



SEÇÃO: ARTIGOS

O espaço das vagas: reflexões sobre lugares epistêmicos e mulheres negras

The space of waves: reflections on epistemic places and black women

Ruth Anne Santos

Maciel¹

orcid.org/0000-0002-9255-7898

maciel.ruth@gmail.com

Recebido em: 21 mar. 2021.

Aprovado em: 26 jul. 2021.

Publicado em: 19 nov. 2021.

Resumo: Entendendo mulheres negras como construto, o presente trabalho pretende, a partir da lente interseccional, refletir primeiro sobre seus lugares sociais, identitários e políticos para argumentar sobre se/como uma teoria de conhecimento que as desloca para o centro das reflexões tende a enfatizar a importância de outros rumos epistêmicos de produção e de validação de conhecimentos que questionem versões da verdade prevalecida como dominante e tida como universal.

Palavras-chave: Epistemologia. Interseccionalidade. Mulheres Negras.

Abstract: Taking into consideration black women as a construct, this paper aims, from an intersectional perspective, to reflect on their social, political and identity locations, in order to think if a theory of knowledge, that puts black women at the heart of its researches, tends to stress the importance of other epistemic directions for the production and validation of knowledge, which could question some versions of prevailing truths that claim for universality.

Keywords: Epistemology. Intersectionality. Black Women.

*"Atravessei o mar
Um Sol da América do Sul me guia
Trago uma mala de mão
Dentro uma oração, um adeus
Eu sou um corpo, um ser, um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte".
(Luedji Luna, Um Corpo no Mundo)*

Para iniciarmos uma viagem programada, geralmente, definimos de onde partiremos e para onde iremos, nosso início e nosso destino, nosso percurso. Assim, escolhemos a maneira como nos deslocaremos: métodos, suportes, companhias, veículos, itinerários, vetores etc. Bem, se repararmos, a construção de conhecimento pode ser entendida da mesma maneira.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, RJ, Brasil.

Aqui proponho que o termo "mulheres negras" seja de antemão identificado como um construto pilar, matriz sobre a qual toda a argumentação pretendida se realizará. Partindo da metáfora da viagem identifico tal termo, ao mesmo tempo, como porto de partida e de chegada, a embarcação-método, a ferramenta-bússola e até o próprio trajeto-mar-Atlântica. Vale frisar, no entanto, que embora se tome como construto não há a menor intenção aqui em estabelecer definições categóricas essencialistas acerca de vivências, experiências e trajetórias múltiplas e possíveis de e para mulheres negras.

O que visio propor – a reflexo de interlocutoras que mais para frente referenciarei – é o exercício tensionador e desafiador de observar subjetividades de mulheres negras me atendo a como seu posicionamento dentro das dinâmicas sociais se atrelam muito possivelmente a perspectivas teóricas outras de observação do mundo, pretensão essa que pego emprestada das Ciências Humanas. Para tanto, opto pela perspectiva da lente interseccional – ferramenta analítica e referencial interpretativo de análise de fenômenos oriundo de movimentos sociais, políticos e acadêmicos de mulheres. Recorro, desse modo, a obras de intelectuais negras brasileiras e estadunidenses de tradição feminista do campo da sociologia e da antropologia a fim equipar essa escrita com princípios gerais e paradigmas interpretativos mais apropriados à essa proposta. Além disso, também aciono abreviadamente as discussões contemporâneas e emergentes de mulheres indígenas latino-americanas sobre corpo-território como categoria prático-analítica.

