

Mulheres quilombolas: silenciamentos e discursos corporais no samba de roda

Quilombola women: silences and bodily discourses in samba de roda

Thaís Ferreira¹

Maria Cecília de Paula Silva²

Resumo

Este artigo busca descrever como os silenciamentos, apagamentos e invisibilidades de mulheres quilombolas ao longo da história podem ser traduzidos em discursos corporais e ressignificar o tempo presente. Trata-se de uma pesquisa histórica do tempo presente. Utilizou-se de referenciais teóricos e instrumentos como observações de práticas artístico-culturais e entrevistas com mulheres quilombolas. Analisamos produções teóricas na perspectiva da interseccionalidade, produzidas sobre as mulheres quilombolas do Quilombo Batuva, município de Guaraqueçaba, Paraná e analisamos discursos e textos corporais de mulheres do Quilombo Buri, partícipes do grupo de samba de roda Raízes do Quilombo, município de Pedrão, Bahia. Dos resultados apontamos que, no tempo presente, os discursos e textos corporais desvelam mecanismos de resistência, (re)existência e reinvenção do ser mulher negra quilombola. E estes, ora expressam o silenciamento e ora explicitam os feminismos plurais na textualização dos corpos. Os discursos corporais fortalecem lógicas decoloniais. Das conclusões destaca-se que os silenciamentos, apagamentos e formas de resistência produzidos pelos discursos e expressões corporais das mulheres quilombolas possuem relação com a historicidade e memórias do Atlântico negro e diáspora.

Palavras-chave: Mulher negra. Quilombo. Corpo. Silêncio. Samba de Roda.

Abstract

This article seeks to describe how the silences, erasures and invisibilities of quilombola women throughout history can be translated into bodily discourses and give new meaning to the present time. It is a historical research of the present time. Theoretical references and instruments were used, such as observations of artistic-cultural practices and interviews with quilombola women. We analyzed theoretical productions from the perspective of intersectionality, produced on quilombola women, from Quilombo Batuva, municipality of Guaraqueçaba, Paraná and analyzed discourses and body texts of women from Quilombo Buri, participants of the samba group Raízes do Quilombo, municipality of Pedrão, Bahia. From the results we point out that, in the present time, the discourses and body texts reveal mechanisms of resistance, (re) existence and reinvention of being quilombola black women. And these, sometimes express the silencing and sometimes explain plural feminisms in the textualization of bodies. Body discourses strengthen decolonial logics. From the conclusions, it is highlighted that the silences, erasures and forms of resistance produced by the discourses and corporal expressions of quilombola women are related to the historicity and memories of the black Atlantic and diaspora.

1

2

Keywords: Black woman. Quilombo. Body. Silence. Samba de Roda.

Vem pra roda sambar?

O convite para entrar na roda para sambar é uma metáfora. É um chamado que desafia o leitor a refletir acerca da consciência crítica da história, a partir de uma outra perspectiva, da produção de conhecimentos ‘outros’, saberes silenciados e apagados da história e memória do Brasil. O conhecimento da mulher negra, objetificada, subalternizada e assujeitada a lógicas coloniais - da diáspora ao tempo presente – reverbera em discursos silenciados e corporificados, saberes insurgentes.

E é deste conhecimento que buscamos tratar neste texto. De conhecimentos advindos de vidas de mulheres de comunidades quilombolas de duas regiões do Brasil. As comunidades quilombolas constituem-se territórios tradicionais determinados em função da origem étnica e racial de moradores que se autodeclaram negros. São comunidades remanescentes de povos escravizados entendidas como espaços de resistência e salvaguarda da cultura negra e da ancestralidade africana.

Conforme Gilroy (2012), o movimento diásporico e a dimensão atlântica alteraram significativamente estruturas sociais. Os quilombos surgiram na busca coletiva de emancipação e libertação, ainda na sociedade escravista.

No tempo presente, comunidades quilombolas estão localizadas geograficamente em espaços rurais e, caminham para a legitimação. A referência inicial é a Fundação Cultural Palmares e sua política de certificação de comunidades quilombolas no Brasil.

O 4º parágrafo do art. 3º do Decreto nº 4.887, de 20/11/2003, reserva à Fundação Cultural Palmares – FCP a competência pela emissão de certidão às comunidades quilombolas e sua inscrição em cadastro geral. Esclarecemos que esta FCP não certifica essas comunidades a partir de um trabalho de conferência de quem é ou não quilombola, mas, sim, respeitando o direito à autodefinição preconizado pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), certifica aquelas comunidades que assim se declaram. (BRASIL, 2020)

O quilombo Batuva, localizado em Guaraqueçaba, no Paraná, foi certificado pela Fundação Cultural Palmares no ano de 2006. A certificação do Quilombo Buri, localizado na Bahia, município de Pedrão, terceira cidade mais negra do estado e quarta do país (IBGE, 2010) aconteceu em 2013. Apesar do reconhecimento, as comunidades locos desta investigação permanecem em constante processo de legitimação.

A pesquisa histórica do tempo presente, de cunho qualitativo, privilegiou a análise de discursos corporais e discursos de silenciamentos de mulheres quilombolas, que reverberam memórias e historicidade ao mesmo tempo que reinvenções e (re)existência. As práticas

artístico-culturais do samba de roda, do grupo Raízes do Quilombo, comunidade quilombola do Buri e produções teóricas sobre as mulheres quilombolas do Batuva possibilitaram a análise. Trabalhamos com observações e registros de narrativas da líder do Quilombo Buri Angélica Maria Ferreira de Souza, oriundas de entrevistas e de suas composições musicais. Em relação as fontes sobre as mulheres do Quilombo Batuva, privilegiamos fontes secundárias de pesquisa, em especial a de Ferrari (2017)³.

A história do tempo presente nos oportuniza mergulhar na análise de possíveis rupturas e /ou permanências a partir do presente histórico. Delgado e Ferreira (2013, p.20), anunciam que este campo de estudo e pesquisa oportuniza reflexões epistemológicas e metodológicas urgentes, pois “a história do tempo presente possui balizas móveis, que se deslocam conforme o desaparecimento progressivo de testemunhas”. Indagam elas sobre como devemos abordar estes acontecimentos. E apresentam um amplo leque de possibilidades de investigar.

