda. A cada mulher que alcança a Educação Básica e/ou o Ensino Superior, que fale

por si e pelas outras, que se sustente, formamos novas *malungas ialodês* em constantes lutas pela liberdade (DAVIS, 2018a).

Nossas resistências ocultas e infrapolíticas implicam na "invasão" das terras expropriadas por "fazendeiros" e pelo Estado, em busca de alimentos (frutos, peixes, caças) e outros itens necessários à vida no quilombo. Ademais, os denunciamos se cometem infrações ambientais e "atrapalhamos" seus planos para o território. E, dessas e de outras formas aquilombamos em busca da sonhada liberdade nos territórios titulados.

Nesse sentido, observo-nos como agentes de mudanças (e de permanências) sociopolíticas, econômicas e culturais, pois há discursos em torno de práticas individuais, no universo familiar, indicativas de que o campo semântico-político do aquilombamento espraia-se para outros recantos da vida, repercutindo na sociedade mais ampla. Nossa ação política centra-se nas lutas para garantir direitos socioterritoriais e, para isso, comunicamos nossos diacríticos étnicos (BARTH, 2000) e estruturamos *selves* étnicos nas experiências pessoais/coletivas no movimento quilombola.

Considerações Finais

O quilombo no século XXI, como no passado, permanece o lugar da re-existência cotidiana, não mais um valhacouto de negros fugidos, como nos discursos do período colonial e imperial, mas territórios performatizados na dinamicidade do presente, e onde persistem conflitos diversos. Protagonizamos políticas de identidade (ERIKSEN, 1991) agenciadas por malungas desde o *M'barayo* para assegurar direitos, garantir reconhecimento e acúmulo de capital social e, também, como instrumentos no enfrentamento aos racismos e outras maneiras de negação de nossas existência, isto é, aquilombamos: sonhamos e trabalhamos um projeto político quilombola (LEITE, 2008).

Ser mulher quilombola marajoara implica reconhecer-se como um humano intersectado por sistemas de opressão (BRAH, 2006; COLLINS, 2017a, 2017b), que vão da raça ao gênero, do gênero a políticas de identidade; de políticas de identidade aos direitos socioterritoriais; do passado ao futuro e vice versa. Implica, portanto, compreender as dinâmicas de enfrentamentos diários às consequências das contradições sociais e raciais impostas no âmbito de uma sociedade machista, e misógina, racista, onde persistem, de forma perene, colonialidades do poder, do ser e do saber (LANDER, 2005; LUGONES, 2014; QUIJANO, 2005), que atingem violentamente as negras.

Entretanto, nós, mulheres quilombolas, movemo-nos na Amazônia e, nesse mover transgressor, mudamos ordens há muito estabelecidas e naturalizadas. Em Salvaterra, creio ser possível afirmar que as malungas foram e são os sujeitos principais da ação política e aquelas que manejam com maior habilidade as ferramentas necessárias para garantir as re-existências em nossos territórios. Somos *Malungas Ialodês Quilombolas*.

Referências

ACEVEDO MARIN, R. E. **Comunidades negras rurais no município de Salvaterra, Ilha de Marajó-PA**: estudos e intervenção sobre as condições de saúde e saneamento básico. Belém, PA: UNAMAZ, 2004a.

ACEVEDO MARIN, R. E. **Herdeiros das terras de Deus Ajude, Salvaterra-Pará**. Belém, PA: UNAMAZ/UFPA/NAEA, 2006.

ACEVEDO MARIN, R. E. Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. *In*: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; ACEVEDO MARIN, R. (*org.*). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades. São Paulo: Editora UNESP, 2009. v. 1, p. 209-227.

ACEVEDO MARIN, R. E. Quilombolas e ribeirinhos no Arquipélago do Marajó: deslocamentos da "regulação fundiária" e da "proteção ambiental". *In*: ACEVEDO MARIN, R. (*org.*). **Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015. p. 39-70.

ACEVEDO MARIN, R. E. **Salvá ou Santa Cruz, território de marcas e rupturas nas relações de reciprocidade**. Belém, PA: SEJU/UNAMAZ/UFPA/NAEA, 2004b.

