

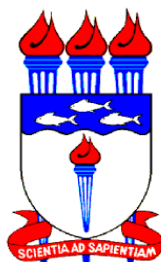
UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LILIANE SANTOS PEREIRA SILVA

**O NOSSO CORPO ECOOU: TERRA-CORPO-TERRITÓRIO DE JOVENS NEGRAS
QUILOMBOLAS**

Maceió

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LILIANE SANTOS PEREIRA SILVA

**O NOSSO CORPO ECOOU: TERRA-CORPO-TERRITÓRIO DE JOVENS NEGRAS
QUILOMBOLAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito para a obtenção do grau de Mestra em Psicologia.

Área de concentração: Saúde, clínica e práticas psicológicas.

Orientador: Prof. Dr. Saulo Luders Fernandes.

Maceió

2022

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

S586n	<p>Silva, Liliane Santos Pereira. O nosso corpo ecoou : terra-corpo-território de jovens negras quilombolas / Liliane Santos Pereira Silva. – 2022. 126 f. : il.</p> <p>Orientador: Saulo Luders Fernandes. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Maceió, 2022.</p> <p>Bibliografia: f. 114-126.</p> <p>1. Dandara (Grupo de dança). 2. Terra-corpo-território. 3. Quilombo (Dança). 4. Jovens. I. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 394.3</p>
-------	---



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS - UFAL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA - IP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA – PPGP

TERMO DE APROVAÇÃO

LILIANE SANTOS PEREIRA SILVA

Título do Trabalho: "O NOSSO CORPO ECOOU: TERRA-CORPO-TERRITÓRIO DE JOVENS NEGRAS QUILOMBOLAS".

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Psicologia, pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas, pela seguinte banca examinadora:

Orientador:



Documento assinado digitalmente
SAULO LUDERS FERNANDES
Data: 03/10/2022 07:55:46-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Saulo Luders Fernandes (PPGP/UFAL)

Examinadores:

Prof. Dra. Jaileila de Araújo Menezes (UFPE)



Documento assinado digitalmente
MARCOS RIBEIRO MESQUITA
Data: 05/10/2022 14:52:03-0300
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Marcos Ribeiro Mesquita (PPGP/UFAL)

Maceió-AL, 28 de setembro de 2022.

AGRADECIMENTOS

Bem, falo aqui em agradecimento aquelas pessoas que estiveram sensivelmente próximas a mim nesse caminhar, compartilhando acolhimento e pulsão, um tanto de desejo e muito de emoção. Começo pela minha mãe e minha irmã Emily, pois sinto dessa relação um estado contínuo de companheirismo e afeto, obrigada por sempre permanecerem e fazerem da minha passagem pela vida um ato tão feliz. Entre a doçura e o entusiasmo, os encontros com Dominique e R do Roni foram aqueles que preservaram em mim a ânsia por movimento e envolvimento, como invólucro num contato singelo.

Aos meus amigos, Ed e Saulo, que diante dos conflitos acadêmicos vivenciados ao longo do mestrado – os quais passam por um lugar íntimo das minhas emoções – estiveram em corpos firmes próximos a mim, dedicados a conservar o fervor intelectual que nos leva a escrita e nos aproxima da suavidade do pesquisar. À minha amiga Milena por compartilhar dos bons dramas que terminam ante o riso, por ter estado ao meu lado e das jovens dandaras durante o estudo. As minhas boas companheiras de lar, Àgatha e Shirlane, pelos refúgios e alívios cômicos, sinto que mantive-me em boas companhias; segura e tranquila encontrei suporte em quem foi casa para mim.

As jovens dandaras (Alice, Ana Alice, Beatriz, Laís, Jamile, Jakeline, Mickaelly, Rayane, Rikelly) agradeço por me deslocarem tanto, transpondo o estudo a olhares inquietos sobre viveres, inferindo sobre minha atuação e compromisso ético, permitindo que através da imersão de pesquisa, as percepções epistemológicas possam ser reconstituídas. À Olodum que apresentou a integralidade da vida orgânica e social, compondo junto a mim e as jovens o projeto e a pesquisa. Agradeço à líder comunitária Ivaniza, responsável por abrir a rede comunitária a minha atuação acadêmica e ativista.

Agradeço a familiares e amigas/os que estiveram próximos e fortaleceram minha caminhada. Por fim, agradeço à banca examinadora por aceitarem fazer parte desta pesquisa e enriquecerem o trabalho com suas contribuições para o desenvolvimento da minha escrita e percurso acadêmico.

RESUMO

Por meio da jornada trilhada desde 2016 junto ao quilombo Cajá dos Negros - Batalha/AL, a pesquisa emana do campo, permeado por olhares e emoções coletivas e após sua imersão em 2021, com a aprovação do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”, reconhecido pelo “Edital Prêmio Eric Valdo”, lançado pela Secretaria de Estado da Cultura de Alagoas. Com isso, a pesquisa teve como objetivo analisar como a experiência corpórea coletiva do grupo de dança Dandara implica na expressão do terra-corpo-território. O conceito expresso, capta as ontologias, os saberes e a ética das oito jovens mulheres negras quilombolas que compõem o grupo e apresenta outros viveres e modos de ser possíveis na contemporaneidade. Em seu aspecto metodológico, o estudo integrou a pesquisa-intervenção como prática na qual insere os sujeitos de maneira a construir interconexão entre o pesquisar e intervir, observar e modificar, imergir e integrar, na condição de gerar a transversalidade, utilizando como instrumentos de pesquisa o diário de campo, observação participante e os encontros colaborativos, os quais assumem a posição interventiva de constituir-se como abordagem hermenêutica, em que se referencia as participantes como produtoras de sua própria existência. A pesquisa estendeu-se por oito meses, sendo realizados dois encontros mensais os quais versavam acompanhar ensaios para o espetáculo, debates e atividades de campo. A análise é construída mediante narrativas, cenas, fotografias, letras e performances acompanhadas ao longo do estudo, retratados em sua singularidade e pluralidade. As perspectivas refletidas retratam a ideia do terra-corpo-território apresentado como um encontro conceitual capaz de convergir as experiências de vestígios corporais, rastros deixados historicamente no território, ramos e raízes ancestrais presentes de forma fragmentária que persiste ao tempo e, convergem ao encontrar na dança e corporeidade dessas jovens negras quilombolas um estado vital de inteiração. Por fim, concluímos que a dança torna-se terra-corpo-território no momento em que decide-se que ela irá tracejar por movimentos que expressam cotidianidade, que conta sobre lutas e entraves políticos e sociais, no instante em que racializa-se e põe o corpo feminino como movimento central, expressando o gênero em sua profundidade emotiva, em sua força de saber e vitalidade ética.

Palavras-Chave: dança; Dandara; terra-corpo-território; quilombo; jovens.

ABSTRACT

Through the journey made since 2016 with the quilombo Cajá dos Negros - Batalha/AL, the research emanates from the field, permeated by collective looks and emotions and after its immersion in 2021, with the approval of the project “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola and the ancestral affirmation of youth”, recognized by the “Eric Valdo Award Notice”, launched by the State Department of Culture of Alagoas. With this, the research aimed to analyze how the collective bodily experience of the Dandara dance group implies the expression of the earth-body-territory. The concept expressed captures the ontologies, knowledge and ethics of the eight young black quilombola women who make up the group and presents other experiences and ways of being possible in contemporary times. In its methodological aspect, the study integrated research-intervention as a practice in which subjects are inserted in order to build an interconnection between researching and intervening, observing and modifying, immersing and integrating, in the condition of generating transversality, using as research instruments the field diary, participant observation and collaborative meetings, which assume the interventional position of constituting themselves as a hermeneutic approach, in which the participants are referred to as producers of their own existence. The research lasted for eight months, with two monthly meetings being held to accompany rehearsals for the show, debates and field activities. The analysis is built through narratives, scenes, photographs, lyrics and performances accompanied throughout the study, portrayed in their singularity and plurality. The reflected perspectives portray the idea of land-body-territory presented as a conceptual encounter capable of converging the experiences of bodily traces, traces historically left in the territory, branches and ancestral roots present in a fragmentary way that persists over time and, converge when finding in the dance and corporeity of these young black quilombolas a vital state of interaction. Finally, we conclude that dance becomes land-body-territory at the moment it is decided that it will trace movements that express everyday life, that tells about political and social struggles and obstacles, at the moment it racializes and places the female body as a central movement, expressing gender in its emotional depth, in its power of knowledge and ethical vitality.

Keywords: dance; Dandara; earth-body-territory; quilombo; young people.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1.** Mickaelly: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”. 76
- Figura 2.** Laís: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”. 78
- Figura 3.** Jamile: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”. 80
- Figura 4.** Alice: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”. 81
- Figura 5.** Beatriz: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”. 83
- Figura 6.** Jakeline: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”. 85
- Figura 7.** Rikelly: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”. 87
- Figura 8.** Mickaelly: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”. 89

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	09
2 DECOLONIALIDADE/COLONIALIDADE: TECENDO GIROS EPISTÊMICOS, ONTOLÓGICOS E ÉTICOS	12
2.1 PROCESSO CIVILIZATÓRIO COLONIAL: PEDANTISMO E EXPLORAÇÃO	13
2.1.1 Ato ético: Terra e território	16
2.1.2 Ato epistemológico: Oralidade	20
2.1.3 Ato ontológico: Corpo	23
2.1.4 A máscara de contenção perante a modernidade/colonialidade	27
2.2 DEFINHAMENTO CÓSMICO: A COLONIALIDADE DO PODER, SABER, SER E DE GÊNERO	29
2.3 SENSIBILIDADE AO MUNDO E ALINHAMENTO CÓSMICO: A DECOLONIALIDADE DO SABER, PODER E SER	34
2.4 GIRO VITAL DA VIDA CÓSMICA	37
3 TERRA-CORPO-TERRITÓRIO: PROCESSO DE GUIA A MATERIALIZAÇÃO DO ENCONTRO NEGRO QUILOMBOLA	39
3.1 TERRA	40
3.2 CORPO	42
3.3 TERRITÓRIO	45
3.4 TERRA-CORPO-TERRITÓRIO	47
3.5 DANÇA	55
4. METODOLOGIA	60
4.1 PESQUISA-INTERVENÇÃO E OS INSTRUMENTOS	65
4.2 PASSEIOS DA PESQUISA	67
5. TERRA-CORPO-TERRITÓRIO E O GRUPO DE DANÇA DANDARA: RETRATOS DE INTEGRAÇÃO, EMOÇÃO E SENSIBILIDADE	76
5.1 CENAS REGISTRADAS, HORIZONTES RESGATADOS E PAISAGENS EMOCIONAIS: A ENUNCIÇÃO SINGULAR DAS DANDARAS	76
5.1.1 Mickaelly: espontaneidade congênita	76
5.1.2 Laís: fronteira a objetificação	78
5.1.3 Jamile: quem passa a vê, quem passa a sente	80

5.1.4 Alice: transmissão geracional de saberes e horizontalidade	81
5.1.5 Beatriz: olhar tímido, o sorriso aberto e a escuta atenta	83
5.1.6 Jackeline: consciência política e social sobre ser mulher negra quilombola	85
5.1.7 Rikelly: fronteira a cisões e compartimentos	87
5.1.8 Rayane: passagem do movimento corporal	89
5.1.9 Vestígios temporários: a integração de singularidades	91
5.2 AFRICANIAR: NO LAÇO AFRO QUE É MEU, E SEU	91
5.3 TERRA-CORPO-TERRITÓRIO, DANDARA E A DANÇA: PASSAGENS DE COMPOSIÇÃO	100
6 CONCLUSÃO	111
7 REFERÊNCIAS	114

1 INTRODUÇÃO

Transmutar é a capacidade de transforma-se diante das diferenças, poderíamos dizer que é por-se em corpo vivo diante dos estados híbridos, encontra-se com a terra, o território, a comunidade. Estamos falando do encontro como espaço de possibilidades de tornar-se outro com os outros seres que vivem, partilham, integram a terra e a vida em comunidade. Os capítulos passearão por fragmentos que compõem enredos e tramas das organizações comunitárias negras quilombolas. Num primeiro momento divagaremos em torno da modernidade/colonialidade e os percalços coloniais que acompanham a contemporaneidade, nessa cena, o corpo enrijece-se, a terra é extraviada e o território saqueado, num plano dual e mortífero, o aniquilamento reina e o eu egoico comanda (GROSFOGUEL, 2016) . Quando a isto, muito se forja, modela e sucumbe, processos que vão sendo esvaecidos e dissipados. A modernidade/colonialidade dissipa-se pois, apesar das tentativas de controles coloniais, ela se fragiliza nos planos cotidianos das relações, os quais possuem heterogeneidades amplas e manifestas em diversas tonalidades que são: éticas, epistemologias e ontologias, outras, outros mundos habitados e relações compartilhadas. Sobre esse outro ser, estar, saber e poder contaremos a partir das comunidades da terra e suas cosmologias.

Ao adentrarmos no segundo capítulo, os contornos estão imersos em comunidades negras quilombolas, a comunidade Cajá dos Negros situada na zona rural sertaneja de Batalha – Alagoas, ampara o retrato cotidiano e conduz o estudo ao axioma interpelado. Nele, caminharemos pela alteridade, pelos esquemas comunitários de organização, os valores éticos que se exprimem no território, valorização da terra como organicidade da vida e do corpo como égide do ponto de violência e resistência. Culminamos no terra-corpo-território como conceito de integração as realidades narradas, em que exercem-se forças de composição e compartilhamento de diferentes viveres latino-americanos e afro-caribenhos, viveres perdurados pela sabedoria ancestral, espiritualidade coletiva e pulsão corpórea. O que há de singular e coletivo, integram no terra-corpo-território um outro habitar o mundo.

No terceiro capítulo, a comunidade quilombola do Cajá dos Negros que esteve como ponte de analogia aos saberes epistemológicos trazidos, entra neste capítulo como entidade de preservação do terra-corpo-território. Na cena, são as jovens negras quilombolas que capturam

e incorporam resistência. Na cultura e na dança é lugar no qual as dandaras encontram sensibilidade, cuidado, força e contação de suas experiências. Através da corporeidade dançante gestualizam o cotidiano: seu corpo vira natureza e território, incorpora o estado ético e ontológico da sua comunidade, deixam serem invadidas pela ancestralidade, resgatam as emoções negadas ao corpo negro e transmutam diante das diferenças, tornam-se entidades terra-corpo-território viva. Aqui, as epistemologias e metodologias são evidenciadas e condizentes com o que se emana da comunidade e das jovens participantes, além de outras/os sujeitos que contornam a trama. O enredo ganha luz e o contraste dilata, comunidade e jovens compartilham a realidade orgânica da vida, distanciam-se da modernidade/colonialidade, na verdade, irrompe com ela.

Após apresentarmos os caminhos teóricos, metodológicos e éticos, o quarto capítulo entra no cenário de análise, nela cria-se um arranjo com esquematizações que integram as ponderações trazidas até o momento. O objetivo é analisar a experiência corpórea coletiva de um grupo de dança de jovens negras quilombolas. Tal análise implica na produção, constituição e sustentação do terra-corpo-território que foi dividido em três elementos: nos dois primeiros faremos análises singulares a partir de fotografias das jovens dandaras e as músicas escolhidas para apresentação de um espetáculo que foi produzido ao longo da pesquisa. O terceiro elemento de análise parte para as composições entre a dança, as dandaras e o terra-corpo-território que integram uma comunhão, sintonizando emoções, alteridades, gestualizações e performances cotidianas. A escrita segue beirando tensionamentos, tangenciada por epistemologias negras e ontologias negras quilombolas. A inquietude toma espaço para que o movimento saia pela tangente e alternativas emergem dos corpos, da terra e do território das jovens negras quilombolas.

Na saída pela tangente, produzida por estes corpos para afirmação de suas experimentações de vida, é o local no qual a psicologia e a decolonialidade encontram viveres ontológicos, éticos e epistemológicos possíveis a produção de outros modos de conhecer e compreender os processos de subjetivação de jovens negras quilombolas. Trata-se de ir a diferentes sujeitos, comunidades e cotidianidades. Talvez, neste estudo muito se foge, se foge do aniquilamento político, esquecimento social e negligência epistemológica, há o intencionalismo de forjar psicologias contrárias. A fuga aqui, como afirma Bona (2020) não

expressa uma incapacidade ou fraqueza, ao contrário a fuga é uma prática de refúgio, de produção de espaços de proteção do coletivo e do resguardo do corpo. A psicologia produzida nesta dissertação é também fuga a psicologias hegemônicas e refúgio para psicologias sensíveis que produzem a partir de experiências com o corpo, a terra, o território, a emoção, a sensibilidade e o cuidado coletivo. A saída é do isolamento acadêmico científico, dual à vida; para a ciência do encontro, algo feito no corriqueiro social de comunidades quilombolas.

2 DECOLONIALIDADE/COLONIALIDADE: TECENDO GIROS EPISTÊMICOS, ONTOLÓGICOS E ÉTICOS

Os povos latino-americanos e afro-caribenhos há de se confrontarem com a universalização como ente hierárquico de produção da vida, um mundo decifrável e coordenado por partes, em que sujeitos e natureza se distanciam, tal como mente e corpo, sensibilidade e conhecimento, no qual ocorre a fetichização da matéria e endeusamento da razão, lógica que produz a dilatação da fé e do império, garantindo o poder político e religioso do ocidente. O cosmo durante a colonização passa a adquirir a disrupção orgânica, a terra e o corpo surgem como princípios vazios nos quais o homem ocidental se debruça em exploração, assegurada aos ideais pedantes.

A concepção de cosmo que se constitui em territórios colonizados apresenta-se como sistema de composição da vida entre sujeitos e natureza, em oposição a dualidade e em formação com as mutualidades. O princípio da mutualidade e composição visa a integralidade das relações, da sensibilidade e da construção da vida. O mundo material e imaterial são aliados, há a quebra da hierarquização para vivenciar a horizontalidade, atingindo um campo vital da vida coletiva que engloba a potência de organização, o domínio da ancestralidade e a soberania do cuidado.

Para compor a discussão sobre as cosmologias latino-americanos e os enquadramentos ocidentais, o capítulo está dividido em três tópicos que buscam mover-se entre estudos coloniais, pós-coloniais e decoloniais, que apresentam os dois campos de produção da vida, sob lentes latentes, críticas e históricas. O primeiro tópico está detalhado em dois momentos, no primeiro momento discutiremos o “Processo civilizatório colonial: pedantismo e exploração” como uma estrutura de manutenção colonial que se define durante a colonização e se vereda à modernidade/colonialidade; no segundo momento discutiremos três atos: Ato ético: terra e território, Ato epistemológico: oralidade e Ato ontológico: corpo. Durante a escrita dos atos, estaremos sempre projetando as nuances coloniais e as respostas antagônicas dada pelos povos da terra, partindo de experiências transcritas na Comunidade Quilombola Cajá dos Negros, território da presente pesquisa.

O segundo tópico adquire amplitude conceitual, delineamos os conceitos de modernidade/colonialidade, assim como suas estruturas de manutenção com a colonialidade do ser, saber, poder e de gênero; transcrevendo no segundo momento a decolonialidade do ser, saber e poder como processos de rupturas e possibilidades de outras formas de viver. No terceiro tópico, enveredaremos a discussão final ao tencionamento que há no exercício de responsabilidade frente a cosmologia assumida.

2.1 PROCESSO CIVILIZATÓRIO COLONIAL: PEDANTISMO E EXPLORAÇÃO

Se questionarmos: Qual a base do processo colonial civilizatório? Poderíamos apontar o cristianismo, por meio de dois deleites, pedantismo e exploração. Ao deleitar-se, funda a concepção de humanidade que, em seu âmago, nada mais é do que o viver agonizante, incidindo sobre uma fuga ao sarcasmo; Césaire (2020) e Fanon (2008) convergem ao manifestar os decretos bíblicos como sustentáculos para exploração e polarização do valor humano desde de o colonialismo e aliado a expansão do projeto moderno de sociedade.

Grosfoguel (2016) contesta o “penso, logo existo”, pelo “extermino, logo existo”, a concepção advém da perspectiva cartesiana que assume o olho de Deus através da mente, apropriada como o “Eu” cristão, flutua no céu, sem condição existencial terrana, sem condição humana terrana. O humano recai sobre a abstração. Em um monólogo interior, o sujeito responde a questões do mundo por meio da mente, método solipsismo, no qual se produz conhecimento deslocado do tempo e espaço, em que pergunta e resposta se autoproduzem intelectualmente em um pretense sujeito sem corpo e território.

O “Eu” é abençoado pela teologia cristã, disfarçado pela ascensão da ciência moderna. A mente é condicionada ao provincianismo e a dualidade pensante – mente e alma – e extensão – corpo. Dessa forma, está fundado o julgamento rudimentar do inatismo, desligado da experiência sensível, do conhecimento geopolítico e do devaneio criativo. É a produção de conhecimento equivalente a Deus, mas sem fabulações, apenas o culto litúrgico e o sacramento do “Eu”, confirmação do saber pedante.

Enrique Dussel (1994) delineia que o “penso, logo existo” precede “conquisto, logo existo”. O segundo antecede as condições de existência do primeiro, como aponta Grosfoguel (2016, p.31), “[...] a arrogante e idólatra pretensão de divindade da filosofia cartesiana vem

da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo”. Após a expansão colonial no século XV, com o projeto de extermínio dos territórios e povos originários, o homem ocidental alcança qualidades divinas cristãs: habilidades de sepultamento da vida, autoridade epistemológica e supremacia ontológica. Foi instaurada a lógica do pedantismo e da exploração.

A linguagem utilizada pela colonização é a violência e o discurso edifica uma zona de fronteira, assim a lógica colonial passa a ter em sua base a divisão por compartimentos. Fanon (1968) nos diz que o mundo colonial é supérfluo, arraigado na hierarquização da vida, sob sobreposições de poder entre a igreja e homem branco, cúmplices dos feitos colonizadores da exploração, de modo que a “Igreja nas colônias é uma Igreja de Brancos, uma igreja de estrangeiros. Não chama o homem colonizado para a via de Deus mas para a via do Branco, a via do patrão, a via do opressor. E como sabemos, neste negócio são muitos os chamados e poucos os escolhidos” (FANON, 1968, p.31).

A história que se escreve narra a política da conquista e da suposta civilização, a história que se esconde evoca territórios saqueados, violados e explorados. Deus é arbitrário, tornou-se o culpado por todo extrativismo e exploração, logo ele que, junto aos seus fiéis, instituiu regras e normas de convívio, viu-se utilizado como fundamento a um plano de contingência de retração e obstrução da vida. Foi por meio de pedantismo cristão falseado que as caravanas coloniais pregaram a humilhação, obstinados à conquista levavam as bandeiras da Igreja, do país de origem e da repressão, cravaram a exploração tendo como base desígnios bíblicos.

Césaire (2020) expressa que o pedantismo cristão é responsável pela atenuação de deuses, costumes e sabedorias de milhares de homens que foram arrancados de suas terras e pela mistificação da boa consciência; os colonizadores liam, estudavam e se aprofundavam sobre saberes de instituição dos dispositivos de controle, filtravam os conhecimentos que lhe eram convenientes ao exercício da ordem, não haveria abertura para o reconhecimento do outro enquanto sujeito em ascendência. Poderíamos, então, enlutar o regime colonial pela mortificação dos desejos, da originalidade cultural, pelo peso de suportar a civilização e pelo aprisionamento dos corpos negros e indígenas. Os únicos atos permitidos na colonização eram

a violência, barbárie e corrupção. Não vale protestar ou contestar, a história não escrita expõe os fatos. Em poema, Césaire (apud FANON, 1968, p.66) clama:

O Rebelde (áspero)

Meu nome: ofensivo; meu prenome: humilhado; meu estado: revoltado; minha idade: a idade da pedra.

Maldonado-Torres (2007) alerta que por trás do “(Eu) penso” existe “outros não pensam”. O “Eu” debatido aqui está figurado no homem branco ocidental, responsável pela colonização. O cunho dos deleites, pedante e explorador, vê-se intrínseco: o primeiro firma o saber abstrato, deslocado da sensibilidade e do espaço, num ritual de saber delirante e alucinatório, o colonizador acredita veemente no que prega e em seu poder capital; a exploração é sustentada pelo pedantismo, apoiada por Deus e pelos homens pensantes, é no corpo que se atingem os condenados e por meio dele desconjuntado e demolido traça-o enquanto objeto de utilização capital.

Que astuciosos que foram os colonizadores, ilusoriamente instituíram a base para a exploração, definiram linhas tênues de como se deve ser, do que se deve saber e como se compõe o poder. Fanon (2008, p.43) intervém “A inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio.” Como Lélia Gonzalez (2020) aponta, são saberes falseados, orientados e tendenciosos, oferecem uma representação mistificada do sistema social, de modo a manter o sistema de exploração, mantendo os sujeitos em seus devidos lugares.

O período da colonização se alinhou a extensão mundial de concorrência econômica, empreendeu territórios e vidas, despachou a civilização da barbárie e Césaire (2020) nos apresenta a equação “colonização = coisificação”. Povos da América Latina e África foram subordinados durante três séculos à exploração de sua força, devastação de suas terras e penetração de suas subjetividades. Essa catástrofe ancorada na civilidade ocidental, no maniqueísmo cristão e na naturalização das zonas de exploração do corpo, criou espaços de guerra nos quais as violências são continuamente orientadas aos povos colonizados e seus descendentes (MALDONADO-TORRES, 2020, GROSGUÉL, 2016).

No seio da colonização foram germinados complexos de inferiorização, os quais teceram uma série de implicações políticas, sociais e subjetivas aos corpos negros transmigrados da África ao Brasil (GONZALEZ, 2020). A inquietação nesse contexto é identificar que a colonização continuou reproduzindo lógicas econômicas, políticas, existenciais, de conhecimento e da relação com a natureza que foram forjadas no período colonial e que se estendem a modernidade (BERNARDINO-COSTA, et al., 2020, MALDONADO-TORRES, 2020). Inclusive, desenharemos ao longo do texto a concepção moderno/colonial, compreendendo que a modernidade e colonialidade estão conectadas, visto que é “[...] uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais.” (MALDONADO-TORRES, 2020, p.36). Nos ateremos a delinear esses encadeamentos entre colonização e a lógica moderno/colonial recorrendo a três atos: 1. Ato ético: Terra e território, 2. Ato epistemológico: Oralidade e 3. Ato ontológico: Corpo. Denominamos atos pela capacidade de ação dos povos colonizados de irromper as amarras da colonização em ações cotidianas que se alinhavam a uma resistência histórica. Diferente dos colonizadores que impuseram o império da razão como única lógica possível ao pensar e o viver, os povos latino americanos subvertem esta lógicas expressando seu pensar e viver em ação, corpo e coletividade. Não se pensa e sente sozinho e muito menos com um único Deus (SANTOS, 2018).

2.1.1 Ato ético: Terra e território

É na terra que se esteia, pisa, planta e nasce. É no território onde se registra a poética do cotidiano e a estética da vida. Terra e território são elementos dinâmicos e articuladores (HAESBAERT, 2021), devem ser compreendidos ontologicamente enquanto espaços vitais de vida humana e não-humana, de conexão com o que brota da natureza e da relação coletiva. Segundo Milton Santos (1996), há uma estreita relação entre produção do espaço, produção da vida e constituição de sujeitos, movimento triádico que ampara o território como espaço expressivamente simbólico, político e histórico dos valores culturais, espirituais, ambientais e emocionais dos povos da terra (SANTOS, 1996; CARLOS, 2015, SILVA, 2017; HAESBAERT, 2021).

O território é espaço de alteridade — uma vez que se projeta no ato das sensações —, margem entre cultivar, sentir e expressar as marcas dos corpos que o habitam e o produzem. Integrar o território por meio da sensibilidade significa incorporar os lugares sagrados, a natureza, a ancestralidade, os desenhos, os mitos e as gestualidades. Ele traça a passagem de integração das experiências cotidianas como pontos de apropriação da vida.

O território é materializado, ganha vida e cria arranjos cotidianos por meio de trajetórias e sentidos que o enlaça. Seu clivo emocional é atribuído pelas relações afetivas comunitárias que vão se moldando com os viventes nele habitam. Terra, território e sujeitos estão intimamente conectados, numa dialética da vida, dialética terrana, como menciona Tassara (2013, apud SILVA, 2017, p.307) “(...) o sujeito produz *o* e é produto *do* território; o território produz *o* e é produto *da* ação do homem”. A retirada do sujeito de sua terra ou devastação do seu território, implica num sofrimento ardente e urgente, sua vida clama por combate; combate a destruição de si, do outro que lhe completa e da natureza que lhe sustenta.

No processo colonizatório a terra foi vítima da demolição, tornou-se cenário de morte e concentração de poder, deteriorando raízes que serviam de alicerce à preservação da ação humana. A estratificação foi direcionada ao corpo e à terra, do corpo extraviaram a força de trabalho e da terra extraviaram os recursos naturais, conjugaram dispositivos sistêmicos de desenraizamento (ARÁOZ, 2012). Consistia em contaminar e desmembrar as lógicas culturais e sociais de organização da vida, delineando injustiças históricas e aprofundando desigualdades estruturais.

A episteme dominante aliada às forças de poder – igreja e burguesia – instituíram a colonização como catequização e extrativismo natural, que, em cerne, compunha-se do saqueamento territorial e celibato religioso, definindo as conexões espirituais residentes naquelas terras. Há um abismo na concepção de terra e território para povos da terra e os países colonizadores, o primeiro os veem como espaço relacional de fundamentação da vida, ligação com o cosmos e preservação das matrizes ancestrais; o segundo os compreendem como espaço de destituição, utiliza-os como lugar de expropriação para servir de amparo ao capital e degradação da vida comunitária.

A manutenção da colonialidade por meio da lógica moderno/colonial estende dualidades: a disjunção entre corpo e território ocorre inicialmente pelo saber pedante retido a

abstração – sem localização geopolítica e emotiva – a qual oportuniza o aniquilamento do solo, da água e da vida, escraviza corpos e terras, submete-os ao seu desejo; posteriormente, como um germe, gera a desassociação dos sujeitos à terra, desprende os fluxos energéticos que circulavam e promoviam a potencialidade das comunidades com a terra. Como um pêndulo, sujeitos e extravios dos recursos naturais circulam aos anseios dos colonizadores. Segundo Araújo (2012, p.57):

El colonialismo, como tal, es violencia expropiatoria que se ejerce, literalmente, sobre el mundo de la vida. Se trata de un fenómeno radical, que opera desde los cimientos mismos de la realidad. La expropiación colonial es sistémica y sistemática; es expropiación integral de las energías vitales. Expropiación de la vida como tal, en todas sus formas y en todas sus dimensiones.

Maristella Svampa (2012) analisa que a lógica moderna/colonial intensifica nos últimos anos do século XX a expansão do projeto de controle, extração e exportação de bens naturais, gerando a dinâmica de desapropriação das terras, recursos e territórios, de modo a atualizar as formas de dominação e dependência. Há o sacrifício territorial em prol da economia neoliberal, em um novo ciclo de criminalização e violação dos direitos da terra e dos povos. Tal projeto avança com a destituição das pontes entre cotidianidade comunitária, linguagem territorial e respeito a natureza.

Parra-Valencia, Galindo e Fernandes (2020) relatam que em comunidades quilombolas o ato de conhecer e vincular-se a terra não está ligado a apropriação ou a descoberta inanimada do espaço, mas a produção de reconhecimento recíproco frente a si, aos outros e ao território vivente, é na prática da partilha e do estar em comum que se tece a comunidade. As autoras narram que o partilhar comum é habitado por contradições, dissonâncias e negociações, contudo, é através delas que emerge a alteridade como potencialização da diferença, num encontro sensível de diálogo e escuta.

Beatriz Nascimento (2006) nos ajuda a compreender o quilombo como instituição africana de deslocamentos dos modos de ser, pensar e agir que foram transmigrados ao continente brasileiro, versa a categoria ancestral, de resistência e rompimento com a ordem colonial. O quilombo é localizado como território aberto (ARRUTI, 2008), que permite estar em liberdade, em produção e que se refaz cotidianamente, às vezes por si, às vezes pelas eminências coloniais que lhe exige a postura de combate e resistência. O território quilombola

é desenhado pela emergência em instituir espaços de preservação ancestral das matrizes da terra e do ar, do rio, do mar e do solo, de ruptura política com o ornamento moderno/colonial que segue buscando expropriar os recursos ambientais e desvinculação emocional entre sujeitos e território.