Baseadas na compreensão de uma estrutura inseparável entre racismo, capitalismo e patriarcado, escolhemos a interseccionalidade como importante interação dialógica e reflexiva. Conforme Kilomba, em Ribeiro (2020), a interseccionalidade busca identificar as desigualdades impostas pelas matrizes de opressão (responsáveis por produzir diferenças). Desinteressada nas diferenças identitárias, Kilomba considera que as diferenças são sempre relacionais. E Crenshaw (2020) acrescenta que a perspectiva da interseccionalidade nos permite observar a colisão das estruturas e suas interações simultâneas, tendo o Atlântico como locus de opressões entrecruzadas.

Concordamos com Akotirene (2019, p. 37) que a interseccionalidade permite “criticidade política para compreender a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna”. Para a autora, a interseccionalidade busca um patamar de igualdade analítica, sugerindo que raça traga subsídio para pensar classe e gênero.

Aforismos comparativos ou hierarquizantes são impedidos, pois ela compreende ser necessário analisar quais condições básicas e quais posicionamentos atravessam corpos e

³ Na obra ‘Mulheres em discurso: identificações de gênero e práticas de resistência’.

reorientam seus significados. Neste ponto, destaca a interseccionalidade como fundamental por complexificar as análises e a criatividade, para além de uma narrativa teórica de povos excluídos. O que, pode evitar a reprodução de novos essencialismos.

Djamila Ribeiro (2017), na esteira de Linda Alcoff (2016), sinaliza que precisamos nos ater a identidade social para a descolonização do conhecimento, “não somente para evidenciar como o projeto de colonização tem criado essas identidades, mas para mostrar como certas identidades tem sido historicamente silenciadas e desautorizadas no sentido epistêmico” (RIBEIRO, 2017, p.29).

Sabemos que há distinção entre experiências que acontecem em locais específicos. Por este motivo, defendemos considerar os territórios como elementos para e na produção epistêmica e de identidades. Com base nas diferenças relacionais, afirmamos que cada quilombo aqui apresentado possui trajetórias históricas e culturais específicas. Uma delas refere-se a resistência de cada um deles à opressão sofrida. Estas formas de resistência são simbolizadas pelos diferentes discursos, pelas expressões corporais e culturais destas comunidades.

No sentido dialógico, problematizamos os silêncios. E reconhecemos que “apesar da proeminência do Brasil nos estudos quilombolas, a literatura sobre a vida das mulheres parece escassa” (MIKI, 2014, p.54). A partir desta constatação questionamos como os silenciamentos, apagamentos e invisibilidades de mulheres ao longo da história podem ser traduzidos em discursos corporais e ressignificar o tempo presente nos quilombos analisados.

Mulheres quilombolas: traços e marcas de (sobre)vivências africanas

Ao adentrarmos no mundo quilombola e procurarmos marcas das mulheres nos trabalhos já produzidos fica evidente a escassez de estudos que tenham como *locus* as mulheres quilombolas. Esta constatação nos leva a indagações: De quem foram as vozes reprimidas na história para que outras ecoassem? Quais versões da historicidade dos quilombos conhecemos e quais desconsideramos por desconhecer? Quais são os traços e marcas de (sobre)vivências de mulheres quilombolas no presente histórico? Que histórias de mulheres não nos foram contadas?

Com esta problematização nos apropriamos da possibilidade de levantar outras versões da história, a partir de diferentes perspectivas, como a própria noção de história do

tempo presente anuncia, pois “ela se reescreve constantemente, utilizando-se do mesmo material, mediante acréscimos, revisões e correções (DELGADO e MORAES, 2013,p.23). Com esta permissão, os esforços teóricos e os olhares investigativos passarão a considerar como fonte histórias, memórias, relatos e registros de mulheres negras quilombolas. Mulheres que tiveram e que continuam a ter seus saberes, suas produções, seus corpos, sob um olhar colonizador. Intencionamos refutar e sobrepujar este olhar colonizador em perspectiva superadora.

Como ponto de partida de um projeto político do colonizador de silenciamento de mulheres, homens e de todas as culturas africanas derivadas da diáspora consideramos a *Árvore do Esquecimento*, localizada no sítio histórico do Benin.

Conforme Lopes (2011), africanos que embarcavam para a travessia do Atlântico eram obrigados a dar voltas - nove, os homens; sete, as mulheres - na *Árvore do Esquecimento*, na crença de que este ritual produziria amnésia coletiva sobre suas vivências. Acreditavam que eles esqueciam completamente seu passado, suas origens e suas identidades culturais para se tornarem seres sem vontade de reagir ou de se rebelar” (ARAÚJO, 2009, p.143).

Esse monumento é um dos únicos a evocar a memória do cativo, que, em teoria, devia esquecer suas origens. Colocando em evidência uma representação do escravo como indivíduo sem vontade, sem identidade e sem capacidade de reagir diante de sua condição de cativo. O texto que acompanha o monumento vai contra grande parte dos estudos recentes, que mostram o escravo africano trazido para as Américas como organizador de rebeliões, como gente que lutou pela liberdade e que soube criar novos laços identitários e familiares. (ARAÚJO, 2009, p.143).

A lógica colonial eurocêntrica foi fundada na crença ao poder ritualizado do esquecimento e do apagamento de memórias de povos escravizados. A cultura, os saberes, fazeres e toda uma existência africana foi negada, negligenciada, silenciada, se tornou invisível. Processo que resultou no epistemicídio (SANTOS, 2010).

Neste processo de colonização e na história dos quilombos observa-se que a mulher possuía um lugar ainda mais marginalizado. Pouco se tem de registros escritos e, portanto, pouco se lê e menos ainda se sabe sobre a presença da mulher na comunidade quilombola. “Se a falta de fontes é um primeiro fator, igualmente relevante é o viés masculino da *marronage*⁴ na historiografia sobre a escravidão das Américas” (MIKI, 2014, p.54).

⁴ De origem francesa, é empregada para designar o ato de fuga dos escravizados, quilombismo. Atualmente é também utilizada como ato de resistência à cultura dominante.

Para esta autora, historiadores postulam que as mulheres escravizadas teciam fugas breves, pois não suportavam as duras condições da vida quilombola. Deste modo, a participação das mulheres na formação dos quilombos aparece na historiografia como limitada. Impetravam esta limitação a certas dificuldades de vínculo, seja por não quererem deixar crianças para trás ou por não estarem dispostas a correr riscos por levar crianças na fuga. Miki (2014), em contraposição a esta argumentação compreende que os laços advindos da relação entre mãe e filhos eram os principais motivos para a decisão feminina de fugir.