Assim, visio discutir primeiramente as categorias que constituem o complexo composto hifenizado gênero-raça. Depois, pretendo reflexionar sobre autodefinição como ato de declaração de identidade e a relação entre corpo-território e lutas políticas e acadêmicas. E, por fim, discorrer se e como uma teoria de conhecimento que desloca para o centro das reflexões as mulheres negras tende a enfatizar

a importância de outros rumos epistêmicos de produção e de validação de conhecimentos que questionam versões da verdade prevalecida como dominante e tida como universal.²

Como lugar social gênero-racializado/ racial-genderizado

Ao fazer aferições sobre gênero, Judith Butler (1998, 2006, 2010, 2017 apud RAMALHO, 2020) nos alude sobre como o gênero é uma produção da linguagem e do discurso e, por isso, tem indole performativa. Porém, mesmo sendo uma nomeação coerciva, o gênero assume efeito constitutivo (in)corporado: "o gênero não é internalizado, mas inscrito no corpo, revelando-se uma ficção política encarnada" (PRECIADO, 2019 apud RAMALHO, [2020]). Logo, assimilamos, em outras palavras, que os corpos são uma "em-carne-ação" de determinadas realidades históricas.³

Em 1851, Sojourner Truth, discursou sobre os direitos e o *status* de cidadania para pessoas negras e mulheres. Essa fala ficou conhecida pela frase "E não sou eu uma mulher?". Na ocasião, *Miss Sojourmer* por meio de engenhosa provocação constrange a lógica patriarcal racista colonial: se por mulheres entendem-se aquelas que precisam de ajuda para subir em carruagens, as que devem ser carregadas nos braços ao cruzarem valas e/ou aquelas a quem são destinados os melhores lugares sempre, e a ela, mulher negra, nunca foram investidos tais tratamentos, a conta não fecha. Ou ela não é uma mulher ou há aí uma pista quente que informa que outras categorias analíticas têm de ser tratadas junto a gênero. Aqui, sem delongas, digo tratar-se do outro enquadramento mítico construído pela linguagem e contextualizado historicamente a partir da vigência hegemônica de certos sistemas de saber-poder, a raça.

Neste caso, a "em-carne-ação" parte da fabulação produzida por povos colonizadores europeus. Esses, antes de mais nada, reduziram as

² A saber: esse artigo é fruto-exercício de minha pesquisa de mestrado intitulada "Como erigir o *abebe*? Observando autoimagem de mulheres negras youtubers", realizada no biênio 2020-2021, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades (PPCULT), da Universidade Federal Fluminense (UFF).

³ Propositivo neologismo com a palavra "encarnação" a fim de grifar a ação presente no discurso.

pessoas do continente africano à sua aparência física, à *carneira* – como nomeou o artista visual Josafá Neves. Ou seja, o elemento visível, o "defeito de cor" intitulado por Ana Maria Gonçalves (2006) – a saber: a cor da pele e os seus fenótipos – foi estrutural elemento de diferenciação hierarquizadora e subalternizante utilizado pela matriz colonial de poder. Assim, desde então e até agora, pessoas negras têm sua legibilidade racializada, fato demasiadamente significativo na prática das relações socioculturais, bem como em suas próprias existências.

É possível presumir, à vista disso, que tanto as questões de gênero conferem a discussões sobre corpo, assim como as de raça, onde a cor é referência, também se presumem o que é corpóreo (HAESBAERT, 2020). Logo, mesmo que "a tomada de consciência da opressão ocorre, antes de tudo, pelo racial" (GONZALEZ apud CARNEIRO, 2003, p. 119), "raça e gênero podem ser analiticamente distintos, mas na vida de mulheres negras eles operam juntos" (COLLINS, 2019, p. 429).

Sobre essa articulação entre gênero e raça, bem como outros fluxos opressivos distintos produzidos pela mesma matriz de saber-poder que afeta de forma uníssona as castas subalternizadas da sociedade como classe, sexualidade, etariedade e territorialidade, muitas teóricas, especialmente mulheres negras feministas, edificaram ferramentas de análise para a interpretação das práticas do sistema-mundo. Essas ferramentas fundamentam e exemplificam o que Grada Kilomba, em 2019, explicita em suas considerações: a experiência de mulheres negras é constituída por um sistema interligado onde gênero e raça são inseparáveis, visto que as construções racistas são baseadas em papéis de gênero, assim como as concepções de gênero impactam na experiência do racismo. E é desse secular viés analítico propositivo que, sobretudo, evidencio um importante conceito cunhado dentro das *práxis* do movimento social feminista de mulheres negras, mas nomeado dentro do ambiente acadêmico estadunidense sob a rubrica dos estudos de raça/classe/gênero na década de 1990: o conceito de interseccionalidade.