Na comunidade quilombola do Cajá dos Negros – situada no sertão de Alagoas com cerca de 88 famílias – segue a disputa pela titulação de terras, arraigada na guerra entre o poder oligárquico dos fazendeiros e os direitos constitucionais da comunidade. Como ação perversa de degradação dos vínculos da comunidade e cosmos, a árvore de Umbu Cajá, originária do nome da comunidade, foi decepada, extraviada a mando de uma das famílias de fazendeiros das quais possuem terras ao redor da comunidade. A intenção é invisibilizar, subalternizar e ferir as estreitas ligações afetivas do campo dos sujeitos com a natureza.

O colonizador ainda reside naquelas terras, sabe bem como atacar e dilacerar a relação histórica ancestral de quem habita e produz aquele território. Bom, como resposta da natureza ao ataque sofrido, no centro da comunidade a árvore Umbu Cajá ressurgiu, a partir de estudos arqueológicos realizados recentemente suas raízes já se estendem por quase toda comunidade. Uma mãe não deixaria seus filhos em sofrimento, a árvore renasce dizendo a eles que está firme ao seu lado. Quilombolas e natureza resistem, se multiplicam diante da luta.

Há poucos metros da comunidade é difícil identificar que se está chegando, arrodada por rochas, fauna e flora, o Cajá dos Negros se reveste na proteção da caatinga. Há quem passe despercebido por lá, não consegue ver a comunidade. Há quem cruze o território invisível sem sentir que ali residem vidas e vivacidades. De forma antagônica, o invisível remete ao esquecimento, a distância e a negação que existe no confronto hegemônico com as comunidades negras. A invisibilidade também remete ao recolhimento, ao refúgio e ao cuidado, como nos aponta Bona (2020), em um exercício de resguardo que busca no coletivo e na terra a permanência de experiências negras afrodiaspóricas que não se produzem apenas como o antagonismo do colonizador, mas enquanto afirmação de vidas e cosmopoéticas já vividas em outras terras. O recolhimento foi necessário durante a colonização, conduzindo a resistência e a possibilidade de manutenção de modos de vida, contemporaneamente o refúgio sustenta a intenção de preservar suas formas geográficas e relação com a paisagem, amparar as ligações cósmicas, defender a si, a mata e aos encantados/as. Ali, onde pouco se vê, reside um

campo integrativo da vida, circula energias ancestrais e situa outra transferência afetiva da cotidianidade. A limitação da visão, é o limite da sensibilidade.

A distância que se traça entre a comunidade e seu exterior não é por falta de convite ou aconchego, a construção estrutural da comunidade é convidativa ao outro. Nas casas do Cajá dos Negros, os alpendres nos convidam a matutar e confabular; nos alpendres, as folhas e flores nos convidam a se sentir confortável; nas folhas e flores, a experiência entre sujeitos, terra, água e ar nos convidam a direcionar nosso afeto cósmico. O território está aberto a conduzir experimentações do cotidiano, seja a quem reside, a quem está de passagem ou a curiosidade. Não há o que temer, há o que experimentar. A estética da vida no quilombo está nas cores terranas, na imaginação, no respeito a vida, aos conhecimentos, aos corpos e as performances que se orientam singularmente. Que o ensejo do contato seja capaz de criar novas estruturas relacionais e territoriais, difundindo a integração e cooperação entre sujeitos, terra e território.

O território é reconhecido enquanto espaço de alteridade, entrega-se ao desafio da convivência coletiva e sela acordos que exercitam a ética cotidiana. A criatividade se espalha sobre a terra e lança sujeitos marcados pela sensibilidade de relação estreita com a natureza e produz a estética da vida por meio do campo de criação, seja nos encontros comunitários, na arquitetura ambiental que envolve o território, ou nas gestualidades dos corpos que o habitam. O que o território e terra indagam é o cenário performático de expressão da estrutura comunitária, que envolve natureza e sujeitos.

2.1.2 Ato epistemológico: Oralidade

No período de 2016 em visita realizada ao Cajá dos Negros – comunidade quilombola anteriormente citada – houve um encontro junto a um dos anciões do quilombo. O encontro revestia-se de confabulações a respeito da história da comunidade e seus antepassados, tecido pelo desejo de passear pelas andanças de alteridades à vida e à terra. Sentados em cadeiras de balanço no alpendre de sua casa, Seu José, na época 95 anos, narrou sobre si, sobre as chuvas e sobre as terras, tornou-se um encontro de anseio à vida.

Na intensidade de sua fala, Seu José relata que seus pais não eram do Cajá dos Negros, mas que vieram quando ele era recém-nascido. Ele é filho do Umbu Cajá, já que nestas terras

institui seus vínculos e histórias, como ele diz: ser quilombola não é nascer na comunidade, é florescer junto a ela, lutar por ela e fazer sua trajetória nela. Das brincadeiras nos quintais aos ouvidos atentos às narrações dos idosos/as, da capoeira em roda ao cuidado a terra, Seu José é quilombola. Narra com ânimo e força, gestualiza de forma cautelosa, precisa expressar bem o fervor de suas histórias; olhares ativos a quem te escuta; se mantém calmo, é necessário cuidado ao provocar travessias por experiências e saberes ancestrais. Aqui a ancestralidade é produto híbrido, sobrevive nas variadas condições e contradições, amarrada a terra, sobrevive a encruzilhada (ANZALDÚA, 2005). O ato de narrar é captura da experiência de si e dos/das antepassados/as.

No escoar do encontro, outras pessoas se aproximaram, sentaram em cadeiras e nos batentes, a narrativa que Seu José fazia tomou proporção coletiva, algumas pessoas chegaram para ouvir, outras para ouvir e falar, no fim, em movimentos intrínsecos aplica-se a delicadeza de chegar a passos lentos, de sentar com cuidado, de ouvir atento/a e de falar com respeito, artesanalmente se forjam histórias. Em dado momento, todo mundo havia falado sobre si e a cotidianidade comunitária. Nesse espaço, aprende-se sobre o plantio, sobre os movimentos do vento e da chuva, ou talvez em relação às ervas utilizadas para a moleza do corpo, ou ainda dos combates enfrentados que resistiram até aqueles em que foram derrotados/as. Narrar implica na autenticidade de relatar as penumbras, envolve recordar a dor e a força, a luta e a destruição, a harmonia e o desolamento, por meio do olhar ao vivido novas experiências se instituem, porventura, ações mais sorradeiras.

Narrar envolve compartilhar e prostrar comunitariamente, poderíamos dizer que trata-se da imersão da partilha. As raízes da narração estão no povo (Benjamin, 1987), artesanalmente as comunidades deslumbram-se sobre histórias, que vão do conhecimento cotidiano, passando pelas esferas de cuidado, de plantio, táticas de luta e reterritorialização. O culto da tradição oral é a “[...] possibilidade de viver um continuum apesar de espaço e tempo históricos diferentes” (EVARISTO, 2010), é o paradigma negro diante da continuidade histórica (SODRÉ, 1988).

A tradição oral envolve proteger, distanciar e sobreviver ao estado de óbito arraigado na colonização. É a simbiose entre experiências, narração, transmissão e preservação, instrumento de criação coletiva, resguarda os saberes ancestrais e integra o corpo a memória:

“[...] é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial.” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.169). Para Hampaté Bâ (2010) a tradição oral é a exteriorização e materialização das vibrações e forças que são partilhadas comunitariamente, é movimento e ritmo, vida e ação, no qual se enlaçam as vivências apoiadas nas transmissões geracionais ao longo dos séculos.

As experiências, sejam elas individuais ou coletivas, emanam enquanto categoria da ciência da vida, o vivido adquire potência de utilização prática, o conhecimento inicia-se como artefato da experiência. Por isso, em comunidades negras a poética da experiência está no cotidiano, no trabalho com a terra, no toque com as ervas, nos encontros de partilha e na potência da fala, que requer o narrar. Narrar é compromisso sério, é a imagem da experiência comunitária e é o contrato com a verdade que circula entre os iguais. Quando citamos que a tradição oral envolve sobreviver à colonização, implica dizer que a narrativa é o gancho principal de resistência, através dela ocorre a transmissão de saberes. Em contraponto ao narrar, a ordem moderna/colonial opera por meio da informação, como nos diz Benjamin (1987) que na lógica moderna/colonial o narrador está distante da atualidade viva e que se distancia ainda mais, segue a extinção da arte de experienciar a vida por meio da narração, de intercambiar-se debruçando sobre afetos vividos, ele torna-se objeto e instrumento da informação.

A narrativa desloca ouvintes ao devaneio, transfere-os/as para o lugar narrado, para experiência sentida no corpo, vai das aventuras à resistência, do cuidado à potência. Não perde o movimento, pois é feita no ritmo da vida. Já a informação dada introduz a notícia enrijecida, não há espaço à fabulações, é sucinta e fechada. Os fatos são acompanhados das explicações. A informação se conserva ao momento, a narrativa é atemporal, se faz na memória. A memória é o lugar de emergência da história que não foi escrita (GONZALEZ, 2020), é ficcional visto que introduz a imaginação criativa, desenvolve um espaço de fantasia do real, ela não é infame, é célebre, convoca a fuga do discurso moderno/colonial, traça cenas afetações e arraiga as experiências comunitárias.

A informação só tem valor no momento em que é nova. Ela só vive nesse momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele.

Muito diferente é a narrativa. Ela não se entrega. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver. (BENJAMIN, 1987, p.204).

A narrativa é o vínculo maternal entre comunidades negras, como relata Hampaté Bâ (2010, p.182) “[...] existem coisas que não “se explicam”, mas que se experimentam e se vivem”. É mediante a narrativa que se constrói a transmissão geracional. A transmissão se estende por toda história dos povos africanos e seus descendentes, inicialmente como prática de produção e atualização dos modos de vida, abraça a noção de resguardo ao horizonte das vivências coletivas. Em um segundo momento, com a tentativa de extermínio da cultura afrodiáspórica por meio da colonização e contemporaneamente diante da lógica moderna/colonial, a transmissão oral tornou-se ato de preservação da cultura, organização política e de saberes. Como aguça Anzaldúa (2009, p.317) “Obstinados, perseverantes, impenetráveis como uma rocha, ainda que possuindo a maleabilidade que nos torna inquebráveis, nós, [...] permaneceremos.”.

A transmissão oral é exercício comunitário e cotidiano, aprende-se a ouvir, falar e agir, leva em cada corpo a concepção de ancestralidade e memorização que apontam a alteridades a seguirem, carregando a sabedoria étnica e racial de seus antepassados, corpos unidos aos cosmos espiritualmente e enlaçados por experiências tecidas comunitariamente ao longo dos séculos de resistências. O que Hampaté Bâ (2010, p.189) nos demonstra é que “Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser”.

A narração permeada por experiências aponta dimensões de escolhas e caminhos potencializadores, permitindo avaliar situações e suas implicações territoriais, se forja mediante a criação, ação e sensibilidade e produz configurações existenciais, possibilitando a preservação dos itinerários assumidos e fortalecimento das posições a serem reconhecidas diante da ordem moderna/colonial Esta que busca lidar com a informação e conhecimento deslocados da experiência, enquanto o conhecimento produzido em comunidades negras se constituem através da experiência viva.

2.1.3 Ato ontológico: Corpo

A colonização irrompe sobre o ritmo do corpo, retirando dele fragmentos de cenas e experiências, cristaliza-o de modo mecânico e objetal. Fanon (2008, p.104) expressa que “O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação”, no modelo moderno/colonial, o corpo é dado como natural e símbolo de experiência universal, carregado da visão ordenadora do mundo (CAETANO, 2017) e estéril a emoção e ao movimento. A civilização designa por quais espaços e caminhos os corpos devem trafegar, retém sua energia cósmica, cultural e espiritual. Como Foucault (1984, p.28) expõe, “[...] o corpo só se torna força útil se é, ao mesmo tempo, corpo produtivo e corpo submisso”.

Fanon (2008, p.142) nos diz que “[...] é na corporeidade que se atinge o preto”, tira dele o segmento de liberdade e os atravessamentos étnicos e raciais que intensificam seu ritmo. Há a universalização do corpo negro, vítima da civilização ocidental. O que ocorre é a operação que media a dita evidência científica de inferiorização negra e a expansão da deslegitimação política e cultural que compõe esses corpos. No ciclo moderno/colonial “[...] acreditamos que o elemento moralizante continuou claramente vivo, subjacente à explicação científica. Essa nova concepção do monstruoso, na exata medida em que se pretende científica, busca ocultar sua matriz valorativa [...]” (FERREIRA & HAMLIN, 2010, p.813).

Buscamos delinear a monstrosidade a partir da perspectiva de Ferreira e Hamlin (2010), na qual a produção de seres monstruosos condiz com o desvio corporal de sujeitos étnico racialmente e territorialmente demarcados, sujeitos passíveis a objetificação, fora da zona estéril ocidental. A monstrosidade se constitui como risco a falsa civilidade, a automatização da expressão corporal e a legitimidade do sistema de interação entre corpos comunitários. Como Bernardino-Costa et al (2020, p.11) apresenta, “[...] há uma desvalorização das sensações e percepções corporais como possíveis conhecimentos válidos.”. O extravio que se lança ao corpo tem o intuito de enrijecê-lo, inibindo movimentos de ação e combate, de resistência e expressão ancestral.

Fanon (2008) aponta que há uma zona do não-ser – incumbida pela colonização –, infértil e árida, na qual o ressurgimento pode ocorrer. A desobediência à ordem acontece por meio da produção de fissuras que destinam-se a romper com a epidermização colonial, com o ato de inferiorização transcrito no corpo negro. Assim, a prece “Ô, meu corpo, faça sempre de

mim um homem que questiona!” (FANON, 2008, p.191). Trata-se da monstruosidade na busca pelo caráter de alteridade a ordem imposta.

A zona do não-ser é habitada pelo universo mórbido de dilaceramento econômico, social e corporal, o primeiro introduz a exploração capital e usurpação das riquezas territoriais, os quais permanecem em manutenção, se revigorando e se reatualizando. O segundo promove o sepultamento cultural e a negação da inserção pública, uma atmosfera densa se sobrepõe em torno do corpo negro, com isso, “[...] o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial.” (FANON, 2008, p.105). O terceiro utiliza-se da estratificação da sensibilidade corporal que permeia os vínculos dos povos originários, atacando eixos de expressões que condizem com a historicidade e memória das comunidades. Ambos dilaceramentos seguem se sustentando mediante a modernidade ocidental, não desaparecem com a descolonização ou independência dos povos latino-americanos (QUIJANO, 2005).

As raízes contaminadas nas quais brotam a zona do não-ser são infectadas pela colonização e estendidas às práticas modernas/coloniais, criam sujeitos dispersos e desenraizados. Sublinhamos: a infecção não contamina todas as raízes, algumas raízes vigoram-se, somam forças as relações cósmicas, nelas encontramos o processo de criação, na qual se transcreve a zona do ser. A simbologia aqui trazida, reflete o processo de enraizamento das práticas coloniais e da ação combativa tomada pelos povos originários contra elas. A zona do não ser toma forma como espaço de insurgência, capacidade de afirmação pelas raízes comunitárias que se ligam à vida cósmica compartilhada entre os iguais. Aqui o corpo é vivido como experiência coletiva, um corpo habitado por outros afetos e sensibilidades que possibilitam o corpo-território ancestral.

Desorientado por meio da estratificação do seu viver, é preciso deslocar-se desse lugar, diluir o universo mórbido e traçar o caminho a desalienação, “[...] ajudar o negro a se libertar do arsenal de complexos germinados no seio da situação colonial” (Fanon, 2008, p.44). Trata-se de levar o sujeito a duas esferas: reflexão e ação. Refletir sobre os valores humanos que cerceiam a ordem de classe, gênero e raça e, após a reflexão, prepara-se para agir. A ação adverte a consciência sobre si e seu corpo, proporcionando ação dialética entre sujeito e objeto. Fanon (2008, p.116) declara:

Sim, nós (os pretos) somos atrasados, simplórios, livres nas nossas manifestações. É que, para nós, o corpo não se opõe àquilo que vocês chamam de espírito. Nós estamos no mundo. E viva o casal Homem-Terra! [...] Vossa civilização branca negligencia as riquezas finas, a sensibilidade.

Nas comunidades da terra o corpo é habitado por memórias, saberes, desejos e feridas (HERNÁNDEZ, 2017), a ação guiada pelo corpo é aquela que vive, percebe e experimenta a paisagem e as relações que lhe cercam. A terra e o corpo estão juntos na capacidade de ser sensível, de suplantar-se por meio do cosmo, ligado a terra, ao ar, a água e ao fogo espiritualmente fortalecidos e intrínsecos a relações naturais e humanas. Nascimento (2006) reflete sobre a ligação dos corpos que passaram pelo desenraizamento transatlântico e narra que neste processo foram transmigrados modos ser, pensar e agir de um continente a outro e trouxeram consigo a cultura, religiosidade, conhecimentos e organização social. O corpo que se forma é a coalizão entre sensações e emoções transmigradas e as experiências que se fundem no território são as que habitam as forças coletivas (SILVA & SILVA, 2020).

Como movimento, o corpo segue a deslinearidade dos encontros e como ritmo, segue a convergência de encontros em potência. Consideramos movimento a ação na qual o corpo se posiciona no ato anticolonial, traça o exercício de decompor o enrijecimento corporal e de alimentar novas táticas de experiências sensíveis. O ritmo tece a vibração corporal, explosão de energias que impactam a si e ao outro, imerso nos balanços dos afetos comunitários e sagaz à expressão da força ancestral. O movimento impacta a ordem, o ritmo impacta a terra. O corpo caminha lentamente, emociona e impressiona, se agarra aos valores terranos de seu povo e foge a lógica moderna/colonial. Corpo localizado, historizado e politizado. Alicia M. Lindón (2012, p.705) nos acalanta ao tecer que:

Los cuerpos, con su gestualidad expresan parte de esa memoria de lo vivido. Es en los sujetos, en cada vida, donde se producen los entrelazamientos de la cotidianidad, la subjetividad, las corporeidades y las emociones, a lo largo de la biografía. Esta imbricación ocurre en cada experiencia, por ello es situada social, espacial y temporalmente: como se ha señalado em diversas ocasiones, toda experiencia es espacial [...].

O corpo é a matéria de indagação da vida, fluidez de criação cotidiana, necessita mirá-lo como movimento intencional, no qual se enlaçam emoções, gestos e expressões. O corpo negro é construído por meio da potência das expressões, vai da força à delicadeza, propõe-se

expor seus desejos, afetos e raivas na corporeidade composta com os outros e seus territórios, como Alicia M. Lindón (2012) considera:

[...] la corporeidad es la experiencia de hacer, sentir, pensar y querer. La corporeidad es sentir y vivir el cuerpo em cuanto a saber pensar, saber ser y saber hacer. Es mediante la corporeidad que el individuo se apropia del espacio y el tiempo que le acontece, lo transforma y le da cierto valor. (p.706)

O corpo é o primeiro espaço habitado e está sempre localizado em um lócus, com isso, a corporeidade é expressão rítmica, territorial e excepcional (HERNÁNDEZ, 2017; LINDÓN 2012). Autoras latino-americanas e caribenhas nos convidam a pensar o corpo e território numa relação inerente entre Corpo-Território ou Corpo-Terra. Hernández (2017) considera que:

[...] la invitación que deja la propuesta cuerpo-territorio es mirar a los cuerpos como territorios vivos e históricos que aluden a una interpretación cosmogónica y política, donde en él habitan nuestras heridas, memorias, saberes, deseos, sueños individuales y comunes; y a su vez, invita a mirar a los territorios como cuerpos sociales que están integrados a la red de la vida y por tanto, nuestra relación hacía com ellos debe ser concebida como “acontecimiento ético” entendido como una irrupción frente a lo “otro” donde la posibilidad de contrato, dominación y poder no tienen cabida.

O que marca o Corpo-Território é a renúncia às práticas modernas/coloniais, trata-se de requerer vivências das emoções, das sensibilidades e das forças orgânicas para transformá-las em ações de resistências e ressignificações. Captar as cartografias sociais, que compõem os vínculos entre corpo e território, pondo no centro o comunitário como forma de composição sensível e política da vida, é um dos princípios à descolonização (HERNÁNDEZ, 2017).

2.1.4 A máscara de contenção perante a modernidade/colonialidade

Natureza, corpo e experiência são a tríade de contato sublime, feita do desejo de impulsionar a natureza ao desígnio fecundativo da criação e de lançar o corpo ao ato da imaginação e alteridade, a conexão entre natureza e corpo ou terra e sujeito, compõe ensaios cotidianos de experimentações da vida e cartografias de conhecimentos. A experiência é invadida por devaneios que se tecem sob a escuta da natureza que toca ao corpo e ao movimento corporal que se elabora na hibridez da natureza. Transforma-se em movimento

espontâneo, ordenação da vida por métodos labirínticos. Os povos da terra da América Latina deslocam-se por esses anseios.

Numa visita ao Cajá dos Negros – comunidade quilombola anteriormente citada – houve um encontro com a Olodum, mulher negra, da dança e do terreiro, que sempre aprecia a experiência cósmica. Olodum fala que na vida o corpo sempre expressa os estados da natureza: fogo, terra, ar e água. Intrínsecos, corpos e natureza veem-se dirigentes das vivências comunitárias, é a interioridade, exterioridade e impulsionalidade do território.

O que constrói a tríade natureza, corpo e experiências nas comunidades originárias são as passagens ancestrais de modelação histórica, estética e ética da coletividade. O contato dos povos com a natureza é místico, não como oposição à matéria, mas como vínculo espiritual e material, tudo torna-se materializado e espiritualizado em forças vitais, por meio de mistérios e segredos nos quais a natureza responde aos elos comunitários e nos quais os corpos se sensibilizam e se inquietam.

No sentido contrário, a colonização surge como instauração do endurecimento corporal e extrativismo da natureza e extratificação do cotidiano. Convertem sujeitos e natureza em adversários e subterfúgios da dogmatização cristã e do saber pedante, submeteu-os à vontades políticas e hegemônicas do ocidente, de acúmulo ao capital e privação da vida. Tratava-se de obstruir a espontaneidade, domesticar a natureza, racionalizar as experiências cotidianas e legitimar seus saberes falseados através de versículos bíblicos e posteriormente da cientificidade ardilosa.

Mais do que a “invenção do outro” (CASTRO-GÓMEZ, 2005) como sujeito abstrato, bárbaro e distante da ocidentalização, houve a invenção da vida instrumentalizada. Por meio do monopólio da violência e da máscara de contenção anunciada aos povos originários, os países colonizadores da Europa se debruçaram em perspectivas de dominação e aniquilação da matéria e do espírito, infringindo suas lógicas de tempo, espaço e corpo. Ocorreu o desmonte do cosmos, para edificação do poder colonial. Castro-Gómez (2005, p.83) retrata que:

O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontinência são marcas “identitárias” do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador. Ambas as identidades se encontram em relação de exterioridade e se excluem mutuamente.

Um olhar distorcido sobre o/a colonizado/a, o colonizador e sobre a natureza ergue-se, o “[...] colonialismo não significou primariamente destruição e espoliação e sim, antes de mais nada, o começo do tortuoso mas inevitável caminho em direção ao desenvolvimento e à modernização.” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.83). A colonização fez dos territórios colonizados seus quintais de quinquilharias. Os/as colonizados/as foram categorizados/as como selvagens e viram-se ser usurpadas sua força de trabalho, já a natureza, foi mercantilizada e ficou com o encargo de força geradora de riqueza (CORONIL, 2005). A experiência que se produz na lógica colonial é a desagregação da vida cósmica.

A égide da colonização foi tão bem estruturada quanto a profanação cristã exercida pelas igrejas e o pretensioso conhecimento proposto pela ciência moderna. O que sucedeu-se foi o prolongamento da epifania ocidental da colonização à colonialidade, exposta por Maldonado-Torres (2020, p.36) como “[...] uma lógica de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência das colônias formais”. Gostaríamos de apontar que quando nos referirmos a humano, estaremos retratando sujeitos e natureza, assim, o ato de desumanização tem o efeito de desarranjar o corpo e a natureza.

No momento em que as práticas coloniais se estendem à colonialidade, observamos o processo ocorrer inerente à modernidade, de modo que “[...] não pode haver modernidade sem colonialidade; que a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivativa.” (MIGNOLO, 2005, p.36). A dilatação da colonialidade a extensão global sob rédea segura do conhecimento, representa o princípio ordenador da modernidade. Calha na delimitação que “Já não é a vontade inescrutável de Deus que decide sobre os acontecimentos da vida individual e social, e sim o próprio homem que, servindo-se da razão, é capaz de decifrar as leis inerentes à natureza para colocá-las a seu serviço.” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.80). Poderíamos dizer que é engano, ao arquitetar a modernidade/colonialidade, há a catástrofe epistemológica, ontológica e ética dos povos colonizados, a razão posta em suspensão é a razão da conquista, da cristandade, da violência e da guerra.

2.2 DEFINHAMENTO CÓSMICO: A COLONIALIDADE DO PODER, SABER, SER E DE GÊNERO

A América Latina enquanto estrutura partilhada por seus povos originários, não era entidade a ser descoberta, entretanto, “Foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã” (MIGNOLO, 2017, p.4). A invenção da América como suporte extrativista do ocidente, teve em sua base o arranjo de estruturas de poder, saber e modos de ser provincianos. Quijano (2005) argumenta que a partir da América instituiu-se um novo tempo/espço material e subjetivo, no qual a pretensão eurocêntrica era ser a única produtora e protagonista da modernidade.

Quijano (2005) apresenta três mecanismos de instituição da imodéstia modernidade/colonialidade: o primeiro é a expropriação das terras e populações colonizadas; no segundo está a coibição da relação cósmica entre sujeitos e natureza, diluindo seu universo simbólico, suas produções subjetivas, culturais e de conhecimentos, implica retratar que a “[...] repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura” (QUIJANO, 2005, p.121); e, por fim, no terceiro mecanismo os/as colonizados/as foram forçados/as a aprender a cultura dos dominadores, desde o campo epistemológico ao ontológico e do campo ético ao subjetivo. O autor fala que:

Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura. (QUIJANO, 2005, p.111).

Sendo todo esse acidentado processo estruturado e mantido por meio da colonialidade do poder, saber, ser e de gênero (QUIJANO, 2005; GROSGOUEL, 2006; LUGONES, 2008; MIGNOLO, 2013; MALDONADO-TORRES, 2020). Estas dimensões da colonialidade funcionam como um emparelhamento sináptico, interligadas entre si, impulsionando o eurocentrismo e transmitindo a cadeia moderna/colonial.

A *colonialidade do poder*, conceito criado por Quijano (2005), se sustenta sob a distribuição e organização racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Os elementos de raça e divisão de trabalho foram combinados e associados mutuamente, pois a constituição da ideia de raça foi transcrita ante dimensões biológicas sob afirmação natural da inferioridade dos/as colonizados/as em relação aos colonizadores, que em essência, expressava a valoratividade das dimensões fenotípicas e geopolíticas, fundadas

no conhecimento pedante que se estende a modernidade/colonialidade, como expressa Quijano (2005, p.107), “A ideia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América”.

Ao colocar grupos étnico-raciais como inferiores e dignos de exploração, indígenas e negros foram reduzidos à escravidão, distribuição que se manteve durante o período colonial e teve êxito ao lançar uma nova tecnologia de dominação naturalmente relacionada a raça/trabalho e que hoje submete grupos e populações a classificação étnico-racial a exploração ao mercado de trabalho global, atenuando o fluxo de expansão e centralização do poder ao ocidente (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2017).

Na *colonialidade do saber* gostaríamos de centralizar duas nuances aqui já apresentadas: primeira é o conhecimento pedante da filosofia-ciência, fundado no delírio abstrato proposto por Descartes, que se desloca do tempo, espaço e emoções; segunda, a colonialidade do poder, na qual a exploração capitalística percorre as vidas marcadas étnico-raciais e a submete as invisibilidades. Percebemos nesse limiar que o primeiro completa o segundo, pois a prática de exploração está apoiada nos conhecimentos egoicos ocidentais, ao passo em que certos grupos étnico-raciais eram inferiores hierarquicamente a outras raças, assim como seus saberes (CASTRO-GÓMEZ, 2007; MIGNOLO, 2009; GROSGOUEL, 2013).

O que se enquadra nessas nuances da colonialidade é a desqualificação dos conhecimentos, culturas e produções subjetivas dos povos originários, para isso, Mignolo (2009, p.24) chama atenção acentuando que “[...] o primeiro mundo tem conhecimento, o terceiro mundo tem cultura; os nativos americanos têm sabedoria, os anglo-americanos têm ciência”, a proposta é criar uma rede de conhecimentos universais, na qual a teologia cristã e a filosofia-ciência competem “[...] entre si a um certo nível, mas colaborando quando o quesito é desqualificar formas de conhecimento além dessas duas molduras.” (MIGNOLO, 2009, p.31), estando as molduras amparadas pelas normas institucionais e linguísticas da Europa ocidental.

O que dilata-se da colonização à colonialidade do saber é a promulgação epistemológica etérea, distante da configuração geopolítica, cercada pelo privilégio de avaliar e ditar regras de conhecimentos, que se amparam na implementação totalitária e não-

democrática do saber, definidas nas universidades, museus, Estado, etc., o que se busca é ocasionar o “[...] treinamento de novos membros (epistemicamente obedientes) e controle de quem entra e qual produção de conhecimento é permitida, repudiada, desvalorizada ou celebrada.” (MIGNOLO, 2009, p.47). Com isso, o conhecimento que se produz não é aquele que toca a natureza, é aquele que a extrai; não é aquele potencializa os corpos, mas que retrai suas energias; não é o conhecimento elucidado na experiência, é o conhecimento indistinguível das manobras de atenuação da exploração e manutenção da hegemonia ocidental.

Diante do cenário instituído, fica difícil rearticular as artérias corporais rompidas pela colonização e que estabelecem a lógica de dominação atual. Foram destituídas estruturas comunitárias, práticas culturais, conhecimentos tradicionais e métodos de cuidados, as quais atingem o sujeito e suas produções subjetivas e coletivas. Os atos arquitetados levam a remodelação do tempo e espaço nos quais se funda a colonialidade do ser, atuando diretamente na constituição do sentir e do perceber o mundo nos territórios colonizados.

A *colonialidade do ser* se concebe sob experiência do sujeito com o tempo, espaço e subjetividade, está ligada ao senso sobre si e o mundo, estando presente nas experiências de perceber, sentir e afetar-se frente as hierarquias raciais da modernidade (MALDONADO-TORRES, 2020): “[...] ao mesmo tempo que é construída a inferioridade do corpo negro, é consagrada a superioridade do corpo branco” (STREVA, 2016, p.28). No processo em que corpos são inferiorizados mediante sua constituição étnico-racial, sujeitos negros veem-se usurpados através de dois movimentos: primeiro perante o desenvolvimento econômico, em que é retirada sua terra, autonomia, relações e saberes; e segundo pela epidermização, na qual se justifica a exploração pela pele. Ao retirar os sujeitos do ventre seguro da sua cotidianidade e comunidade, altera toda sua constituição espacial e temporal, degrada sua relação com a terra, anula seus vínculos espirituais, desarranja suas relações afetivas e emocionais e, finda por desautorizar a experiência sensível de conhecer-se, pois prevalece a concepção de si administrada por um outro ocidental. Maldonado-Torres (2020, p.42) traça o esquema da colonialidade do saber, ser e poder da seguinte forma:

Saber: sujeito, objeto, método.
Ser: tempo, espaço, subjetividade.

Poder: estrutura, cultura e sujeito.