Acredita-se que no período oitocentista as mulheres, embora oprimidas, lutavam pela liberdade ao tomarem consciência da imprevisibilidade quanto ao destino de suas famílias. Miki (2014) apresenta histórias de mulheres que empreendiam lutas particulares de sobrevivência e resistência. Elas se arriscavam na busca de uma vida melhor para si e seus descendentes. E, imersas na imensidão das matas onde a caça era o mecanismo de sobrevivência, consolidavam lutas particulares pela liberdade, acompanhadas apenas dos filhos.

Essa constante busca evidenciou a destreza corpórea de mulheres negras e, em consequência, uma “insubmissão política em defesa do abolicionismo e sufrágio, preocupadas em superar toda e qualquer opressão” (AKOTIRENE, 2019, p.29).

De acordo com esta autora, “mulheres negras foram marinheiras das primeiras viagens transatlânticas, trafegando identidades políticas reclamantes da diversidade, sem distinção entre naufrágio e sufrágio pela liberdade dos negros escravizados e contra opressões globais” (AKOTIRENE, 2019, p.31).

No entanto, certas lógicas culturais hegemônicas eram reproduzidas nos quilombos. Apesar da valorização das ações coletivas nas comunidades quilombolas, para as mulheres continuava a valer uma lógica hierarquizada e desigual. Existia uma divisão de gêneros nos quilombos, principalmente em relação ao cotidiano do trabalho. “Nas características dos quilombos brasileiros certamente as mulheres apareciam menos no movimento de trocas mercantis, provavelmente realizadas pelos homens” (GOMES, 2020, p.633). Além disso, nas atividades da vida cotidiana nos quilombos, as mulheres eram sujeitadas a mecanismos de controle por seus parceiros e, “deliberadamente, os homens escondiam certas informações das mulheres” (MIKI, 2014, p.56).

Miki (2014) sustenta que o controle limitava as mulheres quilombolas ao acesso a informações vitais como conseguir recursos básicos para a sobrevivência. Esta sistemática falta de informações levava a uma dependência aos homens. Resultante desse processo, os

homens ampliavam seu senso de liberdade, eram fortalecidos como provedores e exerciam o mecanismo de controle à custa da liberdade de suas companheiras.

Para a autora, “a decisão mais óbvia para incorporar as mulheres ao quilombo era a de atender as necessidades sexuais masculinas” (MIKI, 2014, p.57). Casos brutais foram registrados por Miki, como tentativas de estupros por quilombolas não identificados.

As decisões das mulheres quilombolas de não se sujeitar a escravidão dos senhorios ou dos homens negros em quilombos era marcada por dor e sofrimento e, por vezes, por uma segunda fuga. A primeira da escravidão imposta pelo sistema. A segunda, da sujeição imposta pelo machismo (MIKI, 2014).

Os modos de conjugar direito à liberdade e à maternidade em determinados momentos resultavam na separação, sua e de seus descendentes (MIKI, 2014). Para Cowling (2010), a luta pela custódia dos filhos como parte da emancipação era a primeira e principal batalha para as mulheres, pois "como a vida dos quilombolas era difícil, fazem sentido alguns registros sobre mulheres quilombolas que procuravam refúgio nas senzalas no período final da gestação para garantir cuidados e melhores condições no parto" (GOMES, 2020, p. 640).

Apesar dos registros na historiografia das lógicas de controle e tensões de gênero entre quilombolas, não existem evidências de que mulheres foram forçadas a fugir para os quilombos, elas tinham suas próprias motivações.

Esta discussão apresenta marcas e traços de (sobre)vivências de mulheres quilombolas que tiveram suas experiências singularmente femininas subjugadas as práticas proeminentemente masculinas. Vislumbramos parte da versão feminina da história dos quilombos na qual perspectivas machistas e patriarcais limitavam as condições de liberdade das quilombolas.

Contradições nas formas de vida das mulheres quilombolas explicitam conflitos e tensões reais na perspectiva feminina das lutas e resistência dos/nos quilombos. As evidências não deslegitimam as construções conceituais e epistemológicas acerca da liberdade dos povos escravizados. E, de certa forma nos auxiliam na compreensão das construções históricas da sociedade brasileira e dos traços culturais, ainda presentes. Tais tensionamentos presentes naquele momento histórico reverberam no tempo presente e são anunciadas a seguir, a partir dos discursos e narrativas de mulheres quilombolas.

Da subalternização a marginalização: silenciamentos e invisibilidades de mulheres negras do Quilombo Batuva

As trajetórias das mulheres negras quilombolas na sociedade brasileira são marcadas pela inter-relação de sistemas de opressão como o racismo, o patriarcado e o capitalismo,

todos eles indissociáveis. As diferentes formas de opressão que atravessam as identidades de mulheres negras as colocam em uma posição de subalternização e marginalização.

Ribeiro (2017) reflete sobre a questão da mulher a partir de Beauvoir (2009), que apresenta a mulher com uma noção de intersubjetividade, isenta de hierarquias e livre de essências. Neste sentido, a mulher se torna o resultado das suas próprias escolhas. A mulher como o *outro* na sociedade coloca-a no lugar de submissão e dominação dos homens e, conseqüentemente, na sua objetificação, destituindo-lhe a humanidade (RIBEIRO, 2017). Beauvoir tinha ciência da tensão entre ser causa de si mesma e produto de outras pessoas. Considera o conflito entre a expectativa do outro e os desejos próprios da mulher. A mulher na perspectiva de Beauvoir (2009) é entendida como agente – como ser humano consciente que faz escolhas e desenvolve projetos para sua vida.

Entendemos como urgente e fundamental “resistir à desumanização aos sistemas de dominação. O status de ser o ‘outro’ implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco” (COLLINS, 2016, p. 105).

Conforme Kilomba, o fato da mulher negra ser a antítese de branquitude e masculinidade dificulta que ela seja vista como sujeito (RIBEIRO, 2017). Essa condição da mulher negra a confina em um lugar de vulnerabilidade, marginalização e subalternidade.

“Se mulheres, sobretudo negras, estão num lugar de maior vulnerabilidade social, justamente porque essa sociedade produz essas desigualdades, se não se olhar atentamente para elas, se impossibilita o avanço mais profundo” (RIBEIRO, 2017, p.41).

Olhar para elas significa a urgência de dar visibilidade aos seus conhecimentos, uma análise centrada em suas experiências e vivências. Significa atentar a escuta de suas vozes, reconhecer seus saberes, produções e, principalmente, significar seus silêncios corporificados.

