

CORPOS-NEGROS-MULHERES: MEMÓRIA E DIÁSPORA¹*Jéssica Silva Pereira²*

RESUMO: Este artigo objetiva analisar como as mulheres negras brasileiras reelaboram saberes sobre as suas “corporalidades” e se configuram como guardiãs e difusoras de memórias, ressignificando o seu lugar na diáspora através da “oralitura”. O percurso metodológico adotado foi a análise da produção bibliográfica sobre o recorte temático; tal procedimento possibilitou a construção de uma breve discussão sobre corpos-negros-mulheres, memória, diáspora e colonialismo. Nós demonstramos como o ocidente corporalizou estigmas sobre o corpo-negro, a fim de ressignificar o corpo-negro-mulher como guardião e difusor de memória da população negra através da oralitura.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo-negro-mulher; Memória; Diáspora; Colonialismo; Encruzilhada.

BLACK-WOMEN-BODIES: MEMORY AND DIASPORA

ABSTRACT: This paper aims to analyze how black Brazilian women re-elaborate knowledge about their “corporalities” and configure themselves as guardians and diffusers of memories, re-signifying their place in the diaspora through “oraliture”. The methodological route adopted was the analysis of the bibliographical production on the thematic focus; this procedure enabled the construction of a brief discussion about black-women-bodies, memory, diaspora and colonialism. We demonstrated how the Western world has embodied stigmas about the black-body, in order to re-signify the black-woman-body as a guardian and diffuser of memories from the black population through oraliture.

KEYWORDS: Black-woman-body; Memory; Diaspora, Colonialism; Crossroads.

Introdução

Navegar pelos mares revoltos de memórias subterrâneas sobre a história do negro do Brasil é lidar constantemente com os cruzos. Esse processo perpassa pelo contato com a tal memória coletiva – que se pretende nacional –, estruturada para construir estigmas sociais erigidos por um olhar eurocêntrico e etnocêntrico: criaram-se esquemas coerentes de fatos e formas de narrar e interpretar. Isso cristalizou imagens sobre a população negra brasileira, já que “a memória humana não é uma reprodução das experiências passadas, e sim uma construção, que se faz a partir daquelas, por certo, mas em função da realidade presente e com o apoio de recursos proporcionados pela sociedade e pela cultura” (SÁ, 2007, p. 291).

Nesse sentido, aprendemos sobre “negros como sinônimos de escravos” e “negras como sinônimos de serviçais”; estes, por sua vez, ocupam apenas os lugares de subalternidade nesse

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) por meio da Bolsa de Demanda Social.

² Doutoranda em História no Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Bolsista de Demanda Social - CAPES (Centro de Aperfeiçoamento a Pesquisa) na UNIRIO.

imaginário social. Obviamente, essas informações são passadas a fim de garantir a estruturação de uma memória que, em certa medida, mantenha hierarquias e fronteiras socioculturais (POLLAK, 1989). Aos poucos, essa memória social passa a integrar a memória individual de muitas pessoas.

Há diversas décadas, mulheres negras brasileiras têm se posicionado nas avenidas identitárias das universidades, denunciando as violências que seus corpos-negros vêm sofrendo. Isso perpassa pela negação dos nossos temas, das sujeitas e sujeitos de pesquisa, e das metodologias utilizadas. Todos esses questionamentos surgem para, de alguma forma, nos silenciar, construindo uma hierarquização violenta que determina quem pode falar. Conforme o pensamento da autora Grada Kilomba (2019), a negritude exposta nas corporalidades conduz a sociedade a marcar corpos-negros como os “diferentes” (incompetentes) ou os “outros”, ao passo que corpos brancos são lidos como “apropriados” (competentes) ou “universais”.

Isso impacta fortemente como o saber acadêmico está a serviço de uma história dos colonizadores. Quando propomos pesquisas que se colocam contrárias à história oficial, elas são sempre deslocadas à margem; em sua maioria, são acusadas como pesquisas sem objetividade ou neutralidade, o que impacta na falácia do cientificismo. Portanto, compreende-se que as questões-problemas desta pesquisa partem de um lugar social e político, pois essa objetividade e neutralidade, apregoadas pelo espaço universitário, têm se demonstrado inexistentes.

Toda e qualquer pessoa fala a partir de um lugar e defende um ponto de vista. A academia jamais poderá ser lida como um lugar neutro; majoritariamente, ela apresenta teorizações que tendem a validar um conhecimento acadêmico hegemônico, cujo principal objetivo é a manutenção de privilégios. Assim, “nesse espaço temos sido descritas/os, classificadas/os, desumanizadas/os, primitivizadas/os, brutalizadas/os, mortas/os” (KILOMBA, 2019, p. 51). Como contraponto, intelectuais negras constroem novos discursos e linguagens que comunicam uma mensagem aos seus povos, colaborando para a recriação de uma memória sobre as mulheres negras no contexto brasileiro.

O contato com as lembranças de mulheres negras que usam o corpo como centro do processo comunicativo de suas performances nos permitiu questionar: Qual o lugar dos nossos corpos-negros-mulheres na memória nacional brasileira? Se essa memória nacional se constituiu através da subjugação de corpos atravessados pelo “racismo genderizado”, quais histórias negras os corpos-negros-mulheres comunicam na encruzilhada da diáspora? O que os corpos-negros-mulheres têm nos ensinado sobre a “memória” da população da afro-diáspora?

Guiado por esses questionamentos, este artigo apresenta as análises iniciais de uma pesquisa de doutoramento do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Aqui, o objetivo é analisar como as mulheres negras brasileiras reelaboram saberes sobre as suas “corporalidades”, sendo guardiãs e difusoras de memórias, e ressignificando seu lugar na diáspora através da “oralitura”.

Para tal, o procedimento teórico-metodológico adotado foi a revisão de literatura, utilizada para investigar as diferentes narrativas sobre o corpo-negro-mulher no Brasil, considerando o evento traumático da diáspora transatlântica. De aporte teórico, utilizamos autoras como Grada Kilomba, Lélia Gonzalez, Leda Maria Martins, Conceição Evaristo e Mariana Emiliano Simões.