As colonialidades atuam nas estruturas ecológicas, cosmológicas, espirituais, nos hábitos e costumes, relaciona-se com a economia e política, cruza-se com as epistemologias e ontologias, produzindo em sua base a abstração da vida que segue a norma ocidental. Lugones (2014) sugere pensarmos acerca também da *colonialidade de gênero*, seguindo por dois caminhos: primeiro ao vincular-se a ideia que o conceito de colonialidade do poder, proposto por Quijano (2005), acessa gênero apenas em termos sexuais; assim a autora busca complexificar, pensando nesse segundo momento, sobre processos de redução da vida, desumanização através das classificações homogêneas, atômicas e separáveis, bem como a sujeitificação que busca tornar os povos colonizados menos seres humanos a partir das assimetrias de gênero, raça e classe.

O termo colonialidade de gênero trata-se da “[...] análise da opressão de gênero racializada capitalista” (LUGONES, 2014, p.941), de modo que permite compreender a interação entre raça e sistema econômico, na qual nega-se a humanidade do sujeito, consequentemente nega-se o gênero da colonizada. Esta força colonial se perfaz na circulação de poder expressa nos níveis do corpo, da imposição de atributos sexuais selvagens e na introdução da propriedade familiar patriarcal aos colonizados.

A colonialidade de gênero emerge na intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero, a qual atinge mulheres negras e indígenas e modifica sua integridade, desintegra sua autoridade e espírito, fraturando relações comunitárias e igualitárias vividas por suas ancestrais. A violência categórica dessa intersecção, lança sobre mulheres negras a violência atingida em suas vértebras, subjetividade e sexualidade (LUGONES, 2008). Há a inferiorização do corpo da mulher negra: da sua epistemologia, ontologia e ética, para projetar nela o símbolo primitivo de gozo aos desejos ocidentais.

A colonialidade, enquanto estrutura de desumanização, existente na ausência de colônias formais e na extensão da modernidade enquanto invenção de narrativas ocidentais sobre concepções de espacialidades e temporalidades. Ambas juntam-se na modernidade/colonialidade e estacionam na criação de uma ordem mundial que procura cessar os princípios organizativos de grupos étnico-raciais subalternos (MALDONADO-TORRES, 2020). Assim, a colonialidade do poder, saber, ser e gênero atuam em um só propósito:

condensar sob sua tutela a barbárie ética, a incivilidade ontológica e pedantismo epistemológico.

2.3 SENSIBILIDADE AO MUNDO E ALINHAMENTO CÓSMICO: A DECOLONIALIDADE DO SABER, PODER E SER

As rédeas e discursos coloniais não foram suficientes para submeter o povo negro transmigrado, nem para estreitar a consciência subalterna silenciada. Ao longo do percurso moderno/colonial fragmentos vem sendo produzidos, florescendo estratégias que podam o provincianismo europeu e suas visões universais sobre os cenários epistemológicos, ontológicos e éticos do mundo (BERNARDINO-COSTA & GROSFUGUEL, 2016). Diante da visão de mundo, Mignolo (2017) nos convoca a sensibilidade de mundo, como uma sensibilidade fronteiriça que se constitui no seio comunitário dos povos colonizados, e que se enverga ao pensamento que faz da fronteira encontros e possibilidades, ativando-as como estruturas capazes de cruzar o privilégio epistêmico, ontológico e ético do ocidente. É através da fronteira que a *decolonialidade* nos convida a ativar estas estruturas e surge como projeto de força latino-americano simultâneo como forças insurgentes à lógica moderna/colonial (BERNARDINO-COSTA & GROSFUGUEL, 2016; MALDONADO-TORRES, 2020).

A decolonialidade dinamiza as narrativas a partir de *locus* geopolíticos e corpos-políticos de enunciação e apresenta-se como resposta epistêmica, ontológica e ética dos povos latino-americanos ao projeto de modernidade eurocêntrica. Cria-se um enlace entre o território e o pensamento, o corpo e o afeto, a natureza e a experiência. O território, conhecimento e corpo que são destituídos na colonialidade, são fortalecidos comunitariamente na decolonialidade, como uma prática, reflexão e ação que subverte as lógicas coloniais e faz delas outros lugares de afirmação de seus modos de vida. Como expressa Bernardino-Costa & Grosfoguel (2016, p.15), “O que se propõe aqui é a abertura para o diálogo crítico com o propósito de construir um paradigma para a próxima revolução.”.

Diante da desobediência epistêmica, do pensamento/sensibilidade/fazer fronteiriço e do desprendimento corporal, a decolonialidade pode acender giros descoloniais, aos quais refere-se a consciência sobre a relevância e urgência em assumir posturas ético-políticas que solidifiquem novas bases de produção da vida e põe:

en el centro del debate la cuestión de la colonización como componente constitutivo de la modernidad, y la descolonización como un sin número indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer. (MALDONADO-TORRES, 2008, p.66).

A decolonialidade implica afastar-se da modernidade/colonialidade e enraizar-se no giro descolonial, aproximando dimensões analíticas, poéticas e performáticas que ilustram a cotidianidade das experiências de comunidades negras (MALDONADO-TORRES, 2020), nas quais o/a condenado/a – termo Fanoniano (FANON, 1966) – ergue-se como pensador/a inquieto/a, escritor/a, aldeado/a, questionador/a da ordem e lança ao seu corpo a partilha de experimentações, fundada na relação natureza, corpo e experiências, tríade de contato sublime. Para emergirmos nesses ensaios decoloniais, que promovem giros epistêmicos, ontológicos e éticos, discorreremos aos conceitos de decolonialidade do saber, poder e ser, desviando-se da austeridade.

Fanon (2008, p.29) manifesta que “Existe um ponto em que os métodos se dissolvem”, principalmente porque estes não devem sustentar a retórica moderna/colonial e o imaginário imperial que se alia a falsa ideia de democracia (MIGNOLO, 2007; MALDONADO-TORRES, 2015), possibilitando o profundamento na decolonialidade epistemológica, que gera o intercâmbio de experiências e ativa a sensibilidade geopolítica como estrutura de conhecimento localizada em tempos e espaços específicos, em corpos-políticos racializados (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2007).

A *decolonialidade do saber* realoca e regionaliza as categorias que foram anteriormente forjadas em experiências históricas ocidentais, que passa a ser permeada pelo pensamento afro-caribenho e indígena, na reescrita da genealogia dos conhecimentos decoloniais. A decolonialidade do saber é o ponto de quebra entre a ilusão de “[...] un mundo que se piensa y se construye a sí mismo como EL único mundo posible (lógica de la modernidad) y las consecuencias debajo de esa retórica (lógica de la colonialidad)” (MIGNOLO, 2007, p.30). A marcha decolonial percorre o desprendimento e a abertura de um processo de descolonizar o saber, incorporando dimensões comunitárias, nas quais se embasam as maneiras de compreender a si, ao outro e ao mundo (MIGNOLO, 2007; MIGNOLO, 2009).

O giro decolonial no âmbito do saber, significa desobedecer a epistemologia desenraizada e localizar-se através de territórios, coletivos, significados e situações que se desdobram no campo geopolítico, despontando novos saberes, fortalecendo e criando outras estruturas sociais comunitárias e apresentando outra dimensão cultural. A esses últimos desfechos citados, mergulhamos na **decolonialidade do poder** (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2007; MIGNOLO, 2015; MALDONADO-TORRES, 2020). Nesse eixo, o condenado/a emerge como agente de mudança, cria zonas de refúgio, suspende e renuncia as lógicas institucionais que mantêm a modernidade/colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2020).

Na decolonialidade do poder a visão comum é de supressão da estrutura de exploração racial, das amarras corporais e do arrebatamento cósmico, trilhando a possibilidade do condenado/a erguer-se pelo pensamento, pela criação e pela ação, em um corpo aberto que questiona e se direciona; assim, se expressa outra produção da vida, das ideias, dos afetos e da relação sujeito-natureza, inventando um outro projeto coletivo de comunidade (MALDONADO-TORRES, 2020), nascem outras dimensões éticas, que exterioriza novas formas de pensar, sentir, fazer e viver.

A postura assumida pelo/a condenado/a segue a quebra de bloqueios de afetação e dos campos sensoriais, na produção de uma forma epistemologicamente desobediente que confronta os desígnios globais, desprendendo-se corpo-politicamente da matriz moderna/colonial (MIGNOLO, 2015). Como Fanon (2008) sugere, deve-se manter o *corpo aberto*, como corpo que questiona, cria e ativa sensibilidades de si, ao outro e ao mundo, na edificação de outras narrativas e consciência estética da vida cósmica. Nessa linha, nos encontramos com a **decolonialidade do ser**, como campo de desprendimento corporal, em que se lança a constituição de outro espaço e temporalidade, arquiteta-se ontologicamente a criatividade decolonial, em que ocorre um giro estético, de modo que dinamiza expressões ao mundo. Aqui não se aceita fechar o corpo, desvia-se, como uma prece para que o corpo se mantenha potencialmente aberto (FANON, 2008; MALDONADO-TORRES, 2020).

A decolonialidade do saber, poder e ser encontram-se diante do seguinte objetivo: distanciar-se da modernidade/colonialidade e aproximar-se dos campos de resistência, insurgência epistemológica, ontológica e ética. A decolonialidade do saber, poder e ser passa a

compor uma rede de ligações cosmológicas, que ao integrar-se compõe fronteiras de conhecimentos, sensibilidades, corporeidade e emoções à vida partilhada com os outros.

2.4 GIRO VITAL DA VIDA CÓSMICA

O pedantismo e a exploração enquanto companheiros, ampararam na colonização a trama ocidental, a qual edifica conhecimentos, raças, etnias e gêneros hierarquizados, ao passo que inclui uma perspectiva universal da vida, inibindo a expressão plural dos povos colonizados. De um ponto a outro, alastrou-se facilmente à modernidade/colonialidade, instituindo ideias e movimentos, que se enquadram as noções de colonialidade do ser, saber, poder e de gênero citados anteriormente.

O que caracteriza a trama colonial é a obstrução das energias ao desintegrar sujeitos de seus territórios, ao interpor afetos, ao negativar corpos e ao declinar memórias. A hegemonia ocidental repousa sobre o topo da pirâmide política, social, histórica e econômica, sob a base da pirâmide trafega os condenados da terra, mas não sob ações passivas ou corruptivas a noção que se tem sobre a vida. Ao contrário, após os engates perdidos em seu corpo, sua memória e sua afetividade, comunidades negras veem a necessidade de reconstruir suas concepções de vida, alinhar o pensamento de alteridade, integridade e sensibilidade.

As forças da decolonização produzem camadas de subversão nas comunidades negras: no sentido ético, interpreta e organiza a vida como campo de pluralidade, no qual há íntima e complexa relação entre sujeitos, outros seres vivos e a natureza, significa outra forma de conceber a relação em comunidade; no sentido epistemológico, floresce a fronteira que se faz na memória e na palavra, cria uma zona de transcendência na qual orienta a interpretação da vida diante do vivido e do ancestral, comunica outra forma de conceber a relação com o conhecimento territorializado; no sentido ontológico, manifesta a sensibilidade à vida, trata-se de um corpo aberto ao campo das afetações e explosão de emoções. Um corpo que sente é um corpo vivo, um corpo que sente é um corpo que age enquanto vida, atua como corpo sensível capaz de criar fissuras a indiferença colonial; no sentido estético, jaz o olhar, o encanto e o vínculo ao cenário, o corpo compõe a estética como natureza e a vida é o campo do encontro ao plural, daqui nasce a noção do belo. É nesse enredo que emerge o giro vital da vida cósmica.

As cosmologias negras estão sustentadas sob a relação integral com o universo espiritual, afetivo e político, estão diante da vida comunitária, da intimidade com a natureza, da propensa ligação entre o ancestral, a memória e o conhecimento. Como também estão conectadas a criatividade, faz da vida uma experiência de vitalidade e arte. As cosmologias negras são um conjunto de alternativas à colonialidade, é um conjunto de alternativas a destruição da vida e da natureza, são como ações potencialmente capazes de mudar a estrutura social e política.

3 TERRA-CORPO-TERRITÓRIO: PROCESSO DE GUIA A MATERIALIZAÇÃO DO ENCONTRO NEGRO QUILOMBOLA

Neste capítulo, buscaremos caminhar pelo terra-corpo-território como conceito epistemológico que integra performances comunitárias negro quilombolas, nuances que se invadem por vestígios femininos e refletem a cotidianidade de forma emocionalmente sensível, materialmente conectada e espiritualmente singular. O terra-corpo-território capta as ontologias, os saberes e as éticas das comunidades latino-americanas e afro-caribenhas e apresenta nos espaços acadêmicos, a partir desse olhar, outros viveres e modos de ser possíveis a contemporaneidade. A base para o compartilhamento dessas experiências irá dinamizar as narrativas a partir de *locus* geopolíticos de corpos-políticos territorializados. O conceito cumpre a instância de conceber novas categorias analíticas e ativistas, pondo no centro subjetividades, saberes e corporificações antes extraviadas pela colonialidade.

Antes de manifestarmos o conceito e seus delineamentos, passearemos em torno do terra, corpo e território separadamente. A intenção é atingir a singularidade e a completude dos termos/conceitos/verbos/adjetivos, implico essa variabilidade, pois o terra-corpo-território manifesta-se como um ato de estar, ser, compor e habitar sua comunidade ancestral e suas relações macrossociais. Me recordo das moradoras/es do Cajá dos Negros que referem-se a cidade como “*rua*”, algo fora da sua casa, do seu interior, do íntimo em oposição as suas terras e espaço comunitário. Nos subtópicos em que apresentaremos terra, corpo e território, estaremos emergindo em percepções decoloniais e moderna/coloniais, apresentando os conflitos e a passagem de flutuação que comunidades negras fazem diante das incompatibilidades, confrontos e alternativas deste encontro.

No segundo momento, compreenderemos a integração e completude do terra-corpo-território, em suas emergências acadêmicas, evidenciamos que algumas autoras retrataram o conceito como corpo-território e/ou corpo-território/terra mas, optamos por estabelecê-lo como terra-corpo-território considerando as bases epistemológicas e pesquisas bibliográficas que validaram este estudo e as intervenções, assim como as vivências comunitárias referenciadas durante o decorrer do trabalho. Por fim, o último tópico, traçará como o terra-corpo-território emana sobre a dança, as gestualidades cotidianas, e os movimentos de caráter

cultural, debruçando-se sobre o dançar negro quilombola, que assume a ética negra e as travessias históricas que marcam sua constituição.

3.1 TERRA

Nós somos daquela terra
Antônio Bispo

Ao mapear os estados de existências orgânicas e humanas, regressamos a um ponto: a Terra. A terra é o sistema de origem onde tudo se torna vida, é nela que desponta-se o período de fecundação, gestação, nascimento e surgimento da presença terrana. No ecossistema da terra, a vida toma estrutura e se envolve ao ar, mergulha nas águas, faz passagem pelo fogo e se incorpora aos corpos arbóreos, humanos, vegetais, animais, e talvez, de forma objetiva, a terra está incorporada em todo e qualquer organismo vital.

É a terra que fornece a capacidade orgânica para continuidade da vida, dela origina o corpo, deriva o alimento, conduz o solo, raia a compostagem, garante nutrientes e adorna relações animais, vegetais, espirituais. Ela opera como resguardo de dádivas, como guardiã da conservação da vida, do nascimento à morte, ela comporta em si toda a experiência de viver individual e coletiva, é o campo cósmico de memória, sabedoria e conhecimento.

O que queremos nesse momento é esboçar a relação de reciprocidade que há entre a terra e a produção orgânico da vida, numa cadeia de interação e movimento de sustentação que captura a ascendência de cultivo a existências cosmológicas, nas quais a vitalidade é produzida numa relação intrínseca, horizontal e de respeitabilidade entre a composição humana e outros viventes amparados na terra. A terra como guardiã da vida preserva as visões cósmicas de comunidades que veem a terra como espaço de reverência, lugar sagrado em que se destina a selar mútuo acordos de vínculos entre seus seres.

Os escritos de Antônio Bispo dos Santos (2020, p.1) colaboram para reflexão da relação terra-comunidades, retrata que na visão comunitária “A terra não nos pertencia, nós é que pertencíamos à terra. Não dizíamos “aquela terra é minha” e, sim, “nós somos daquela terra”. Havia entre nós a compreensão de que a terra é viva e, uma vez que ela pode produzir, ela também precisa descansar.”. A interpretação da vida em comunidades da terra situa os

códigos e símbolos e conduzem princípios que defendem o estado orgânico e articulado da vida, de modo que a experiência do viver opera no acúmulo de experiências do ser e estar: estar ligado/a à terra; ser sujeito terrano; estar em conexão a outros corpos, ser sujeito natureza; e estar imerso/a na interação do exercício de viver em coletividade humana e não-humana. Há uma relação cativa, criativa e ágil entre a terra e os estados de produção da vida.

Na relação do estar e ser, Santos (2020, p. 6-7) nos leva a considerar que há um saber orgânico e um saber sintético, relata que:

Enquanto o saber orgânico é o saber que se desenvolve desenvolvendo o ser, o saber sintético é o que se desenvolve desenvolvendo o ter. Somos operadores do saber orgânico e os colonialistas são operadores do sintético. [...] O ser tem pouco valor no saber sintético, apesar de ser o criador do ter. Já o ter é a criatura que devora o seu criador.

O que Santos (2020) expressa detêm diferentes dimensões relacionais com a terra: a primeira anuncia uma relação de produção de desejos simultâneos, abarca o horizonte de semelhanças; a segunda anuncia a invalidação, extratificação e dominação da terra. No primeiro os sujeitos são pertencentes aquela terra, no segundo as terras pertencem aos sujeitos.

Enfrentamos esferas de incompatibilidade, flutuamos sobre lugares duais, enquanto as comunidades da terra relaciona-se com a terra como estrutura que mantêm a germinação dos seres vivos e é a base estonteante de um diagrama intercalado de funções, ações e produções das experiências do viver. Já o lugar colonial, que incide sobre a capitalização da natureza e do saber, relaciona-se com a terra como fundo de expropriação material para domínio econômico global, incidindo-se sobre a terra uma relação de desgaste e destruição (KRENAK, 2020).

A maré colonial que arrasta a modernidade/colonialidade nega a ciência etnológica de comunidades, nega a relação com a terra, com os corpos, os símbolos, a espiritualidade e cerceia sua cotidianidade. Tais comunidades vêm-se na desestruturação afetiva da vitalidade de suas experiências culturais (ARRUTI, 2005). Não desapercebido, as comunidades observam o extermínio orgânico/natural e tomam a posição de combate as estruturas modernas/coloniais, reivindicando seus direitos políticos e sociais, os direitos da natureza e assimila uma outra performance cotidiana da vida conectada à terra.

O quilombo é ressoado pela terra, é nela que se constrói o vínculo de resistência e cuidado étnico de suas práticas diárias. A coalizão espacial que decorre nos quilombos, envolve sua própria relação com o espaço orgânico em que se insere, com uso e descanso da natureza e com o culto à vida que se tece sobre relações ecológicas (NASCIMENTO, 2006).

No conceito terra-corpo-território a terra ergue-se em duas zonas, na primeira testemunha-se a terra como espaço nativo da vida e na segunda, como relata Cabnal (2010, p.23) é a terra que “[...] dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud”. Nas duas zonas, a terra é indissociável da vida e do corpo, é nela que se esteia a natureza e produz-se a possibilidade de habitar o mundo.

É imprescindível admirarmos a terra como ímpeto da vida terrana, pois ela tanto pode deixar de prover a vida, como pode decidir deixar de prover a vida, ambos os casos por uso destrutivo de sua organicidade. O descuido a terra, ocasiona descuido as ecologias humano/não humano, por isso as comunidades veem-se associadas à terra, como respeito a organicidade que as compõe e as sustenta.

3.2 CORPO

O pulsar está ancorado ao corpo, assim como o desejo se traduz no corpo, o gesto está amparado ao corpóreo, bem como a linguagem se traduz na corporeidade. O corpo materializa, espiritualiza e ritualiza o movimento de ascendência e exílio. Ele transcende como dispositivo de expressão da vida, em que se estabelece o enredo de convergência entre a terra e os elementos cósmicos, centro em que se acolhe os componentes de culto ético, estético e político à vida. Ele é produto de criação terrana e ação de criação humana, no movimento de exílio, o corpo cria arranjos de fuga a mecanização corporal, encontra a significação dos silêncios em que se impõe a si, traduzindo-os em escrituras corporais resistentes e insurgentes (FERREIRA & SILVA, 2022). Neste movimento busca pôr fim a diluição e as tentativas de apagamento, em que canaliza o ressentimento negativo e o transforma em estado de revolta criativa.

O corpo é princípio, é portal de origem de toda gestualidade e explosão cósmica, há nele a capacidade de gerir a expressão da terra e do movimento circular da vida partilhada. A natureza cinética anuncia o que no corpo se tenciona como movimento de força. Ele curva-se

a intensidade da vida e a velocidade do afeto, não como lugar de veneração, mas como lugar de emoção e complementariedade do toque, o qual chega ao corpo como o vento que traspassa por nós, nos invade, traz ar e ventila. O corpo ao ser surpreendido pelo toque reage sedento por manifestar suas intencionalidades ao outro.

O toque que tange ao corpo se expressa não só pelo tato, mas pela narrativa, pela música, no gingado da vida e no espaço do afeto cotidiano. Tange-se pela dança, pelo encontro, pela memória, vai do passado ao presente como estado de flutuação e encantamento. O corpo do agora, carrega o ato de deslocamento da história que lhe penetra, que faz de si um campo de proteção a vivacidade coletiva e a destreza individual. O que toca o corpóreo é todo processo relacional da vida em comunidade, ele é sempre composição, pois é sempre relação e esquema de transgressão.

Tendo em si a constituição espontânea e o movimento pendular, o corpo jaz na expressão de força, intensidade e encontro, é uma síntese orgânica, bem como, um acontecimento que alude a dimensão simbólica ao manifestar as intencionalidades, estéticas e éticas. É laboratório de experiências, sendo múltiplo, polissêmico e idiossincrático, como veículo coletivo e individual, projeta-se como extensão da vitalidade, da energia cósmica e da gestualidade ancestral (SOARES, 2001).

A fertilização do corpo ocorre através da terra, tanto ao compor elementos naturais para geração a vida, como para o amadurecimento corporal. É na espreita à terra e no mergulho territorial que o corpo vira fundamento. Funda-se nele a caracterização do viver étnico, do contato com a natureza e da expansão perceptiva sobre seu emaranhado corporal, tendo a capacidade de fixar em si a função de demonstrar movimentos que expressam o poder das cosmovisões negras e a constituição das afetações e emoções sempre em composições coletivas. A invasão de movimentos que tomam o corpo é o que designaremos como corporeidade.

A corporeidade mais do que a exteriorização do pulsar corporal, é a dramatização do corpo, é o lugar no qual se desvenda a interpretação da vida e a performance da cotidianidade, é espaço de lembrança, retrospectiva ancestral em matéria humana, em matéria de afeto. Como recinto integral, a corporeidade é um disco do passado-presente-futuro, circula pelas

paisagens do tempo, da terra e da sabedoria. Inclusive, a saber, a corporeidade é magnética, é influência e mistério, atrai anseios e repulsa intransigências (MARTINS, 2002).

O ritmo, a vibração e o balanço dos/as antepassados/as junto a energia espiritual inunda o corpo como sendo um mar agitado, faz da corporeidade seu campo de expressão e aconchego de comunhão, pois a teatralização é feita ao longo do dia, com gestos diários, com as cantigas e movimentos, com a dança e a linguagem sagrada. É com a força de pisar a terra que a energia corporal chega ao outro, a vibração invade e ressoa, é o lugar humano e poético no corpo, ponto em que se dizima automatização corpórea (MARTINS, 2002).

O que as comunidades da terra construirão em torno da ideia de corpo estará sempre na zona da metamorfose, feita no espaço de potência em transformar-se por meio de processos espontâneos e da expressão da linguagem corporal que lança o corpo ao mundo e ao convívio social, de modo que se atenuem suas características “[...] numa sintaxe expressiva contígua que fertiliza o parentesco entre os vivos, os ancestrais e os que ainda vão nascer” (MARTINS, 2002, p.76). Corpo é composição, corporeidade e expressão dos ciclos vitais de ligação comunitária.

Num lugar inverso e sombrio, o corpo adquire nuances nefastas, a colonização agiu de modo a obscurecer o corpo negro e a mortificar sua corporeidade, aqui o corpo não é movimento, é arranjo posto em ordem. O discurso proferido que dilate-se a modernidade/colonialidade grava no corpo a submissão e produtividade capitalística. Há inclusive, a hierarquização da mente em detrimento do corpo, como uma espécie de defesa, na qual se produz a tecnicização da vida, ao invés da sensibilidade emotiva do viver. A modernidade/colonialidade busca a desintegração da composição corporal, enquanto as comunidades da terra integram a corporeidade mediante experiências sonoras, desejos coletivos e sonhos individuais e comuns (HERNÁNDEZ, 2017).

No conceito terra-corpo-território o corpo ergue-se como zona de prolongamento indissociável da terra e do território, de caráter ontológico e dimensão espiritual, afetiva e imaterial, ele é “[...] uma Mãe capaz de parir, prover e sustentar a vida das diversas comunidades” (QUINTERO, 2019, p.15). Nele se alinha saberes, sensibilidade, materialidade memorial e ancestral. Percorrer pelo corpo é reconhecer o que tem sido construído diante de estruturas políticas e relacionais da colonialidade do ser, saber e poder e, de modo antagônico,

captar quais as direções apontadas pela decolonialidade do ser, saber e poder que são desenvolvidas nas comunidades da terra.

3.3 TERRITÓRIO

Sem trégua ao viver, o território é fundamento imediato da cotidianidade dos povos negros. Equacionando essa fundamentação, apontamos: Território = relacionalidade; Território = manifestação comunitária; Território = expressão do corpo coletivo; e Território = espaço vital. Nele há constante elo com a terra, a qual lhe fornece espaço para raiar, como também constante conexão com os corpos, os quais lhe encapsula, protegem, para fornecer um invólucro as lógicas de predominação hegemônica, que fazem do território um lugar funcional vinculado ao valor de troca. Os povos da terra fazem do território espaço de ritmo, simbólico, material e complexo, que carrega as marcas do vivido (LEFEBVRE, 1986; HAESBAERT, 2007; SILVA, 2017).

Em predominação hegemônica o território será visionado como “um fim em si mesmo” (HAESBAERT, 2007), contemplando acumulação e lucro, não admite multiplicidade e ocasiona a devastação ambiental, cultural e simbólica. O que preserva-se é a unifuncionalidade ao adquirir caráter de propriedade. Nesta lógica há a destituição do vivido para neutralização e universalização das práticas existenciais calhadas nos exercícios ocidentais, subalternizando as lógicas de existências latino-americanas e afrodiaspóricas.

No viver dos povos da terra, o território parte da esfera do vivido comunitário, inexoravelmente ligado à terra e ao corpo, compõe a cosmologia negra como universo cultural-simbólico-afetivo-natural em que torna-se sinônimo de espaço de vida humana e não-humana. Como aponta Silva (2017, p. 315) as “[...] relações sociais e os sujeitos projetam-se, definem-se e sustentam-se em território”, na qual cada movimento, cada ato ou expressão de linguagem apoia no território seu estado de rebeldia, de fuga a ordem e de encontro a política do chão. Como expressa Lepecki (2012, p.55) “[...] revela o entrelaçamento profundo entre movimento, corpo e lugar”.

Poderíamos dizer que o território marca as cicatrizes, os traços de coragem e inscreve afetos nos espaços habitados pelos povos negros diante da sensibilidade e dignificação de suas existências. Ele é espaço de alteridade, demarca fronteiras entre posturas éticas e estéticas, é

instrumento de compreensão da realidade, de produção criativa da vida. Ele passa pela ação política e é acionado ao senso coletivo, pois está imbricado e mergulhado nas relações habituais que circulam o espaço.

Sinto-me convocada a trazer Krenak (2020) para expressar o encontro do desejo de pertencimento ao território, a terra e ao corpo. Em entrevista o autor fala que “Pertencer a um lugar é fazer parte dele, é ser a extensão da paisagem, do rio, da montanha. É ter seus elementos de cultura, história e tradição nesse lugar. Ou seja, em vez de você imprimir um sentido ao lugar, o lugar imprime um sentido à sua existência.” (KRENAK, 2020)s/p). Território é partilha do nascimento, é onde inicia-se a produção de sentidos à vida e ao estado comum da existência. Na modernidade/colonialidade a lógica é trágica, mas no estado de vida das comunidades negras a vida é da teatralização, vive-se num cenário de expressão, de sagacidade e afetuosidade, é o teatro do vivido à margem (MARTINS, 2002).

Retomando nossas equações, o território = relacionalidade incita pensá-lo como espaço de apropriação e defesa: no primeiro se inscreve na ordem simbólica e inspira identificação, pois faz dele tela e cena dos vestígios do vivido comunitário (LEFEBVRE, 1986); no segundo significa “[...] defender a vida e defender o território são, em muitos desses casos, ações inerentes uma à outra” (HAESBAERT, 2020, p.206). A relacionalidade é a interação ética da comunidade, é onde se distingue modos de ser de diferentes mundos relacionais (ESCOBAR, 2015). Só há território onde há relação entre corpos, só há território onde há terra partilhada.

No movimento de território = manifestação comunitária, o sentido apresentado impulsiona pensá-lo como a manifestação da intensidade política, estética, ética e espiritual dos corpos que circundam o espaço comunitário, fazendo assim do território sempre a expressão de um estado coletivo e das nuances que lhe enlaçam. Enquanto manifestação comunitária, o território carrega a memória, o desejo e a afetividade frente a distinção da vida que permuta o mundo, criando em si e para si a condição de alteridade.

Na equação território = expressão do corpo coletivo, o que se alinha é o lugar de expressão dos gestos, ritos e mitos que compõe a realidade territorial de forma singular em cada comunidade negra. O que se expande ao corpo, se expande ao território, num vínculo dinâmico e orgânico. Ao passo que a equação território = espaço vital, retrata diretamente o

lugar onde reside a vida, companheirismo, ancestralidade, memorização do ser e estar, ser e ficar, ser e lutar. Território é espaço energético de defesa a pluralidade cotidiana.

Por fim, demandamos o território no conceito terra-corpo-território como inscrição e extensão da rede cosmológica negra, capaz de instituir a tranposição de saberes em gerações, já que se arraiga a terra, como também de circular suas intensidades penetrando os corpos que lhe compõem. Há nesse sentido, uma estrutura territorial que sinaliza a distinção singular do viver latino-americano, há um valor de uso autônomo, afetivo e espiritual.

3.4 TERRA-CORPO-TERRITÓRIO

A emoção nos guia a materialização do encontro; encontro de corpos, afetos e lutas à soberania da vida. Talvez possamos dizer que emoção é exteriorização: tira do âmago, lança ao mundo. Só há emoção, onde há sensibilidade, sensibilizar-se é movimento ético, estético e político. Ela assume o exercício da alteridade e da dimensão criativa. O que não há na emoção e na sensibilidade é espaço ou trincheira para anulação do que se sente junto ao corpo, da sagacidade que amplia relações e estados de viveres orgânicos e cotidianos (LINDÓN, 2009). Este texto atreve-se a reconhecer o vínculo direto entre a sensibilidade, o experimentar o mundo e a emoção, que desembocam no conceito de terra-corpo-território.

O conceito terra-corpo-território ressoa sobre as práticas cotidianas em que são possíveis identificar pistas da relacionalidade entre terra, corpo e território. De modo que a tríade busca enfatizar a inerência concreta, particular e emocional que as vinculam. Integram uma trama complexa em que se vive experimentalmente as arestas coletivas e individuais sensíveis a afirmação da vida, em que se expressam fantasias, imaginações, canções e corporificações, atingindo a dimensão biográfica de cada sujeito. A trama se desenvolve em tríade. O sujeito se desenvolve em tríade. (LINDÓN, 2009; HERNÁNDEZ, 2017).