Para Ferrari (2017), o silêncio é constitutivo da memória e ele atravessa as comunidades quilombolas e seus descendentes. Neste sentido, o silêncio significa. “Esses silêncios e essas memórias coletivas se entrelaçam de modo particular e se moldam a partir de processos de subjetivação e identificação” (FERRARI, 2017, p.232).

Sobre subjetivação e identificação, corroboramos com Collins (2016) ao afirmar que mulheres negras precisam definir-se, no sentido de autoidentificar-se, pois este é um importante fortalecimento e demarca possibilidades de transcendência de normas coloniais.

Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras,

substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras (COLLINS, 2016, p.102)

Para a autora, a autoidentificação permite que as experiências das mulheres negras defrontem com o pensamento paradigmático racista e eurocentrado. Reavaliar as próprias experiências pessoais e culturais é fundamental para ajudar a iluminar anomalias e desconstruir definições criadas com base em interesses estratégicos de dominação que tomaram como parâmetro aspectos ameaçadores para o *status quo*.

Outra indagação se faz necessária sob uma perspectiva decolonial: como mulheres negras quilombolas comunicam suas subjetivações e identificações para transcender às lógicas coloniais? Quais estratégias as quilombolas criaram para expressar pensamentos e sentimentos, sendo que foram silenciadas e invisibilizadas na historicidade?

Muitas destas mulheres optaram pelo discurso do silêncio. Silêncio que significa e comunica memórias e histórias. Silêncio que grita as dores e lamentações. Silêncio que brada pela própria (re) existência e das comunidades quilombolas a que pertencem. Como identificado por Ferrari (2017), este silêncio apresenta elementos para pensar o lugar da mulher na comunidade quilombola. “É a partir das posições do sujeito que a memória e o silêncio se articulam” (FERRARI, 2017, p.232).

O discurso silencioso das mulheres negras permite entender que “o silêncio não é transparente. Ele é tão ambíguo quanto as palavras, pois se produz em condições específicas que constituem seu modo de significar” (ORLANDI, 2007, p.877). E ele acontece em relação, ou seja, no entrecruzamento entre o dizer e o não poder dizer, no limiar entre uma autorização para dizer ou não.

A análise empreendida busca revelar, para além do silêncio que deriva do não dito, o que é apagado, excluído ou colocado de lado. Em relação aos saberes de mulheres quilombolas, as análises propostas podem nos apontar outros caminhos, como o de compreender que o silêncio destas mulheres negras, para além da permissão tácita e autorizativa, pode nos develar mecanismo de (auto)censura.

E como se afirma na literatura especializada, as censuras são os processos culturais e sociais baseados na tríade patriarcado, capitalismo e racismo. Processos que obliteram e invisibilizam as vozes das mulheres quilombolas. Que restringem suas potências de vida e resultam em discursos de silenciamentos. Nosso caminhar é no sentido de ouvir estes silêncios a partir de produções teóricas sobre as mulheres quilombolas do Batuva, em Guaraqueçaba/PR.

Ferrari (2016) comenta que “Batuva é um espaço no qual circulam e se entrecruzam memórias. Memórias oficiais e memórias não oficiais. Memórias reconhecidas historicamente e memórias desconhecidas perdidas na densa mata” (FERRARI, 2016, p.57). Para a autora, a memória é o espaço onde se entrecruzam, de modo distante, a vida das comunidades do longínquo território chamado Batuva. Afinal, quem são as mulheres batuvanas?

A autora as define como mulheres negras que descendem dos povos excravizados e trabalham no campo, especialmente na agricultura. Portanto, a constituição do sujeito das mulheres passa por uma configuração corporal e envolve raça, posição de classe, atividade laboral, histórica.

No Batuva, uma das primeiras mulheres foi Firmina, como informa Ferrari (2016, p.67), “ninguém sabe o motivo que a trouxe, se ela veio sozinha ou se veio seguindo o Américo a fins do século XIX. Sabemos que ela era negra, bem escura e que vinha de um lugar que tem como nome o barulho que a água faz nas pedras da cachoeira: Xiririca”.

O espaço discursivo no qual circulam as falas das mulheres de Batuva se tece de fios que foram colhidos da roça, que foram cortados junto com as cordas de feijão, entrelaçados nos casamentos, nos nascimentos, pensados enquanto se matava peixe nas poças do rio, entre lambaris assados nas brasas, carregados no mato por dias e anos. O espaço discursivo das mulheres de Batuva se abre no âmbito da mais dura resistência. Filhas de uma comunidade descendente de escravos, comunidade quilombola, acho que já Firmina trouxe nela a resistência. (FERRARI, 2016, p.67)

O relato continua apresentando Firmina e seus predicados, pois ela era uma mulher de muitas virtudes, entre eles o ofício de ser parteira, ofício passado a Francisca. E esta repassou para a Durva. Este ofício de parteira perdurou no quilombo até 30 anos atrás, momento em que foi construída a estrada que liga o centro de Guaraqueçaba a área rural e, desde então, o médico passou a realizar os partos da população desta comunidade. Um dado significativo é a contagem realizada pelo marido da última parteira, pois ele marcava o número de saída de sua esposa para realizar um parto, num total de 102.

Orlandi (2007) apresenta uma possível explicação para o discurso do silêncio. A relação com processos de resistência. Povos quilombolas, por imposição das lógicas coloniais não falavam e pouco falam, embora nunca tenham deixado de significar nossa história. A

lógica colonial pode ser definida de maneiras dispares. Trazemos aqui uma que enfatiza o olhar na ponderação dos sistemas-mundo, ou ‘colonialidade do poder’ que classifica racialmente, e a raça passa a codificar as diferenças entre conquistadores e conquistados, estrutura o sistema de trabalho, subjetividades e conhecimento. Este modelo de poder tem abrangência global e está sob a égide do capital.

Quijano (2007, p.169) sustenta que a colonialidade é refletida tanto pelo sistema de conhecimentos como pela “colonização da imaginação” dos povos que foram colonizados e que estes mecanismos se transformam ao longo da história. Mecanismos estes explicitados em ações repressivas e pela expropriação do conhecimento, por exemplo. Há um importante movimento superador a esta lógica colonial como a que Mignolo (2007, p. 452) apresenta de considerarmos com seriedade “a força epistêmica e histórica de histórias locais”.