Corpo-negro, Memória e Diáspora

A categoria hifenizada “afro-brasileiros” é uma marca da diáspora que afirma nossa particularidade enquanto brasileiros que têm suas raízes em África. A palavra “afro” informa que descendemos de povos africanos; estes foram trazidos para o continente americano através do tráfico negreiro transatlântico, que arrancou pessoas das suas terras, dos seus deuses protetores, das suas com(unidades). Os navios negreiros que atravessaram essa encruzilhada – que é o “Atlântico Negro” – transportaram corpos negros que foram estigmatizados pelo racismo, por castigos, pelo trabalho escravo compulsório, além de tantas outras formas de violências que interromperam as possibilidades de existência (GILROY, 2001; GLISSANT, 2021).

O navio negreiro foi o ventre que destruiu, atirou pessoas no abismo, e obrigou seres humanos a partilhar uma experiência que, em si, é um trauma social. São os corpos-negros sobreviventes dessas travessias transatlânticas e os seus descendentes – que se aterraram em solo brasileiro – compreendidos aqui como guardiões e difusores de memórias. Assim, na diáspora africana, o corpo é o receptáculo responsável por guardar linguagens, ritmos, cantos, danças, histórias e culturas expressas pelas inúmeras religiões e traços étnicos. Além de distintas formas de organicidade social e política, e de uma infinidade de símbolos que atravessaram os mares (DEUS, 2011; SIMAS; RUFINO, 2018). Esses corpos negros guardaram e (re)criaram saberes a partir desse evento da diáspora, através de gestos, cantos, movimentos, oralidade, sons, cheiros e saberes; isso destaca, mais uma vez, o poder das sabedorias e inventividade desses povos. É “nesse sentido que para nós a diáspora africana configura-se como uma encruzilhada” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 41).

De acordo com Leda Maria Martins (2003), o termo encruzilhada pode ser utilizado como um operador conceitual. Afinal, ele fornece “a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam”; daí surgem “práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos (...)” (MARTINS, 2003, p. 69). Já para Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), a perspectiva da encruzilhada nos diz sobre a “potência de mundo” em que há “dinamização e invenções de vida” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 18).

Então, compreende-se a diáspora como uma das maiores migrações forçadas de africanos, decorrente do processo de escravidão, do tráfico negreiro e do colonialismo. Maria Aparecida Silva Bento (2002) estima que, ao longo de três séculos, foram trazidos 4 milhões de africanos forçados para a América. O colonialismo transformou cada corpo negro que chegou em solo americano em mercadorias (coisificadas), o que ocorria em duas etapas: dessocialização³ e despersonalização⁴. Por colonialismo, entende-se a prática “institucional e política da colonização”; sobre colonização, leia-se “o processo de expansão e conquistas de colônias, e a submissão, por meio da força ou da superioridade econômica, de territórios habitados por povos diferentes dos da potência colonial, colonialismo define mais propriamente a organização de sistemas de domínio” (BOBBIO, 1998, p. 181).

Nos últimos anos, escrever sobre o corpo-negro de forma direta e indireta tem sido um caminho recorrente nas pesquisas das áreas de sociologia, antropologia, história e filosofia. Para as pesquisadoras e pesquisadores da afro-diáspora, essa é uma estratégia para repensar as posições dessas sujeitas/os dentro do campo epistêmico. Esse passado sobre a instituição da escravidão e do colonialismo no Brasil não é um passado expurgado, é uma memória coletiva que ainda opera por meio dos sistemas de poder do nosso país. Por isso, ela deve ser reivindicada a fim de equiparar as assimetrias sociais.

Essa memória cristaliza imagens de corpos-negros-mulheres como estáticos socialmente; assim, somos heteroidentificadas como “empregada doméstica”, “a mãe preta” e a “mulata”, categorias que nos dizem de um espaço de servidão. Tais imagens são fixadas no nosso cotidiano através da mídia (novelas, filmes e jornais) e da literatura brasileira. Esta representa a mulher negra ancorada em imagens de um passado escravista, como um corpo-

³ “É o processo em que o indivíduo é capturado e apartado da comunidade nativa”. (In: ALENCASTRO, L. F. *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 144).

⁴ É o processo em que “o cativo é convertido em mercadoria na sequência da reificação, da coisificação, levada a efeito nas sociedades escravistas”. (In: ALENCASTRO, L. F. *O trato dos viventes*. Formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 144).

procriação ou corpo-objeto de prazer, ou até mesmo, por meio de uma animalidade como a condição de (mula)ta⁵ (EVARISTO, 2003). Conceição Evaristo (2003) já nos alertou que “a literatura se caracteriza como um espaço privilegiado de produção e reprodução de sentidos” que há algum tempo vem instituindo “uma diferença negativa para a mulher negra” (EVARISTO, 2003, p.02).

Essas representações sociais são edificadas mediadas pela memória coletiva sobre a população negra, que se estrutura na repetição das mesmas narrativas. “Quantas vezes exprimimos então, com uma convicção que parece todo pessoal, reflexões tomadas de um jornal, de um livro, ou de uma conversa. Elas correspondem tão bem a nossa maneira de ver que espantaríamos descobrindo qual é o autor” (HALBWACHS, 1990, p. 47). Devemos lembrar que os esquecimentos e silêncios de parte da história da afro-diáspora revelam-se como um mecanismo de manipulação da memória coletiva. Afinal, o racismo opera estigmatizando e violentando corpos-negros; para tanto, é necessário manter a sensação de que estamos “fora do lugar”, despossuídos de saber. Isso torna-se uma ferramenta para silenciar corpos-negros: qual a melhor forma de controlar corpos-negros-mulheres, se não pelo domínio da narrativa sobre elas?

Nesse sentido, este estudo propõe uma (re)criação de significâncias e significados sobre o corpo-negro na diáspora a partir dos saberes da encruzilhada, assumindo um compromisso ético-político na elaboração do conhecimento (PEREIRA, 2018); realocando a posição do corpo-negro na História do Brasil; e percebendo-o como portador e (re)criador de memórias na diáspora através das performances afro-brasileira. Afinal, compreende-se que a memória dos seres humanos sofre uma combinação de influências a partir dos recursos acessados na nossa sociedade e cultura (HALBWACHS, 1990; SÁ, 2018).