O terra-corpo-território se movimenta, não se põe em ordem, se põe em ação, não aceita enrijecer-se, encarna a relacionalidade, a emoção e o sensível. Numa análise de conceituação metodológica e analítica, o conceito latino-americano e afro-caribenho de terra-corpo-território anuncia-se aqui como recinto imediato de mulheres. O conceito utiliza-se do recorte de gênero para inferir sobre mulheres que lutam pelo espaço vivo comunitário (terra e território) e pela autoridade sobre seu corpo, tratando-o como primeiro espaço habitado para

dele lançar-se à vida. Aqui o que se faz é compartilhar e contar sobre o ser e estar no mundo a outros/as sujeitos, ampliando o exercício ético e situando novos enunciados acadêmicos e militantes (HERNÁNDEZ, 2017; HAESBAERT, 2020).

Atentamos as circunstâncias em que se delineia aqui o conceito de terra-corpo-território, que pode ser também retratado por termos como corpo-território e corpo-território-terra. Ambos estão alinhados, não há extremidades opostas, o que circunstancia o conceito escolhido está na ênfase a ser dada e no jogo múltiplo de escalas assumidas (HAESBAERT, 2020). Preferimos, utilizar o termo terra-corpo-território dispendo de terra como a natureza/universo geradora da vida (CABNAL, 2010), corpo como território vivo e histórico em que habitam feridas, memórias, saberes, desejos e sonhos e território como corpo social que integra a rede da vida comunitária (HERNÁNDEZ, 2017).

Em 2021, por meio do “Edital Prêmio Eric Valdo”, lançado pela Secretaria de Estado da Cultura de Alagoas e realizado com recurso oriundos da Lei Federal nº 14.017/2020, Lei Aldir Blanc, o grupo de dança Dandara, da comunidade quilombola Cajá dos Negros, aprovou o projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”. O mesmo consistia na montagem de um espetáculo de dança inédito, contava com a participação de dez jovens negras quilombolas, coordenação da liderança comunitária e tinha como coreografa a artista alagoana Leide Serafim Olodum, nome que expressa o resgate de suas origens e força ancestral.

No primeiro contato coletivo para estruturação do espetáculo, Olodum nos convoca a escuta, diz que a criação do espetáculo começa pelo diálogo de saberes, pelo conhecer o que se dança, conhecer o que se corporifica. Ela resgata a história, vai na memória, invade o espírito e profere amorosidade as narrativas entre as integrantes do grupo. Nos convida a uma imersão profunda ao estado orgânico e sensível à vida e aos embalos materiais e imateriais que se fortalecem a terra e ao território quilombola. Olodum convoca a integralidade e conectividade, que aqui aludimos como terra-corpo-território negro.

Olodum expressa o terra-corpo-território em seu contato com a vida, ela diz que a dança expressa cada elemento da natureza: é a cobra, é o vento, é a luz que se irradia do fogo, é a chuva que banha seus corpos e é terra que eclode como força vital. Enquanto fala, Olodum manifesta cada movimento em seu corpo, mostra como a natureza as habita e como é capaz de

nos ocupar com suas gestualidades, com o timbre de sua voz e com o conhecimento que se tece, tece e tece através da apropriação de si e das outras. Dança é natureza, é força ancestral, é sabedoria. Não obstante, a artista diz que dança também exterioriza cotidiano: o cultivo do roçado, as cantorias das casas de farinha, das rodas de tambor, da cultura de resistência, da transmigração sofrida e das dores vividas. Dança é terra-corpo-território.

O intuito é evidenciar que o termo terra-corpo-território caminha em um lugar comunitário comum as empreitadas quilombolas de defesa da vitalidade, do conhecimento e do pertencimento, promovendo a construção de uma rede irruptiva a ordem colonial, quebrando a dualidade e concebendo à vida no espaço de afeto, da estética orgânica, da dignidade social, do direito ao corpo e a estende a arte do viver comunitário (CABNAL, 2010; HERNÁNDEZ, 2017; HAESBAERT, 2020). O conceito se estrutura como elemento que articula e partilha a recuperação da terra, do corpo e do território expropriado, de modo a gerar vida e compor uma ética libertadora em que se produz potência existencial entre jovens negras

O conceito enaltece elementos do entorno natural e espiritual, emocional e afetivo, tanto das práticas e movimentos ancestrais, como dos efeitos que se elaboram contemporaneamente nas comunidades e na realidade de mulheres negras quilombolas. Tracejamos em busca de alcançar linhagens que delimitam histórias em comum, nas quais é fundamental a dimensão imaterial, as forças espirituais e os saberes o território alicerçados (LLAITUL E ARRATE, 2012; HAESBAERT, 2020). Alude habitar sentidos e significados de vida singulares, que se atentam a irregularidade discursiva moderna/colonial que se propõe a enfatizar um único modo de vida subalternizado realidades negras rurais, incitando no corpo negro feminino a monstruosidade de sua força braçal e sexual.

Ao analisar os conceitos que emergem através de mulheres latino-americanas e afro-caribenhas, o geógrafo Haesbaert (2020, p.85 e 86) analisa que a interconexão entre corpo e território: “Trata-se, portanto, de um espaço em que “tudo vive”, onde tudo que configura este mundo está integrado (nunca são tomados como elementos individualizados) e se complementa numa relação de copertencimento onde todos podem ser vistos como “sujeitos””. A vida destas mulheres estão carregados da interação com a natureza, de forma que a ameaça aos territórios quilombolas e aos corpos negros pode levar a perda ontológica de

todo o modo de vida que se vincula nessas comunidades. Essa ontologia negra quilombola só pode ser compreendida se houver espaços de diálogos e escutas as vivências encontradas nessas redes emocionais e sensíveis que circulam na aliança terra-corpo-território.

Todo corpo gera-se por abismos, são imensos e misteriosos, nele se atém as destrezas sociais, são demarcados, às vezes habitados e por vezes apropriados. Sempre ambivalente, há um mergulho em inerências. No corpo se demarca o gênero e a raça, nele habita a memória e se produz o desejo. No corpo se demarca a vida, de modo que se institui o cenário territorial entre as gestualidades do corpo, a força política e econômica. A ordem social suga-o, seria como habitar para estratificar para a extração da vida. Porém, o corpo é insurgente apropria-se da vitalidade, faz-se na sagacidade e fugacidade a apropriação de si.

Ambivalente, o corpo segue entre a modernidade/colonialidade que lhe exige de desejo e a decolonialidade que o irrompe à ordem. O corpo não é neutro nem universal, Quijano (2010, p.126) adverte que “Nas relações de gênero, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo””. Em sua direção, acrescentamos que o corpo se intersecciona a sexualidade, a classe e a geração. Isso influi reconhecer os eixos das hierarquias coloniais, pondo no centro do debate corpos políticos e históricos.

O corpo está na articulação entre a natureza e o social, entre a terra e o território, o corpo é composição, está em conexão intrínseca: é terra-corpo-território. Ao interpretar que o corpo se estabelece por meio de valores ecológicos e territoriais, compreendemos que a terra e o território também são compostos por recortes de gênero e raça. Mais uma vez, o terra-corpo-território se expressa por entretons dos recortes sociais e políticos.

No diálogo entre terra-corpo-território, o que as mulheres latino-americanas e afro-caribenhas querem convocar é o diálogo, a difusão e o fortalecimento dos valores e memórias matriarcais que se estendem as bases comunitárias, que lutam pela defesa do corpo, da terra e do território, que partilham dos canais espirituais e ancestrais, que mobilizam-se para estruturar ecologicamente uma vida prolífera, sensível e afetiva. (HAESBAERT, 2020).

O conceito terra-corpo-território é expressão de modo de vida, como também de reconhecimento dos saberes em torno do viver feminino em territórios devastados e terras expropriadas. Ele indica luta e fuga, foge-se da universalidade para singularidade, cria-se uma direção ética para pensar corpos e territórios a partir do recorte de gênero e raça. Assume-se a

diversidade, para estruturar-se o singular das partilhas comunitárias. Hernández (2017, p.40) dispõe “Entonces, si asumimos que no todos los cuerpos son iguales, ni tienen un mismo estándar y que además dependen de los roles de género, clase, etnia, edad y raza que te “impone” el imaginario colectivo ¿Qué lugar ocupan los cuerpos de las mujeres en los territorios?”

Em comunidades quilombolas, as mulheres negras enfrentam cotidianos traçados por enunciações modernas/coloniais que infringem suas vidas e que as relegam a sexualização de seus corpos e tomada de suas terras, vê-se diante do injúrio econômico, ético e social da contemporaneidade. Ante as amarras da colonização e as estratégias de organização que buscam inverter os injúrios, mulheres negras quilombolas criam arranjos de resistência considerando as tentativas de amarras que cerceiam suas vidas.

Gonzalez (2020) considera que no processo de colonização as mulheres negras costumavam ocupar duas posições, escravas do eito e mucamas. A essas posições em que eram forçadas a estar, a autora expõe que:

Enquanto escrava de eito, ninguém melhor do que a mulher para estimular seus companheiros para a fuga ou revolta – trabalhando sol a sol, subalimentada e, muitas vezes, cometendo suicídio para que o filho que trazia no ventre não tivesse o mesmo destino que ela [...]. Enquanto mucama, cabia-lhe a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa-grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre “livre” das sinhazinhas. (GONZALEZ, 2020, p.53).

Tendenciosa e orientada a extratificação da vida, a lógica colonial retiravam os sujeitos de suas terras e espoliavam seus corpos: “[...] a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha etc., mas se tornar negra é uma conquista”. A autora expressa bem como se tangência a exoneração social das mulheres negras, processo que deturpa os conhecimentos e forças, utilizando-se desses para força de trabalho e objetificação. Mulheres negras são tidas como objetos, e melhor, são objetos monstruosos: corpo sexualizado, mente invadida, território selvagem e terra sem dono. Torna-se mulher negra é conquista porque é resistir aos danos modernos/coloniais e a lástima conservadora excludente na busca ao encontro de outras mulheres e territórios de refúgios coletivos.

Silvio de Almeida (2018, p.19) tece que “Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado.”, complementando que o racismo é “[...] uma forma sistêmica de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes e inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencem” (p.25). Nas circunstâncias históricas, raça para mulheres negras é termo corpóreo e tangível, toca em seus corpos, mas também se alastra em seus territórios. De imediato, podemos identificar que como consequência o racismo as invade, e se faz enquanto aspecto estrutural que por meio de aparatos institucionais invalida direitos e cristaliza desigualdades étnico-raciais. No racismo estrutural, o que há é a validação institucional para práticas sociais de invasão ao corpo e ao território negro, respaldando condutas racistas legitimadas pelo Estado e pelas instituições sociais, no caso das mulheres as atingindo também pelas hierarquizações de gênero.

Nas mulheres negras quilombolas, o gênero irá descaracterizá-las, são mulheres porém, mulheres selvagens, monstruosas e erotizadas, quase que animalizadas. Butler (2018, p.03) destaca que “[...] o gênero não é de modo algum uma identidade estável nem lócus de agência do qual procederiam diferentes atos; ele é, pelo contrário, uma identidade constituída de forma tênue no tempo – uma identidade instituída por meio de uma repetição estilizada de atos.” e, nesta perspectiva, os atos que usurpam as mulheres negras são eternizados por brancos diante do racismo estrutural, elas lutam para dissipar estes mitos e a imagem negativa que as impactam, mas observam condutas que resistem e insistem em depravá-las moralmente e economicamente (HOOKS, 2020).

Os elementos de raça e gênero estão ordenados ao elemento de classe, o qual assegura uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo modernas/coloniais (QUIJANO, 2005), há um emaranhado horizontal de como esses elementos convergem e impactam em territórios negros e, principalmente, a mulheres negras que ocupam a posição mais baixa na pirâmide social e econômica. Esses elementos impactam na integridade comunitária na qual mulheres negras se estruturam.

No quilombo Cajá dos Negros, jovens negras saem da comunidade para trabalhar “*nas cozinhas*” – termo utilizado pelas jovens quilombolas para referir-se ao trabalho doméstico,

que por vezes ocorre sem remuneração adequada e/ou direitos trabalhistas. Outros relatos apresentados evidenciam o infringimento da austeridade patriarcal e racial que atuam no corpo dessas mulheres. Em 2018, num encontro com as jovens do grupo de dança Dandara, uma delas trás o relato de violência sofrida na escola, narra sobre duas colegas brancas de turma que passaram por ela no recreio e cuspiram em seu rosto, sente-se sensível e exposta ao relatar, mas afirma que o espaço de escuta presente permite que ela sinta-se mais forte para enfrentar essas situações. Em outro momento, em conversa com antiga integrante do grupo, ela explica o motivo da sua saída como “*ordem do marido*”, não queria vê-la expondo seu corpo. Fica uma questão: o corpo da mulher negra quilombola é legítimo de dignidade e liberdade?

Outro aspecto observado é o territorial, a comunidade Cajá dos Negros vivencia um cotidiano marcado pela falta de serviços básicos: saneamento, ensino fundamental, encanamento d’água, esgotamento etc.. As demandas são apresentadas ao governo municipal e estadual, mas nada tem sido feito para garantia destes direitos. Como dito anteriormente, o racismo estrutural atravessa o corpo e o território. Mais um ponto, o quilombo não possui titularidade de terras, mesmo que a comunidade sendo reconhecida desde 2008. O maior empecilho? Disputa de terras com fazendeiros e a lógica oligárquica que habita o sertão de Alagoas. Quem tem atuado na linha de frente dessas disputas? As mulheres negras quilombolas que foram responsáveis por erguer a associação comunitário e estão presentes: na liderança comunitária, diretoria da escola, coordenações de atividades culturais e grupo de dança de jovens negras. Elas estruturam uma rede de atuação e enfrentamento, é a luta pela vida, luta pelo seu terra-corpo-território.

As narrativas das mulheres negras do Cajá dos Negros expõem a força que reside na aliança entre elas e nas sabedorias que carregam entre si, no entanto, devemos evidenciar o desgaste em enfrentar uma ordem estrutural que busca sufocá-las, estrangulam suas esferas ancestrais, gestuais e espirituais, afogam seus afetos, apoderam de suas terras e ocupam seus territórios. As mulheres negras quilombolas que estão em cena, necessitam ritualizar a vida, lutar pelo território e engrandecer suas éticas.

Me chama atenção quando Hill Collins (2020, p.149) manifesta que “O conhecimento desprovido de sabedoria é adequado para quem detém o poder, mas a sabedoria é essencial

para sobrevivência do subordinado”, pois o exercício inverso de mulheres negras quilombolas é associar seus saberes a estratégias de lutas e cuidados, possibilitando que seja um “corpo aberto” à pulsão da vida (FANON, 2018). Collins (2020) apresenta criticidade ao expor que nas sociedades tradicionais africanas a mulher era tipicamente subordinada, mas que havia uma visão holística densa, na qual o que cultivava-se era a promessa de “tornar-se humano” Collins (2020). Nas narrativas apresentadas no quilombo Cajá dos Negros observa-se o cerne patriarcal presente na comunidade, a nível macro e micro, mas que são vividos por meio de reações das mulheres, que se integram pelo terra-corpo-território, manifestando de forma ética, ontológica e epistemológica suas experiências, como alusão ao encontro de vozes e escutas que estão à margem, porém em movimento.

Collins (2020) argumenta sobre quatro dimensões politizadas e atreladas ao projeto de justiça social do pensamento feminista negro: na primeira dimensão a autora convoca a experiência vivida como austeridade de significação, na qual situa-se a sabedoria, localizada no corpo e no espaço em que habita, bem como para além dele, experimentados diretamente no mundo; em sua segunda dimensão traz o uso do diálogo como avaliador de conhecimentos, em que se emerge na conectividade o lugar de autonomia; a terceira dimensão envolve a ética do cuidado; por fim, tem a ética da responsabilidade pessoal que caracteriza-se pela responsabilidade pelo que se afirma, como a sabedoria imersa nos contornos vivenciais partilhados. O caminho no qual tracejamos junto à Collins (2020) busca intensificar as emoções, reestruturar aspectos éticos ancestrais que validam saberes e a organicidade da vida entre mulheres negras, que veem na alteridade a prática de afirmação de desejos e resistência e, na luta a vitalidade da terra da qual provém, do território ao qual pertence e do corpo que as habita. Aqui é possibilitado a abertura aos diálogos e escutas que foram negados a mulheres negras.

Assim, mulheres negras quilombolas são vítimas de trajetórias disruptivas, porém o terra-corpo-território reside na capacidade de ergue-se para assimilar outros mundos possíveis. Em outros mundos já existentes e constituídos em seus territórios, essas mulheres podem lançar seus corpos aos afetos sensíveis, podem expandir suas subjetividades, fortalecer suas éticas e sabedorias comunitárias, fazendo da terra espaço habitado em que a espiritualidade percorre seu fazer cotidiano e fazem de suas comunidades lugares de

fortalecimento de suas experiências. Aqui, outra trama passa a ser tecida, trama sem drama, é trama com enredo; enredo significado com afetividade partilhada e coletiva.

3.5 DANÇA

Beatriz Nascimento (1941-1995) nos convida a pensar a categoria de transmigração, ideia apresentada pela autora que narra a transmigração de sons, saberes, gestualidades e religiosidades – devaneio visto tanto em seus escritos como no documentário *Ôrí* (1989), produzido por ela e por Raquel Gerber. A categoria conduz-se por aspectos históricos, ancestrais, políticos e de renovação da vida, se movimenta entre desenraizamento e enraizamento (RATTS, 2006).

O desenraizamento transatlântico regido pelo viés colonial, obstinava fragmentar corpos negros, distanciando-os de suas terras e comunidades, dominando suas subjetividades e desviando-os de suas práticas culturais e cotidianos. O que a autora afirma é que o “[...] corpo negro se constitui e se redefine na experiência da diáspora e na transmigração” (NASCIMENTO, 2006, p.65). Cria-se um desalinhamento da proposta colonial para o ato de defesa aos corpos e modos de vidas negros, mesmo diante das violências impostas o corpo, a vida e as relações coletivas seguem curso para afirmação do território negro.

Na viagem transatlântica de um continente a outro, Nascimento (2006) apontará o Quilombo escrito como “Kilombo”, desenhado como uma instituição africana que deságua na constituição de modos de habitar, agir, pensar e ser comunitariamente, em ações e experimentações que foram transmigradas ao Brasil. O quilombo é a primeira instância comunitária transmigrada (NASCIMENTO, 2006). Assim, o enraizamento do quilombo no Brasil é gerido sobre as atitudes éticas do cuidado à vida e do cultivo à terra, em movimentos corporais e de práticas ancestrais que percorrem os territórios negros quilombolas e os corpos daqueles que se revestem sobre ascendências e descendências afrodiáspóricas.

Há um caminho que queremos aqui percorrer sobre a ideia de transmigração, processo presentes em várias expressões afrodiáspóricas, mas aqui, neste trabalho, ela estará conectada a dança: gesto dançante, movimento invólucro, corpo pulsante, natureza estrondante e território latejante. Danças afrodiáspóricas serão sempre bençãos, festejos e memórias. É

corpo que delimita lugar, gesto que carrega ancestralidade, som que impacta chão. A dança será performance que marca e traça o terra-corpo-território nos quilombos.

O movimento dançante pode ser vivificado como ritual, performance em que circula intensidades de modo que amplia, realça e ilumina conexões entre o campo espiritual, ancestral e ético. A dança como ritual acompanha as tradições da comunidade, gestualizando seu manejo diário com a vida, relações e natureza. Ritual e dança são processos que podem emergir no dia a dia da vida diária, bem como, expressar-se nas celebrações coletivas das comunidades. Numa conversa com a atriz e dançarina Leide Serafim, coreógrafa do grupo de dança Dandara da comunidade quilombola do Cajá dos Negros, ela narra os movimentos e sua ligação com estratégias de luta, fuga e força: é o braço que alude o movimento da enxada ao capinar; o corpo que expressa os batuques transmigrados; a mão que vira cobra; o corpo que vira natureza; o pular e pisar com força no qual a terra sentirá seu abalo corporal; o corpo que se conecta a natureza para sensibilizar a vida.

Na dança, tudo que se expressa integra a tríade terra-corpo-território, nela a natureza está presente, o corpo se intenciona e o cotidiano se manifesta. No embalo em que a dança contorna-se várias cenas prevalecem, nelas existem narrativas diversas, como observamos nas exposições de Leide Serafim que vai do trabalho em roçado do período colonial até a sensibilidade de saberes ancestrais vivido no hoje. O que se quer da dança é que ela possa exteriorizar e comunicar o sagrado espiritual e o profano festivo, o que se desvela entre esses momentos é a cultura de grupos negros rurais, que acionam práticas e costumes tradicionais (SANTOS, 2020).

A dança em comunidades negras circulará entre elementos musicais, teatrais e coreográficos (DIAS, 2011). Os rituais e espetáculos são atribuídos as danças de capoeira, maracatu, carimbó, jongo, dentre outras composições, mas o que vimos muitas vezes é serem intituladas por danças afro-brasileiras e/ou afrodiaspóricas contemporâneas, nelas englobam os ritmos e vertentes citadas, como também suas misturas e perdas no processo afrodiaspórico. Reconhecemos o caráter de transmigração e conservação de novos enraizamentos, mas consideramos também que nesse processo nuances se perdem e se recapturam na resistência da dança quilombola que se expressa no corpo negro.

Nas danças afro-brasileiras contemporâneas o que se imprimem são atos e práticas da cosmovisão negra, de modo que a ética e a estética sustentam a manifestação do terra-corpo-território lançado pela e sobre a dança ao viver material e imaterial, a quebra da dualidade e edificação do indivisível. Na dança a fragmentação se anula para a emergência da composição em uma fluidez de som, voz e movimentos dançantes para o mergulho em possibilidades de ritmos, sons e movimentos.

A pluralidade de referências presentes nas danças afro-brasileiras contemporâneas vincula-se tanto ao desenraizamento e combate enfrentado em territórios negros em seus processos afrodiaspóricos, que visavam dizimar a cultura desses grupos, bem como, a amplitude de expressões que oportunizam a reorganização cultural, investidas em novos enraizamentos. As narrativas orais, o som que habita o corpo, o ritmo que profere movimento e a memória viva são capazes de lançar a dança sobre diferentes momentos históricos em uma multiplicidade expressa em ato. A dança é um processo criativo, cria novas formas de cartografar as vivências afrodiaspóricas. Dança é alteridade capaz de expor e transpor a energia vital comunitária. É a textualização da vida feita no movimento, no som, na voz e no corpo.

É diante dos resquícios de desenraizamento territorial, corporal e subjetivo, que os quilombos reconstituem suas noções artísticas, inclusive a dança. É como se fosse necessário captar os resquícios de memórias, o balanço que habita o corpo ou as entranhas que permanecem ligadas aos seus ancestrais. Assim, por meio de coalizões coletivas os quilombos conseguem trilhar novos enraizamentos, outros mundos e comunidades, capazes de vincular as vertentes das danças afro-brasileiras a contemporaneidade. O que se esvai é a violência colonial. O que se ressoa é a linguagem do terra-corpo-território que invade o outro. O que se ecoa são corpos que ao dançarem delimitam seus saberes, culturas e subjetividades. O que se quer? Permanecer como corpo vivo, cultura viva, território vivo, natureza viva e subjetividades eruptivas. Ao invés de permanecer na restrição, que se permaneça na manifestação.

Na comunidade quilombola do Cajá dos Negros, em diferentes gerações a dança está presente, às vezes protagonizada por idosas, outras vezes por meninos e meninas jovens e, nas últimas formações, formado por jovens meninas negras. O grupo leva o nome de “Dandara” e nele há cenas e ritmos que remetem a cotidianidade da comunidade e sua relação com o terra-

corpo-território. Na dança os corpos veem-se invadidos pela linguagem coletiva e criam corporeidades, que como bem caracteriza Lindón (2012, p.703) a corporeidade é a “[...] linguagem estrutural que transpassa o corpo.”, e no contexto apresentado, o que se tece são linguagens que apresentam a organicidade da vida, a integralidade e complementariedade. A corporeidade será justamente o terra-corpo-território que habita na dança, é o movimenta em que se lê a vida e que sensibiliza o espaço.

A dança, para as Dandaras, será estruturada em pelo menos em duas vias: ancestralidade e resistência. Na ancestralidade o que se exprime são ritmos, movimentos e gestos que contracenam com o cotidiano vivenciado por seus/suas ancestrais. A dança é feita das alteridades vividas, por isso nela as cenas revestem-se no trabalho, na cultura, nos modos de vida, nos saberes, na relação com a natureza. Na resistência, a dança é justamente a efetivação da reconstrução e exposição das memórias negras, que lançam ao mundo o que se vive e viveu, a violência e a luta, a labuta e o encontro, o desenraizamento e enraizamento, as perdas e os resquícios. Penso que o grupo Dandara compreenda bem sobre os resquícios, pois na dança expressa as vertentes diversas que reestruturam a transmigração, e assim, as consolida como um grupo de dança afro-brasileiro contemporâneo, carregado de multiplicidade e alteridade, como capacidades de atualização da trajetória do seu povo.

O aspecto da resistência está intimamente ligado a ancestralidade, dos resquícios se fazem práticas vivas de luta e memória. É corpo que reage contra a submissão, terra que se nega ao extrativismo e território que se vive em estado de coletividade, materialidade do cotidiano e imaterialidade da cultura. Na resistência é o que se constrói o terra-corpo-território. Vivo, resistir é manter vivo, está vivo o terra-corpo-território das comunidades, é a integralidade.

Na dança afro-brasileira contemporânea há corpos que pulsam, territórios que resistem e terra que reage. Obstinadas, jovens mulheres negras quilombolas veem seus corpos através da dança habitados pelo terra-corpo-território, pela conjunção da ancestral e da espiritualidade negras. Uma rede orgânica de envolvimento entre a dança, as mulheres e o terra-corpo-território. Na fronteira, no espaço em que cruza a modernidade colonial, há uma resistência decolonial e os saberes que habitam transcendem, pulam, sobrevoam e se arremessam contra a usurpação hegemônica.

A dança é expressão da cultura, da memória, da luta, do lazer e da sabedoria. Porém, o seu cerne principal, será sempre a integralidade, é tudo que compõe o cotidiano, a sensibilidade e a materialidade/imaterialidade. Dentro disso, a dança é uma cena de alteridade, um ato ético e estético, transmutado pela emoção que desemboca na subjetividade e invade a história, como um local em que se produz resistência política, mantendo viva as cosmovisões negras.

4. METODOLOGIA

Nesse momento, me desloco, o texto que até então foi escrito no plural, por um breve instante, mergulhará no singular. Passo aqui a tecer minha trajetória enquanto pesquisadora em territórios quilombolas, em que versam aproximações e distâncias. Vou repousar sobre as (in)compatibilidades, talvez, repouse ainda sobre o desconhecimento do que me conecta e nos conecta emocionalmente e politicamente. Me debruço sobre o que alcanço dos ensejos e desejos que me atravessam. Peço permissão para aterme a compreensões e incompreensões, muro e fronteiras, ações e contradições.

Eu, mulher branca, construída por laços inter-raciais e nascida em meio ao campo, região rural do sertão de Alagoas, vi-me no início da graduação com o desejo de imersão naquilo que me contempla: recortes de gênero e espaço rural. Mas vi-me também no ensejo de imersão em territórios negros, pode ter sido por conta dos espaços em que circulei durante a estadia acadêmica, como o Cultura em Movimento (projeto de extensão) que frequentemente navegava por culturas marginais em que raça era recorte bem delimitado; ou o Programa de Educação Tutorial – Núcleo de Estudos do Semiárido Alagoano (projeto de ensino, pesquisa e extensão) que atuava em territórios rurais, negros e indígenas. Porém, pode ser também que não alcance o que me levou a este ensejo, mas compreendo o que me faz permanecer nele.

Recordo a primeira ida ao quilombo do Cajá dos Negros – comunidade vizinha a minha – encontro a liderança comunitária e apresento a mim e minha família, meu corpo carrega coletividade, e ali, coletividades se encontram. A líder, Ivaniza Leite, conhece minha família e fala “Conheço e confio nessas raízes”, me implica e questiona “O que você quer pesquisar aqui? Pois muitos vêm e não fazem nada, espero que você nos dê retorno!”, ela me implica e eu me implico eticamente com o compromisso que me cabe, enquanto pesquisadora e enquanto corpo coletivo, que carrega proximidades territoriais, mas que se permite penetrar o desconhecido.

Nessa visita, fui acompanhada pelo meu tio Jackson, parte paterna da minha família. Ele já conhecia a comunidade e pôde me levar. No percurso vai narrando sobre as terras do sertão, o poder dos fazendeiros e as dificuldades de um analfabeto. Fala sem mágoa ou irritação das tragédias sertanejas, causa em mim certo estranhamento, é tudo tão aristocrático.

Quando estamos próximos a chegar na comunidade ele aponta para uma torre e fala que ali está o quilombo. Não avisto nada, há uma montanha e uma torre elétrica.

Subimos a serra e ao chegar lá em cima, nos deparamos com a visão de toda comunidade. Afastada, isolada e escondida pelas serras do sertão. Penso que pode ter sido estratégia, proteção ou marginalização mesmo. Bom, não avisto enquanto estamos chegando, mas eles nos veem distantes, chegando em suas terras. Numa serra seca e marrom mas com árvores e cactos esverdeadas, marcada pela vegetação da caatinga e cerrado, vive o quilombo do Cajá dos Negros.

Sinto em mim certa ingenuidade nesse primeiro encontro, entendo meu compromisso, no entanto, passo dali a me conectar com aspectos de raça que pouco marcam meu corpo, minha branquitude, mas que marcará firmemente minha trajetória de pesquisadora, e depois, de ativista. É por perceber questões que posso ou não acessar, que faço da minha escrita um laço de coletividade, em que concedo segui-la coletivamente. Faço dela um encontro com o que atravessa meu trajeto e meu corpo, e com as relações comunitárias que marcam mulheres que se encadeiam em minhas pesquisas: a primeira realizada em 2019 sob título “Diante do espelho: a produção da identidade política em uma comunidade quilombola do sertão alagoano”; e que desabrocha aqui “O nosso corpo ecoou: o terra-corpo-território de jovens negras quilombolas”.

A primeira pesquisa objetivou analisar a formação da identidade política ao longo de três gerações de mulheres da comunidade, duas delas participaram de composições anteriores do grupo de dança Dandara e foi deste encontro que pude trilhar um campo de atuação junto as jovens da atual formação do grupo. As atividades foram desde formações sociais, encontros terapêuticos, até ações políticas frente às demandas de estruturação de espetáculos. De modo que vale enfatizar sobre as dificuldades enfrentadas em acionar, expandir e apresentar a cultura negra.

A comunidade Quilombola Cajá dos Negros, localizada na zona rural de Batalha, sertão de Alagoas, vê seu cotidiano marcado pelo racismo estrutural diante das negligências que a cerca e a invalida. Segundo o último levantamento comunitário, o quilombo possui cerca de oitenta e oito famílias e foi reconhecida pela Fundação Palmares em 2005, luta desde então pelo processo de titulação de suas terras pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma

Agrária – INCRA e Instituto de Terras de Alagoas – ITERAL, contudo, enfrenta os rastros oligárquicos de terras sertanejas dominadas por fazendeiros e políticos que exprimem suas empreitadas necropolíticas como “(...) o poder e a capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2018, p.5). Tais negligências evidenciam o Estado enquanto aparelho de poder que preserva privilégios coloniais por meio de ações neoliberais violadora de direitos, higienistas e autoritárias.

Frente aos atos necropolíticos, a comunidade nota o descaso à suas vidas, nela não há serviços básicos e estruturais, tais como: saneamento básico, água encanada, torres telefônicas, coleta de lixo e calçamento. Mesmo diante da ausência desses serviços, houve estrutura de ações para algumas conquistas, que incluem: Unidade Básica de Saúde, Escola de Ensino Fundamental I, Igreja, Quadra Esportiva e Banco de Sementes. Há, ainda, a Associação Comunitária, fundada pelas mulheres da comunidade.

Em todo processo de estruturação e institucionalização do quilombo as frentes de atuações são protagonizadas por mulheres. Como apresenta-se no estudo de Silva e Silva (2020), a primeira tentativa de levantar a associação comunitária não obteve êxito e, após um período, as mulheres da comunidade tomaram a frente e regularizaram a associação. Com isso, as gerações posteriores foram frutos desse processo de envolvimento, vínculo e resistência.