Se o silêncio como discurso de quilombolas pode significar, por um lado, resquícios da colonização/dominação, por outro pode indicar a resistência, ou ainda, pode traduzir as duas coisas. Ferrari (2017, p. 235), ao articular o silêncio à memória, afirma que as escolhas e os dizeres “são construídos não só pelo dito, mas também pelos silêncios atravessados na memória da história”. Memória aqui compreendida como individual e social. Neste sentido, afirmamos experiências individuais de mulheres quilombolas que ocupam lugares sociais. Os territórios sociais significam e dão sentido às vivências das quilombolas e, são constituintes dos discursos derivados desses espaços.

O discurso do silêncio é aqui compreendido como “um sistema que estrutura determinado imaginário social” (RIBEIRO, 2017, p.56). Como processos corporificados de significação do silêncio não traduzidos em palavras. A maneira como o silêncio se articula, se expressa e resiste, dá sentido ao discurso das quilombolas. Os silêncios traduzidos em gestos e movimentos sutis desvelam, na corporeidade, a história e memória das mulheres nos quilombos.

Entre murmúrios e silêncios, na busca por repostas e no encontro com silêncios, há um desvelar de marcas profundas, de uma determinada historicidade, imbricada nas subjetividades dos sujeitos sociais. Compreendemos que um colonialismo decorrente do

violento processo de escravização pode ressoar nos silêncios recorrentes de mulheres historicamente marginalizadas e subalternizadas.

No Batuva, por exemplo, nos deparamos com mulheres silenciosas que ao se exprimirem murmuram, como no caso de dona Amélia, com uma história entrecruzada por experiências que desvelam a destituição da sua condição de mulher e inferem em seus silêncios. Na entrevista⁵ realizada com esta mulher quilombola, Ferrari (2017) declara: “ansiosa esperei relatos, mas na realidade, só encontrei silêncios” (FERRARI, 2017, p. 237). A autora relata que os grileiros tomaram tudo dela e de sua família, restando apenas as vestes. Os grileiros roubaram o direito a terra, o direito a liberdade de viver em Batuva e tiveram que reconstituir a vida e história em outra localidade. Para Ferrari (2017, p. 244), a voz de Amélia,

se flexiona sobre si, um silêncio ruminante. (...) Ele é a própria impossibilidade do dizer (...). O silêncio de Dna Amélia é o silêncio do sofrimento, mas do sofrimento em um grau no qual não é possível simbolizar. Um silêncio que engole o sujeito ou um silêncio no qual o sujeito se perde, some, engolido por ele. Amélia, interpelada pela história, pelas questões de gênero, questões fundiárias e de classe, sofre profundamente a ponto de não poder dizer e adotar o silêncio como modo de significação (FERRARI, 2017, p.244).

O silêncio de Dona Amélia, mulher quilombola do Batuva denota uma característica e sentido analítico de gênero. O silêncio é instituído para os povos subalternizados e para as mulheres negras. Romper com a hierarquia da voz é reivindicar a própria humanidade que foi historicamente negada.

Entre seus relatos, dona Amélia se debruça em lembranças dos filhos, de como eles foram criados e da vontade de protegê-los do sofrimento. Ela diz: “meus filhos saíram de casa... pelo sofrimento que nos sofria” (FERRARI, 2017, p.247). Seu relato desvela outros significados, além do sentido da maternidade. Significados que traduzem certa impotência quanto a imposição na construção de identidades e processos de subjetivação da mulher negra. A resultância deste processo é o sofrimento corporificado das quilombolas que precisam afastar-se dos filhos para protegê-los.

Outras violências atravessaram Dona Amélia, desta vez por intermédio do seu marido. Ela conta, e silencia: “a vez de resguardo paqueada, ele, ele me batia, me judiava, judiava desses filhos que coitadinho quando viam ele bêbado corriam pro mato” (FERRARI, 2017, p.247). A história de Dona Amélia foi de diferentes formas negligenciada. Sua relação com o

⁵ As entrevistas compõem a Pesquisa de Pós-Doutorado “Memória de Mulheres Quilombolas”, de autoria de Ana Josefina Ferrari.

marido foi traduzida em dores físicas e emocionais, desveladas em suas palavras e especialmente em seus silêncios.

Formas diversas de violência entrecruzaram sua história, violência corporificada que traduz dor e sofrimento. Ela relata, e silencia: “é ruim criar os filho judiada (...). O que eu passei nessa vida (...) eu criei meus filhos toda atropelada (...) fui uma mulher de muito sofrimento. Meu Deus, que eu sofri na minha vida” (FERRARI, 2017, p.247).

O sofrimento de Dona Amelia pode ser atrelado ao sentimento de abandono e solidão de mulheres negras. Solidão porque suas relações não lhe permitiram ser, existir. Sua subjetividade foi tecida a fios de dor e sofrimento e, sua humanidade e presença não foram reconhecidas, apenas silenciadas.

Dona Amelia nos apresenta um relato entrecortado, entre vozes e silêncios. Uma história recheada de tempos de trabalhos, cuidado com os filhos, golpes do marido. Estes relatos nos oportunizam compreender as relações familiares, corporais, de vida de dona Amélia e, possivelmente, de muitas mulheres quilombolas. A voz entrecortada desvela sua história entrecruzada de memórias de sofrimento corporal, de dor e violência. Uma história que pode refletir muitas outras. De acordo com Ferrari (2017):

Dona Amelia quando adota o silêncio no meio de suas palavras, se dobra em si mesma. Intensifica seu ser, coberto de lembranças sobre si mesma. Silêncio nela é dor que volta, a volta, a re-volta da dor, da impotência, do sofrimento, da violência dos grileiros e da violência doméstica. Quando Dona Amelia fica em silêncio, perdida nos tempos, ela é eterna, ela está no passado e no presente e entre eles devaneia, vai e vem, dança e corre, fuge e luta. Dona Amelia é eterna nesse instante (FERRARI, 2017, p.247-248).

Conforme a autora, o sofrimento toma o corpo de dona Amelia e com isso, o próprio sofrimento toma corpo no silêncio (FERRARI, 2017). O silêncio de mulheres quilombolas é (in)visível e passível de tradução. É história e memória inscritas no corpo. O silêncio é tecido por gestos e expressões que o tornam, de algum modo, compreensível e interpretável.

Ela corre ao silêncio como corria ao mato, se refugia nele e em silêncio aguarda e chora. Um silêncio que a contém e no qual é contida. Nesse vai e vem da palavra ao silêncio, do silêncio à memória, ela se constitui como sujeito, sujeito de seu dizer, de seu silêncio, da sua história, do seu sofrimento, do seu medo que se torna palpável na lágrima que cai de seu rosto quando está perdida/refugiada no seu silêncio/mato. O silêncio de Dona Amelia a afasta de tudo, en(re)colhe a ela mesma (FERRARI, 2017, p.249-250).