O campo historiográfico há muito tem ocultado e silenciado sentidos sobre a população africana e afro-brasileira. É possível encontrar rastros desse processo na obra de Abdias do Nascimento, *O genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um racismo mascarado* (NASCIMENTO, 2016). Contudo, essa característica opressora e uniformizadora da memória coletiva nacional, que tem como base o colonialismo, precisa ser subvertida. Para tanto, partirmos do imperativo que os corpos-negros-mulheres “possuem memória individual e

⁵ A palavra, de origem espanhola, vem de “mula” ou “mulo”: aquilo que é híbrido, originário do cruzamento entre espécies. Mulas são animais nascidos da reprodução dos jumentos com éguas, ou dos cavalos com jumentas. Em outra acepção, são resultado da cópula do animal considerado nobre (*Equus caballus*) com o animal tido de segunda classe (*Equus africanus asinus*). Sendo assim, trata-se de uma palavra pejorativa que indica mestiçagem, impureza, mistura imprópria que não devia existir (In: RIBEIRO, D. *Quem tem medo de feminismo negro?* 1 ed. São Paulo: Companhia das letras, 2018, p. 141).

coletiva”. Como discorre Maurice Halbwachs (1990, p. 51), “cada memória individual é um ponto de vista da memória coletiva”.

Logo, é de interesse analisar como as mulheres negras reelaboram saberes sobre as suas “corporalidades”, guardando e difundindo memórias, e ressignificando o seu lugar na diáspora através da “oralitura”.

Corporalidade, por abarcar outro conceito chave: oralidade. Corpo-oralidade, onde o corpo é a chave para a transmissão de sabedoria e conhecimentos tradicionais, presentes na história oral de um coletivo. Oralidade que se transmite corporalmente, na dança, no gesto cotidiano. Corpo-oral, corpo que fala por si e por suas histórias. Por isso, corporalidade negra (SIMÕES, 2013, p. 165).

Para o africano, “a palavra é pesada”, “a palavra é envolvida por apologias, alusões, subentendidos e provérbios claro-escuros para as pessoas comuns, mas luminosos para aqueles que se encontram munidos das antenas da sabedoria” (KI-ZERBO, 2010, p. 39). Isto é, a oralidade possui uma carga de sentido e vida, pois acomoda criações socioculturais e se constitui como um verdadeiro museu vivo. O corpo-negro-mulher dá vida a pessoas mortificadas na travessia transatlântica; é um corpo que fala por si e por uma coletividade, que narra histórias dançando, cantando, cozinhando, escrevendo, tocando. Por isso a *corporalidade negra se destaca como a principal chave de leitura de experiências na diáspora através das suas oralituras*.

Um olhar sobre o corpo-negro-mulher no ocidente: O caso brasileiro

O colonialismo produziu a categoria “corpo-negro” à medida que colocou a biologia como destino, corporificando estigmas raciais, preconceitos, opressões e violências. Oyèrónké Oyewùmí (2021) nos alerta sobre como o pensamento ocidental, há séculos, tem buscado explicar as diferenças de gênero, raça ou classe através da biologia (OYEWÙMÍ, 2021). Essa condição, enquanto pessoas colonizadas, nos faz operar dentro desse modelo de interpretação das iniquidades vivenciadas pelas minorias majoritárias, muitas vezes levando a perceber a diferença como algo desviante da normalidade.

Isso nos levou a um quadro sociocultural e político que enquadra automaticamente sujeitas(os) diferentes como geneticamente inferiores; via de regra, usam disso para justificar posições sociais desfavorecidas. Esses discursos biologizantes são o principal esteio das teorias raciais difundidas largamente entre os séculos XIX e XX. Há muito, eles têm aprisionado mulheres negras no lugar de subalternidade dentro do imaginário social brasileiro, com vistas

à perpetuação das opressões. As categorizações raciais se estruturaram a partir de planos políticos e ideológicos que datam da segunda metade do século XVIII e do início do século XIX, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos da América. Lélia Leite Hernandez (2005) afirma que este era um discurso que opera com imagens e, aos poucos, ganhou um revestimento teórico: as primeiras classificações diziam respeito ao reino vegetal, mas não demorou para estender-se aos seres humanos.

Para Hernandez (2005), o marco dessa doutrina foi a publicação do livro *Systema naturae*, de Charles Linné, em 1778. Ele classifica e define o *Homo sapiens* em cinco variações: a) Homem selvagem; b) Americano; c) Europeu; d) Asiático; e e) Africano. Esse momento determinou o uso do conceito biológico de raça, que passou a operar nas sociedades. Como consequência, os africanos passaram a ser identificados com atribuições que advêm de suas características fisiológicas, implicando construção de uma “noção de raça negra” (HERNANDEZ, 2005, p. 19).

Essas interpretações subsidiaram discursos em que o diverso foi limitado a um grau de inferioridade, pensando-se em uma escala evolutiva. Isso corroborava as ideias apresentadas pelo Darwinismo Social, que classificava todos os povos não-europeus como primitivos; é importante destacarmos que este era um critério determinista. Ademais, o discurso científico que se consolidou no continente europeu, no final do século XIX, tinha como principal representação o grupo étnico dominante, legitimando o ideário de inferioridade do “ser negro” entre os humanos.

É importante ressaltarmos que a utilização do conceito de raça não condiz absolutamente a nenhuma realidade natural; muito pelo contrário, se trata de um conceito que opera como um tipo de classificação social. Ele tem como base uma atitude negativa frente a certos grupos sociais e limita a realidade considerada ao mundo social. Em outras palavras, o racismo se articula com base na hierarquização dos grupos humanos (GUIMARÃES, 2009).