À vista disso e ruminando a frase "mais cedo ou mais tarde, a gente percebe que aquilo que faz de você excepcional, se é que você é excepcional, é inevitavelmente também aquilo que faz você ser solitária" (HANSBERRY, 1969, p. 149 apud COLLINS, 2019, p. 427-428), já me fazendo valer da ferramenta interseccional, aponto um interessante – e nada agradável – fenômeno: a criação de um lugar único e marginal ocupado por mulheres negras tanto nas lutas políticas e nas discussões temáticas sobre gênero, quanto nos debates e na militância de raça.

Vejam os movimentos de lutas antirracistas que reivindicam por mudanças estruturais nas relações raciais da sociedade: se esses focam apenas no homem negro e em suas demandas existenciais de qualquer natureza, tendem a reproduzir sexismo condicionando as mulheres negras à subalternidade de gênero dentro do coletivo "raça". Agora observemos os movimentos das mulheres: se esses partem de uma condição universal de mulheridade alicerçada apenas na realidade de mulheres brancas, as experiências de mulheres negras, latino-americanas terceiro-mundistas e/ou periféricas do/no sul global tendem a ser inobservadas dentro da comunidade de "gênero". Eis, o tal fenômeno de localidade particular anteriormente anunciado, imperativo *sine qua non* componente na lente interseccional de observação e de formulação de questões: mulheres racializadas em ambos os casos estão em condição de forasteira de dentro experimentando uma condição de asfixia social (CARNEIRO, 2019).

Então, ao lançar o que chamei de pista quente, Sojourner Truth na verdade nos exemplificou a premissa do conceito: a observação da existência de interstícios de opressão. A interseccionalidade é, desse jeito, uma proposta teórico-político-metodológica gerada por mulheres negras a fim estimular um pensamento complexo, criativo e não essencialista que denuncie e modifique as entrelaçadas matrizes de opressão coletivas. A lente interseccional é como um binóculo de visão noturna ou de visão térmica que permite que visualizemos o "invisível", ou seja, as "múltiplas e heterogêneas hierarquias globais ("heterarquias")

de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial" (GROSGUÉL, 2008, p. 123).

Vale sublinhar, no entanto, que enquanto construção o conceito não é estanque, é, na verdade, emergente e, inclusive, ambíguo. Todavia, é importante frisar igualmente sua proposta tensionadora de limites e de possibilidades por articular as dimensões analítica, política e epistêmica, uma vez que configura um marco teórico inaugurando uma ferramenta analítica na avaliação de identidades e um paradigma de conhecimento (perspectiva conceito-metodológica). Ainda vale dizer que tendo sua origem no protagonismo-prática dos movimentos sociais, o pensamento de mulheres negras é o cerne da interseccionalidade e, portanto, o seu potencial crítico e político não pode, apesar de acontecer, ser esquecido/confinado em cânones e/ou âmbitos acadêmicos.

Com efeito, a articulação teórica que especifica as interconexões de opressões não é uma simples junção de duas ou mais entidades reducionistas e sim, antes, campos de contestação inscritos dentro de processos e de práticas discursivas e materiais (BRAH, 2006). Por isso, talvez seja melhor construir tal articulação teórica entendendo como relações historicamente contingentes e específicas a determinado contexto, daí "podemos focalizar um dado contexto e diferenciar entre a demarcação de uma categoria como objeto de discurso social, como categoria analítica e como tema de mobilização política, sem fazer suposições sobre sua permanência ou estabilidade ao longo do tempo e do espaço" (BRAH, 2006, p. 353).

Por fim, reitero que a ótica interseccional acura e evidencia que o lugar de mulheres negras tende a ser heterodefinido por estruturas e campos de forças políticas, econômicas e culturais que extrapolam o jogo binário e assimétrico de poder: seu lugar social é duplamente outro-outro, de sangria, de encruza.⁴ Todavia, não é sem agência.