Na comunidade, os principais cargos são liderados pelas mulheres – liderança comunitária, diretora escolar, secretária, coordenação do grupo de dança Dandara, cuidadora do banco de sementes – em que se faz transcursar a luta contra o sistema estruturalmente racista e vai se engrenhando na busca pelo rompimento do sistema patriarcal. Isso acontece no momento em que elas validam suas existências enquanto mulheres, negras e quilombolas e lutam pelo reconhecimento da comunidade, pelo acesso à terra e à políticas públicas dos povos tradicionais.

Nesse prelúdio, Cajá dos Negros passa a apresentar-se como um cenário iminente marcado pela luta por existências negras femininas afrodiáspóricas, firmadas em saberes ancestrais, práticas culturais, engajamento político e exercícios de cuidados que vinculam afetos e produzem companheirismo na comunidade. É através desse cenário que surge o Grupo de dança Dandara, manifestado pelo desejo de ecoar corpos e sensibilidades

negras das jovens no transpor das fronteiras modernas/coloniais; é como um grito, que nele ressoa ancestralidade, memória e emoção.

O grupo de dança nasceu da sede de cruzar a ordem de engessamento corporal e político, teve sua primeira formação em 2008, tendo como preceptora a líder comunitária. O grupo inciou com a participação de dez casais e foram elas e eles os responsáveis por discutirem e definirem a organização, desde: danças, músicas, ensaios, até o nome do grupo. Havia sempre muita autonomia dada a essas/es jovens, mas também o comparecimento responsável da liderança. O nome “Dandara” foi escolhido para retratar a resistência da guerreira do Quilombo dos Palmares, as/os jovens trazem a trajetória de Dandara como símbolo de luta das mulheres negras à práticas racistas, coloniais e patriarcais expressas na realidade nacional, que corrompem corpos, saberes e subjetividades negras.

Em sua formação atual participam oito jovens negras quilombolas, que residem na comunidade e possuem entre 13 e 21 anos. Essa composição é a mesma desde 2016 e juntas enfrentam uma luta árdua ao lidarem com acontecimentos antagônicos ligados ao não apoio institucional, ao racismo estrutural e as interdições aos modos de ser da vida de mulheres negras. Durante a trajetória do grupo, as jovens recebem apoio apenas da comunidade, não tendo vínculos com redes ou órgãos políticos e/ou estatais.

Uma das situações adversas enfrentadas que fundamenta o olhar sobre a desvinculação entre comunidade quilombola, secretaria de cultura e governo municipal, ocorreu em 2015, ao receber apoio da Prefeitura. Na ocasião, a secretaria de cultura do município forneceu auxílio disponibilizando um coreógrafo para os ensaios, no entanto, após a apresentação das jovens em uma festa da cidade, a articulação findou-se rapidamente. O coreógrafo não compareceu mais a comunidade, não houve estabelecimento de diálogo por parte da secretaria, de forma que não dispuseram justificativas ou apresentação de novos diálogos às jovens. Devido a situação, as jovens passaram a autogerir os ensaios do grupo, com o apoio da liderança comunitária.

Ao acompanhar desde 2016 a comunidade e o grupo de dança, o que apreendo é que há uma estrutura ética que implica essas jovens mulheres a lidarem com os antagonismos políticos, sociais e históricos. Elas compreendem o estado em que seus corpos são invadidos, invalidados e marginalizados, porém, entendem as forças espirituais e ancestrais que foram

transmigradas e que ainda habitam suas veias e artérias, como também sua ligação territorial e resistência histórica, que possibilita vincular a dança movimentos, gestos e emoções que articulam seu cotidiano, sua cultura, sua estética e ética.

As Dandaras irão cindir com as dualidades, engessamentos, homogeneidades e normatividades, lançam seus corpos as passagens, as fronteiras e as encruzilhadas. O grupo, mais do que me deslocar, provocou experimentações, em que pude visualizar outros horizontes e vislumbrar outros mundos possíveis. São esses tensionamentos que me levam a pesquisa de dissertação que, inicialmente, levou o título de “O nosso corpo ecoou: corporeidade e juventude negra quilombola no Cajá dos Negros” e o objetivo era analisar como a corporeidade coletiva de um grupo de dança implica na produção estética e política de jovens negras quilombolas do sertão alagoano. Porém, nas imersões de campo, a flexibilidade me possibilitou rever e reeditar a pesquisa diante das próprias demandas do grupo. Desloco título, objetivos e refaço meus instrumentos de pesquisa, para que possam responder ao campo, as jovens, ao meu compromisso ético.

Quando o projeto foi submetido à avaliação e aprovação ao Comitê de Ética em Pesquisa, estávamos no início da pandemia, optamos por aguardar um período para nos atentarmos aos cuidados e riscos em ir à campo. Nesse tempo de espreita, atuei junto a comunidade com produções de projetos a serem submetidos a editais, conseguimos entre 2020 e 2021 a aprovação de três projetos: 1. Traçando estratégias afro resistentes à covid-19, pela Chamada de Apoio Emergencial no enfrentamento da COVID-19 do Fundo Socioambiental – CASA; 2. Covid-19 e seus atravessamentos: atenção psicossocial no período gestacional e na primeira infância, através da chamada de doações emergenciais de apoio à primeira infância no contexto da covid-19 do Baobá - Fundo para equidade racial; 3. Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude, pelo Edital Aldir Blanc da Secretaria de Cultura do Estado de Alagoas, Prêmio Eric Valdo. E foi a partir deste último, aprovado no final de 2020, que pudemos durante 2021 realizar o projeto e a pesquisa.

O projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude” inicia em fevereiro de 2021 e teve como objetivo a montagem inédita de uma apresentação de dança. Seguindo as ordens vigentes de distanciamento e normas de biossegurança, passamos a ir quinzenalmente a comunidade; íamos eu, a coreógrafa Leide

Serafim Olodum, a estudante de serviço social Milena Siqueira, que junto a mim articulava as submissões dos projetos e o motorista contratado para fazer as viagens. Nos encontrávamos no galpão da associação e ali eram realizados os ensaios, que versavam entre discussões sobre a cultura negra quilombola, suas raízes e histórias, e a montagem do espetáculo de dança.

Os encontros sempre se conectavam entre conversas sobre a comunidade e os ensaios, pois, como dito por Olodum, “*Para dançar é preciso saber sua história, saber seus gestos e movimentos, pois eles são carregados de resistência e ancestralidade. Eles contam história, cotidiano e espiritualidade*”. Em outro momento ela traz que a dança é sempre expressão da natureza e do território, por isso o engate do movimento expressa o vento, encena a cobra e o fogo, o machado e enxada. Foi por meio da escuta que pude captar que era diante desses olhares que minha pesquisa devia se alinhar, convergir com o que emanava desses encontros, tanto no sentido de instrumentos de pesquisa, como trilhar um objetivo que concerne a visão tradicional negra quilombola sobre a dança.

Decido me debruçar sobre pesquisas bibliográficas, busco por epistemologias que possam exprimir a realidade que ali se encontrava e me deparo com o conceito de terra-corpo-território, regido e desenvolvido por mulheres latino-americanas e afro-caribenhas, com recortes de gênero, raça e território demarcados, em que se objetiva repensar epistemologias acadêmicas e ações ativistas, de modo que a terra, o corpo e o território estejam amplamente conectados, integrados e historicizados. E penso: por que não discutir o conceito a partir da dança, já que, como narrado por Olodum, a dança é integração de corpo, natureza e território?

Diante das questões já expostas aqui, tanto sobre minhas implicações quanto sobre o cenário de pesquisa e o grupo de dança Dandara, trilha nesse momento proposições que permitiram o desembocar da pesquisa. A escrita agora passa a versar em alguns momentos no singular, em outros estará no plural, permita-se junto a mim experimentar a flexibilidade e alcance textual, vamos sentir e emendar eu e o nós, individual e coletivo.

4.1 PESQUISA-INTERVENÇÃO E OS INSTRUMENTOS

A pesquisa-intervenção é uma perspectiva metodológica na qual propõe uma interconexão entre o pesquisar e intervir, observar e modificar, imergir e integrar, na condição de gerar a transversalidade entre dialogar, elaborar, produzir e aprofundar-se em realidades

territoriais. É a condição do rompimento entre prática e pesquisa, ao compreendê-las enquanto paridade, sem dicotomizar, ou colocar uma detrimento a outra (MARASCHIN, 2004). Mendes, et al. (2016, p.1738) apontam que:

Trata-se, portanto, de uma ação metodológica que comporta a heterogeneidade em relação aos ritmos, formações, habilidades dos pesquisadores e sujeitos envolvidos em uma ação, e frente aos acontecimentos e experiências vividas nos diferentes campos e cuja característica fundante envolve a escuta, a abertura, a espreita, a disponibilidade, o deslocamento, a atenção, certa sensibilidade, o tateamento, os movimentos de aproximação e o distanciamento, a implicação, a confiança.

Nesse sentido, o estudo integrou a pesquisa-intervenção como uma prática de pesquisa na qual insere os sujeitos de maneira a construir encontros colaborativos, caminhando por pistas ético-políticas e “[...] propondo uma intervenção de ordem micropolítica na experiência social” (ROCHA E AGUIAR, 2003, p.). A proposta foi traçar uma trajetória que rompa com pesquisas homogenizadas e verticais, para destacar uma prática imersa na heterogeneidade, no compromisso social, na potência dos encontros e diálogos e na busca pela transformação das pesquisadoras e participantes mediante a experiência da intervenção.

A pesquisa-intervenção utilizou como instrumentos de desenvolvimento os diários de campo, observação participante e os encontros colaborativos, ambos foram utilizados como forma de produzir espaços de conhecimentos e vivências dos retratos cotidianos das jovens, não como definidores de análise, mas como produtores ações e reflexões na relação dialógica com a pesquisadora. O diário de campo visou descrever teorizações, impressões, observações, esboços e diálogos com as jovens do grupo de dança, moradoras/es da comunidade e liderança comunitária, com a finalidade de relatar os acontecimentos vivenciados ao decorrer da pesquisa, ocasionando na sistematização de informações e análises. Weber (2009, p.157-158) aponta que o diário de campo:

[...] é um instrumento que o pesquisador se dedica a produzir dia após dia ao longo de toda a experiência etnográfica. É uma técnica que tem por base o exercício da observação direta dos comportamentos culturais de um grupo social [...] caracterizada pela presença de longa duração de um pesquisador-observador convivendo com a sociedade que ele estuda.

O diário de campo esteve presente a cada ida a comunidade, a cada conversa, percepção, intervenção, de modo a traçar delimitações do contexto histórico-político em que

se insere, desnaturalizando a ideia de “neutralidade”, pois propõe a imersão da pesquisadora em um processo de implicação com e na construção da pesquisa, dedilhando no diário todos os seus olhares mediante os passos dados junto a comunidade e ao grupo de dança (PEZZATO & L’ABBATE, 2011).

A observação participante envolveu a imersão na vivência comunitária dos moradores/as e do grupo de dança, conseqüentemente, na interação frequente entre pesquisadora, participantes e integrantes da comunidade. Foi instrumento fundamental para pesquisadora que a utilizou como forma de comprometer-se em escutas, diálogos e observações, fossem elas individuais ou coletivas. Como expressam Mónico et al. (2017, p.727) “A Observação Participante é uma metodologia muito adequada para o investigador apreender, compreender e intervir nos diversos contextos em que se move.”, sendo utilizada como instrumento implicativo, em que se lançou a um processo longo de investigação, levando em consideração as singularidades presente no território.

Em relação aos encontros colaborativos, estes assumiram a posição interventiva ao se constituir como abordagem hermenêutica, em que se buscou referenciar as participantes como produtoras de sua própria existência, capazes de refletir sobre seus processos de subjetivação através de suas interações sociais. Cabe então estabelecê-lo como instrumento que levou à ação coletiva, exigindo da pesquisadora comprometimento com elaborações colaborativas não extrativista à transformações sociais e comunitárias (FASANELLO; NUNES & PORTO, 2018).

Os encontros colaborativos pensaram a pesquisa como uma “co-criação” para o delineamento de conhecimentos “co-labor-ativos”, trata-se da natureza ética, política e epistemológica que compõe os estudos articulados as lutas sociais e ao fortalecimento dos sujeitos participantes (FASANELLO; NUNES & PORTO, 2018). As intervenções na comunidade passaram a ser de “co-responsabilidade” da pesquisadora e participantes. E o intuito foi trilhar caminhos de pesquisa que fossem tecidos nas performances sensíveis e criativas no qual houvesse o resgate de ritmos, narrativas, memórias e saberes que se produzem no território e que se intensificam nos corpos das jovens.

4.2 PASSEIOS DA PESQUISA

Anteriormente, narro um pouco do trajeto até o estudo que realizo na dissertação. Vejo que meus encontros com as jovens Dandaras produziram lapsos de interesses em pesquisas, que deles pude alcançar algumas das questões e inquietações que se tencionavam no grupo, mas percebo que é necessário trazer esses pontos por meio dos afetos e sensibilidades que nos atravessam. Falo isso, porque sinto que há nas meninas a alteridade em manejar desejos e conflitos através do que lhes habitam enquanto corpo singular e corpo coletivo, o que implica dizer que existe o atravessamento nelas da natureza, cotidiano, gestos e rastros espirituais de encontros ancestrais.

É por intermédio dessa jornada que se apresenta a **primeira fase da pesquisa**, trilhada antes mesmo dela se conceber como projeto, desde 2016, em que se estabeleceram vínculos e ações, e dessas, puderam ser vinculadas as demandas de estudos. O que me leva ao objetivo de pesquisa é o que emana do campo, o que permeia em meus olhares e o que se emociona em coletivo. Considero que foram dos ensejos, desejos e conjuntura que derivou a pesquisa, nasce no território, contempla a história cotidiana das jovens e provem da realidade comunitária, pois é a partir desses eixos que se delimita a implicação ética do pesquisar.

Logo após a aprovação pelo Edital Aldir Blanc da Secretaria de Cultura do Estado de Alagoas do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”, houve uma reunião coletiva na comunidade, sediada no galpão da associação em que participaram mães e pais das participantes do grupo de dança, liderança comunitária e membras/os da diretoria da associação. Nela, pude não somente apresentar o projeto submetido ao edital, como também apresentar a todas/os o meu projeto de pesquisa, evidenciando as fases e processos de construção do mesmo, e seus apontamentos éticos para produção. Desse encontro reside a **segunda fase do estudo**, em que apresentei, dialoguei juntos a elas e eles, tirando dúvidas e estreitando visões, podendo dar os passos iniciais do campo e da pesquisa que apresento a vocês.

O estudo inicia-se a partir da devida autorização das participantes e suas/seus responsáveis, via leitura e assinatura do Termo de Compromisso Livre e Esclarecido – TCLE e/ou do Termo de Assentimento Livre e Esclarecido – TALE, nos quais elas estiveram cientes de que não ocorrerão danos, sendo resguardado o respeito aos limites das mesmas. Ressalto

que o projeto de pesquisa foi submetido à avaliação e aprovação ao Comitê de Ética em Pesquisa, tendo sido aceito através do nº31967120.3.0000.5013.

A **terceira fase da pesquisa** incita o início dos encontros para montagem da apresentação de dança. Aqui, utilizei como composição o diário de campo e observação participante. Minha intenção foi chegar com cautela, de modo que fosse possível compreender como alinhar os ensaios à minha pesquisa, como delinear no estudo as emoções expressas e como descrever as sensibilidades que se encadeiam, e que no fim, pudesse expressar que não cabia ser irredutível ou dual, o que cabia era proporcionar correlacionalidades, interligações e unir epistemologia e ontologia da vida partilhada entre nós.

Aqui, segui com a escuta aberta e o olhar atento, transcrevi tudo aquilo que me inquietava e dialoguei sobre as cenas que me tocavam. Consigo retroceder no tempo e enxergar os momentos em que Olodum (coreografa) falava sobre corpos habitados de sensibilidade, deixava-nos ouvir cada batuque das músicas que seriam dançadas, cada sílaba e símbolos que seriam tencionados sobre o corpo, empenhadas em gestualizar as estrofes e as vozes, de forma que fossem capazes de conectar corpos as dimensões espirituais. Estava ali a materialização da ética negra quilombola. São corpos empenhados em se conectarem com a terra/natureza, o território e o coletivo.

Em outro retrato do tempo, vejo Ivaniza (liderança comunitária) chamando as meninas para conversarem, falam sobre união, convívio e força. Nesse instante, desafogam narrativas sobre como cada jovem serve de alicerce uma as outras. Em diferentes cenários, sejam ao redor da comunidade, ou pelas fronteiras da cidade, elas permanecem acopladas, integradas. É como proteção: o corpo de uma jovem mulher negra quilombola, protege o corpo de outra jovem mulher negra quilombola. Percebo que quilombo não é apenas comunidade territorial, quilombo são as veias que se cravam no corpo, migram e se expandem em qualquer encruzilhada que a vida impõe ou propõe.

Diante das inquietações que surgem dessas primeiras cenas observadas e escritas no diário, inicio conjuntamente a fase de levantamento bibliográfico, caracterizada como **quarta fase da pesquisa**. Gostaria de pontuar que é uma fase que transcorre por todo o estudo, do início ao possível fim, sendo evidente no processo de construção do projeto de pesquisa. Mas a trago caracterizada aqui, pois é nesse momento em que mais a projetei, devido as mudanças de

quando construí o projeto, ao encontro com pais e diretoria da associação até o começo dos ensaios.

O processo de levantamento bibliográfico é dividido em duas partes: conceitos macros e conceitos micros. Nos conceitos macros busquei por palavras-chave como: Gênero, raça, quilombo e juventude. Nos conceitos micros descrevi palavras-chave como: terra, território, natureza, corpo, dança e cultura. Foi por meio dessas buscas incessantes em plataformas como SciELO, periódicos da CAPES, e o Google Acadêmico, que me deparei com o conceito de terra-corpo-território, que como citado anteriormente, é desdobrado por mulheres latino-americanas e afro-caribenhas, tendo gênero, raça e território como recortes básicos, em que exploram a integralidade tríada do terra-corpo-território.

Após explorar parte desse horizonte bibliográfico, sigo com a **quinta fase do estudo**, que envolverá a revisão sistemática do conceito terra-corpo-território e seus atravessamentos e composições teóricas. Apareceram frequentemente autoras como: Alicia Lindón, Beatriz Nascimento, Delmy Tania Cruz Hernández, Leda Maria Martins, dentre outras mulheres negras e latino-americanas que embasam e fortificam esse estudo. Nesse percurso, vemos o conceito retratado como corpo-território, território-corpo ou ainda territóio-corpo (da terra). Optamos por retratá-lo como terra-corpo-território, instituindo uma tríade de intersecção que se apresentava nas discussões e montagem do espetáculo das jovens, desenvolvendo-o com base nas pesquisas em que me debrucei e nos caminhos de saberes trilhados na comunidade e junto ao grupo de dança.

Com os processos vividos nos encontros iniciais da montagem do espetáculo, os quais permanecem vivos por minhas memórias e escritas, que junto aos estudos bibliográficos e revisões sistemáticas, puderam me ajudar a estruturar as propostas de intervenções que seriam realizadas em aliança com as jovens participantes. Segui a estruturação em dois momentos: no primeiro me reuni com as Dandaras para avaliarmos as temáticas e métodos a serem utilizados para as discussões; já no segundo momento, mediante os acordos que fizemos, organizei as bases epistemológicas que iriam nos amparar para intervenções no plano ontológico e ético.

Após a estruturação de propostas coletivas e alinhamento, pudemos dar início a **sexta fase da pesquisa**, com as intervenções. Nessa fase, as intervenções ocorreram antes, durante e depois dos ensaios, o que quero dizer é que os momentos de diálogos estavam sempre abertos.

Surgiu dúvidas? Abríamos a discussões coletivas. O intuito era integrar e fortalecer o movimento fluído do estarmos juntas. Então por vezes, surgiam questões sobre a dança e as memórias que as compunham, sentávamos e de imediato imergíamos em conversas, as quais eram concernentes as temáticas das intervenções, pois elas se atravessam pela realidade do grupo e da vida no quilombo.

As intervenções estavam presentes em cada ensejo do grupo, inserindo seu caráter de “co-criação”, considerando que dividimos elas em três grandes temáticas: dança e corporeidade, terra-corpo-território e gênero e raça. Em escalas menores, vimos essas temáticas contracenarem com juventude, mundo rural e urbano, afetividades e cenas de ordem modernas/coloniais. E aqui, chamamos atenção a transversalidade de juventude, a qual compreendemos a partir de seus vieses políticos, históricos e sociais. No caso da juventude negra quilombola, ela estará associada a uma dupla dinâmica social, que intercala a dinâmica espacial (ciclos familiares e comunitários) e no outro, o mundo urbano-industrial (cidade) (WANDERLEY, 2007; SILVA E MENEZES, 2016). No quilombo, juventude assume a posição de alteridade, como lugar de instiga a construção de outros mundos possíveis, mas também de exaustão, a uma ordem submissa de hierarquização oligárquica. Apesar de não estar como temática central – pois havia um jogo que circulavam intensamente sobre as outras escolhas geradas – ela ainda era um tema fundamental, considerando que atravessava seus corpos e suas influências no espaço comunitário.

Para acalorar as discussões, optamos por instrumentos dinâmicos, então utilizamos alguns documentários e apresentações teatrais de grupos de dança afro-brasileiros, leituras de poemas e músicas e, principalmente, trabalho de campo coletivo, em que as próprias jovens atuavam como pesquisadoras de suas histórias. Foi nesse instante em que ativamos a perspectiva de encontros colaborativos para a construção de saberes “co-labor-ativos”, acionando caminhos de pesquisa, os quais se revestiam de performances emocionais e criativas, resgatando histórias e conhecimentos, enfatizando o respeito aos corpos ancestrais.

Começamos com as pesquisas de campo e as meninas se dividiram em duplas e trios, em que eram responsáveis por ter uma conversa de alpendre com um/a dos/as idosos/as da comunidade, de modo que ouvissem sobre o desenvolvimento do quilombo e seus rastros de memórias. Ouvir é sempre sentir e viver, deixar-se tocar pela história e potencializar a

ancestralidade que lhe compõe. Em uma tarde sentadas ao alpendre, escutavam as histórias observando a estética comunitária em que se entretiam e envolviam com a vida do lugar. Intervir e pesquisar junto é alcançar laços e estender narrativas. Ao passo que as Dandaras puderam desvendar suas histórias, puderam comumente expandir seu contato com a dança, validar suas gestualizações e traçar um cordão de memória, entre as veias de saberes dos/as idosos/as e suas veias de saberes juvenis.

Cada dupla ou trio levou a conversa ao encontro coletivo de formas diferentes, houveram duplas que trouxeram relatos, outras vieram com fotografias e algumas com projeções de falas, imagens e vídeos. Foi um momento coletivamente envolvente, era como descobrir sobre si, sobre resquícios corporais que habitam aquela terra comunitária, ou ainda como vestígios territoriais que fortaleceram o contato entre corpo e cultura, corpo e dança. Elas falavam sobre integração, falavam sobre terra-corpo-território. A intenção foi apropriar-se de seus contos, fabulações e narrativas. Marcar na memória e na linguagem, é marcar no terra-corpo-território e na montagem do espetáculo, pois fixa o desejo de expor suas transmigrações, seus confrontos e tenacidades, e assim, movimenta a dança.

A segunda atividade de campo consistiu também em uma pesquisa coletiva, mas nesse momento as duplas foram trocadas, podendo dinamizar um pouco mais da atividade. Reformuladas as duplas, as jovens puderam fazer uma pesquisa de campo que tinha como objetivo conhecer a trajetória da dança na comunidade. Visitaram antigas participantes do grupo de dança Dandara e também de grupos outros formados no quilombo, que incluía um grupo de dança de casais, composto por jovens e adultos/as. Após, nos reunimos coletivamente para que pudessem relatar suas experiências. Muitas se surpreenderam ao perceberem que enquanto ouviam as histórias das/os dançarinas/os anteriores, se encontraram com suas lembranças, resgataram imagens de suas vidas em que se conectaram a dança devido ao contato que tiveram na infância com esses grupos.

Em ambas as atividades, o que se atenuava mais era a percepção da dança estar presente em cada trajeto comunitário, não efetivamente como grupo formado, mas em festejos, nas empreitadas de trabalhos e nos fins de semana em que os batuques ocorriam na área central do quilombo, para que todas/os pudessem celebrar a vida e fazer das cenas cotidianas vividas retratos de gestualidades e movimentos. O contato com dança é visto como contato

com a espiritualidade, ancestralidade e resistência, resgatar esses vieses com apoio artístico é celebrar a ética e estética negra, são atos que validam seus saberes e fortificam o contato emocional na comunidade.

Quando finalizadas as atividades de campo com as Dandaras, seguimos com três momentos: 1. Guerras do Brasil.doc; 2. Balé folclórico da Bahia e 3. Majur – Africaniei e Daniela Mercury – Ilê Pérola Negra. No primeiro momento apresentamos a série documental Guerras do Brasil.doc através dos episódios “As Guerras da Conquista” e “As Guerras de Palmares”, com intuito de estabelecer uma visão ampla acerca da invasão e formação colonial no Brasil. Fizemos em formato de cine debate, assistimos juntas e em seguida abrimos para percepções, as jovens puderam relatar suas experiências com os episódios e traçar significados com o cotidiano vivido na comunidade e dentro do espaço urbano. As ponderações circulavam pelas experiências de violências institucionais, como as vividas no âmbito escolar; pela marginalização das necessidades estruturais da comunidade, e ainda pelas dificuldades em romper com esse cenário catastrófico, que estende-se após 134 de abolição da escravatura.

No segundo momento, optamos por apresentar as jovens espetáculos do grupo de Balé Folclórico da Bahia, fundado após 100 anos da escravatura, em 1988. O objetivo era vinculá-las a experiências de dança que se desenvolvem no país e a força cultural em que se estende. Um cenário da dança que envolve rastejar pela história, mostrando o infame e o ínfimo. Intencionava-se produzir uma catarse estética, em que contemplassem o estado trágico e o estado de alteridade e potência que eram experienciados com os espetáculos. Posteriormente, abrimos para que as meninas apresentassem suas emoções e o relato mais presente era como assistir as danças produziam nelas mais desejo pelos movimentos corporais e as narrativas de gestualidades.

O terceiro momento integrou a leitura e estudo das letras das músicas Africaniei e Ilê Pérola Negra, respectivamente das cantoras Majur e Daniela Mercury. Foi importante viver esse estudo coletivamente, pois estas são as músicas dançadas na apresentação que estava sendo construída com apoio do edital. Cada movimento expressa a composição das letras, atentar-se para o que elas dizem é atentar-se para o significado das gestualizações, é conectar. E ali produzíamos a conexão da letra, som, corpo e vida. Cada jovem retratava o que sentia com as músicas e a integração que elas tinham com os movimentos dançados. Na dança, elas

precisam sentir e saber o que expressam, precisávamos alinhar estudos teóricos aos ensaios, garantir que elas tivessem propriedade e segurança.

Ressalto, inclusive, que a coreógrafa Olodum foi protagonista e pesquisadora junto a nós na empreitada dos encontros colaborativos, veio delas as sugestões sobre apresentar vídeos do Balé folclórico da Bahia e estudos teóricos sobre as letras das músicas e também discussões que englobassem os saberes da cultura negra quilombola. As falas dela eram as guiadas a integração entre formações teóricas e práticas sobre a dança. Foi crucial tê-la engajada no processo da pesquisa. Em meus diários de campo e observações, Olodum é figura de autoridade artística.

Concluído os ensaios e montagem da apresentação de dança do grupo Dandara, tivemos coletivamente a ideia de construir um portfólio para as Dandaras, para que pudessem utilizá-lo como um retrato do que se expressava no espetáculo, encaminhando a patrocinadores e possíveis contrantes. Para isso, reservamos o último dia para tirarmos fotos, de modo que nelas as jovens pudessem expressar os movimentos retratados na dança e os vestígios cotidianos do seu terra-corpo-território. Foi uma manhã de ensaio fotográficos, em que fui responsável por fotografá-las e Olodum por auxiliar nas gestualidades expressas nas fotos.

Em setembro de 2021, tivemos nosso último encontro de pesquisa. Apenas da pesquisa, outros caminhos e trajetos continuam se cruzando, não falamos sobre finalizações, mas sobre ciclos. O ciclo da pesquisa de campo “O nosso corpo ecoou: o terra-corpo-território de jovens negras quilombolas” fechou-se, por um breve instante. Ao resgatar todos esses acontecimentos minha memória se vê invadida por afetos e emoções, os quais permitem que me negue ao pragmatismo acadêmica e faço do meu corpo um encontro as ativações corporais que se caracterizam nos corpos das jovens, é o ato de pesquisar com, de forma conjunta e integrada. No fim, continuamos integrando bons encontros.

Agora, o passo que dou é em direção da **sétima fase de pesquisa**, a análise dos materiais acolhidos na pesquisa de campo. Conduziremos a análise por duas bases, a perspectiva decolonial e o conceito de terra-corpo-território. Na primeira, convocamos a análise a sensibilidade negra, como um lugar de fronteira construído no seio do quilombo e que ativa estruturas que cruzam a epistemologia, ontologia e ética moderna/colonial, intensificando saberes latino-americanos e afrodiaspóricos (BERNARDINO-COSTA &

GROSGUÉL, 2016; MIGNOLO, 2017; MALDONADO-TORRES, 2020). A segunda base, constituída pelo terra-corpo-território, convoca a análise a ressoar a relacionalidade entre terra, corpo e território, e a dança, integrando o recorte de gênero e raça para inferir sobre mulheres quilombolas que lutam pelo espaço vivo da sua cultura, dos seus corpos e da sua comunidade (HERNÁNDEZ, 2017; HAESBAERT, 2020).

Para divagarmos sobre as bases epistemológicas, ontológicas, metodológicas e éticas da decolonialidade e do terra-corpo-território junto à pesquisa desenvolvida, delinearemos em três tópicos elementares que na análise se integram. Para nos aprofundarmos e conectarmos, iremos demandar nossas percepções a três instâncias: integração, aproximação e composição. Cada instância corresponde a um tópico elementar de análise. Imersas na integração, traremos o primeiro tópico alinhado a fotografias das jovens Dandaras tiradas ao final do projeto – o uso das imagens foi autorizado pelas jovens e suas/seus responsáveis legais –, que estão dispostas individualmente para nos conectarmos a singularidade de cada uma delas. Com isso, o tópico segue produzido iminentemente a partir de narrativas contadas e que estão presentes nos diários de campo e nos encontros colaborativos. No segundo tópico, analisaremos a aproximação das músicas com os trajetos do grupo Dandara, aproximamos falas e versos, vivências e estrofes. Resgata-se uma aliança entre corporificações, sons, letras e histórias vívidas. Por fim, no último tópico, haverá a composição entre o tópico um e dois, porém debruçando em novas cenas, falas, diálogos e intervenções. Nele estarão dispostas algumas reflexões eminentes nas trajetórias individuais e coletivas do grupo de dança. Estas reflexões são aquelas em que os corpos das jovens são convocados e refletem o expresso no conceito terra-corpo-território, como também afirmam discussões que são desenvolvidas nos processos de estudos decoloniais. Ao circular entre o integrar, aproximar e compor, perceberão que a integração dá ênfase a aproximação de singularidades que se permitem viver em composição, cria-se daí um novo modo de habitar a vida.

5. TERRA-CORPO-TERRITÓRIO E O GRUPO DE DANÇA DANDARA: RETRATOS DE INTEGRAÇÃO, EMOÇÃO E SENSIBILIDADE

5.1 CENAS REGISTRADAS, HORIZONTES RESGATADOS E PAISAGENS EMOCIONAIS: A ENUNCIÇÃO SINGULAR DAS DANDARAS

Esse capítulo partirá das imagens de cenas registradas, horizontes resgatados e paisagens emocionais. No percurso final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”, em julho de 2021, narramos o espetáculo através da fotografia. Do movimento ao olhar estático, os retratos expressam emoção e ancestralidade, neles, a dança está intrínseca a concepção de terra-corpo-território, é a dança como expressão da tríade da vida. Mais do que a dança, esse capítulo é linguagem e enunciação singular de corpos em movimento de terra-corpo-território, a partir de cenas vividas ao longo do projeto e pesquisa, trarei um pouco das narrativas apresentadas pelas jovens Dandaras, que retratam não somente as experiências do grupo de dança, mas suas experiências de vida enquanto mulheres negras quilombolas.