Assim, o racismo é compreendido como um sistema de poder que opera explorando, excluindo e apartando definitivamente brancos de negros em territórios coloniais como o Brasil (ALMEIDA, 2018). Esse distanciamento social imposto é engendrado por diferenças de renda e educação. Lélia Gonzalez (2020) compreende que isso se configura como um “projeto de nação brasileira” – pensado pela República – a partir de uma movimentação da classe dominante desse país. O objetivo era comprovar que a escravização e a marginalização da população negra no pós-abolição decorriam da incapacidade enquanto raça inferior. Essa fundamentação condicionou mulheres negras a um lugar de subalternidade no imaginário

social brasileiro, o qual ainda é acionado no século XXI sempre que é necessário perpetuar opressões na sociedade.

Nesse sentido, é preciso concordar com a autora Oyèrónké Oyewù mí (2021): essa sociedade emerge a partir de uma concepção onde a sociedade é constituída por “corpos masculinos, corpos femininos, corpos judaicos, corpos arianos, corpos negros, corpos brancos, corpos ricos, corpos pobres” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 27). A autora usa a palavra “corpo” “como uma metonímia para a biologia”, mas também “para chamar atenção para a fisicalidade que parece estar presente na cultura ocidental” (idem, 2021, p. 27). Assim Oyewù mí (2021, p. 27) se refere ao corpo físico e às metáforas do corpo, pois ela compreende que é dada uma lógica própria: “acredita-se que, ao olhar para ele, pode-se inferir as crenças e a posição social de uma pessoa ou a falta delas”.

A partir das provocações da autora, passamos a analisar como visualizamos sujeitas e sujeitos a partir dos seus corpos; isso implica afirmar que tudo no mundo ocidental gira em torno dos corpos e suas histórias. Oyewù mí (2021) argumenta, a partir dos escritos de Elizabeth Grosz, que, nas sociedades ocidentais modernas, o corpo se enquadra como uma espécie de “texto, sistema, signos” que necessitam ser “decifrados, lidos e interpretados”. Para ela, esse fato se justifica, pois nosso mundo é percebido pela visão: “a diferenciação dos corpos humanos em termos de sexo, cor da pele e tamanho do crânio é um testemunho dos poderes para compreender a realidade, então sugerem diferenças epistemológicas entre sociedades” (OYEWÙMÍ, 2021, p. 28-29).

Essa situação implica uma extrema necessidade de explicar as diferenças a partir da corporalização, uma abordagem que tornou-se a regra aplicada a inúmeros grupos sociais: mulheres, “primitivos”, judeus, africanos, indígenas e pobres, os quais recebem o rótulo de diferente. Nesse cenário, sujeitas(os) negras(os) são o “diferente” em relação ao “eu” do colonizador, que é uma pessoa branca, ou seja, nos transformam na(o) “outra(o)”. Essa “outridade”, para a autora Grada Kilomba (2019), é a “representação mental daquilo que o *sujeito branco* não quer se parecer” (KILOMBA, 2019, p. 38). Como destaca Oyewù mí (2021, 30), “elas são o outro, e o outro é um corpo”.

Dentro do sistema colonial, o diferente é o “corpo negro”, enquadrado como selvagem, bárbaro, serviçal, libidinoso, criminoso, assassino, traficante (KILOMBA, 2019). Esses aspectos justificariam a necessidade desse corpo ser o alvo de controle, disciplina e múltiplas violências, se caracterizando como o principal instrumento para a estruturação das relações de poder. Para esses corpos serem aceitos, eles precisam ser controlados, disciplinados e

normatizados, o que a autora Lilian Prazeres (2019) compreende como um adestramento para enquadrá-los nas “estruturas sociais em vigor” (PRAZERES, 2019, p.118).

Para investigar os movimentos de mulheres negras bem como o processo de ressignificação da representação de ser mulher negra pelas próprias mulheres, preciso partir de um “corpo negro-mulher”, no qual aparecem imbricadas as estruturas de subordinação de gênero e raça, diferentemente do que acontece com as mulheres brancas (CARDOSO, 2012, p. 61).

É importante destacarmos que, inicialmente, tivemos acesso a essas provocações pela tese de doutorado intitulada *OUTRAS FALAS: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*, de Cláudia Pons Cardoso (CARDOSO, 2012). Nela, a autora nos convida a pensar como a mulher negra brasileira é vista pela sociedade a partir de um “corpo-negro-mulher”.

Acreditamos que essa categoria é essencial para que se compreenda os sentidos do ser “mulher negra” numa sociedade da afro-diáspora, como o Brasil, pois nos apresenta subsídios para visualizar o modo como as múltiplas violências atuam nesses corpos. No Brasil, o racismo e o sexismo nos condicionam a ser vistas a partir de alguns tipos de qualificações, como denota a autora Lélia Gonzalez (1982): a “doméstica”, a “mulata”, a “mãe preta”, “a faxineira”, “a cozinheira”, “a prostituta”. Essa representação social é consolidada através da mídia brasileira. Não é coincidência que “representamos 25,4% da população, 51,5% da população feminina e 80% das trabalhadoras domésticas” (XAVIER, 2019, p. 25). Esses dados são expressivos e demonstram como determinados papéis estão arraigados no imaginário social brasileiro para corpos-negros-mulheres.

É de comum acordo entre as intelectuais brasileiras, como Lélia Gonzalez (2020), Sueli Carneiro (2003) e Silvane Silva (2011), que o corpo da mulher negra serviu como o principal instrumento no processo de miscigenação.

No Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante está na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Essa violência sexual colonial é, também, o “cimento” de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades (CARNEIRO, 2003, p. 01).

As relações inter-raciais – que ocupam cenas de muitos romances na literatura brasileira – geraram os inúmeros mestiços no Brasil; porém, devemos lembrar que isso aconteceu a partir do estupro da mulher negra e indígena. Além disso, o “estupro colonial da mulher negra pelo homem branco no passado e a miscigenação daí decorrente criaram as bases para a fundação do mito da cordialidade e democracia racial brasileira” (CARNEIRO, 1995, p. 546). Desse

modo, é importante relembrar a violência por trás do ideário de mestiçagem, por vezes louvada neste país, escamoteando a violência colonial sobre corpos dissidentes.