Como declaração identitária

A partir daqui interessa o contraponto: a declaração identitária autodefinida de mulheres negras e a pertinência de tal arbítrio (COLLINS, 2019). Para tanto, antes, vejo ser fundamental observarmos algo que até aqui tenho tratado sem explicação: a noção de lugar. Visando isso, valho-me da ideia de *locus* de enunciação. Segundo Joaze Bernardino-Costa e Ramón Grosfoguel (2016),

[...] afirmar o *locus* de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêtricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressados e não situados. O *locus* de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo (BERNARDINO-COSTA; GROSGUÉL, 2016, p. 19).

Porém, o que mais me chama atenção sobre essas reflexões é a seguinte diferenciação:

Eis que se torna importante distinguir "lugar epistêmico" e "lugar social". O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo colonial/moderno reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensar epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes [...]. O que defendo é o seguinte: todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corporal-política do conhecimento. A neutralidade e a objetividade desinserida e não-situada da egopolítica do conhecimento é um mito ocidental (GROSGUÉL, 2008, p. 119).

Acima miramos que toda a produção de conhecimento está localizada de forma geográfica, cultural, política e corporal. Assim, o conhecimento científico está situado a partir de lugares sociais de quem o pratica. E sendo o foco aqui os lugares sociais e epistêmicos de mulheres negras (pessoas racializadas) percebo importante, também, devotarmos atenção ao que

⁴ Na produção gráfica, sangria é a marca de corte de espaço mínimo – geralmente de 1 a 3 mm – que designers, no momento de criação do arquivo visual sinalizam a fim de minimizarem as chances de erros na impressão e no refilamento do material. Sangria é o espaço limitado que diz respeito ao que excede, aquilo que será cortado para a adequação ao tamanho certo, a variação que ultrapassa o limite do formato da arte final, refinada.

Molefi Kete Asante (2009) elucida. O autor reforça a necessidade de uma redefinição radical e propõe um reordenamento epistemológico de lugar para pessoas negras, o que nomeou de Afrocentricidade. Em suma, sua sugestão é uma posição centralizada no pensamento, na prática e na perspectiva de pessoas negras para uma atuação sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos, isto é, afrorreferenciados. Mas, para que se realize, a afrocentricidade demanda conscientização e agência, isto é, a capacidade de ter recursos psicológicos, materiais e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. Do contrário, pessoas negras são descartadas como protagonistas em seu próprio mundo.

Talvez a esse ponto, possamos pegar emprestado outra nomenclatura, dessa vez proposta por Renato Nogueira (2011) – a afroperspectiva. Nogueira especifica que uma filosofia afroperspectivista "significa, em certa medida, realizar um construtivismo a partir de traçados, invenções e criações de devires negros ou ainda, partir e partilhar, o que aqui eu denomino de forças afro-diaspóricas, afro-brasileiras, afrodescendentes" (2011, p. 3). Além de elucidar que epistemologias são como ordenamentos do inconsciente, coreografias, isto é, trilhas e roteiros do pensamento, partituras do corpo e da razão, pormenoriza que:

A afroperspectividade consiste numa série de perspectivas de matriz africana. Matriz africana deve ser entendida aqui como uma expressão "plural", isto é, ela designa um conjunto de africanidades, nunca se trata de uma homogeneidade mítica. Porém, se trata de um rico campo de imanência, vasto e múltiplo, agregando vozes polifônicas numa roda de dimensões indetermináveis. Repito que não se trata de essencialismo, tampouco da recusa do conceito de raça ou sua assunção acrítica (NOGUEIRA, 2011, p. 9).

Para finalizar a tecitura da ideia de lugar, recorro também a sistemas espirituais e práticos de matriz africana onde *Orí* é deidade individual e particular que cada pessoa tem na cabeça. *Orí* – a cabeça, o núcleo – auxilia na compreensão

dos padrões e dos modelos de entendimento que acumulamos ao longo da vida sobre nós e sobre o mundo. Estes, por sua vez, constituem nossa consciência e inconsciência, se relacionando aos processos de construção identitária, por meio da qual outra temporalidade-espacialidade é dinamizada concomitantemente pela origem ancestral, pelo destino e pelo momento-aqui.