O silêncio de Dona Amelia é corporalmente significado. Seus discursos de silêncio são traduzidos em escrituras corporais e produzem sentidos e (re)existência. O silêncio das

mulheres quilombolas é refúgio, suspensão no tempo, resiliência e folego de vida. É no silêncio que elas (sobre)vivem e, com o silenciar comunicam os sentimentos mais íntimos.

Samba de roda e a poética do silêncio: discursos corporais de mulheres do Quilombo Buri

Segundo Munanga e Gomes (2006), o Brasil é um país com um histórico de discursos racistas e políticas de exclusão que tentam invisibilizar, oprimir e embranquecer criações negras nas construções estéticas, políticas, sociais e culturais. Neste contexto, o samba de roda se apresenta como um mecanismo de (re)existência. O protagonismo das mulheres na salvaguarda e reinvenção do samba de roda como símbolo da identidade brasileira é instrumento de empoderamento feminino.

O samba de roda, localizado no Recôncavo baiano, foi a primeira expressão cultural de matriz africana no Brasil reconhecido como Patrimônio imaterial da humanidade (SANTANNA, 2006). Este fato expressa a significância do samba de roda para ressignificar o presente histórico e compreender processos diaspóricos do Atlântico negro (GILROY, 2012).

O quilombo Buri, localizado no município de Pedrão, interior do estado da Bahia, possui uma configuração intermediária entre o urbano e o rural. A líder do quilombo Buri é Angelica Maria Ferreira de Souza, sambadeira, pedagoga e professora de escola pública. O quilombo Buri possui trajetórias históricas e culturais específicas no que tange a resistência à opressão sofrida.

As formas de resistência do Buri são simbolizadas pelas expressões culturais desta comunidade, como a organização de grupos musicais de batuque, a capoeira e, em especial, o samba de roda. O samba de roda é a principal expressão do corpo e da cultura deste quilombo. Atualmente, o samba de roda é representado pelo grupo Raízes do Quilombo, criado em 2012, com o objetivo de resistência da cultura (FERREIRA; SILVA; 2020).

Para Angélica⁶, líder do Quilombo Buri, “o samba significa resistência, ressignificação de um corpo que resiste” (SOUZA, 2019). De acordo com suas narrativas, a sistematização do grupo de samba foi uma decisão coletiva e se deu por uma necessidade de dar continuidade a cultura local. Principalmente porque os mais velhos já não participavam ativamente das festividades.

Historicamente, em territórios específicos, houveram diferentes configurações da participação das mulheres nas práticas culturais. De acordo com Angelica, “geralmente no candomblé a senhora Carmelita, prima da minha mãe, tocava no tambor de oca, mas logo

⁶ Entrevista concedida por Angelica Maria Ferreira de Souza (dez. 2019/jan. 2020).

aparecia um homem para tomar da mão dela” (SOUZA, 2020). O afastamento das mulheres do quilombo Buri como instrumentistas no candomblé e samba de roda, revelou a tentativa de apagamento de suas marcas.

Ruth Landes (2002) registrou que, entre os anos 30 e 40, houve uma tendência ao aumento gradual do poder feminino nos candomblés. Tal fato expôs uma fratura de gênero na análise de práticas culturais afro-brasileiras.

Apesar de reconhecermos esta ruptura, no quilombo Buri mulheres negras não eram autorizadas a tocar. Assim, a presença protagônica na música era centralizada nos homens. Souza (2020) relata que no samba de roda do Buri mulheres não tocavam, apenas cantavam e sambavam. Na época, quem tinha a incumbência de cantar as músicas no samba de roda eram dona Honorina Belon e dona Maria Belon. Neste sentido, indagamos: Quem eram Honorina e Maria Belon, símbolos do samba de roda do Buri? O que revelam suas histórias e trajetórias?

Dona Maria foi centenária no quilombo, faleceu em 2019, com 100 anos de idade. Sua irmã, Honorina Belon faleceu cinco anos antes dela, no mesmo dia e mês do seu falecimento. Conexão de vida e morte.

Tanto dona Maria quanto sua irmã tiveram a vida muito sofrida. Dona Maria era a parteira e Honorina rezadeira no Buri. As memórias destas mulheres remetem ao trabalho na roça, ao cuidado com os filhos e afazeres domésticos.

Conforme Souza (2020) o marido de dona Maria bebia muito, sua vida conjugal era difícil, composta por sofrimento e violência. Ela sofria violência verbal e encontrava na reza silenciosa, a solução possível para livrar-se do inimigo. Honorina e dona Maria do Buri vivenciaram processos de silenciamento, nos quais ficar quieta e rezar calada eram formas de proteção e refúgio às diferentes violências que sofriam.

Verificou-se nas histórias de dona Maria e Honorina que suas vozes foram silenciadas nos processos de afirmação das culturas e identidades. A historicidade do samba de roda do Buri desvelou a centralidade dos homens no toque dos instrumentos. Mulheres negras raras vezes protagonizaram este campo cultural. No entanto, as mulheres quilombolas do Buri traduziram a poética do silêncio em samba e, ao silenciar, comunicaram suas memórias e escrituras corporais indizíveis.

No samba, dona Maria e Honorina encontravam conforto e contentamento. Nele, elas tinham voz, liberdade para se expressar e significar sua existência. Sambando, resistiam aos processos de opressão historicamente construídos, que remetem às memórias do Atlântico negro. O samba, imerso no silêncio da oralidade, comunica a ancestralidade africana. Na roda

de samba, em meio ao silêncio, as quilombolas potencializaram sentimentos e os expressaram em gestos e movimentos sambados que desvelaram a historicidade da diáspora africana.

“No samba de roda, vemos mulheres negras fortes na performance, com saias coloridas, vozes, palmas, pés, gestos e rostos expressivos. Pouco se sabe, do singular feminino, das suas trajetórias e histórias, motivações e participações nas músicas/danças (...)” (ROSARIO, 2015).

Ao investigarmos como se constituíram e se constituem as narrativas e discursos corporais das sambadeiras do Buri, pertencentes ao grupo Raízes do Quilombo, identificamos que a poética do silêncio se instituiu nas corpografias das mulheres negras.

Entendemos a poética do silêncio como diretamente relacionada a poética de resistência nos quilombos. Essas poéticas constituem o lugar de significar, o processo significante na construção das identidades das mulheres. A gestualidade no samba traduz historicidade. Sambando, as mulheres quilombolas revelam memórias inscritas no corpo.