Deve-se considerar ainda que a necessidade do branqueamento do povo brasileiro, como projeto de Estado, nasceu para apagar as marcas das raças que secularmente foram caracterizadas como bárbaras (diferentes). Tais evidências nos dizem sobre o grau de complexidade que a discussão racial no Brasil ocupa, pois aqui os corpos-negros não são definidos a partir de uma ascendência biológica, "uma gota de sangue negro faz de alguém negro". De acordo com Oracy Nogueira (2007), a classificação racial no Brasil se configura através de um preconceito de marca, no qual a aparência física heteroidentifica corpos-negros.

A discriminação racial varia conforme as subjetividades do grupo que está violentando, assim como do grupo que é violentado. Mais uma vez, a ideia da biologia como destino é acionada; não podemos pensar em pessoas negras sem a corporificação de experiências. Afinal, existem inúmeras formas de vivenciar raça, gênero, classe e religião em todo o ocidente. Por isso, compreendemos a necessidade de um pensar interseccional.

Carla Akotirene (2018) e Cláudia Pons Cardoso (2012) apresentam o conceito de *interseccionalidade* por meio do pensamento da Norte-americana Kimberlé Crenshaw, que define:

A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as conseqüências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (CRENSHAW, 2002, p. 177).

A partir do pensamento das autoras, compreendemos a importância de considerar as vivências e experiências distintas de cada sujeita para entender as relações raciais brasileiras e perceber os pontos cegos. Estamos comprometidas em apresentar outras percepções sobre o corpo-negro-mulher que retire-o desse lugar de subordinação, considerando que a pesquisadora está registrando e formulando a partir do corpo, condição e experiência (BUENO, 2020; EVARISTO, 2003).

No entanto, por que a insistência na categoria corpo-negro-mulher? As pessoas são heteroidentificadas socialmente por meio dos seus corpos. Logo, acreditamos que o visual atua em primeira instância, pois é onde se constata os sinais do racismo genderizado. Como afirma Grada Kilomba (2019), o racismo genderizado é quando os conceitos de raça e gênero se

fundem em um só, definindo drasticamente as experiências de mulheres negras e outras mulheres racializadas. Para nós, mulheres negras, antes de ser mulher, somos um corpo negro. O que implica em reconhecer que no racismo, corpos-negros-mulheres são estruturados como impróprios, como “corpos que estão fora do lugar” (KILOMBA, 2019); daí a dificuldade de pertencer a um território. Portanto, nos propomos a ir na contramão do que essa estrutura racista impôs no projeto colonial; isso implica perceber o corpo-negro-mulher como um lugar de memória, de afirmação, de recriações e de libertação, como veículo de oralitura.

Corpo-negro-mulher em performance: uma perspectiva amefricana⁶

A memória são conteúdos de um continente, de sua vida, de sua história, do seu passado, como se o corpo fosse o documento. (Ôrí, 1989)

Os corpos-negros-mulheres que desembarcaram nessas terras não trouxeram nada dos seus territórios existenciais, além de seus corpos. Estes, por sua vez, são documentos que contam histórias poderosas. Durante e a partir da travessia, esses corpos reinventaram histórias sobre seu território, tráfegando possibilidades de (re)existências. Dessa forma, queremos pensar o corpo-negro-mulher a partir do operador conceitual encruzilhada; a diáspora atlântica é essa grande encruzilhada. Isso permite compreender o corpo em outra dimensão – que é o campo da performance –, a partir da chave-conceitual da oralitura.

Para Muniz Sodré (2019), o corpo-negro-mulher nas performances negras é um corpo-território:

Corpo-território: todo indivíduo percebe o mundo e suas coisas a partir de si mesmo, de um campo que lhe é próprio e que se resume, em última instância, a seu corpo. O corpo é lugar-zero do campo perceptivo, é um limite a partir do qual se define o outro, seja coisa ou pessoa. O corpo serve-nos de bússola, meio de orientação com referência aos outros. Quanto mais livre sente-se um corpo, maior o alcance desse poder de orientar-se por si mesmo, por seus próprios padrões (SODRÉ, 2019, p. 125).

Nesse sentido, os movimentos sociais de recorte étnico-raciais, como o Movimento Negro Unificado, o Movimento de Mulheres Negras e os Movimentos Culturais Negros,

⁶ Améfrica, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma concepção nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como o daqueles que chegaram à América muito antes de Colombo. Ontem, como hoje, americanos oriundos dos mais diferentes países têm desempenhado um papel crucial na elaboração dessa amefricanidade, que identifica na diáspora uma experiência histórica comum e que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada (GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p. 135).

ressignificaram o lugar e o valor do corpo-negro-mulher dentro das relações étnico-raciais brasileiras. Este, que outrora era feio, enjaulado, negado e violentado, passou a orientar-se através dos seus próprios padrões, se apropriando das potências do corpo na diáspora. Vale ressaltar que uma importante teia que sustentou essa (re)orientação foi a ancestralidade.

De acordo com Eduardo Oliveira (2009), a ancestralidade⁷ é uma categoria analítica que engloba um regime de significados por meio de signos culturais, e que possui um ponto de referência territorial; aqui, estamos nos referindo ao continente africano. Só é possível viver essa ancestralidade através dos corpos negros, que são os responsáveis pela reconstrução de suas tradições. Nesse contexto, os corpos-negros-mulheres têm se reconstruído enquanto territórios de resistência. Eles têm superado o racismo genderizado e demonstrado a sua capacidade de articular uma combinação de sentidos nas suas existências corporificadas, seja através da religiosidade, da tradição oral, da dança, da musicalidade, ou até mesmo da estética.

No Brasil, todos esses signos são encontrados no terreiro, que transcende as dimensões da fisicalidade: “o terreiro, termo que compreende as mais diversas possibilidades de invenção de cotidianos em sociedade, não se configura como um mundo particular à deriva nos trânsitos da diáspora” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 54). O terreiro, enquanto comunidade litúrgica e guardião do patrimônio cultural negro-africano, possibilitou um processo de (re)territorialização pós-diáspora; “é uma África qualitativa que se faz presente, condensada, reterritorializada” (SODRÉ, 2019, p. 54). Um bom exemplo é que, no Candomblé, o corpo é o centro do ritual; por isso é tão importante na vida social, é sagrado, livre e cheio de vida.