Logo, lugar é tanto a ocupação social e cultural do corpo e suas possíveis significações e representações, baseadas nas condições históricas, políticas, econômicas, sociais, psicológicas, culturais; quanto o próprio corpo-razão – onde a cabeça não é um abstrato que paira, uma instância desassociada da vivência, acima dos sentidos e das emoções. A cabeça se assenta sobre o corpo porque também é corpo e só assim conseguem ser. Essa concepção de lugar compreende o corpo com centralidade relacionando tanto com a individualidade, quanto com a coletividade. Assim, aponta que, em outros termos, lugar pode ser a localização plena ocupada por uma pessoa em dado momento temporário ou permanentemente na história, esta narrada pelo próprio corpo, em uma "corporalidade sankófica". Para síntese, evoco a poética narrativa de Beatriz Nascimento (1989) sobre espacialidades afro-diaspóricas: "A terra é o meu quilombo, o meu espaço é o meu quilombo. Onde eu estou, eu estou, quando estou, eu sou".⁵

Aqui avanço para discutir o ato de declaração identitária. Recorro, para tanto, a considerações sobre contradições, controvérsias e rasuras que apresentam críticas à ideia de uma identidade integral, originária e unificada (HALL, 2014). Destaco, dessas, o juízo radical antiessencialista inclusive de concepções étnicas, raciais e nacionais. Por essa ótica, tomo a identidade como uma construção, sem núcleo estável, um processo de articulação nunca completado, nunca integralmente determinado e acometível por todas as vicissitudes de mudança, transformação e transição na história. Dessa forma, não me refiro a um certo "eu coletivo verdadeiro" de mulheres

⁵ Fragmento do longa-metragem *Orí* (1989), realizado a partir da pesquisa e da narração da historiadora Maria Beatriz Nascimento e dirigido pela socióloga Raquel Gerber.

negras ao falar de declaração de identidade. Nada pode fixar ou garantir pertencimento ou unidade imutável que sobreponha tantas diferenças (lembramos do debate sobre interseccionalidade). Inclusive bell hooks (2019b) nos auxilia nessa problematização nos perguntando se todas temos os mesmos sentimentos em relação a ser uma mulher negra. Ela alerta que diferenças regionais, familiares ou políticas podem produzir outros contextos de subjetividade. Ou seja, por mais que mulheres negras compartilhem de agendas e pautas político-culturais semelhantes, estas são vivenciadas e expressas de formas diferentes em suas subjetividades que constituem a coletividade heterogênea (COLLINS, 2019, p. 186), combatendo uma ideia essencialista de identidade. Isto é,

Questões de identidade estão intimamente ligadas a questões de experiência, subjetividade e relações sociais. Identidades são inscritas através de experiências culturalmente construídas em relações sociais. A subjetividade - o lugar do processo de dar sentido a nossas relações com o mundo - é a modalidade em que a natureza precária e contraditória do sujeito-em-processo ganha significado ou é experimentada como identidade. As identidades são marcadas pela multiplicidade de posições de sujeito que constituem o sujeito. Portanto, a identidade não é fixa nem singular; ela é uma multiplicidade relacional em constante mudança. Mas no curso desse fluxo, as identidades assumem padrões específicos, como num caleidoscópio, diante de conjuntos particulares de circunstâncias pessoais, sociais e históricas. De fato, a identidade pode ser entendida como o próprio processo pelo qual a multiplicidade, contradição e instabilidade da subjetividade é significada como tendo coerência, continuidade, estabilidade; como tendo um núcleo - um núcleo em constante mudança, mas de qualquer maneira um núcleo - que a qualquer momento é enunciado como o "eu" (BRAH, 2006, p. 371).