5.1.1 Mickaelly: espontaneidade congênita

Figura 1. Mickaelly: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”.



Fonte: Arquivo pessoal de pesquisa.

O ar é uma substância que nos atravessa, sem pedir licença ocupa o ambiente, penetra os corpos e se alastra pela terra, e nele encontra a energia vital de manutenção a vida. Mickaelly (15 anos) me lembra o ar enquanto dança, há uma espontaneidade congênita em seus movimentos. A vibração que irradia do seu corpo atravessa a mim e ao outro, é como se pudesse dizer que ela se conecta ao estremecer da terra, que é sensível ao se conectar através do seu olhar e que pode vitalizar sua ancestralidade.

Mickaelly transporta em seu corpo a dança como primórdio de movimento, envolvimento e cultura. Desde nova, aos cinco anos ou seis anos de idade, já traz lembranças sobre o ato de dançar, recorda que assistia aos ensaios das formações anteriores e que aos sete anos aprendeu uma coreografia em um evento de dança afro-brasileira e passou as jovens de sua comunidade. Ela pega o movimento de forma ágil, se envolve corporalmente nos batuques e se expande culturalmente ao celebrar em seu corpo a cultura e o cotidiano negro quilombola.

A dança quando repousa em seu corpo, deságua sobre a união dos modos de habitar, agir e ser, engata como instância de corpo negro feminino. Em movimento sensível e afeto expansivo, lateja em gestos as corporificações transmigradas, os corpos invadidos, os saberes em extrativismo e a pulsão em criar fronteira ao que comporta violências. Mickaelly cria na dança um ritual de manifestações e intensidades comunitárias e singular, permite que atravessasse por si o estado de terra-corpo-território. Em um dos encontros ela fala que:

Eu sinto a música. Tem certos sons e letras da música que quando você percebe você só deixa seu corpo ir, é um movimento de liberdade, é o um dos momentos que me deixo ser o que eu quiser, é como expresso quem eu sou. Eu referencio a dança como liberdade, liberdade do corpo e da mente. (Mickaelly, 15 anos)

O terra-corpo-território, como elemento expresso na dança, pretende reivindicar o vínculo da natureza, cotidiano e movimento corporal, é a história e a política que adquire gestualizações dançantes e rítmicas, é o caráter ontológico, epistemológico e ético que se fortalece. É a tríade manifestada e intencionada a traçar uma outra expressão da vida (GEERTZ, 2008; LINDÓN, 2012). A dança em que se envolve Mickaelly, é a dança cultural do estado do viver negro quilombola de jovens mulheres, faz da expressão dançante uma via a habitar e expressar-se ao mundo.

5.1.2 Laís: fronteira a objetificação

Figura 2. Laís: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”.



Fonte: Arquivo pessoal de pesquisa.

Em minha primeira visita ao Cajá dos Negros, em 2016, Laís (13 anos) tinha apenas oito anos e já participava do grupo de dança há um ano. Junto da sua irmã Letícia (18 anos) e outras catorze jovens, enfrentavam as tragédias racistas e os impedimentos sociais em expressar seus corpos. Em caráter de quilombo e monstrosidade feminina negra, seus corpos eram invalidados institucionalmente, politicamente e educacionalmente. Viu-se abandonadas pela secretaria de cultura da cidade, na escola carregam o termo de “macumbeiras”, em tom pejorativo para marginalizar a cultura negra quilombola e politicamente percebem seus corpos serem invalidados, ou melhor, seus traços fenóticos, pois não é instância corporal que se invalida, é instância de traços e características ancestrais.

A monstrosidade é uma atividade de negação, retrata o desvio corporal de sujeitos étnico racialmente e territorialmente demarcados, sujeitos passíveis a objetificação, tira dele a sensibilidade e mobilidade, é prisão, é coisificação (FERREIRA & HAMLIN, 2010). Anualmente ocorre a exposição da cidade de Batalha/AL, é um evento formado por diversas manifestações culturais que retratam a cultura da cidade, ocorre em um campo fora do

perímetro urbano e devido aos eixos de exposições, se articulam em três palcos que comportam todas/os as/os artistas. Em 2015, o grupo Dandara apresentou-se na edição anual ocorrida e tiveram apoio da secretaria de cultura com o fornecimento de uma coreógrafa para montagem do espetáculo, como retorno, as Dandaras deveriam se apresentar no evento. O retrato narrativo sobre a experiência, circunstancia ao que atenta Ferreira & Hamlin (2010), pois as jovens são convocadas a coisificação, destituição subjetiva e corporal: no dia da apresentação, elas dançaram no chão sem sandálias – mesmo que não estivesse ocorrendo outras apresentações nos palcos –, não receberam água, alimentação nem transporte, sentiram os aplausos forçados, os risos de canto enquanto elas dançavam e os dedos que apontavam suas falhas. A cultura negra quilombola foi convocada a exposição para expor seus corpos e saberes e ver-se objetificada.

O retrato narrativo sobre a experiência circunstancia a monstrosidade em que são postas, mas diante dessa concepção estéril da modernidade/colonialidade sobre o corpo feminino negro, ponderamos a questão da situação vivida em relação ao racismo. As jovens passam por um processo de racismo institucional e veem seus corpos lançados a sexualização, estruturas nas quais mulheres negras são postas violentamente. Em uma estratégia e realidade dual de narrativas, Laís sempre pondera palavras de afirmação a si e a sua cultura, suas falas dão autoridade ao orgulho quilombola, ao reconhecimento da negritude, a honra de suas tranças, vê em si um corpo carregado de histórias e na dança um movimento de expressão, se põe como sensível e flexível, capaz de dar vida a cultura.

As percepções que ela carrega me recorda o olhar do Fanon (2018), o qual aproxima-se de um lugar de contraponto a monstrosidade, em que se afirma a emoção e vulnerabilidade que se dirige aos corpos negros. O autor cita poemas do Senghor (1945) para retratar que pessoas brancas quando sentem-se mecanizados, buscam pessoas negras para oferecê-lhes nutrientes humanos. Ao ver as fotografias de Laís, percebe-se que ela representa uma fronteira a objetificação, encena uma cena de transgressão, ao vê-la dançar, ao ver como as imagens expressam seus movimentos, da singularidade à ancestralidade, o que percebe-se é um corpo validado pela natureza sensível, pelo estado ético de seus povos e pelo palpitar da energia vital. É um corpo em encontro com o terra-corpo-território. A suavidade resgata o cuidado de uma cultura incorporada a arte da vida, o riso transparece a dignidade da ancestralidade leve

que se sustenta e o cesto conta história e política, sofrimento e luta, expressa o trabalho braçal, mas expressa, ainda, os saberes conectados a terra. Na dança, ela cria um envólucro entre o terra-corpo-território.

5.1.3 Jamile: quem passa a vê, quem passa a sente

Figura 3. Jamile: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”.



Fonte: Arquivo pessoal de pesquisa.

Na fotografia, Jamile (19 anos) está no centro da árvore Umbu-cajá, em volta do seu corpo passam troncos, galhos e folhas que contam e preservam a história do quilombo. A árvore localiza-se no meio da comunidade, no centro do olhar de todas/os, quem passa a vê, quem passa a sente. O corpo dela está envolto da terra e o território, reflete a união terra-corpo-território, quem passa a vê, quem passa a sente. O corpo e a dança se vinculam as entranhas do cotidiano e da natureza

Em suas narrativas, Jamile fala sobre sua relação com a comunidade e com a dança. Ela é tímida, pouco sai de casa – em geral da escola para casa – e não costuma frequentar os festejos comunitários aos fins de semana, em um momento ela diz: “A *dança me tira de casa, fico muito animada, não sei porquê*”. Nem tudo deve ser sabido, alguns sentimentos são apenas vividos e implicados. A energia dela se implica e se envolve a dança. É por meio dessa narrativa que se alcança a ancestralidade, pois aqui ela é produto híbrido, sobrevive nas

variadas condições e contradições, amarra-se a subjetividade e ao corpo, sobrevive a encruzilhada (ANZALDÚA, 2005), a dança afro-brasileira é enunciação híbrida da ancestralidade.

Apesar de sentir timidez para interagir comunitariamente, Jamile carrega em si sua comunidade ao evidenciar a densidade ancestral que lhe sustenta, conhecimentos e desejos herdados que encarnam na totalidade do ser (HAMPATÉ BÂ, 2010), por meio da dança ela exprime os ritmos, movimentos e gestos que contracenam com o cotidiano vivenciado em sua comunidade e pelas forças vitais que a formam. A ancestralidade traça uma zona espiritual e histórica que penetra o corpo. Em um momento da apresentação, Jamile para e olha fixamente ao público que assiste o espetáculo, talvez, naquele instante, ela trace em seu olhar e expressão corporal a conexão de si com o terra-corpo-território, um lugar singular, que demarca uma expressão de vida coletiva e convida outros a estar neste lugar.

5.1.4 Alice: transmissão geracional de saberes e horizontalidade

Figura 4. Alice: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”.



Fonte: Arquivo pessoal de pesquisa.

O conceito de terra-corpo-território tange sobre práticas negras quilombolas que identificam e compõem pistas da relacionalidade entre terra, corpo e território, enfatizando sua inerência emocional, singular e coletiva. A dança é ponto de encontro e linguagem dessa

tríade, ela mobiliza-se para encadear gestualidades históricas, rituais culturais e símbolos de resistência. Na dança, o corpo individual se aciona como coletivo. Assim como expresso pelo conceito, por meio da dança, as Dandaras lutam pelo espaço vivo comunitário (terra e território) e pela autoridade sobre seu corpo.

Quando Ana Alice (19 anos) entra em cena, penso que dois pontos devem ser convocados: transmissão geracional de saberes e aprofundamento da horizontalidade. Iniciaremos com o segundo ponto, pois Alice é uma das coordenadoras do grupo e em suas falas sempre circula a importância em horizontalizar funções e ideias, em um dos encontros do projeto ela traz que:

Então, por mais que eu seja coordenadora, prefiro me manter mais distante pra que todas possam colaborar. Nos momentos de ensaios todas opinam e ajudam a organizar os passos. E se uma menina erra o passo, todas focam em ajudá-la a melhorar e daí voltamos a dançar coletivamente. Cada uma coopera da sua forma. (Ana Alice, 19 anos)

Uma jovem de dezenove anos ter consciência sobre a horizontalização comunitária, possibilita que herde em sua função veias ancestrais que afirmam igualdade e sensibilidade, o cuidado nos relacionamentos, o afeto na escuta e o saber em identificar quando ou não sua posição se faz viável. Nessa condução, se ativa a ética como posto ontológico, que implicará em desafios de convivência e na regência de possíveis acordos fixos ou temporários, nos quais se afirmam escolhas e caminhos (ROCHA, 2006). Este manejo flexível alcançado por Alice, permite que faça da sua coordenação um lugar de cooperação.

No ponto em que refletimos sobre a transmissão geracional de saberes, acionamos a dança como aspecto de transmissão, mas também de transmigração, sendo esta um retrato histórico de conhecimentos que se carregam no corpo e na subjetividade, e que passam por gerações (NASCIMENTO, 2006). Há duas narrativas ditas por Alice que retratam essas ligações e interações, ela diz que “*Quando era pequena a outra geração ensaiava aqui mesmo no galpão, minhas tias participavam e eu vinha com elas, então ficava olhando aqui. Nunca me deixaram participar, também porque elas eram maior e eu pequena (risos).*” o cenário que ela retrata está bordado em um contexto de conexão e acolhimento, sente-se conectada pois o que está em jogo dançante são suas raízes culturais e vê-se acolhida pois o corpo que está em cena é aquele no qual ela habita.

No momento seguinte, aponta que atualmente “[...] *as crianças que ficam agora aqui no portão, é igual minha época, não participam porque são pequenas, mas acho que serão a nova geração. E veja que elas são desenroladas, fazem bem os passos, as vezes passo pela casa delas e estão brincando e fazendo os passos das nossas coreografias.*”, o mesmo movimento que observa em sua época, observa na geração atual de crianças. O que transparece é a capacidade comunitária em mobilizar e pôr em ação retratos de saberes que vinculam crianças e jovens a suas ações, permitindo que através da dança reja a significação da identidade política, ancestralidade, história de resistência e emoção.

O terra-corpo-território estruturado pela dança e expresso no corpo de Alice (19 anos) compartilha e conta sobre o ser e estar no mundo a outros/as sujeitos e ao seu coletivo (HERNÁNDEZ, 2017; HAESBAERT, 2020) que linhados, são capazes de expor e transpor a energia vital comunitária. Aqui, se textualiza a vida por meio do som, da voz e dos gestos, capta outras/os sujeitos pois se invade do retrato cotidiano, daquilo que se sente emocionalmente no dia a dia e que se vive corporalmente as feridas, memórias, saberes, desejos e sonhos expressos em retratos negros quilombolas.

5.1.5 Beatriz: olhar tímido, o sorriso aberto e a escuta atenta

Figura 5. Beatriz: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”.



Fonte: Arquivo pessoal de pesquisa.

Beatriz (15 anos) talvez seja uma das jovens mais quietas e engraçadas do grupo. Leva consigo o olhar tímido, o sorriso aberto e a escuta atenta. Por uma brincadeira meio sem jeito, irá arrancar sorrisos de todas. Seu corpo caminha leve, flutua em liberdade. Ah! Liberdade é uma palavra que Beatriz gosta muito. Sentir-se livre é um adjetivo que carrega para si e para o grupo, ela se sente livre ao dançar e está ali por livre escolha. Em alguns encontros ela expõe seus sentimentos e emoções, quando diz “[...] *deixo meu corpo ser levado pela música, me sinto livre.*” ou “*Me sinto livre. Estou aqui porque gosto, não estou porque fulano me mandou, mas por gostar de dançar.*”. Quando pergunto o que é tão intensamente ser livre para ela, ela narra que “*É de seguir a dança sem julgar; eu possa errar, mas posso consertar; eu quero ser, eu vou conseguir*”. Liberdade é poder de Ser. Em sua foto, ela se expressa expansivamente para que delimite seu encontro com a fluidez.

A modernidade/colonialidade define e define linhas tênues de como se deve ser, do que se deve saber e como se compõe o poder e, na perspectiva da colonialidade do ser, o negro é inferiorizado e o branco superiorizado, ergue sobre o corpo negro uma experiência distante da sua relação com o tempo, espaço e subjetividade, o que ganha autoridade é a hegemonia branca e o que desautoriza a experiência sensível de conhecer-se, é a recusa à liberdade (STREVA, 2016; MALDONADO-TORRES, 2020). Em um posto inverso, a decolonialidade do ser cria um campo de desprendimento corporal em que se lança a constituição de outro tempo e espaço, dinamizando expressões ao mundo e afirmando desejos, subjetividades singulares. É a capacidade ética de decidir seus caminhos (MALDONADO-TORRES, 2020).

Em ponto de encontro, a narrativa trazida por Beatriz (15 anos) sobre a liberdade de ser o que se quer, expressa ontologicamente aquilo que a decolonialidade do ser exprime epistemologicamente. É um encontro entre realidade vivida e estudos sociais. Inclusive, essa é a proposta da concepção de terra-corpo-território, que diante do exercício ético se situem novos enunciados acadêmicos e militantes, compartilhando e contando sobre o ser e estar no compartilhar de conhecimentos a outros/as sujeitos (HERNÁNDEZ, 2017; HAESBAERT, 2020). Quando se escolhe dançar e dança, Beatriz (15 anos) está situando seu corpo e movimentos a outro tempo, espaço e subjetividade, e lançando suas expressões a outros sujeitos, permitindo que se erga o desvio moderno/colonial e acenda sobre si ligações cosmológicas, compondo: fronteiras de conhecimentos, sensibilidades e emoções. Suas

gestualidades dançantes, traçam demarcações ancestrais e territoriais, sendo seu corpo levado aos seus desejos e experiências.

5.1.6 Jackeline: consciência política e social sobre ser mulher negra quilombola

Figura 6. Jakeline: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”.



Fonte: Arquivo pessoal de pesquisa.

Jackeline (17 anos) participa do grupo desde 2016. Diferente do restante das jovens que formam as Dandaras, ela é a única que possui pele mais clara e cabelo liso, as outras meninas tem a cor da pele mais retinta e cabelos crespos ou cacheados. Aponto esses vestígios pois eles estarão retratados em duas narrativas trazidas por ela: no primeiro momento ela destaca diferenças fenotípicas dela em comparação a outras jovens e, no segundo momento, fala sobre sua origem negra quilombola ser questionada, dentro e fora da comunidade. Destaco a fala do Quijano (2010, p.126) ao ressaltar que “Nas relações de gênero, trata-se do “corpo”. Na “raça”, a referência é ao “corpo”, a “cor” presume o “corpo””, o corpo em caráter de percepção visual imediata dá significado a constituição corporal, dando a ele um cenário social, político e econômico.

Ao olhar, que delimita no corpo as referências de raça, encaramos o colorismo como conceito que descreve um conjunto de hierarquização dos sujeitos com base na cor de sua pele, seja ela mais clara ou escura (Du Bois, 1903). As peles mais claras aproximam-se mais da branquitude mas, aproximar-se não a torna parte. Ela não é branca, é uma jovem mulher negra. A única consequência, talvez, seja criar uma espécie de pigmentocracia, sendo a capacidade de ser aceita socialmente em novos ciclos econômicos e institucionais porém, instituído por uma falsa contemplação, pois tende apenas a retratar os valores criados e reforçados pela hegemonia branca, numa lógica invadida pelo racismo estrutural e segregando em menos ou maior grau (GLENN, 2009; NASCIMENTO, 2015).

O processo de despir-se dessa centralização corporal branca ocorre com o cenário de restituição da racialização negra, conferida por elas/es mesmas/os, de modo que busca afirmar traços e registros culturais. No entanto, é necessário apreender que a constituição da modernidade/colonialidade penetrada pelo racismo estrutural, invade estruturas subjetivas e delinea as formas das relações sociais. A este olhar, podemos nos aproximar das narrativas de Jackeline (17 anos), em que vê sua negritude quilombola ser questionada devido a processos históricos que instituem medidas perceptivas e racistas.

O terra-corpo-território serve de recinto as mulheres negras quilombolas, infere sobre elas a luta pelo espaço vivo comunitário (terra e território) e pela autoridade sobre seu corpo (HERNÁNDEZ, 2017; HAESBAERT, 2020), assim também com Jackeline v. Em um dos encontros realizados ela fala que não é só a cor de sua pele ou o tipo de cabelo que define suas raízes quilombolas. Cita que é filha de negros quilombolas, neta das primeiras famílias fundadoras da comunidade e carrega em seu corpo as marcas do seu povo, sua cultura e formas de organização. Na época, ainda com dezesseis anos, já afirmava sua consciência política e social sobre ser mulher negra quilombola e esta era a resposta dada aqueles que a questionavam.

5.1.7 Rikelly: fronteira a cisões e compartimentos

Figura 7. Rikelly: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”.



Fonte: Arquivo pessoal de pesquisa.

Na dominação moderna/colonial ocorrerá cisões e compartimentos aos corpos das mulheres negras, de forma a descaracterizá-las, ressaltá-las como mulheres selvagens, monstruosas e erotizadas, animalizadas, são atos que usurpam seus corpos e são perpetuados pelo racismo estrutural. Estas mulheres lutam para dissipar esses discursos hegemônicos que as impactam com imagens negativas, mas observam condutas que resistem e insistem em deprecia-las (HOOKS, 2020). Para dispor dessa interpretação posta em realidade, iremos trazer narrativas apresentadas por Rikelly (18 anos), situações que irrompem sobre violências, em que questionam e negam sua existência de jovem mulher negra quilombola, eclodindo em ações pessoais que se tecem a afirmar um outro mundo e discurso sobre seu corpo.

O ensino fundamental e médio de Rikelly é ocupado por cenas de racismo. A escola, fora da comunidade, faz com que ela se depare com a anulação de sua integridade subjetiva e corporal. Vou apresentar três cenas narradas por ela; na primeira ela narra que:

[..] teve um episódio na escola em que eu já tinha entregue minha prova, dai uma outra aluna que eu era bem amiga, me perguntou a resposta de uma questão, a professora achou que era eu pedindo fila a ela, sendo que eu já tinha entregue a prova; ela pode até não ter pensado isso, mas na minha cabeça veio que ela só achou isso pelo fato de eu ser negra, outras pessoas já tinham filado e ela nunca disse nada, aquilo só aconteceu comigo. Ela parou a sala toda e falou que se tivessem dúvidas perguntassem a ela, ai falei que já tinha entregue minha prova, dai ela falou que não, naquele momento procurei forças não sei aonde, ela olhou e viu que

eu tinha entregue a prova, mas eu fiquei morta de vergonha, aí deixei passar (Rikelly, 18 anos).

Segunda cena:

Passou o fundamental todo, daí cheguei no ensino médio e a gente já tinha passado por algumas apresentações de dança, daí nessa época Maria de Lurdes (escola) começou a fazer o aluno destaque [...] Lá eu ganhei no primeiro bimestre o prêmio de aluna destaque e escutei quando um aluno disse “Nooossa, aquela negra ganhou de aluna destaque?”. Tipo, me gerou aquele espanto (Rikelly, 18 anos).

Por fim, na terceira cena, fala sobre uma situação vivida junto a uma de suas melhores amigas, em que:

Ela morava no aqui no Cajá e ao final do sexto ano ela foi embora pra São Paulo e quando voltou tinha pintado o cabelo, colocou piercing no nariz e umbigo, vamos se dizer assim, ela voltou toda boyzinha. Aí quando me encontrou ela disse “quando você arrumar um emprego a primeira coisa que você vai fazer uma plástica no nariz né, amiga?”, acho que ela achava meu nariz feio, aí eu disse “não, eu gosto do meu nariz assim e ela vai ficar assim. Não está me incomodando e acho que não incomoda a ninguém”, aí ela ficou na dela, depois pediu desculpas e eu reconsiderarei (Rikelly, 18 anos).

Ao trazer essas três cenas vivenciadas por Rikelly (18 anos) tenho o intuito de demonstrar a complexificação que Lugones (2014) traz no conceito de colonialidade de gênero, ao denunciar os processos de redução da vida, desumanização através das classificações homogêneas, bem como a sujeitificação (LUGONES, 2014), em que se desalinha processos subjetivos/emocionais, expondo, como nos casos vividos por Rikelly (18 anos), as violências cotidianas que destroçam sua relação com seu corpo, território e história. Na colonialidade de gênero é negada a humanidade as mulheres, frente ao seu gênero e seu corpo. Parte pela imposição de atributos sexuais selvagens e parte pela introdução da propriedade patriarcal, desintegrando a autoridade individual sobre seu próprio corpo. A mulher negra passa a viver cenas de inferiorização social.

Há uma circunstância em que pergunto a Rikelly (18 anos) como é experienciar sua vida escolar por meio dessas situações e em sua fala, ela aponta que “*O mais difícil foi logo no início, na fase de adaptação. Mas assim, não foi complicado pra mim porque lido com essas situações, me parece que o mais difícil foram eles se adaptarem a minha presença*” (Rikelly, 18 anos). Desse ponto, podemos colher duas questões: a primeira é o fato dela expressar as violências como algo comum em seu dia a dia, evidenciando a ordem

moderna/colonial que invade cotidianos e destroça realidades comunitárias; o segundo, está em afirmar seu corpo no ambiente, apoderar-se de espaços e direitos, resistir a invasão ocupando instituições que lhe negam a presença.

Em outro momento, Rikelly (18 anos) cita que sua estratégia de resistência foi aproximar-se de sua cultura e história, como também trabalhar sua timidez, que por vezes a impedia de ter reações a cenários de violência. A entrada no grupo de dança Dandara foi uma dessas ações: conhecer, aprofundar-se, descobrir-se e envolver-se em sua cultura através da dança, lançando seu corpo ao conhecimento e movimento. O conceito de terra-corpo-território situa-se sobre mulheres que lutam pela terra e território, e pela autoridade sobre seu corpo, tratando-o como primeiro espaço habitado para dele lançar-se ao mundo, de modo que destroe ações e discursos modernos/coloniais. No caso da Rikelly (18 anos), o que se busca é compartilhar e contar sobre o ser e estar no mundo a outros/as sujeitos por meio do movimento dançante, das histórias ancestrais descobertas e dos novos discursos políticos que entrarão em cena, amplia o exercício ético e situa novos enunciados. (HERNÁNDEZ, 2017; HAESBAERT, 2020).

5.1.8 Rayane: passagem do movimento corporal

Figura 8. Mickaelly: Fotografias registradas ao final do projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude”.



Fonte: Arquivo pessoal de pesquisa.

Ao retornar a memória a encontros tidos com Rayane (20 anos), percebo que há um cruzamento em seus relatos sobre a experiência com a dança e o dançar, a passagem do movimento corporal se apresenta em três falas: 1. *ah, de todas as comunidades ao redor, essa aqui é a que mais gosta de festas*; 2. *Minhas outras duas irmãs participaram das gerações passadas do grupo de dança* e 3. *Quando danço sinto força e representatividade*. Suas três narrativas representam a força ancestral que se reveste e resiste ao passar do tempo, emoções e afetos atemporais, marcados na subjetividade e expressas na relação com o terra-corpo-território.

A produção ancestral ocorre por meio da transmissão oral enquanto exercício comunitário e cotidiano, de modo que aprende-se a ouvir, falar, ver e agir, apontando alteridades a seguirem (HAMPATÉ BÂ, 2010). É como marcar rastros de sabedorias sobre movimento, encontro e sensibilidade, expresso no corpo e refletido na terra e no território. Nos momentos de festividade comunitária há encontro, movimentos dançantes e construção de sensibilidades. No ato geracional de dançar, há encontro de gerações, movimentos que marcam corpos e expressões que as acompanham. Com a criação de tantos espaços potentes de regência ética negra quilombola, há um encontro com a dança, produção de percepções representativas e sensibilidade que gera força. As três narrativas feitas por Rayane (20 anos) veem na ancestralidade uma convergência ética, estética e política.

Em sua fotografia, Rayane (20 anos) parece dirigir seu olhar a um espelho, um reflexo geracional, um encontro ancestral, seu estado singular é marcado por um estado coletivo de forças e representações, como ela mesma fala. No terra-corpo-território o que se põe no centro são trajetórias de encontros, afetos que circulam coletivamente e lutas que embasam vieses comunitários, em sua dança e imagem. A jovem Dandara indica corporalmente como se dá sua composição de vida, o conceito em tríade, envolve integração, aproximação e composição. O expresso no conceito está expresso por Rayane, o expresso pela jovem está presente na produção e elaboração do próprio conceito, sendo este vivido na realidade e apresentado no recorte de gênero de mulheres latino-americanas e afro-caribenhas.

5.1.9 Vestígios temporários: a integração de singularidades

Refletimos que a a ideia do terra-corpo-território é apresentada como um encontro conceitual capaz de convergir as experiências de vestígios corporais, rastros deixados historicamente no território, ramos e raízes ancestrais presentes de forma fragmentária que persiste ao tempo e, convergem ao encontrar na dança e corporeidade dessas jovens negras quilombolas um estado vital de inteiração. Outro aspecto que observamos na análise é pensar o grupo de dança como dimensão de convergência das experiências singulares de tornar-se mulher negra quilombola, delineado em uma unidade que não apaga as singularidades e nem as totaliza, ao contrário, preserva suas expressões diversas como forma de fortalecimento da resistência.

Fazer a passagem, da singularidade a composição coletiva cria um campo de tensionamento as violências enfrentadas por elas, fazem da indignação um espaço criativo para se produzir culturalmente. Elas veem seus corpos registrados pela realidade comunitária e ancestral que emana em si, e a partir disso, constroem na dança o registro dessa realidade. Se lançam a uma completude, se encontram nas singularidades e fortalecessem na coletividade. O que muito se conta no individual é invadido de vivências comunitárias. Integrar, aproximar e compor modos de habitar o mundo, é contar sobre si ao outro, é resgatar voz, corpo, subjetividade e territorialidade. As narrativas são de resgates, seja da cultura, da terra ou do corpo, se é que, como bem demonstra o conceito terra-corpo-território, podemos diferenciá-los ou distanciá-los. Mas, nas trajetórias expressas aqui, tudo se incorpora, gera vitalidade e sustenta a existência.

5.2 AFRICANIAR: NO LAÇO AFRO QUE É MEU, E SEU

Dançar é criar ritmo e no ritmo se expressa a vida e se resgata o movimento. É dar-se a liberdade de experimentar o corpo, reagir ao exterior, conectar ao íntimo e ao interior. Podemos dizer que é mergulhar no ancestral, espelhar-se em um passado que ainda se sente em corpo vivo, pele espiritual e gestos de saberes. Por isso, dançar é apresentar a cultura fortalecida em seu aspecto político, emocional e social. Na dança afro-brasileira há a cinesia de afetar-se e afetar, capacidade de lançar-se a sensibilidade e irromper retalhos coloniais. Em um estado de fragmentação, a modernidade/colonialidade, destroça a singularidade e a

completude, mas que pode ser restituída em um estado de vinculação por meio da dança que proporcionará a conexão, singularização e vibração dos corpos negros do quilombo.

Na construção de um espetáculo de dança afro-brasileira os sons, batuques, letras e gestualização acompanham e exprimem trajetórias e cotidianos negros. Transmite pela dança a terra como elemento natural de regência da vida, nela se esteia a natureza e produz-se a possibilidade de habitar o mundo, através dela irradia o território como extensão material da rede cosmológica negra, em que há um universo cultural-simbólico-afetivo-natural elevado pelas relações humanas e não-humanas, que constrói uma zona de prolongamento indissociável da terra e do território, de caráter ontológico e dimensão espiritual, afetiva e imaterial. A dança associa e encadeia pelo movimento, a capacidade de reger expressão, sucumbir amarras modernas/coloniais, estilhaçar hegemonias e evidenciar uma catarse corporal coletiva e singular.

Para compor a apresentação artística, há a instauração de linguagens comunicativas entre as Dandaras e o público que as assistem, refere-se a enunciação de movimentos, letras e sons que caracterizam sua realidade social contemporânea e ancestral. Como retratado anteriormente, as gestualizações seguem atuações do terra-corpo-território pela via da dança, nela se encena o trabalho braçal, ou a relação com o cósmico e a natureza, a expansão de elementos emotivos e afetivos. Essa produção visa atingir a percepção e a emoção do público, de modo que permita realocá-lo a uma outra realidade, contada no momento, pelos corpos e movimentos de jovens meninas negras quilombolas.

No ato em que circulam os sons e as letras, elas também compõem o outro mundo performado, inclusive, é a partir delas que a cinesia vai sendo interpretada e demonstrada. Em conjunto, elas possuem o mesmo objetivo, o público, e também o mesmo intuito, manifestar a cultura negra quilombola, expandir a outras percepções suas estruturas comunitárias e semear a corporificação do afeto. Os sons escolhidos pelas jovens e pela coreógrafa Olodum, possuem em seu pilar instrumentos de origem africana como: atabaque, chocalho, tambores, reco-reco, berimbau e agogô. Trata-se do respeito ao conhecimento e fortalecimento das forças ancestrais que organizam a cultura negra quilombola. As músicas escolhidas foram: Africaniei da cantora e compositora Majur e Ilê Pérola Negra da cantora Daniela Mercury, composta por Rene Veneno, Miltão e Guiguio, a qual está presente nas apresentações desde a formação do

grupo. Acompanhadas pelos sons de batuques afro-brasileiros e por letras e versos que anunciam e pronunciam a energia ética e ontológica de suas raízes afro-caribenhas e latino-americanas, as intérpretes narram história, contam sobre resistência e penetra “No laço afro que é meu, e seu” (Mercury, Daniela; Ilê Pérola Negra). As músicas espelham trajetos comunitários e desenham elementos afetivos, juntas caracterizam a cultura de alteridade, que passeiam pela integração, sabedoria, espiritualidade e completude.