No presente histórico, as mulheres negras criaram e vem criando mecanismos de resistir às lógicas do pratriarcado, do racismo e capitalismo. Os espaços negros, antes gerenciados por homens negros, passaram a evidenciar mulheres como novas protagonistas, a frente de debates sobre direitos, afirmações, representações e espaços.

Percebemos a participação ativa das mulheres nas rodas de samba e nos quilombos. Mulheres negras de personalidade forte, com posicionamento político e exercendo com excelência seu lugar de fala e representatividade. Angélica, líder do Quilombo Buri, é um exemplo deste processo. Outras mulheres, mestras sambadeiras, como dona Dalva⁷ do Reconcavo Baiano e dona Aurinda⁸ da Ilha de Itaparica ressignificaram o samba de roda.

No grupo de samba de roda Raízes do Quilombo do Buri, o toque dos instrumentos pelas mulheres foi principiado por Angélica. Ela relata: “começou por mim. Só não toco os instrumentos de corda: cavaquinho, baixo e violão. Os outros toco tudo!” (SOUZA, 2020).

Além do toque dos instrumentos, Angélica recriou e reinventou versos do samba de roda, apresentando versões femininas das músicas do Quilombo Buri. As releituras apresentadas nos versos de Angélica desvelam resistência aos sistemas de opressão, na perspectiva da interseccionalidade. A seguir, apresentamos a versão original do samba:

Mulher vá pra casa, tenha medo do seu marido.
Mulher vá pra casa, tenha medo do seu marido.
Ele é bom na faca, eu sou no facão.

⁷ Sambadeira e compositora, dona Dalva recebeu o título de Doutora Honoris Causa pela Universidade Federal do Reconcavo Baiano em 2012.

⁸ Dona Aurinda, sambadeira, cantora e instrumentista se destaca no samba de roda por fazer música com um prato e faca nas mãos.

Ele é bom na reza, eu na oração.
(Versos do samba de roda do Quilombo Buri)

E, a versão feminina da música:

Mulher não vá pra casa, não tenha medo do seu marido.
Mulher não vá pra casa, não tenha medo do seu marido.
Ele é bom na faca, eu sou no facão.
Ele é bom na reza, eu na oração.
(Versos do samba de roda do Quilombo Buri – versão Angelica Souza, 2020)

O trecho do samba de roda que diz *Mulher vá pra casa, tenha medo do seu marido* apresenta a lógica de controle do homem e da subalternização da mulher expressa pela música. Nos versos, ela é submissa às suas decisões e ele afirma seu autoritarismo. A imponência e virilidade do homem são afirmadas pelos versos *Ele é bom na faca, eu sou no facão* que ressoam como resposta a um desafio e/ou disputa com outro homem.

A releitura de Angélica apresenta um processo de resistência ao patriarcado, que não aceita a hierarquia imposta. Ela expressa em sua versão que a mulher não deve ir para casa nem temer o seu marido, pois se ele é bom na faca, ela é boa no facão. Se ele é bom na reza, ela é boa na oração. Nos seus versos, Angélica reafirma o posicionamento feminino que não sucumbe as imposições e determinações do patriarcado e, se coloca como igual no desafio e disputa de força e espiritualidade.

Em outra música do samba de roda do Buri visibilizamos o posicionamento machista de um homem, que canta versos para outros homens:

Se essa mulher fosse minha
Eu tirava do samba já já
Dava uma surra nela
Que ela gritava chega
(Versos do samba de roda do Quilombo Buri)

Nesta estrofe ficam explícitos os processos de violência sofridos pelas mulheres negras. Nos versos, ela está subordinada às deliberações do marido e, conforme o conselheiro, ela deveria ser violentamente agredida até pedir, aos gritos, para findar a surra. Angelica replica e faz a reinvenção dos versos:

Se essa mulher fosse minha
Eu deixava no samba já já
Dava carinho nela
Que ela gritava chega
(Versos do samba de roda do Quilombo Buri – versão Angelica Souza, 2020)

A sambista Angélica apresenta consciência crítica ao replicar os versos com o intento de aconselhar o homem que deixe sua mulher sambar e que dê a ela carinho, até que a mulher não queira mais. Nesta versão feminina da música, há uma transgressão a lógica do patriarcado, na qual é a mulher quem decide quando não quer mais receber o carinho.

Em outra estrofe do samba de roda do quilombo Buri, os homens apresentam uma crítica aos cuidados da mulher com o lar e questões relacionadas a higiene. A mulher tinha e tem a obrigação de cuidar do lar, limpar, cozinhar, lavar e gerir os serviços domésticos, resquícios de uma construção social e histórica.

Na música, eles cantam para que outro homem veja o asseio da sua mulher que “Na água suja ela lava os prato, Na roda da saia ela enxuga a colher”. Na reinvenção de Angélica (2020), elas replicam: “Na água limpa ela lava os prato, No pano de prato ela enxuga a colher”.

Nestes versos, figuramos a constituição do samba de roda, que possui perigosos essencialismos em torno de construções de gênero. As críticas apresentadas, com base nas releituras e replicações de Angélica, desestabilizam estratégias de dominação e subordinação. A musicalidade do samba de roda do Buri se constitui em um campo híbrido e, ao mesmo tempo, revela historicamente um campo minado.

Nos versos acima analisados vislumbramos as tentativas de apagamento das vozes e experiências das mulheres negras, assujeitadas e controladas pelos homens. A música e dança do samba de roda do quilombo é uma trama, tecida a fios de tambores negro-africanos, que necessitam de profunda reflexão, para evitar submergir as lógicas coloniais e sublimar desigualdades de gênero, sociais e culturais.

Entende-se que os discursos corporais das mulheres quilombolas, expressos ora pela oralidade, ora corporalmente nas rodas de samba, evidenciam uma construção histórica de contestação às lógicas do racismo, patriarcado e capitalismo que são traduzidos em saberes insurgentes. Em outros momentos, os discursos corporais são atrelados aos discursos de silenciamento como modos de (re)existência das mulheres negras quilombolas. Silenciar neste caso não é aceitar ou sujeitar, mas sim transgredir ao sistema e romper com a colonialidade dos saberes. Poéticas do silêncio e poéticas de resistência se confundem.

Insurgir no samba de roda é a revolução das mulheres quilombolas, que rompem com as fronteiras da interseccionalidade e se colocam na centralidade dos processos. As quilombolas adentram a roda não apenas com o silêncio e seu discurso corporal. Elas acessam a roda de samba como observadoras, anfitriãs, apreciadoras e sambadoras, e também ocupam

esse espaço como compositoras, cantoras, instrumentistas, agentes ativas e de transformação deste território.