Nesse sentido, a identidade - nunca completada, totalizada ou plenamente harmônica - é estratégica e posicional, portanto, também é política. Logo, tem a ver

[...] com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões "quem nós somos" ou "de onde nós viemos", mas muito mais com as questões "quem nós podemos nos tornar", "como nós temos sido representados" e "como

essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios". Elas têm tanto a ver com a invenção da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como incessante reiteração, mas como "o mesmo que se transforma" (GILROY, 1994): não o assim chamado "retorno às raízes", mas uma negociação como nossas "rotas". Elas surgem da narrativização do eu, mas a natureza necessariamente ficcional desse processo não diminuiu, de forma alguma, sua eficácia discursiva, material ou política, mesmo que a sensação de pertencimento, ou seja, a "suturação à história" por meio da qual as identidades surgem, esteja, em parte, no imaginário (assim como o simbólico) e, portanto, sempre, em parte, construída na fantasia ou, ao menos, no interior de um campo fantasmático (HALL, 2014, p. 109).

E esse tal "tornar-se" - a que Neuza Santos Sousa (1983) também aludiu - tem a ver com o que Patricia Hill Collins (2019) - com base no pensamento feminista negro estadunidense - chamou de o poder da autodefinição. Este seria a construção de uma consciência coletiva radical de resistência através do qual argumenta-se que um ponto de vista autodefinido é expressão do *eu*, onde a identidade não se trata de objetivo, mas de ponto de partida rumo a uma compreensão de si.

Enfim, é possível intentar que mulheres negras, ao se autodeclararem como tal, tomam consciência do lugar social corpo-político histórico-cultural que partilham. Isto às munícia de dispositivos para autodefinição. Ao produzirem esse movimento, mesmo que no vão ou no triz como canta Elza Soares, podem tentar produzir rachaduras nas estruturas. Afinal: como pode as duplamente subalternizadas se autodefinirem? Como pode uma delas ser doutora *Honoris Causa best-seller* favelada? Ou sequenciar o genoma de um vírus pandêmico? Como assim o lixo vai falar e numa boa (GONZALEZ, 1984)?

Como corpo-território

Vimos, na primeira sessão, que a linguagem é um campo político ou, como disse bell hooks (2019a) repetidas vezes no texto "Sobre a autorrecuperação": "a linguagem é lugar de luta". Comentei como ideologias dominantes possuem maior possibilidade de produzir ficções, dentre as tais, a perigosa História Única que estrutura as relações sociais de poder genderizadas e racializadas a partir

da ideia do "Universal" (lê-se: o lugar geopolítico-corporificado androcentrista do Homem Branco Ocidental). Dessa forma, vimos como a teia de sentidos socialmente partilhados que urdimenta as práticas da matriz de saber-poder atingem a existência de corpos de modo físico, psicológico, material e simbólico e como isso, especificamente, posiciona mulheres negras na sociedade. Nossa navegação nos levou, então, a propor uma reflexão acerca de como determinados corpos experimentam interligadas formas de opressão, mas que essas não podem em tudo condicionar lugares identitários, ideológicos, políticos e culturais, isto é, situar categoricamente seu saber-ser-poder-ser. Conjecturei que, uma vez consciente de seu lugar histórico-cultural nas relações sociais, pela agência afro-gênero-perspectivada – a saber: autodefinida – mulheres negras são pessoas produtoras de lógicas outras de observação e ação. Renegando o coercitivo lugar de objeto e denunciando o epistemicídio mulheres negras propõem a lente interseccional. Ademais, a partir de agora, pretendo finalmente completar a observação de mulheres negras como lugar de proposta epistêmica, produto de seu corpo-território.

Corpo-território é uma categoria prático-analítica emergida de teorias feministas de povos originários, de movimentos sociais ecofeministas, também encontrado em reflexões de geógrafas latino-americanas. Assim, anuncio que nossa travessia seguirá se *Ori*-entando pelas coordenadas da bússola interseccional, porém sem negar as guias do Sol da América do Sul, pois, como bem nos elucidou Lélia González (1988), nosso "corpo no mundo" é ladinoameficano.