No terreiro⁸ (comunidade litúrgica organizada – *egbé*), corpos-negros-mulheres performam “um papel, não apenas religioso/cultural”, mas de guardião de posições de poder, sendo um sustentáculo econômico, afetivo e moral dentro de suas famílias sanguíneas ou de santo (GONZALEZ, 1982, p. 102-103). Esses corpos-negros-mulheres, as Ialorixás dos grandes terreiros do Brasil, foram as protagonistas no processo de proteção às comunidades litúrgicas, estabelecendo alianças políticas que possibilitaram a expansão desse patrimônio cultural.

⁷ “Ancestralidade, aqui, é empregada como uma categoria analítica e, por isso mesmo, converte-se em conceito-chave para compreender uma epistemologia que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura. Minha referência territorial é o continente africano, por um lado, e o território brasileiro africanizado, por outro. Por isso, meu regime de signos é a cultura de matriz africana ressemantizada no Brasil. Cultura, doravante, será o movimento da ancestralidade (plano de imanência articulado ao plano de transcendência) comum a esses territórios de referência.” (In: OLIVEIRA, E. de. *Epistemologia da Ancestralidade*. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em 10 jan. 2023).

⁸ “Os terreiros podem dizer-se de candomblé, Xangô, pajelança, jurema, catimbó, tambor de mina, umbanda ou qualquer que seja o nome assumido pelos cultos negros em sua distribuição pelo espaço físico brasileiro.” (In: SODRÉ, M. *O Terreiro e a Cidade: a forma social negro brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019, p. 52.)

Os estudos das performances em contextos de rituais afro-brasileiros demonstram como os corpos-negros-mulheres em performance são o próprio terreiro se constituindo enquanto uma experiência da diáspora. Nas performances dos corpos-negros-mulheres, há um simbolismo; ele inscreve conhecimento que é transmutado em gesto, movimento, dança coreografada, e nos adornos que cobrem o corpo. É também no terreiro que o saber mítico é vivenciado; ele organiza vidas e toda uma dinâmica social, pois possibilita o retorno às origens africanas. Ademais, promove a edificação de um padrão ritualístico, definindo a construção de uma identidade étnico-cultural (MACHADO, 2002). Entende-se, assim, que o terreiro possibilitou um processo de (re)territorialização durante o pós-diáspora, pois tem guardado e difundido a cultura negra de matriz africana através do mito e rito que se propaga através da tradição oral, ou seja, através da memória.

Além disso, as performances dos grupos de matrizes afro-brasileira e afro-indígenas empregam técnicas que transmitem e revisam a “memória do conhecimento, seja estético, filosófico, metafísico, científico, tecnológico” sobre o nós, povo amefricano (MARTINS, 2003, p. 66). A partir desse campo epistemológico, Vilma Piedade (2017) nos diz como o corpo-negro-mulher é portador de axé; é um corpo que dança, um corpo liberto, um corpo em movimento que reivindica transformação e mudança.

Assim, considerando os saberes das performances rituais afro-brasileiras, frutos da diáspora, queremos destacar as construções e reconstruções de memória pelos corpos-negros-mulheres, entendendo-os como uma “oralitura”⁹. Compreendemos que a memória dos saberes da população negra pode estar tanto na letra grafada no papel quanto em um corpo em performance. Em ambos, o corpo é o centro, é o sujeito de uma história de resistência a ser contada, convocando à ação.

Fora do âmbito das comunidades litúrgicas de matriz africana, encontraremos corpos-negros-mulheres reproduzindo saberes apreendidos nos terreiros, entendendo este que se constituiu como um guardião secular do patrimônio cultural negro. O corpo-negro-mulher, que

⁹ O significante oralitura, da forma como o apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição oral, mas especificamente, ao que em sua performance indica a presença de um traço residual estilístico, mnemônico, culturalmente constituinte, inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. Como um estilete, esse traço cinético inscreve saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos. A oralitura é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos vôlejos do corpo. Como já grifamos, em uma das línguas bantú do Congo, o mesmo verbo, *tanga*, designa os atos de escrever e de dançar, cuja raiz deriva-se ainda o substantivo *ntangu*, uma das designações do tempo, uma correlação plurisignificativa, insinuando que a memória dos saberes inscreve-se, sem ilusórias hierarquias, tanto na letra caligrafada no papel, quanto no corpo em performance (MARTINS, L. M. *Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. Línguas e Literatura: Limites e Fronteiras*, v. 26, p. 63-81, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2176148511881>. Acesso em: 10 jan. 2023.).

outrora fora apresentado com máscaras de silêncio – vide o exemplo de Anastácia, uma imagem que foi fortemente publicitada nos livros didáticos –, rompeu a máscara e criou ecos.

Nesse processo de ressemantização de significados do lócus social do corpo-negro-mulher, a escrevivência da autora Conceição Evaristo é um bom exemplo de oralitura. É um corpo que informa memórias de dor e nos ensina sobre a necessidade de romper os silêncios impostos pelo colonialismo:

Gosto de escrever, na maioria das vezes dói, mas depois do texto escrito é possível apaziguar um pouco a dor, eu digo um pouco... Escrever pode ser uma espécie de vingança, às vezes fico pensando sobre isso. Não sei se vingança, talvez desafio, um modo de ferir o silêncio imposto, ou ainda, executar um gesto de teimosa esperança. Gosto de dizer ainda que a escrita é para mim o movimento de dança-canto que o meu corpo não executa, é a senha pela qual eu acesso o mundo (EVARISTO, 2003, p. 02).