O cruzamento entre sons e instrumentos, letras, movimentos corporais e figurinos - os quais seguem com estampas e cores que caracterizam e realçam a cultura afro-brasileira, como expostas nas fotografias da primeira parte da análise - simbolizam a expressão negra quilombola das jovens do grupo de dança Dandara. Elas se conectam para poder expor ao público a singularidade de suas experiências comunitárias.

A música de abertura da apresentação é Africaniei da intérprete Majur, que também compôs a letra e traz em seus escritos e canções a expansão do empoderamento e afetividade negra. Mulher negra, baiana e trans não-binária, a artista põe em seu pilar musical a expressão de recortes políticos/sociais que marcam e inferem sobre outras vidas negras. Destacamos a parte dançada na apresentação:

Africaniei - Majur
Composição: Majur

Sou angolano, africano
Índio, riquenho, mexicano
Preto, amarelo, pardo
Sou mistura, brasileiro nato

Isso não vem do branco
Pegando minha kora
Congo, agogô, meu banto
Pra salsar as almas do meu bando

Procedo à identidade
Afro pop ao nigga da laje
Nas favelas décalé, já sabem?
Te apresento os meus ancestrais

Africaniei
Africaniei (Majur, 2018).

África se torna verbo: africaniei. Verbo é uma classe gramatical que transita pela noção de ação, estado e mudança. Podemos ponderar alguns pontos, tomando as três noções como significados expressos na música. No aspecto da **ação**, convoca a africaniar, ampliar uma ação individual, que recai ao coletivo e plural. Dentro do “eu africaniei”, há elementos ancestrais e espirituais, que talvez trata-se do “nós africaniamos”, de modo que evoca uma nova perspectiva de futuro histórico, complexificando a amplitude cultural brasileira, que em sua base reside em comunidades originárias e da terra, sujeitos étnico-raciais que sustentaram em seus corpos e subjetividades a construção do país. Em meio a conversas e diálogos, Mickaelly (15 anos) narra sua experiência com a coreógrafa Olodum e a aprendizagem sobre o significado de letras e dos passos, fala que:

A outra coreógrafa ensinava os passos e limpava, não ensinava as origens dos passos. Agora que Olodum explica, a gente se entrega aos passos. Antes só decorávamos os passos, não sabíamos os significados [...] Diferente da Olodum, ela explica a origem dos passos, o significado da terra e seus elementos, eu não sabia que para um simples passo existia tantos significado, deixou de ser simples. Assim aprendemos nossa história e não erramos os passos. Ela fala muito para escutar a música. (Mickaelly, 15 anos)

Essa narrativa expõe a ação em apoderar-se do magnetismo musical, mas também expressa a possibilidade de entrar em **estado** permanente de vinculação a sua cultura: estado presente, contínuo e estável. Ao acionar a noção de estado, é necessário escutar a música e conectar-se a ela, significa estar presente em corpo e escuta: estou África, sou África. Estendo essa vinculação: sou corpo resistência, sou luta cotidiana, sou sede cultural, sou expressão simbólica de uma trajetória de violência colonial, sou natureza, sou saber ancestral, sou conhecimento cotidiano. Ao estar África, somos sinônimos de vidas transmigradas e enraizadas em terras que nos fortalecem e sustentam.

Africaniei como **mudança** profere a possibilidade de apresentar os ancestrais, lançar mão a batuques, letras e corporificações que são marginalizadas e que agora transgridem sobre uma outra ordem. Inventa uma outra musicalidade, outra gestualização e outra estética, porque não se funde na homogeneidade moderna/colonial, se incorpora ao estágio da sabedoria corpórea que acompanha o viver de mulheres negras, pois associa seus saberes a estratégias de lutas, resistência, afirmação cultural e autoridade sobre seu corpo (COLLINS, 2020).

Na primeira estrofe da música, a Majur manifesta a diversidade étnica e racial que marca a égide da história brasileira, como ela bem diz: *brasileiro nato*. Convoca ao balanço instrumental e gingado identitário, demarca corpo e saber, sons e movimentos, os quais: não vem do branco. Se lança a alteridade cultural para delimitar o que há de heterogêneo na constituição de conhecimentos e musicalidades silenciadas. Dentro dessa perspectiva, observamos um encontro entre a música e o projeto anunciado pelas Dandaras, há uma união ética, expressa como exercício do pensamento que avalia situações, se afirmam escolhas e caminhos como potencializadores do viver negro quilombola. Em uma das falas de Beatriz (15 anos) ao relatar sua experiência com a música, ela diz “[...] *deixo meu corpo ser levado pela música, me sinto livre*”, em um horizonte semelhante, Mickaelly (15 anos) narra que “*Eu sinto a música. Tem certos sons e letras da música que quando você percebe você só deixa seu corpo ir, é um movimento de liberdade, é o um dos momentos que me deixo ser o que eu quiser*”. Percebemos que a vivência ética se produz pela via da autonomia e do resgate de desejos, o sentido de liberdade está ligado a quebra de entraves, sejam eles sociais, políticos ou corporais. E como se propõe, através de sua arte, Majur impacta sobre empoderamento e afetividade de jovens mulheres negras quilombolas.

Outro verso da música ressoa e soa os dizeres do grupo de dança Dandara é: *Te apresento os meus ancestrais*. O verso escrito por Majur traz a categoria de afirmação étnico-racial, caracteriza a impressão identitária, o respeito ao saber histórico e a evidência de uma estrutura comunitária que preza pelo horizonte extenso de expressão cultural e corporal. A terra, o corpo e o território como espaço ancestral de forças que permitem o reconhecimento de si e do outro como sujeitos em ação no mundo. Duas falas de jovens Dandaras também apresentam esta implicação, elas retratam que “*A dança ajuda a mostrar as pessoas a nossa ancestralidade, nossas raízes*” (Raiane, 20 anos); e “[...] *exalta mais nossa gente, nossa ancestralidade*” (Mickaelly, 15 anos).

É a dança que não vem dos brancos, a história que não esta entretida a percepção hegemônica e é a junção de elementos do terra-corpo-território, não a expressão dual em que se enquadra a modernidade/colonialidade. Africaniei é ato ético, ontológico, estético e epistemológico; africaniei se enquadrará em tempos verbais, se faz pretérito, presente e futuro. A aproximação desses ditos simbólicos e materiais deságuam no terra-corpo-território,

compreendendo que como narrado por Cruz-Hernandéz (2016), nesta concepção o que se faz é compartilhar e contar sobre o ser e estar no mundo a outros/as sujeitos, ampliando o exercício ético e situando novos enunciados. Na dança, isso será contado através dos movimentos, músicas e cenas.

A segunda música da apresentação do grupo de dança Dandara é Ilê Pérola Negra, da cantora Daniela Mercury, composta por Rene Veneno, Miltão e Guiguio. Há completude nessa escolha pois se conecta aos sentidos da música Africanieí, mas há também um caráter histórico do grupo, pois essa foi a primeira música dançada, em que nasce a nova geração do grupo Dandara, em 2016. Foram realizadas adaptações aos passos e gestualizações, porém a letra ainda expressa os sentimentos que residem nas jovens desde o início. Segue as estrofes cantadas e dançadas na apresentação:

Ilê Pérola Negra - Daniela Mercury
Composição: Rene Veneno, Miltão e Guiguio

O Canto do Negro
Veio lá do alto,
É belo como a íris dos olhos de Deus, de Deus

E no repique, no batuque
No choque do aço
Eu quero penetrar
No laço afro que é meu, e seu

E Vem cantar meu povo
Vem cantar você
Bate os pés no chão moçada
E diz que é do Ilê Ayê

Lá vem a negrada que faz
O astral da avenida
Mas que coisa tão linda
Quando ela passa me faz chorar

Tu és os maos belo dos belos
Traz paz e riqueza
Tens o brilho tão forte
Por isso te chamo de Pérola Negra

Ê, Pérola Negra
Pérolas Negra Ilê Ayê
Minha Pérola Negra

Com sutileza

Cantando e encantando a nação
 Batendo bem forte em cada coração
 Fazendo subir a minha adrenalina

Como dizia Buziga

Edimin
 Emife Nago Dilê

Ê, Pérola Negra...

Nessa música, iremos passar por três versos que comunicam significados interiores do grupo de dança. O primeiro deles é “*Eu quero penetrar / No laço afro que é meu, e seu*”, percebo o penetrar como um ato de aprofundamento e resgate cultural, como bem dito “*que é meu, é seu*”, de modo que indaga um registro histórico de corpos e territórios marcados pelos saberes negros. Aqui, talvez esteja a possibilidade de expandir um outro contar a vida, cantar e dançar a ordem comunitária que se preserva. Ao expandir, sente seus corpos diluírem os aprisionamentos coloniais e observamos duas falas das Dandaras que remetem a essas noções, a primeira “[...] *deixo meu corpo ser levado pela música, me sinto livre.*”, narrada por Beatriz (15 anos); e a segunda fala é de Mickaelly (15 anos), que diz “*Eu sinto a música. Tem certos sons e letras da música que quando você percebe você só deixa seu corpo ir, é um movimento de liberdade, é o um dos momentos que me deixo ser o que eu quiser [...] Eu referencio a dança como liberdade, liberdade do corpo e da mente.*”. Deixar ser levada e referenciar, são trechos que me chamam atenção, talvez, por estarem conectados ao ato de penetrar em laços, sentir seu corpo invadido por energias ancestrais. Penetrar intenciona unir-se a algo, integrar elementos ou materializações, tal como expresso na compreensão de terra-corpo-território.

Quando a música expressa o verso “*Bate os pés no chão moçada*”, nos deslocamos a dois pontos: o primeiro da negação do controle, pois apresenta-se contra a ordem e instiga em seu corpo movimento e conexão com a terra, com o chão e a areia, e o segundo fala justamente do alargamento com o campo orgânico. Ao primeiro, recordo quando Fanon (2018) nos fala que o modelo moderno/colonial promove conhecimentos ao corpo que estão arraigados na atividade de negação, dado como natural e universal, estéril ao movimento e afetações. Estes corpos tem características fenotípicas europeias e são eles os perceptores da produção epistemológica, ontológica e estética do exercício corporal. Já os corpos latino-

americanos e afro-caribenhos, devem trafegar por espaços e caminhos designados; são corpos que devem ser apenas produtivos e submissos, como o autor diz “[...] é na corporeidade que se atinge o preto” (Fanon, 2008, p.142), como vítima da civilização ocidental, vê sua experiência corporal ser deslegitimada. Trata-se de controlar, reter e aprisionar suas expressões emotivas, culturais e desejantes.

Do outro lado, no aspecto de alargamento, encontramos respostas das comunidades negras quilombolas criando estratégias de ampliação aos suas expressões corporais. Ao atingir o corpo negro, a modernidade/colonialidade se depara com a reação de corporeidades vitais e pulsantes, que aliam atitudes éticas e ontológicas para expressarem esteticamente suas emoções e saberes, entranhadas por raízes terrenas e energias espirituais/territoriais. Aqui, cria-se arranjos de fuga a mecanização corporal, traduz seus viveres em escrituras corporais, põe fim a mortificação corporal, canaliza o controle e o transforma em estado de revolta criativa. São movimentos dançantes que incorporam a pulsão e a vitalidade para dar vida e expressão ao terra-corpo-território, é movimento de integração e estado de ética coletiva. A narrativa de Raiane (20 anos) expressa parte desses afloramentos quando diz que, “*Quando danço sinto força*”, sente o chão, evoca o ancestral e impulsiona a força intensa que paira em seu corpo ao dançar.

Assim, “*Bater os pés no chão moçada*” emana e convoca corporeidades negras a se conectarem com a natureza, passagem de encontro com a experiência cósmica que faz do seu corpo um estado da terra. Como germinantes, corpos e terra dirigem as vivências comunitárias, produzindo noções territoriais de atividades cotidianas, que neste lugar, adquire expressão de terra-corpo-território. Nesse movimento, eclodem forças vitais, que atingem e afetam os corpos, rompem o chão e atinge o outro. Assim, a dança exterioriza o cotidiano, a vida negra e o viver quilombola, tece em suas gestualizações ao cultivo do roçado, as cantorias das casas de farinha, as rodas de tambor, as narrativas contadas nos alpendres, os saberes registrados no corpo e na vida coletiva.

Há um trecho exposto por Fanon (2008), que descreve a fala de um amigo estadunidense, ele diz “Para brancos, de certo modo, os negros asseguram a confiança na humanidade. Quando os brancos se sentem mecanizados demais, voltam-se para os homens de cor e lhes pedem um pouco de nutrientes humanos” (2008, p.118) e me recorda a ideia

expressa na estrofe: *Lá vem a negrada que faz / O astral da avenida / Mas que coisa tão linda / Quando ela passa me faz chorar*. O autor enfatiza a busca hegemônica pela humanidade negra e observamos a ideia refletida pela música Ilê Pérola Negra ao expressar como a cultura negra preserva a humanidade; é movimento que afeta o outro, como diz “[...] *me faz chorar*”, é uma letra que produz sensibilidade, é “*O astral*”, em primeira pessoa em primeiro impacto; as afetividades negras tangenciam as emoções, permitem que elas venham a superfície e encontrem no caráter ontológico a possibilidade de exteriorização. O astral, a vitalidade, a energia, se acometem por sinônimos as corporificações negras quilombolas, pois há o registro de encenações e encantamentos pela vida, ocorre o deslocamento da rigidez moderna à flexibilidade emotiva e vivida.

No debruçar de suas palavras, há um momento em que Fanon (2008) retrata os brancos como “estritos”; ao ler, sinto que retorno ao adjetivo, algo me prende e penso que é pela própria significação da palavra, pois remete-me a retenção, sufoco, aperto, rigor ou inflexibilidade. Fanon (2008, p.125) diz “O pecado é preto como a virtude é branca”, o corpo branco é moralmente correto, religiosamente válido e comportamentalmente ímpeto. É tanta mecanização corporal, uma hora há de sucumbir. Sucumbir é um verbo interessante, pois talvez signifique ceder. O corpo negro não sucumbe, ele ofega. Evoca tanta energia, que ofega, palpita, assenta a memória e transcende o ancestral. Escreve em seu corpo a linguagem negra quilombola, a ontologia e ética do terra-corpo-território vira linguagem gestual, uma vez que do corpo não se arranca as gravuras subjetivas.

Ao aproximar as letras das músicas escolhidas, percebe-se que elas criam zonas de refúgio, suspendem e renunciam ao epistêmico e ontológico dos engendramentos modernos/coloniais, expõem tramas e dramas de seus viveres cotidianos, marcam a resistência e transcendem na alteridade. Aproximar, significa acionar o estado de ter e ser próximo ao tempo e espaço daqueles/as que habitam em seu corpo, em sua ancestralidade e em seu território negro. Majur e Daniela Mercury emanam em suas canções vínculos emocionais que se integram as jovens do grupo de dança Dandara. Os registros corporais e históricos que cantam nas músicas, são proferidos pela corporeidade da dança. A letra torna-se linguagem corpórea e vital.

Aproximar tornou-se o verbo de síntese a esse segundo tópico da análise. Talvez, tenha sido possível compreender a conexão realizada. Caso não, o que buscamos processar são as nuances em que as músicas captam as experiências cotidianas das jovens Dandaras, conectam-se aos desejos performáticos que se articulam a montagem da apresentação de dança e imprimem movimentos que apresentam o terra-corpo-território. As letras narram experiências próximas, encontram na integração entre as jovens, letras e corporificações, um espaço a indagação, indignação e contemplação da vida.

5.3 TERRA-CORPO-TERRITÓRIO, DANDARA E A DANÇA: PASSAGENS DE COMPOSIÇÃO

Compor. Compor é uma palavra que sinto intuída a pensar ao longo do estudo. Neste texto, nem sempre de forma explícita, mas frequentemente de forma alegórica, expande-se como verbo e adjetivo. Seja no singular ou plural, compor dignifica as experiências emanadas aqui e promove uma vida em plenitude nativa, quero dizer que simboliza um estado ético comunitário em que se desenvolvem epistemologias, ontologias. Em comunidades da terra criam-se zonas indissociáveis entre natureza, corporeidade e comunidade, não há distanciamento dual entre modos de ser, poder e saber. Aqui, tudo ou muito vira composição, ato de constituir-se coletivamente e formar a partir da heterogeneidade dos seus viveres um estado de composição para habitar o mundo.

Hernández (2017, p.36) traz em seus textos que a ênfase dada a palavra compartilhamento é uma “[...] propuesta zapatista que nos dice que queremos contar de nuestro ser y estar en el mundo a otras personas” e, o conceito de terra-corpo-território semeia, por meio da composição, a integração do viver negro quilombola estabelecendo-se como uma nova categoria analítica e ativista que põe no centro de suas discussões subjetividades, saberes e corporificações extraviadas e aciona-se como expansão linguística em que compartilha e conta sobre o ser e estar no mundo a outros/as sujeitos, ampliando percepções, operando sobre o exercício ético e revisionando enunciados acadêmicos e militantes (HERNÁNDEZ, 2017; HAESBAERT, 2020).

Neste ponto, em que terra-corpo-território narra outras cotidianidades, resgatamos algumas passagens em que as jovens Dandaras apontam o grupo de dança como um espaço em que aflora composição e compartilhamento. Primeiro, trago a experiência narrada por Mickaelly (15 anos), ela fala que:

Na escola e aqui, porque aqui tem gente que não se assume como negra ou quilombola, só diz que é do Cajá, não se importa com a história por trás do nome, as referências, não diz eu sou quilombola neta de Antônio Leite, diz sou só do Cajá, às vezes num é nem negro, é moreno, não é referente a toda história.

Logo após, ela cita como faz sua própria apresentação:

Eu sou do Cajá, do Cajá dos NEGROS; não sou morena, sou negra. Morena é ter cabelo preto, eu sou negra. E ainda conto as histórias da comunidade e mereço respeito pois sou filha da neta do fundador da comunidade. Sou bisneta do fundador (risos), fico me achando. Tiro brincadeiras para suavizar mas falando a verdade (Mickaelly, 15 anos).

Mickaelly (15 anos) apresenta que ela é composição de uma história ancestral e compartilha a autoridade da vida comunitária sobre seu corpo, complexificando o pensamento moderno/colonial que induz a processos de redução do corpo a classificações homogêneas, atômicas e separáveis, bem como a sujeitificação que tenta tornar corpos das mulheres negras menos humanas (LUGONES, 2014). A jovem Dandara afirma-se como produto híbrido, sobrevive nas variadas condições e contradições, sobrevive a encruzilhada (ANZALDÚA, 2005).

Em outro encontro junto as jovens, Alice (19 anos) é questionada por quê escolheu dançar no Dandara, conta que foi “*Para reforçar a cultura. [...] porque assim, quando fomos a Arapiraca as pessoas nem conheciam o Cajá dos Negros, então nos apresentamos, levamos um banner, contamos nossa história e eles ficaram impressionados, muitos nem sabiam da existência do Cajá.*”. Gonzalez (2020, p.95) aponta que “[...] a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha etc., mas se tornar negra é uma conquista”, o que tangencia essas jovens mulheres negras quilombolas é estruturar uma dimensão biográfica sobre si, sua história e comunidade, trazem o terra-corpo-território ao afirmar suas origens e a natureza que

lhes compõe. As Dandaras não se põem em ordem, se põem em ação, não aceitam enrijecer-se, encarnam em seus corpos a relacionalidade, a emoção e o sensível.

“Mi cuerpo es mi territorio” é dito por Hernández (2017, p.36) como frase que ressoa entre mulheres que atuam na luta pela propriedade do terra-corpo-território, figura relações em que se luta para construção de uma rede irruptiva frente à ordem colonial, a qual invade seus corpos, terras e territórios. O corpo costuma ser primeiro alvo de invasão moderna/colonial: visto, combatido e renegado. É um círculo áspero que as jovens negras quilombolas combatem, suas vivências retratam estes cenários de violências raciais. É corpo renegado e cultural deslegitimada, as jovens trazem cenas em que são referidas pejorativamente como macumbeiras. Mickaelly (15 anos) fala sobre suas experiências escolares e cita uma fala da colega de turma ““Ah! Lá vão elas dançar macumba”. Às vezes eles iam olhar, mas ficavam rindo, ficavam sempre com aquele olhar, não sabiam o que estávamos dançando.” e Alice também aponta que (19 anos) “Teve uma situação que fomos nos apresentar e estávamos com um vestido de flores vermelhas e daí ficaram gritando na rua e nos chamando de macumbeiras.”, há uma tentativa de sujeitificação das Dandaras, mas no corpo coletivo e atrelado ao seus territórios comuns produzidos no encontro da dança elas reinventam o viver.

A jovem dandara Mickaelly (15 anos) mostra seus desapontamentos a situação frequentemente vivida, conta que:

“Pelo que aprendi nos encontros de quilombo que já frequentei, que me lembro macumba é um instrumento. Ai quando falam que é macumba eu digo “macumba é uma coisa, candomblé é outra, e existem outras coisas por ai”. É como a professora disse ali, perguntou nossa cor e Bia disse “parda”, ai ela falou que parda é uma cor de papel não de pessoa, só existe branco e negro. Mas é muito preconceito, já passei por muitos fora e dentro da comunidade. A gente tenta, mas preconceito não vai parar de um vez só, mas é chato ficar ouvindo coisas sobre seu cabelo, sua pele, suas apresentações.”

As narrativas contadas pelas jovens mostram que é assídua as vivências em que elas são violentadas, porém não se resignam, ao contrário encontram caminhos de luta para dissipar estruturas racistas que buscam incidir sobre seus corpos (HOOKS, 2020). Aquis e presentifica a importância de mobilizar o terra-corpo-território, dele emana a complexificação

de práticas cotidianas que codificam pistas da relação entre corpos e espacialidades, corpos que se configuram diante do social e, como apresenta Hernández (2017, p. 41). “[...] el cuerpo está asignado no sólo por las determinaciones físicas del contexto geográfico; sino por las construcciones culturales que subyacen a la idea del espacio, lugar, territorio, comunidad y contexto.” Da terra enquanto sistema orgânico surgem corpos; da relação mútua entre eles, surge o território; a completude entre estes frutifica vida, vida **em** comunidade (grifo da autora).

Mickaelly (15 anos) relata que “*Foram tantas dificuldades, mas ninguém desistiu. Sabe a única coisa que recebemos? Um quadradinho em uma revista da cidade, foi láaa no final mas nos saímos. Da segunda apresentação sequer saímos na revista. Trajetória difícil até sermos reconhecidas [...].*”, sua fala aguça o estado de integridade social na qual mulheres negras quilombolas se estruturam, diz muito sobre a perversão racial da modernidade/colonialidade em desmoronar e inutilizar a cultura negra. Há um relato de Rikelly (18 anos) que chama atenção, ela diz que “*Quando entrei eu era a única pessoa negra da turma. Ai eu sempre buscava uma forma de que as pessoas olhassem pra mim não por ser negra, mas por ser negra e representar alguma coisa.*”. Ser negra e representar algo, nesse momento é a dança que aparece como instrumento de atuação cultural negra que narra as ontologias, éticas e saberes do quilombo, compartilha a vida em composição, conta sobre a integridade do terra-corpo-território.

A dança é uma das formas de performar terra-corpo-território, considerando suas configurações elementares em que é natureza, é ancestral, é sabedoria. Na dança, o corpo delimita seu lugar, as gestualidades carregam a ancestralidade negra quilombola e o som colide sobre o chão. Essa composição vitaliza o ambiente, como Mickaelly (15 anos) diz “*Quem canta seus males espanta e quem dança também*”. As jovens encontram na dança um instrumento de luta, resistência e afetividade, em que é desvendado para elas suas cosmologias. A dandara Raiane (20 anos) diz “[...] *sinto a dança puxar minha força, ao mesmo tempo sinto algo leve.*”. Expressar-se em completude traz aconchego a si, estar em coletivo produz relações de cuidado e amparo, dando espaço a emergência da sensibilidade para as jovens. Elas veem-se envolvidas na mesma trama social, drama compartilhado vivido historicamente, mas o combate sustentado sobre seu corpo, terra e território.

É instigante ouvir Jamile (19 anos) falar sobre dançar e dizer “*Eu não consigo explicar o que sinto, mas nunca senti esses sentimentos*”, ou a Alice (19 anos) contar que “*acho que a melhora dos movimentos, dar uma sensação de alegria, a autoestima melhora pois tem ligação com conhecer a cultura. Eu também me sinto mais calma, como se ao dançar liberasse estresse.*”; ou ainda quando Beatriz (15 anos) conta que ao se apresentar publicamente fica “[...] *muito nervosa. Mas quando inicia, eu deixo meu corpo ser levado pela música, me sinto livre.*”. A dança oferece espaço a descaracterização da mulher negra como monstruosa, sujeitificada e objetificada, que automatiza a expressão corporal e a legitimidade do sistema de interação entre corpos. Ao contrário, a dança para as Dandaras constitui invariavelmente a valorização das sensações e percepções corporais como saberes válidos (BERNARDINO-COSTA et al, 2020), movimento que afirma ética e performance que comunica modos de ser e domiciliar a cotidianidade.

Dançar significa para as jovens o encantamento pela vida, incorporação da ancestralidade e domínio corporal, talvez, por isso elas persistem tanto as empreitadas que contracenam com a trajetória do grupo, a isto, Mickaelly (15 anos) diz que “*Eu ainda fico impressionada com a luta que passamos e ainda estamos aqui juntas, sem nunca ter desistido. E não pensamos “ah! Não fomos reconhecidas então vamos parar”, isso nunca passou em nossas cabeças.*” A dança é uma forma de linguagem que exterioriza e comunica o sagrado ancestral, o profano festivo e a afetividade comunitária e, um traço importante, sobrevive ao hibridismo desenvolvendo-se como processo criativo, em que cria novas formas de cartografar as vivências negras quilombolas. Elas não desistem, pois o desejo de comunicar-se ao exterior é pulsante e presente.

No momento em que dançam, as jovens convocam seus corpos a tudo aquilo que lhes compõem e lhes invadem, manifestam as violências raciais, mas evocam suas forças espirituais das/os suas/seus guias ancestrais e isso reflete-se na fala da Rikelly (18 anos) que “*Ao dançar, sinto meu corpo ser tomado por orixás*”, as forças as quais se vinculam expressa a capacidade da dança em expor e transpor a energia vital comunitária. Ao invés delas permanecerem na sujeitificação, manifestam a organicidade, a integralidade e complementariedade. Emanam e deslocam a cultura, gestualizam memórias e irradiam a sabedoria de contar sobre a vida em comunidade a partir da corporeidade, corpos que narram o terra-corpo-

território. Dentro disso, a dança surge como uma horizonte de alteridade, um ato ético e estético. A alteridade corporal reunida à subjetividade e comunidade das dandaras, vêm a desenvolver o domínio sobre sua realidade. A autora Marchese (2019, p.10) irá falar que:

El cuerpo de cada mujer es lo que le permite tener experiencia del mundo, una experiencia que está estructuralmente marcada por una violencia selectiva, parametrizada según sexo/género, raza, color de piel, edad, nacionalidad y condición de clase. Analizar, entender y desarticular la violencia que experimentan las mujeres cotidiana e históricamente es la tarea principal de un esfuerzo que se posiciona políticamente [...].

A corporificação conecta os corpos das jovens ao terra-corpo-território, o conceito situa tanto sua expressão evidenciada na dança situada aos elementos triádicos, como informa os itinerários seguidos ancestralmente e induz-se a luta pela terra e território e pela potencialização de suas margens corporais, ambos extraviados historicamente. Extraviaram do corpo o movimento, a subjetividade e a força de trabalho e da terra extraviaram os recursos naturais, conciliando dispositivos sistêmicos de desterritorialização e desincorporação (ARÁOZ, 2012). Na dança, os corpos das Dandaras quando tomados pelas forças dos orixás, emoções libertárias e expressões do estado de ser, sentem-se surpreendidas pela autenticidades dos valores éticos que as compõem. Durante os espetáculos, compartilham esse estado e desarticulam o olhar de sujeitificação e monstruosidade imposta elas.

Dentro da ordem e noção moderna/colonial o empreendimento ao corpo, terra e território é geração capital. Em nenhum momento a perspectiva desvia-se para sensibilização emocional, relação orgânica com a terra ou a preservação tradicional do território, em que são instituídos por uma série de relações simbólicas comunitárias. Numa comunidade negra quilombola essa ordem e noção se inscreve de outra maneira, pois apresenta-se como uma rede, posiciona-se como círculo, não em ponto vertical. É um círculo que se integra, como detalha os relatos da Alice (19 anos), a qual expõe que “*Nos momentos de ensaios todas opinam e ajudam a organizar os passos. E se uma menina erra o passo, todas focam em ajudá-la a melhorar e daí voltamos a dançar coletivamente.*” ou, quando Beatriz (15 anos) aponta que a “*Nossa intenção não é criticar, é ajudar a melhorar. Tentar consertar pra que a pessoa fique igual a gente, não queremos ser melhor uma que a outra, queremos ser todas iguais.*”, as narrativas projetam os ensaios e o sistema de relações entre o grupo como um

espaço de acolhimento, cuidado e empoderamento. O desejo em “ser igual” não trata-se de aniquilamento singular, mas de integração e pertencimento a rede em que está envolvida. Quando se concentram em ajudar a colega, há uma concentração em como adaptar a comunicação ou compreensão das dificuldades que a Dandara em questão enfrenta.

A participação no grupo de dança vai desempenhando alguns papéis entre jovens, que incluem: **conhecer, pertencer e romper**. A comunidade das Dandaras localizada no sertão de Alagoas, enfrenta lutas oligárquicas e preconceitos raciais instituídos de forma explícita, o que leva ao desamparo social e econômico. Esse panorama fica evidente após resgatar o levantamento realizado pelo Programa de Educação Tutorial – Núcleo de Estudos do Semiárido Alagoano em 2019, em que mostra renda média familiar de R\$330,00 (trezentos e trinta reais). São famílias que não possuem demarcações de terras, estão distantes do centro urbano e ficam a mercê de contratos sazonais com fazendeiros, recebendo por diárias, grandes jornadas insalubres de trabalho e sendo violentados pelos atos autoritários dos patrões. O distanciamento geográfico e simbólico da cidade institui o isolamento das relações sejam elas de trabalho, estudo ou lazer. A comunidade se envolve em estruturas organizacionais delimitadas diante da sua própria realidade e expandir-se a esse outro lugar moderno/colonial pode vir a ser conflituoso, como o que percebemos nas experiências das jovens relatadas até o momento. No relato feito por Rikelly (18 anos), ao citar sua experiência escolar já citada neste trabalho, ela diz que quando:

“[...] fui estudar no Maria de Lurdes. Lá eu ganhei no primeiro bimestre o prêmio de aluna destaque e escutei quando um aluno disse “Nooossa, aquela negra ganhou de aluna destaque?”. Tipo, me gerou aquele espanto. [...] Era meio que um pouco humilhante sabe? Porque a pessoa tá ali mas precisava estar um nível acima deles pra poder ser vista. Não pode médio nem baixo, tem que tá no alto. Difícil, mas creio que eu esteja no caminho certo.”

O ponto em que queremos chegar é quando Rikelly (18 anos) diz que “*O que me incentivou a entrar no grupo de dança foi poder mostrar esse outro lado da cor da minha pele, estar representando minha cultura para que as pessoas pudessem entender um pouco daquilo*”, conhecer a cultura através da dança permite que a jovem acesse conhecimentos e posturas de defesa ao racismo estrutural e, nesse caso, institucional que vivencia. Conhecer as

modulações históricas e os modos em que o corpo negro transita nos espaços, concede estruturar subjetivamente, emocionalmente e politicamente seu pertencimento a comunidade negra quilombola e sua ancestralidade africana. É como manter-se em corpo vivo diante do aniquilamento corporal e territorial, considerando que a terra já é negada de antemão, a modernidade/colonialidade utiliza-se apenas da relação de desgaste e destruição (Quijano, 2005; KRENAK, 2020).