ACEVEDO MARIN, R. E. **Terras de herança de Barro Alto**: entre a fazenda da Embrapa e a fazenda do Americano–Salvaterra/PA. Belém, PA: SEJU/UNAMAZ/UFPA/NAEA, 2005.

ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, PA, v. 2, n. 2, p. 73-106, 1999.

ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. **Negros do Trombeta**: guardiões de matas e rios. Belém, PA: CEJUP: NAEA/UFPA, 1998.

ACEVEDO MARIN, R. E.; TELES, E. Território quilombola no Rio Mutuacá e seus afluentes: tensões e interferências das políticas ambientais. *In*: ACEVEDO MARIN, R. E. (*org.*). **Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental.** Rio de Janeiro: Casa 8, 2015. p. 71-98.

ALMEIDA, A. W. B. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, A. W. B. T**erra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ARÊDA-OSHAI, C. M. **"Não é só o médico que cura, não é só a medicina que cura"**: perspectivas sobre saúde entre coletivos quilombolas no Marajó. 2017. 391 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2017.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 243 p.

BARGAS, J.; CARDOSO, L. F. C. Cartografia social e organização política das comunidades remanescentes de quilombos de Salvaterra, Marajó, Pará, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, PA, v. 10, n. 2, p. 469-488, 2015.

BENTES, N. **Negritando**. Belém, PA: Editora Grafite, 1993.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFOGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOURDIEU, P. A representação política. Elementos para uma teoria do campo político. *In*: BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989. p. 163-208.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, p.329-376, 2006.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2019]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 9 nov. 2019.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 20 nov. 2003.

CARDOSO, L. F. C. **A constituição local**: direito e território quilombola em Bairro Alto, Ilha do Marajó, Pará. 2008. 258 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008a.

CARDOSO, L. F. C. Práticas jurídicas locais: herança e território quilombola na comunidade de Bairro Alto - Ilha do Marajó, PA. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL – AMAZÔNIA E FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO (NAEA – 35 ANOS), 1., 2008, Belém, PA. **Anais eletrônicos** [...]. Belém, PA: UFPA, 2008b.

CARDOSO, L. F. C. Reconhecimento e organização política quilombola na luta por território na Ilha do Marajó (PA). **Revista Cronos**, Natal, v. 14, n. 2, p. 93-107, 2013.

CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: ASHOKA EMPREENDEDORES SOCIAIS (*org.*). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

COLLINS, P. H. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, p. 175-198, 2017a.

COLLINS, P. H. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 7-15, 2017b.

DAVIS, A. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018a.

DAVIS, A. **Educação e libertação**: a perspectiva das mulheres negras. São Paulo: Boitempo, 2018b.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016 [1981].

DOVE, N. Mulherisma africana, uma teoria afrocêntrica. **Jornal de Estudos Negros**, v. 28, n. 5, p. 515-539, maio 1998.

DUSSEL, H. **1492** - el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad: conferencias de Frankford, octubre de 1992. Bolivia: Plural Editores, 1994.

ERIKSEN, T. H. The cultural context of ethnic differences. **Man**, Londres, v. 26, n. 1, p. 127-144, 1991.

ERIKSEN, T. H. Ethnic identity, national identity and intergroup conflict. *In*: ASHMORE, R. D.; JUSSIM, L.; WILDER, D. (ed.). **Social identity, intergroup conflict and conflict reduction**. Oxford: Oxford University Press, 2001. v. 3, p. 42-68.

EVARISTO, C. Meia lágrima. *In*: EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

EVARISTO, C. A minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra. **Nexo Jornal**, São Paulo, 26 maio 2017. Disponível em: https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99. Acesso em: 10 jun. 2017.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GOMES, N. L. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

GONZALEZ, L. **A mulher negra na sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

GUEDES, A. C. B.; SALGADO, M. S. Mulheres quilombolas: breves considerações sobre gênero, raça e geração no quilombo de Santa Rita da Barreira. *In*: ENCONTRO REGIONAL NORDESTE DE HISTÓRIA ORAL, 11., 2017, Fortaleza, CE. **Anais eletrônicos** [...] Fortaleza: UFC, 2017. Disponível em: http://www.nordeste2017.historiaoral.org.br/resources/anais/7/1493986755_ARQUIVO_Artigoencontrohistoriaoral.pdf. Acesso em: 10 ago. 2018.