Ao sambar, as mulheres rompem com sistemas de opressão, se posicionam como autoras da sua própria história e ressignificam sua existência nos quilombos e nas rodas. Ao silenciar, a mulher (re)existe no samba.

Samba de roda é coisa de mulher! Dançar é coisa de mulher! Cantar é coisa de mulher! Tocar é coisa de mulher! Tudo que a quilombola quiser, é coisa de mulher!

Reverberações dos discursos corporais e de silenciamento de mulheres quilombolas

Concluimos que os silenciamentos, apagamentos e formas de resistência produzidos pelos discursos das mulheres quilombolas possuem relação com a historicidade e memórias do Atlântico negro e diáspora.

Acreditamos que o silêncio de dona Amelia, do Quilombo Batuva, é corporalmente significado. Seus discursos de silêncio são traduzidos em escrituras corporais e produzem sentidos e (re)existência. O silêncio das mulheres quilombolas, como dona Maria e Honorina - do Buri, é refúgio, suspensão no tempo, resiliência. É no silêncio que elas (sobre)vivem e, com o silenciar comunicam os sentimentos mais íntimos, suas dores e sofrimento. Para Freire (2011) na cultura do silêncio existir é apenas viver.

Os discursos e textos corporais produzidos no tempo presente, desvelam mecanismos de resistência, (re)existência e reinvenção de ser mulher negra quilombola na contemporaneidade, que ora expressam em seus discursos, o silenciamento e ora explicitam, na textualização dos corpos, seus feminismos plurais, fortalecendo lógicas decoloniais. Angélica, ao insurgir no samba de roda revoluciona o entendimento do feminino no quilombo. Ela rompe com as fronteiras da interseccionalidade e se coloca na centralidade dos processos ao recriar e reinventar versos do samba.

As quilombolas se refugiam e resistem com discursos de silenciamento e, adentram a roda de samba com discursos corporificados. É no corpo que elas desvelam a historicidade e memórias inscritas, derivadas da diáspora africana. É no silêncio que comunicam suas experiências mais dolorosas e marcas que significam. É no samba que traduzem o indizível e ressignificam sua existência enquanto mulher negra quilombola.

O silêncio entrecruza territórios - Paraná e Bahia e ocupa entre-lugares dos discursos de mulheres em diferentes quilombos. O silêncio se torna um lugar comum nos discursos das mulheres quilombolas, que desvela a solidão da mulher negra e ao mesmo tempo a busca pela sua subjetividade e legitimação da sua existência.

Por fim, corroboramos com López (2015) ao afirmar que corpo é território político e supõe, na perspectiva do feminismo negro que mulheres negras compartilham um ponto de vista singular. Essa premissa está ancorada em diferenças inscritas em seus corpos, que conjugam as dores e os paradoxos que marcaram historicamente as vidas dessas mulheres na diáspora.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ARAÚJO, Ana Lucia. **Caminhos atlânticos memória, patrimônio e representações da escravidão na Rota dos Escravos**. Varia História. Vol.25 nº41. Belo Horizonte, 2009.
- BRASIL, **Regimento Interno da Fundação Cultural Palmares**. Disponível em <<http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/regimento-interno-anexo.pdf>> Acesso em 05 mar de 2020
- COLLINS, Patricia Hill. **Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016 (p.99-127)
- COWLING, C. **“Debating womanhood, defining freedom: the abolition of slavery in 1880s** Rio de Janeiro. Gender e History, v.22, nº2, 2010.
- CRENSHAW, Kimberle. **Mapeando as margens: interseccionalidade, políticas de identidade e violência contra mulheres não brancas**. Tradução de Carol Correia. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/mapeando-as-margens-interseccionalidade-politicas-de-identidade-e-violencia>. Acesso em: 08mar.2020.
- DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes. **História do tempo presente e ensino de história**. Revista História hoje, v.2, n.4, p. 19-34, 2013.
- FERRARI, Ana Josefina. Bатуva: seu arquivo e sua memória. In: **O mar como fronteira, o mar como barreira**. Tom UFPR, v.2, nº4. Curitiba, 2016.
- FERRARI, Ana Josefina. O silêncio da Dona Amélia. In: **Mulheres em discurso: identificações de gênero e práticas de resistência**. Vol. 02. Campinas, SP: Pontes Editora, 2017.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2012.
- GOMES, F. Políticas de raça: experiências e legados da abolição e da pós **emancipação no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2014.
- GOMES, F. **Mocambos e quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil** (Agenda Brasileira)" de Flávio dos Santos Gomes, 2020.
- GONÇALVES, I. & FERRARI, A. J. **Minha triste alegre história de vida**. Editora UFPR Litoral Matinhos, 2013.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Samba de Roda**: 2006.
- LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.
- LOPEZ, Laura Cecília. **O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 301-330, jan./jun. 2015.
- LOPES, Neli. **Enciclopédia brasileira da diáspora africana** [recurso eletrônico] / Nei Lopes. – 4. Ed. – São Paulo: Selo Negro, 2011.

MIGNOLO, Walter D. **Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política**. Caderno das letras UFF, nº 34, p. 287-324, 2007

MIKI, Yuko. Fugir para a escravidão: as geografias insurgentes dos quilombolas brasileiros, 1880-1881. In: **Políticas de raça: experiências e legados da abolição e da pós emancipação no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2014.

MUNANGA, Kabengele & GOMES, Nilma Lino. **O Negro no Brasil de Hoje**. São Paulo, Editora Global, 2006.

ORLANDI, E.P. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos** [on line]. 6th ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality and Modernity/Rationality. Cultural Studies, vo. 21, n. 2-3; p. 168-178, 2007.

RIBEIRO, Djamila. **O racismo é uma problemática branca, diz Grada Kilomba**. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/201co-racismo-e-uma-problematica-branca201d>. Acesso em: 08mar.2020.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Feminismos plurais. Belo Horizonte: Letramento – Justificando, 2017.

ROSARIO, R.; GUMES, S. (Org.). **Êta Marujada!** A arte de soltar as amarras. Salvador: Saubara, 2015.

SANTANNA, Marilda, org. **As bambas do samba: mulher e poder na roda** [online]. Salvador: EDUFBA, 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SOUZA, Angelica Maria Ferreira de. Entrevista concedida a XXXXXXXXX. Janeiro/2020.