Portanto, consideramos que Conceição Evaristo (2003) difunde a memória da população negra quando produz a sua arte e usa o corpo como um gesto de movimento-escrita. Assim, dá vida a uma memória que por si só é de libertação da morte física e simbólica, e quebra o silêncio sob o qual a população negra foi submetida (EVARISTO, 2003). Dessa forma, o corpo-negro se insere como um veículo de conhecimento. “Assim posto, o corpo se posicionaria como mecanismo de comunicação, expressão e reflexão capaz de criar, explicar, ensinar, fazer compreender” (SIMÕES, 2013, p. 161).

Outro exemplo pode ser visto no filme *Óri* (1989), no qual Beatriz Nascimento apresenta o corpo como um documento. Como tal, se trata do primeiro registro do ser no mundo: ele guarda a memória de um continente, da sua história e vida, do seu passado. “É através do corpo como um suporte de saber e memória que vem a se potencializar uma infinidade de possibilidades de escritas, por meio das performances, de formas de ritualização do tempo/espaço e consequentemente de encantamento da vida” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 50).

Nesse contexto, os corpos-negros-mulheres, ao performar porções de comportamento restaurados e executar as danças dos Orixás, ao som dos tambores, são um verdadeiro “canal de significação”, enunciado através dos “gestos e movimentos” (SIMÕES, 2013, p. 144). Por meio de técnicas corporais de dança afro, os corpos-negros-mulheres transmitem e conservam a memória do seu povo, o que consequentemente “propicia a difusão e perpetuação da sabedoria ancestral” (ZENICOLA, 2014, p. 94). O rufar dos tambores – que faz o corpo estremecer – acontece através de uma pulsão de outros corpos que produzem aquele som. Afinal, “(sem o corpo não há rito), configura-se como território próprio do ritmo” (SODRÉ, 2019, p. 125).

Nesses corpos negros que dançam, cantam e tocam, ficam nítidas as variações de movimentos corporais, orientadas pelas músicas percussivas. Corpos negros ondulados e dançantes, com os pés paralelos, deslizando na meia ponta e elevando os braços. Ouso afirmar que esses corpos negros, sujeitos da história, alimentam a renovação artística da dança e da música brasileira (OLIVEIRA, 2017, p. 43).

Para os corpos-negros-mulheres, a dança e a música são um meio de libertação; o corpo acontece com o ritmo como se fosse uma espécie de transe. Este é compreendido, por Beatriz Nascimento (*Óri*, 1989), como a linguagem da memória. O corpo se distancia do plano físico, ao mesmo tempo, ele traz, com muita intensidade, a história e a memória da diáspora, em um jeito de apenas ser.

Ademais, os ensinamentos de Nádir Oliveira (2017) nos permitem pensar as performances rituais afro-brasileira de maneira inter e transdisciplinar, impactando inúmeras áreas do conhecimento humano. A dança e a música percussiva – desenvolvidas pelo povo negro em toda Améfrica – são transmitidas oralmente, através do escutar e do olhar, do imitar o gesto que parece fácil. Assim, muitas mensagens são transmitidas pelos movimentos dos nossos corpos.

É importante enfatizar que a cultura forma, como afirmam os ensinamentos de Sodrê (2019). Todas as manifestações culturais em que há descendentes do povo afro-brasileiro constituem-se como oralitura, ou seja, o corpo-movimento difundindo a memória do seu povo. Desse universo da difusão de memória do povo afro-brasileiro através do corpo, podemos citar diversas manifestações culturais: afoxés, blocos afro-baianos, samba-reggae, *reggae* e filosofia rastafari, *afrobeat*, *black soul*, *blues*, *rap*, reinados mineiros, coco, maracatu, tambor de crioula, *dancehall*, sambas, jongo, capoeira, funk, pagodão baiano, e tantas outras que nasceram a partir dos trânsitos transatlânticos. Não é mera coincidência seu corpo arrepiar ao ver uma dessas performances, ou seu olho identificar passos idênticos entre a dança afro da Jamaica e do Brasil: há uma etnogeografia naqueles corpos-negros-mulheres; saberes místicos e psicológicos que só a diáspora atlântica explica.

Além da música e dança, vale destacar a importância das indumentárias e do ato de adornar. No Brasil e nos territórios da diáspora, os corpos-negros-mulheres ensinam saberes amefricanos através dos modos de escrita do corpo, e nos convidam a pensar saberes-estéticos-corpóreos. Estes incluem o uso dos penteados nos cabelos, das maquiagens, das roupas que cobrem seus corpos; as jóias e balangodangos que envolvem dedos, pulsos, pescoços, cinturas, braços, os turbantes que envoltos na cabeça. “O que faz da superfície corporal, literalmente,

texto, e do sujeito signo, intérprete e interpretante, simultaneamente. Escrita nos e pelos adornos (...)” (MARTINS, 2003, p. 63).

Os corpos-negros-mulheres nos conduzem a decifrar esse corpo codificado, pois o corpo adornado, no contexto brasileiro amefricano, opera como símbolo de identidade negra. Portanto, esse corpo adornado, ao expressar sua identidade, transgride e emancipa, produzindo saberes e difundindo uma forma de viver o corpo-negro-mulher no mundo. Trata-se da reafirmação desse corpo-negro-mulher como “livre, que age, move, contesta, vibra, goza, sonha, reage, resiste e luta”, potencializando o orgulho de corporalidade negra numa dimensão ancestral (GOMES, 2017, p. 79).

A fim de concluir, percebemos que os corpos-negros-mulheres, mesmo sendo alvo de violências e opressões contínuas dentro do território brasileiro, têm se reinventado. Sobretudo, se colocam em diversos lugares sociais, difundindo a memória sobre o seu povo. “Escrevam com seus olhos como pintoras, com seus ouvidos como músicas, com seus pés como dançarinas” (ANZALDUA, 2000, p. 35). Cada corpo-negro-mulher-movimento rompe o silêncio imposto pelo colonialismo e pelo racismo genderizado, e inscrevem narrativas sobre uma ancestralidade negra. Tais narrativas são grafadas no balanço do quadril; no ondular do corpo; na grafia-graveto desenhada no papel; no entoar dos cantos; no sorriso desenhado na face quando o corpo entra em transe na performance; no cabelo ao vento e pra cima, ou trançado e pra baixo.