HALL, S. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, T. T. **Identidade e diferença**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007. p. 103-133.

HAMPATÊ-BÁ, A. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, J. (ed.). **História geral da África**: metodologia e Pré-História da África. 2. ed. rev. Brasília, DF: UNESCO, 2010. v. 1, p. 167-212.

HARAWAY, D. Saberes localizados: questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JONES, S. H. *et al.* **Handbook of autoethnography**. Walnut Creek: Leaf Coast Press, 2013. 736 p. (Coleção Queer).

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*: LANDER, E. (*org.*). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005. p. 8-23.

LEITE, I. B. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 965-977, 2008.

LIMA, T. L. Liderança quilombola dos rios Arari e Gurupá "diante da lei". *In*: ACEVEDO MARIN, R. (*org.*). **Nova cartografia social da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

LIMA FILHO, P. M. **Entre quilombos**: circuito de festas de santos e alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salvaterra – Marajó – Pará. 2014. 238 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2014.

LIMA FILHO, P. M.; SILVEIRA, F. L. A. da; CARDOSO, L. F. C. O desfile da raça: identidade e luta quilombola em Salvaterra, Ilha do Marajó, Pará. **Revista Ambivalências**, Aracaju, v. 4, n. 7, p. 87-105, 2016.

LORDE, A. Transformação do silêncio em linguagem e ação. *In*: LORDE, A. **Irmã estrangeira (sister outsider)**: ensaios e conferências. 1984. Disponível em: geledes.org.br. Acesso em: 1 dez. 2018.

LUGONES, M. Colonialidade y género: hacia um feminismo descolonial. *In*: MIGNOLO, W. (comp.). **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2014. p. 13-42.

MCCLINTOCK, A. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

NOGUEIRA, C. S. **Território de pesca no estuário marajoara**: comunidades quilombolas, águas de trabalho e conflitos no município de Salvaterra (Pará). 2005. 179 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2005.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Comunidades quilombolas da Ilha do Marajó**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2006. (Série Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos).

O'DWYER, E. C. **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002. 268p.

OYĚWÙMÍ, O. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, O. Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. African Gender Scholarship: concepts, methodologies and paradigms. Dakar: CODESRIA, 2004. p. 1-8. (CODESRIA gender series, v. 1).

PEIRANO, M. G. S. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (*org.*). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

SALLES, V. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 2. ed. Belém, PA: Instituto de Artes do Pará: Programa Raízes, 2005 [1971].

SCOTT, J. C. **Los dominados y el arte de la resistencia**: discursos ocultos. México, DF: DF2f: Ediciones Era, 2004. (Colección Problemas de México).

SCOTT, J. C. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 5, p. 217-243, 2011.

SILVA, R. P. G. **O lado feminino do quilombo**: o território quilombola sobre enfoque de gênero nas comunidades da Boa Vista e Moura em Oriximiná-PA. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2016.

SILVA, T. D. Mulheres negras, pobreza e desigualdade de renda. *In*: MARCONDES, M. M. *et al.* (*org.*). **Dossiê mulheres negras**: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília, DF: IPEA, 2013. p. 109-132.

SLENES, R. W. "Malungu, ngoma vem!" África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1992.

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se**: panorama sobre o movimento quilombola brasileiro. Curitiba: Appris, 2016.

TELES, E. Extrativistas, mercados e sistemas de uso comum: resistências cotidianas no Arquipélago Marajó. *In*: ACEVEDO MARIN, R. (*org.*). **Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015. p. 99-130.

WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. *In*: WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora UnB, 2004. p. 267-277.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimento de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *In*: WERNECK, J. **Mulheres negras**: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Brasília, DF: Criola, 2009. p. 76-85.