Outras jovens dandaras bravejam e navegam sobre as aprendizagens que o grupo de dança e o projeto “Grupo de Dança Dandara: Corporeidade negra quilombola e a afirmação ancestral da juventude” possibilitaram a elas, mas a figura afetiva e de propriedade do saber que desempenhou parte dessa linha de comunicação entre conhecimentos negros, dança e corpo foi Olodum, coreografa do grupo. Em diversos encontros em que conversava com as jovens, e o ponto era a produção de novos conhecimentos, Olodum era a figura constante. Mickaelly (15 anos) diz “[...] *ela explica a origem dos passos, o significado da terra e seus elementos, eu não sabia que para um simples passo existia tantos significados, deixou de ser simples*”; em outro momento a Jamile (19 anos) narra que “[...] *ela bota pocando com todo mundo, nos pede gingado. Eu não sabia quando as outras meninas dançavam que tinha significado, agora que ela explica eu sei.*”, as jovens se admiram da imensidão que compõe a história de seus ancestrais e seus saberes estéticos-culturais. Na ocasião, Alice (19 anos) também conta sua experiência com a coreografa:

Então Olodum traz pra gente um aprendizado, porque não sabíamos os significados, eu tiro por mim, eu não sabia. O caso da trança nagô, que eu conhecia como raiz e não sabia que servia para esconder sementes e traçar mapas. Os conhecimentos se complementam, porque eu conto algo que sei e outra menina completa com outra parte, é como se estivéssemos estimulando conhecimentos sabe?

Logo após, Beatriz (15 anos) relata que:

Ah sempre que ela explica um movimento, vai lá e explica o significado. E muitas vezes falamos sobre coisas que nem sabemos o que ela significa e é bom aprendermos até no falar publicamente. Da nossa apresentação anterior pra essa tem muita diferença; dançávamos pérolas negras mas não sabíamos o significado dela, o que sabíamos era por ir ouvindo, prestando atenção e ir entendendo. Tirávamos o significado da própria cabeça, agora não, agora sentamos, ouvimos as músicas juntas, Olodum vai explicando tudo e tornou mais interessante.

As falas das jovens nos fazem pensar sobre a experiência do corpo sem necessariamente conhecer o significado dos movimentos, quero dizer que antes do projeto as meninas já participavam do grupo há quatro anos, enfrentaram situações de violência e de negação, mas permaneceram. Contudo, consideramos que a oralidade ocorre cotidianamente de forma espontânea, não é datada como conhecimento, mas como contações de histórias, mitos e ritos, são narrativas emocionais vinculadas ao saber, como relata Hampaté Bâ (2010, p.182) “[...] existem coisas que não “se explicam”, mas que se experimentam e se vivem”. Não foi Olodum que significou a intensidade dos movimentos e pertencimento das jovens, mas foi Olodum, como mulher negra lésbica que expandiu seus saberes as jovens e contou a elas sobre sentidos, símbolos e cosmologias negras. Ela trouxe para a linguagem, aquilo que era vivido no corpo e fez com que elas compartilhassem estas narrativas construídas em transmissão geracional.

A transmissão acontece em um primeiro momento para firmar e atualizar os modos de vidas negras quilombolas, abraçando a noção de resguardo histórico. E, em outro momento, como resistência as tentativas de aniquilação a cultura e organização social afro-brasileira feita pela lógica moderna/colonial, estando evidente esse movimento no percurso do Grupo Dandara. Como Hampaté Bâ (2010, p.189) também retrata, na contemporaneamente “Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser”. A modernidade/colonialidade quer modificar a integridade da mulher negra quilombola, desintegrar sua autoridade e espírito, fraturando relações comunitárias e igualitárias vividas por suas ancestrais. No entanto, encontra nestas mulheres atos de resistência, pondo em jogo seu corpo, cultura e território. Corpos em combate.

Mais um vez, como Gonzalez (2020, p.95) destaca “[...] se tornar negra é uma conquista”. Torna-se mulher negra quilombola é conquista porque é resistir aos danos modernos/coloniais e a lástima conservadora excludente. A lástima se alastra de forma corpórea e tangível, toca em seus corpos, mas também se alastra em suas terras e territórios. As jovens mulheres negras quilombolas que estão em cena, necessitam ritualizar a vida, lutar pelo território e engrandecer suas éticas. Afirmar o terra-corpo-território é afirmar a si mesma

e ao seu coletivo de originário e ancestral. Defender o terra-corpo-território é defender sua integridade e dignidade social. A dança integra, afirma e dignifica a vida dessas jovens.

Aqui, acentuamos as dimensões sensíveis e conectadas das histórias de vidas dessas jovens mulheres negras quilombolas, nas quais ocorrem o desmonte da dualização da vida, do extrativismo, rompe com o enrijecimento, nega a monstruosidade que lhe foi imposta. Elas erguem-se para assimilar outros mundos possíveis, expandem suas subjetividades, fortalecem suas éticas e sabedorias comunitárias, compartilham a cada apresentação artística um outro enredo negro quilombola, contam sobre histórias não ditas e escritas, narram transmigrações e gestualizam força (DIAS, 2011; COLLINS, 2020). Collins (2020, p.149) manifesta que “[...] a sabedoria é essencial para sobrevivência do subordinado [...]”, considerando que o exercício de mulheres negras quilombolas é associar seus saberes a estratégias de lutas e cuidados, possibilitando que seja um “corpo aberto” à pulsão da vida (FANON, 2018). Neste estudo, muitas jovens mulheres conectaram-se a alteridade e lançaram seus corpos à vitalidade e à afetividade.

Os relatos e experiências das jovens aproximam-se das quatro dimensões politizadas citadas por Collins (2020), que pontua as relações entre mulheres negras que levam a justiça social. Primeiro, a dimensão da experiência vivida no grupo de dança como austeridade de significação, situa a sabedoria localizada no corpo e no espaço em que habita, transcende e inverte a ordem de produção dos conhecimentos. Em sua segunda dimensão, o diálogo como produtor de saberes, que emerge na conectividade o lugar de alteridade cultural e autonomia corporal e territorial. As narrativas apresentam a transmissão oral em que se guiaram as Dandaras, transmissão que ocorre na fala, escuta e percepção. O cotidiano é observado, a escuta as/os idosas/os é aquietada e a fala é a troca sobre aquilo que lhes fortalecem e indignam (COLLINS, 2020).

A terceira dimensão envolve a ética do cuidado, em que se preserva a singularidade individual, o lugar das emoções a capacidade de empatia, resquícios que facilmente se identifica nas falas das jovens, como ilustra a fala da Alice (19 anos) que diz “[...] *aqui somos parceiras, do tipo da pessoa dançar errado e a outra ir explicar e ajudar a melhorar. O negócio sempre foi parceria, parceria e parceria.*”. E por fim, há a ética da responsabilidade pessoal que caracteriza-se pela responsabilidade pelo que se afirma, a sabedoria imersa nos

contornos vivenciais, sendo possível observar a partir da perseverança em prosseguir com o grupo, há o desejo de compartilhar sobre a cultura negra quilombola, contar uma outra versão histórica e compor junto ao seu corpo e singularidade a vitalidade coletiva, a vitalidade e composição proposta pelo terra-corpo-território (COLLINS, 2020).

CONCLUSÃO

Na saída pela tangente – como estratégia, não como fuga – o estudo debruçou-se num território negro quilombola saqueado pela oligarquia e coronelismo que beira as relações sertanejas de Alagoas. A comunidade, envolvida na superfície côncava das serras da caatinga, não é vista ao longe. Imbuída pela transmutação, manteve-se em coletividade viva, ato possível diante do círculo comunitário que integra terra-corpo-território, faz da composição um estado de ético e ancestral de resistência. Ao aproximar-se da comunidade, pôde-se ver um outro mundo habitado; as serras são como proteção, elas delimitam o aquilombamento, ao passo que cruza certa dimensão geográfica, encontramos um outro viver.

Nesse outro viver, encontramos jovens negras quilombolas que descobrem na dança e na expressão corpórea a possibilidade de transmutar-se dentro dos cruzamentos em que são conduzidas pela vida; como dito por uma das Dandaras: “*na rua*”, nas relações e instituições externas a comunidades. Num lugar outro – na rua –, os corpos das jovens são tornados selvagens, escombros e monstruosos, paira sobre o ímpeto animalesco, sendo regido pela ordem moderna/colonial e suas extensões contemporâneas. Ao envolver-se com o espetáculo, as jovens alcançam o desmonte de discursos raciais que invalidam seus corpos, saberes e espiritualidade.

Diante do desmonte é possível transbordar, ergue-se uma estrutura de composição e compartilhamento ético, a dança exerce função ontológica, ética e epistemológica dentro da cultura negro quilombola. Para as Dandaras, a dança conta sobre suas relações com a vida orgânica, com a ancestralidade e com o território, permite que elas se expandam e energizem suas corporificações. Aqui, corpo é alteridade, se transforma e ganha forma através do terra-corpo-território, pois este o contorna. No contorno, corpo vira terra, território e corporeidades coletivas, está ante a amplitude da vida comunitária, um estado que semeia força vital, intensidade emocional e cuidado. Há maleabilidade, são gestualizações dançantes que transitam por elementos, movimentos e performances cotidianas. A dança para as jovens Dandaras irá narrar suas vivências cotidianas.

O terra-corpo-território promove as narrativas de *locus* geopolíticos e corpos-políticos de enunciação, aquece diálogos, estrutura a ética comunitária, diz muito sobre as construções

de saberes e o modo como coletivamente se pensa seus corpos no mundo. Para além disto, conta comunitariamente e academicamente o que precede essa integração, pois fala de luta e resistência. Esses precedentes são registros postos na pesquisa, observamos e nos atentamos a esses detalhes estruturais. Inclusive, ressalto que a escolha do conceito aconteceu posterior ao campo, a busca era a intenção de compreender a realidade de antemão a teoria, mas que pudessem se encontrar. Me parece que a pesquisa e estudo foi um bom encontro.

Nesse encontro, o fazer psi pôde navegar por diferentes percepções sobre a vida, encontrou distante do enrijecimento e dos enquadramentos psicológicos, uma prática que atravessa parâmetros psicológicos e penetra sobre produções subjetivas involucras as relações sociais, políticas e econômicas, regidas por manutenções históricas racistas, patriarcais e sexistas. Reconhecer a colonialidade do ser, saber, poder e de gênero permite traçar dados históricos; reconhecer a decolonialidade do ser, saber e poder proporciona instigar uma nova prática psi; mas reconhecer que terra-corpo-território é uma estrutura social delimitada comunitariamente e que se trata de mulheres engajadas a lutar pela propriedade corporal e territorial, possibilita aproximarmos de estruturas e metodologias de intenção, e neste ponto, penso que a atuação em campo precisou ser reconstituída, atendendo as demandas imersas.

Diante das demandas apresentadas, as propostas de intervenções e fases da pesquisa foram construídas coletivamente, desembocando em uma escrita textual atravessada por implicações singulares e plurais. A ética profissional e acadêmica nos concede o encontro de diálogos e incorporação. Muitos corpos constituem a incorporação desse estudo e preservar essa integração foi um ato de compromisso ético. As jovens se envolveram na pesquisa enquanto participantes e pesquisadoras. As estratégias metodológicas visavam justamente incorporar a cada cena do estudo as percepções singulares que rodeiam suas estruturas e como é possível entrar em composição, criando deslocamentos no ato de pesquisar, aproximando a academia ao campo, respondendo as demandas comunitárias e posicionando-as enquanto narrativas de alteridades. Para as dandaras, a pesquisa não foi apenas um acúmulo de retenções de informações, foi na verdade, uma experiência vivencial de questionamentos as suas realidades que permitiram que ponderassem suas histórias e vidas, desmontando discursos e erguendo seus desejos, seja pela dança e cultura, pelo quilombo ou por si.

O grupo de dança Dandara, enquanto dimensão afetiva abre para aproximação de singularidades e integração de vivências emocionais; em sua dimensão política, ressoa sobre indignação e resistência, apresentando através da corporeidade um outro mundo possível, outra estrutura comunitária; na dimensão histórica, dança é preservação, inscreve no corpo, memória e percepção, traços que se arrancaram da teorização moderna/colonial e, diante da dimensão ética, dança trata-se de assumir riscos e posturas, põe corpos em combate pela via criativa e sensível da experiência corpórea. Até mesmo o contar sobre a vida, difere entre o saber moderno/colonial e o negro quilombola; o primeiro imprime em papéis, o segundo exprime sabedoria pela vitalidade e pulsão que habitam suas jornadas corporais.

A dança apresentada como expressão cultural do terra-corpo-território, em suas dimensões faz circular intensidades de modo que amplia, realça e ilumina conexões entre o campo espiritual, ancestral e ético das jovens. Ela irá cartografar as vivências afrodiáspóricas, no que tange as dandaras, irá resgatar suas cotidianidades e sensibilidades, cartografa o vivido, nela há corpos que pulsam, territórios que resistem e terra que reage, por isso que articular movimentos dançantes é apresentar composições, nela se compartilha estética, emoções e alteridades. Ao imergir no ponto emoção, a dança engaja os corpos das jovens a cuidados, é no aspecto político-cultural da dança que estas jovens mulheres negras encontram espaços de fortalecimento, debruçam olhares sobre si mediante outra perspectiva, agora em ponto de encontro, em ponto de alteridade e ponto de composição.

A dança torna-se terra-corpo-território no momento em que decide-se que ela irá tracejar por movimentos que expressam cotidianidade, que conta sobre lutas e entraves políticos e sociais, no instante em que racializa-se e põe o corpo feminino como movimento central, expressando o gênero em sua profundidade emotiva, em sua força de saber e vitalidade ética. As jovens Dandaras, mulheres negras e quilombolas, tornam-se terra-corpo-território ao compor junto à sua singularidade a capacidade coletiva de criar, criar alteridade e resistência. Movimento vira grito, o som ressoa e corpo transmuta, faz passagem no tempo e registra nas percepções de quem as assistem a força e liberdade que compõe a mulher negra quilombola.

REFERÊNCIAS

ALVES, Teodora de Araújo. **Aprendendo com o Coco de Zambê**: Aquecendo a Educação com a Ludicidade, a Corporeidade e a Cultura Popular. Natal, 2000, 138 p. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências Sociais Aplicadas – Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN, 2000.

ANZALDUÁ, Glória. **Como Domar uma língua selvagem**. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa, n.º 39, p. 297-309, 2009.

ANZALDUÁ, Glória. **La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência**. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(3): 320, setembro-dezembro/2005.

ARÁOZ, Horacio Machado. Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación. In: SVAMPA, Maristella; ACSELRAD, Henri; ARÁOZ, Horacio Machado; MACHADO, Alberto Acosta y Decio; MARIOTTI, Norma Giarracca y Daniela; LALANDER, Pablo Ospina Peralta y Rickard; PINEDA, César Enrique; NAVARRO, Mina Lorena; MENDOZA, Jorge Luis Duárez. **Movimientos socioambientales en América Latina**. CLACSO: Observatorio Social de América Latina, 2012.

ARÁOZ, Horacio Machado. **Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación**. Revista del Observatorio Social de América Latina [Año XIII N° 32 - Noviembre de 2012].

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. São Paulo: Edusc, 2006.

AZEVEDO, Sara Dionizia Rodrigues. **Formação Discursiva e Discurso em Michel Foucault**. Revista Eletrônica de Pesquisa na Graduação em Filosofia, Marília – São Paulo, v. 6, n. 2, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BERNADINO-COSTA, Joaze; GROSGUÉL, Ramón. **Decolonialidade e perspectiva negra**. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016.

BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. Introdução: Decolonialidade e pensamentos afrodiáspórico. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BONA, DÉNÈTEM TOUAM. **Cosmopoéticas do refúgio**. Florianópolis: Culta e Barbárie, 2020.

BUTLER, Judith. **Os atos performativos e a constituição do gênero**: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Caderno de leituras n. 78, 2018.

CABNAL, Lorena. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en: **Feminismos diversos**: el feminismo comunitario. Madrid: Acsur Las Segovias, 2010, pp. 11-25.

CAETANO, Patricia de Lima. **Pistas somáticas para um estudo da corporeidade**: uma aprendizagem das sensações. Fractal: Revista de Psicologia, v. 29, n. 2, p. 168-176, maio.-ago. 2017.

CARLOS, A. F. **A virada espacial**. Mercator, 14(4), 7-16, 2015.

CARNEIRO, Sueli. **A mulher negra na sociedade brasileira** – o papel do movimento feminista na luta anti-racista. Brasília: Fundação Cultural Palmares (no prelo), 2003.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento**. Estudos Avançados, 2003.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

CORONIL, Fernando. Natureza do pós-colonialismo: Do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, Edgard (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

COSTA, Karla Tereza Ocelli. **Vem que hoje é dia de festa: corpo, território e ancestralidade nas festas da comunidade quilombola Carrapatos da Tabatinga – Bom Despacho, MG**. 2017. Tese de Doutorado – Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Educacional da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

CRUZ HERNÁNDEZ, D. T. 2017. **Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos**. Solar, vol. 12, n. 1, p. 35-46.

DIAS, Cleber. Esporte e Lazer em Culturas Tradicionais. In: Silva, Ana Márcia; FALCÃO, José Luiz Cirqueira (Orgs.). **Práticas Corporais em Comunidades Quilombolas de Goiás**. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2011. p.93-115.

DUSSEL, ENRIQUE. **El encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad**. La paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Editorial/EditorPlural Editores, 1994.

ESCOBAR, A. 2018. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: UNAULA.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.). **Um tigre na floresta de signos**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS, Marizeth Ferreira & ALMEIDA, Maria Zeneide Carneiro Magalhães. **As mulheres do quilombo lagoa da pedra e a dança roda de São Gonçalo**. Fragmentos de cultura, goiânia, v. 26, n. 1, p. 57-65, jan./mar, 2016.

FARIAS, Marizeth Ferreira de; ALMEIDA, Maria Zeneide Carneiro Magalhães de. **As mulheres do Quilombo Lagoa da Pedra e a dança roda de São Gonçalo**. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 26, n.1, p. 57-65, jan./mar. 2016.

FASANELLO M.T., NUNES J.A., PORTO M.F.S. **Metodologias colaborativas não extrativistas e comunicação**: articulando criativamente saberes e sentidos para a emancipação social. ReCiis – Rev Eletron Comun Inf Inov Saúde. 2018 out.- dez.

FASANELLO, Marina Tarnowski; NUNES, João Arriscado; PORTO, Marcelo Firpo de Souza. **Metodologias colaborativas não extrativistas e comunicação**: articulando criativamente saberes e sentidos para a emancipação social. ReCiis – Rev Eletron Comun Inf Inov Saúde. 2018.

FERNANDES, Saulo Luders, & SANTOS, Alessando Oliveira. **Itinerários Terapêuticos em um Quilombo Alagoano**. Psicologia: Ciência e Profissão 2019 v. 39 (n.spe)., e222592, 38-52, 2019.

FERNANDES, Saulo Luders. **Itinerários terapêuticos e política pública de saúde em uma comunidade quilombola do agreste de Alagoas**, Brasil. São Paulo. 218 f. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2016.

Fernandes, Saulo Luders. **Itinerários terapêuticos e política pública de saúde em uma comunidade quilombola do agreste de Alagoas, Brasil**. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social e do Trabalho) – Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. -- São Paulo, 2016. 218 f.

FERRAZ, Fernando Marques Camargo. **O fazer saber das danças afro**: investigando matrizes negras em movimento. 2012. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual Paulista, Instituto de Artes, São Paulo, 2012.

FERREIRA, Jonatas; HAMLIN, Cynthia. **Mulheres, negros e outros monstros**: um ensaio sobre corpos monstros: um ensaio sobre corpos não civilizados. Estudos Feministas, Florianópolis, 18(3): 336, setembro-dezembro/2010, p.811-836.

FERREIRA, Thais de Jesus; SILVA, Maria Cecilia de Paula. **Poética do movimento e interculturalidade quilombola**: corpo e danças decoloniais na perspectiva freireana. Paraná: Práxis Educativa, Ponta Grossa, v. 17, e2218536, p. 1-18, 2022.

FERREIRA, Thais de Jesus; SILVA, Maria Cecilia de Paula. **Poética do movimento e interculturalidade quilombola**: corpo e danças decoloniais na perspectiva freireana. Práxis Educativa, Ponta Grossa, v. 17, e2218536, p. 1-18, 2022.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora S.A., 2008.

GONDIM, Sônia Maria Guedes. **Grupos focais como técnica de investigação qualitativa**: desafios metodológicos. Paidéia, 2003,12(24), 149-161.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos / Organização Flavia Rios, Márcia Lima. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. **A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas**: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI Sociedade e Estado, vol. 31, núm. 1, enero-abril, pp. 25-49. Universidade de Brasília Brasília, Brasil, 2016.

GUIMARÃES, Rafael Siqueira. **Por uma Psicologia decolonial**: (des) localizando conceitos. In: In: Rasesa, Emerson Fernando; Pereira, Maristela de Souza & Galindo, Dolores. Democracia participativa, estado e laicidade: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção. pp. 263-276. São Paulo: ABRAPSO, 2017.

HAESBAERT, Rogério. **Do Corpo-Território ao Território-Corpo (da Terra)**: contribuições decoloniais. Niterói: GEOgraphia, vol: 22, n.48, 2020.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade**: sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina / - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO ; Niterói : Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

HAESBAERT, Rogério. **Território e descolonialidade:** sobre o giro (multi) territorial/de(s)colonial na América Latina. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense, 2021.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: **História Geral da África**, I: Metodologia e pré-história da África / Editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. Tradição Viva. In: UNESCO Representação no BRASIL; Ministério da Educação do BRASIL; Universidade Federal de São Carlos. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz. **Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos.** Solar, vol. 12, n. 1, p. 35-46, 2017.

HOOKS, **E eu não sou mulher?:** mulheres negras e feminismo. 7ª edição. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

LEFEBVRE, Henri. **Le Retour de la Dialectique.** Paris: Messidor/Éditions Sociales, 1986.

LEPECKI, André. (2012). **Coreopolítica, Coreopolícia.** Ilha, v.13, n.1, p.41–60, jan/jun.

LINDÓN, Alicia. **Corporalidades, emociones y espacialidades:** hacia um renovado betweenness. RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 11, n. 33, pp. 698-723, Dezembro de 2012.

LINDÓN, Alicia. **La construcción socioespacial de la ciudad:** el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento, Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, p.1-20, 2009.

LLAITUL, H. e ARRATE, J. 2012. **Weichan:** conversaciones con un weychafe en la prisión política. Santiago: Ceibo. McDOWELL, L. 1999. Gender, identity and place: understanding feminist geographies. Minneapolis: University of Minnesota Press.

LUGONES, Maria. **Colonialidad y Género**. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre 2008.

LUGONES, Maria. **Rumo a um feminismo descolonial**. Estudos Feministas, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

MALDONADO-TORRES, N. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MALDONADO-TORRES, N.. Sobre la decolonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gomez, S.; Grosfoguel, R. (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global**, p. 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. **La descolonización y el giro des-colonial**. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, N°9, p.61-72, julio-diciembre 2008.

MARASCHIN, Cleci. **Pesquisar e intervir**. Psicologia & Sociedade; 16 (1): 98-107; Número Especial, 2004.

MARCHESE, Giulia. **Del cuerpo en el territorio al cuerpo territorio**: Elementos para una genealogía feminista latinoamericana de la crítica a la violencia. EntreDiversidade, julio-diciembre 2019, vol.6, núm.2 (13).

MARTINS, Leda. **A cena em sombras**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia. **Performance, exílio, fronteira**: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFGM: Poslit, 2002. p.69-92.

MBEMBE A. **Necropolítica**. Arte & Ensaios 2016; (32):123-51.

MENDES, Rosilda; PEZZATO, Luciane Maria; SACARDO, Daniele Pompei. Pesquisa-intervenção em promoção da saúde: desafios metodológicos de pesquisar “com”. *Ciênc. saúde colet.* 21 (6) • Jun 2016, p.1737-1745.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidade:** o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais - VOL. 32 N° 94*, 2017.

MIGNOLO, Walter. **Desafios Decoloniais Hoje.** *Epistemologias do Sul*, Foz Do Iguaçu/PR, 1 (1), p 12-32, 2017.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica, pensamento independente e liberdade decolonial.** *Theory, Culture and Society*, [s. l.], v. 26, ed. 7-8, 2009, p. 1-23. Tradução: Isabella B. Veiga. *Revista X*, v. 16, n. 1, p. 24-53, 2021.

MIGNOLO, Walter. **El Pensamiento Decolonial:** desprendimiento y apertura un manifesto. In: Castro-Gomez, S.; Grosfoguel, R. (Orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica mas allá del capitalismo global**, p. 127-167. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Habitar La Frontera:** Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014). Barcelona: Interrogar la actualidad, n.º 36, 2015.

MÓNICO, Lisete; ALFERES, Valentim; CASTRO, Paulo; PARREIRA, Pedro. **A Observação Participante enquanto metodologia de investigação qualitativa.** *Atas CIAIQ. Investigação Qualitativa em Ciências Sociais//Investigación Cualitativa en Ciencias Sociales//Volume 3*, 2017.

NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In: RATTS, Alex (org.). **Eu sou atlântica: sobre trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa oficial, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. Afrodiáspora, n. 6, p. 41-49, 1985.

NUNES, Samarone. **Gênero e corpo em devir**: prospecção decolonial a partir do feminismo negro brasileiro. Revista Humanidades e Inovação v.6, n.16 – 2019. p.201-211.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de Quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. In: TOMO, Revista do Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais/Universidade Federal de Sergipe Nº 1 (1998). São Cristóvão-SE, NPPCS/UFS, n. 10 jan./jun., 2007.

PARRA-VALENCIA, L.; GALINDO, D. e FERNANDES, S. L. Relatório da pesquisa internacional **Psicología y descolonialidad. Mapeo de prácticas para sanar (Colombia-Brasil)**. Bogotá: 2020.

PEZZATO, Luciane; L'ABBATE, Solange. **O uso de diários como ferramenta de intervenção da Análise Institucional**: potencializando reflexões no cotidiano da Saúde Bucal Coletiva. Physis Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 21 [4]: 1297-1314, 2011.

PRADO, Marco Aurélio Máximo. **Da mobilidade social à constituição da identidade política**: reflexões em torno dos aspectos psicossociais das ações coletivas. Psicologia em Revista, 11(8), 59-71, 2002.

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

QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder / Aníbal Quijano; selección a cargo de Danilo Assis Clímaco; con prólogo de Danilo Assis Clímaco. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

QUINTERO WEIR, J. A. **Fazer comunidade**: notas sobre território e territorialidade a partir do sentipensar indígena na bacia do Lago de Maracaibo, Venezuela. Porto Alegre: Deriva, 2019.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa oficial, 2006.

REIS, Rodrigo Ferreira dos. **Ôrí e Memória**: o pensamento de Beatriz Nascimento. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano XIII, N°XXIII, abril/2020. p.9-24.

RESENDE, Catarina; BORGES, Hélia Maria Oliveira da Costa; PASSOS, Eduardo; MORAES, Marcia; RIBEIRO, Ruth Silva Torralba. **Que lugar para a corporeidade no cenário dos saberes e práticas psis?** Fractal: Revista de Psicologia, v. 29, n. 2, p. 89-95, maio-ago. 2017.

ROCHA, Marisa Lopes e AGUIAR, Katia Faria. **Micropolítica e o Exercício da Pesquisa intervenção**: Referenciais e Dispositivos em Análise. Psicologia Ciência e Profissão, 27 (4), 648-663, 2007.

ROCHA, Marisa Lopes e AGUIAR, Katia Faria. **Pesquisa-Intervenção e a Produção de Novas Análises**. Psicologia Ciência e Profissão, 23 (4), 64-73, 2003.

ROCHA, Marisa Lopes. **Psicologia e as práticas institucionais**: A pesquisa-intervenção em movimento. PSICO, Porto Alegre, PUCRS, v. 37, n. 2, pp. 169-174, maio/ago. 2006.

SALES, Cristian Souza. **Pensamentos da Mulher Negra na Diáspora**: Escrita do Corpo, Poesia e História. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano V, No IX, Julho/2012.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SANTOS, Antonio Bispo. **Somos da terra**. Belo Horizonte: PISEAGRAMA, número 12, p.44-51, 2018.

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: EDUSP, 1996.

SANTOS, O. A.; SCHUCMAN, V. L. & MARTINS, V. H. **Breve histórico do pensamento psicológico brasileiro sobre relações étnico/raciais**. *Psicologia ciência e profissão*, vol. 32, p.166-175, 2012.

SANTOS, Rosirene Campêlo dos; PEDROZA, Reigler Siqueira; ALMEIDA, Dulce Maria Filgueira de. **A dança e seus significados na comunidade Quilombola Kalunga em Goiás/Brasil**. Goiás: Revista Pensar a Prática. 2021.

SILVA, A. P. S. Pesquisa e atuação da psicologia na cidade e no campo: apontamentos e deslocamentos produzidos desde a categoria espaço. p.301-314 In: **Democracia participativa, estado e laicidade** [recurso eletrônico]: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção / Emerson Fernando Rasera, Maristela de Souza Pereira e Dolores Galindo (Organizadores) – Porto Alegre: ABRAPSO, 2017.

SILVA, Ana Paula Soares da. Pesquisa e atuação da psicologia na cidade e no campo: apontamentos e deslocamentos produzidos desde a categoria espaço. *In*: RASERA, Emerson Fernando; PEREIRA, Maristela de Souza; GALINDO, Dolores. **Democracia participativa, estado e laicidade: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção**. Porto Alegre: ABRAPSO, 2017.

SILVA, Camilla Veras Pessoa. **Psicologia Latino-Americana: Desafios e Possibilidades**. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 33 (núm. esp.), 32-41, 2013.

SILVA, Gustavo Barbosa; SILVA, Liliane Santos **Diante do espelho: a produção da identidade política em uma comunidade quilombola do sertão alagoano**. Monografia (Graduação em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Palmeira dos Índios, 60 f., 2020.

SILVA, Gustavo Barbosa; SILVA, Liliane Santos Pereira. **Diante do espelho: a produção da identidade política em uma comunidade quilombola do sertão alagoano**. **Monografia**

(Graduação em Psicologia) – Universidade Federal de Alagoas. Campus Arapiraca.

Unidade Educacional de Palmeira dos Índios. Palmeira dos Índios, 2020. 60 f.

SILVA, Roseane Amorim da; MENEZES, Jaileila de Araújo. **Reflexões sobre o uso de álcool entre jovens quilombolas.** *Psicologia & Sociedade*, 28(1), 84-93, 2016.

SOARES, C. L. Prefácio. In: SILVA, A. M. **Corpo, ciências e mercado: reflexões acerca da gestação de um novo arquétipo da felicidade.** Campinas: Autores, associados: Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

SODRÉ, MUNIZ, O Terreiro e a Cidade, Petrópolis, Vozes, nº 14, 1987.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

STREVA, Juliana Moreira. **Colonialidade do ser e corporalidade: o racismo brasileiro por uma lente descolonial.** *Revista Antropolítica*, n. 40, Niterói, p.20-53, 1. sem. 2016.

SVAMPA, Maristella. Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. In: SVAMPA, Maristella; ACSELRAD, Henri; ARÁOZ, Horacio Machado; MACHADO, Alberto Acosta y Decio; MARIOTTI, Norma Giarracca y Daniela; LALANDER, Pablo Ospina Peralta y Rickard; PINEDA, César Enrique; NAVARRO, Mina Lorena; MENDOZA, Jorge Luis Duárez. **Movimientos socioambientales en América Latina.** CLACSO: Observatorio Social de América Latina, 2012

SVAMPA, Maristella. **Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina.** *Revista del Observatorio Social de América Latina* [Año XIII Nº 32 - Noviembre de 2012.

TASSARA, E. T. O. **Formas organizativas de Coletivos Sociais e políticos em cidades latino-americanas, um estudo psicossocial do enraizamento em fronteiras urbanas-periurbanas no território de São Paulo.** (Relatório de Pesquisa, FAPESP Processo 2010/51221-9). São Paulo: FAPESP, 2013.

VAZ, Alexandre F. **Memória e progresso:** sobre a presença do corpo na arqueologia da modernidade em Walter Benjamin. In: SOARES, Carmem L. (Org.). *Corpo e História*. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

WEBER, F. **A Entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou:** por que censurar seu diário de campo? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 157-170, 2009.