Esse corpo fala de “corporalidades negras” que resistiram, que são livres apesar das inúmeras tentativas de enjaulamento. Ele reafirma o lugar ancestral e cria brechas no sistema, mostrando a potência de um povo que está em cada pedacinho desse país. Corpos-negros-mulheres que, sobretudo, dão a vida a pessoas mortificadas, emprestando suas memórias individuais para mostrar a outra face da memória coletiva da população negra, que ainda sofre com o epistemicídio. Por fim, lembrando a grande intelectual Conceição Evaristo (2016), tentaram nos matar, mas “a gente combinamos de não morrer” (EVARISTO, 2016, p. 108).

Referências bibliográficas

- _____. *Ôri*. Direção: Raquel Gerber. Brasil, Angra Filmes Ltda, 1989. (100 min.).
- AKOTIRENE, C. *O que é interseccionalidade?* Belo Horizonte, MG: Letramento, 2018.
- ALENCASTRO, L. F. *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALMEIDA, S. L. de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte, MG: Letramento, 2018.

- ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-235, jan. 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880> Acesso em: 25 jan. 2023.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: CARONE, I.; BENTO, M. A. S. (org). *Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. Disponível em: <https://media.ceert.org.br/portal-3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf> Acesso em: 25 jan. 2023.
- BOBBIO, N. *Dicionário de política*. 1. ed. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- BUENO, W. *Imagens de Controle: Um Conceito do pensamento de Patrícia Hill Collins*. Porto Alegre, RS: Editora Zouk, 2020.
- CARDOSO, C.P. *Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras*. 238p. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- CARNEIRO, S. Gênero, Raça e Ascensão social. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 544 – 552, 1995.
- CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: TANKANO, C. (org.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171 – 188, 2002.
- DEUS, Z. A. de. *O corpo negro como marca identitária na Diáspora Africana*. XI Congresso Luso Afro-Brasileiro de Ciências Sociais: Diversidade e (Des) Igualdades. UFBA – Salvador, 2011.
- EVARISTO, C. *Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face*. Seminário Nacional X Mulher e Literatura – I Seminário Internacional Mulher e Literatura. UFPB – Paraíba, 2003.
- EVARISTO, C. “A gente combinamos de não morrer”. In: EVARISTO, C. *Olhos d’água*. Rio de Janeiro, RJ: Pallas/Fundação Biblioteca Nacional, 2016.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva* (versão traduzida). São Paulo, SP: Editora Revista dos Tribunais, 1990.
- HERNANDEZ, L. L. *A África na sala de Aula: Visita à História Contemporânea*. 1. ed. São Paulo, SP: Selo Negro, 2005.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro, RJ: Universidade Candido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GLISSANT, É. *Poética da Relação*. Rio de Janeiro, RJ: Bazar Tempo, 2021.
- GOMES, N. L. *O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GONZALEZ, L. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, M. T. (org). *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1982.
- GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. 1 ed. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2020.
- GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e Antirracismo no Brasil*. São Paulo, SP: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo/Ed. 34, 2009.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. 1 ed. Rio de Janeiro, RJ: Cobogó, 2019.
- KI-ZERBO, J. Introdução Geral. In: *História Geral da África/vol.1*. São Paulo/Paris: Ática/UNESCO, 2010, pp. 21-41.
- MACHADO, V. *Mitos afro-brasileiros e vivências educacionais*. Salvador, BA: EDUFBA-SMEC, 2002.

- MARTINS, L. M. Performances da Oralitura: corpo, lugar da memória. *Línguas e Literatura: Limites e Fronteiras*, v. 26, p. 63-81, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2176148511881>. Acesso em: 10 jan. 2023.
- NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 1. ed. São Paulo, SP: Perspectivas, 2016.
- NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Tempo social*, v. 19, p. 287-308, 2007.
- OLIVEIRA, E. de. *Epistemologia da Ancestralidade*. 2009. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_epistemologia_da_ancestralidade.pdf. Acesso em: 28 jan. 2023.
- OLIVEIRA, N. N. *Significados simbólicos pelas danças dos blocos afros de Salvador*. Salvador, BA: PPGAC-UFBA, 2017. Disponível em: http://www.portalabrace.org/vreuniao/textos/pesquisadanca/Nadir_Nobrega_Oliveira_Significados_simbolicos_pelas_dancas_dos_blocos_afros_de_Salvador.pdf Acesso em: 28 jan. 2023.
- OYĒWUMÍ, O. *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo, 2021.
- PEREIRA, A. C. B. Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História. *Tempo e Argumento*, v. 10, n. 24, p. 88 - 114, abr./jun. 2018.
- PIEIDADE, V. *Dororidade*. São Paulo, SP: Editora Nós, 2017.
- PRAZERES, L. L. G. dos. *Escrituras feministas sul americanas: corpos, vozes e sentimentos em Luisa Valenzuela*. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, ES, 2019.
- POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p.3-15, 1989.
- RIBEIRO, D. *Quem tem medo de feminismo negro?* 1. ed. São Paulo, SP: Companhia das letras, 2018.
- SÁ, C. P. Sobre o Campo de Estudo da Memória Social: Uma Perspectiva Psicossocial. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 20, n. 2, p. 290-295, 2007.
- SILVA, S. Racismo e sexualidade nas representações das negras e mestiças no final do século XIX e XX. In: LOPES, M. A. (Org). *História do Negro no Brasil, escravidão, gênero, movimentos sociais e identidades*. São Paulo, SP: Premier, 2011, p.161-183.
- SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Fogo no Mato: A ciência encantada das macumbas*. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Mórula, 2018.
- SIMÕES, M. E. *Meu corpo é tambor: Corpo e Oralidade no Reinado dos Arturos*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2013.
- SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro, RJ: Mauad X, 2019.
- XAVIER, G. *Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história*. Rio de Janeiro, RJ: Malê, 2019.
- ZENICOLA, D. M. *Performance e Ritual: A dança das Iabás no Xirê*. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Mauad X, 2014.