Sobre corpo-território enquanto prática, Delmy Tania Cruz Hernández (2017) discorre sobre uma abordagem que enfatiza e se atenta para o poder da corporeidade ao mesmo tempo como objeto e exercício de poder e de resistência corporificada. A autora nos alude que o corpo é como o primeiro território de lutas acadêmicas e militantes (HA-

ESBAERT, 2020; CRUZ HERNÁNDEZ, 2017). Mas, como categoria de análise seu primeiro aporte é sublinhar que toda produção de sentido é situada a partir de um lugar do corpo que condiciona os alcances e os limites constituintes de nossa apreensão de e sobre o mundo. Portanto, a autora desmistifica a pretenciosa lógica epistemológica ocidental da existência de uma visão Universal de "olho de Deus que tudo vê":

No puedo comenzar los argumentos sobre la premisa cuerpo-territorio sin antes situarme. A su vez, situarse es abogar por el lugar de enunciación que implica desnudarse, re-pensarse y definir la subjetividad. Mi lugar de enunciación es la militancia feminista y la academia comprometida, me ubico como sujeta política de conocimiento y acompañante de procesos sociales y políticos en América Latina y el Caribe. Soy mujer latinoamericana y caribeña, con raíces indígenas, estoy siendo feminista y militante que aboga por procesos colectivos en la academia y la militancia (CRUZ HERNÁNDEZ, 2017, p. 37).

Na citação, é evidente uma autodefinição conscientemente situada. Contudo, creio que se a "materializarmos" a partir de um exemplo prático, de fato, conseguiremos apreender e evidenciar ainda mais sua validade no campo da *práxis* e das lutas políticas. Para isso, resgato a forma como a vereadora carioca Marielle Franco se autodescrevia em seu *site*: "negra, mãe (desde os 19 anos) e cria da favela da Maré".⁶ A parlamentar também tivera sua passagem pelo campo acadêmico sendo formada em Sociologia pela PUC-Rio e com Mestrado em Administração Pública pela UFF. Além disso, fora militante dos Direitos Humanos. Em 2016, ao ser eleita, seu corpo, pele, textura do cabelo, feições do rosto, linguagem de mulher-negra-mãe-lésbica-favelada (lembremos sempre da interseccionalidade) era uma [re]existência contrastante na Câmara Municipal do Rio de Janeiro frente aos 39 homens brancos e cinco homens negros eleitos e às cinco mulheres brancas eleitas.⁷

A interrelação, portanto, entre corpo, espaço e agência se apresenta. Assim, podemos considerar que

⁶ Após seu assassinato o site mudou. Ver mais em: BARBOSA, Carolina. Conheça os projetos de lei de Marielle Franco. *VEJA Rio*. Rio de Janeiro, 15 mar. 2018. Disponível em: <https://vejario.abril.com.br/cidade/conheca-os-projetos-de-lei-de-marielle-franco>. Acesso em: 13 mar. 2021.

⁷ Na ocasião, outra mulher negra – Tânia Bastos – foi eleita. Portanto, na eleição supracitada, de 51 pessoas eleitas como vereadores e vereadoras no Rio de Janeiro, apenas duas eram mulheres negras. Mas, vale destacar que não foi encontrada nenhuma autodeclaração étnico-racial de Tânia Bastos como preta ou parda.

[...] 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 hacia con 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. Donde existe la acogida comprendida como la co-responsabilidad y la única propuesta viable para mirar el territorio y entonces para mirarnos a nosotras-nosotros-nosotres mismxs (CRUZ HERNÁNDEZ, 2017, p. 44).

É possível, à vista disso, observar novamente que o corpo está mergulhado no campo político. Santiago Castro-Gomes e Ramon Grosfoguel (2007) nos provocam sobre o que chamam de um corpo-política do conhecimento incorporado: "Todo conocimiento posible se encuentra in-corporado, encarnado en sujetos atravesados por contradicciones sociales, vinculados a luchas concretas, enraizados en puntos específicos de observación" (CASTRO-GOMES; GROSFOGUEL, 2007 apud HAESBAERT, 2020, p. 79).

Cruz Hernandez (2017) nos auxilia a entender também que na história da sociedade moderna o gênero da mulheridade⁸ foi restringido ao âmbito do corpo, enquanto, inversamente os homens – de acordo com eles mesmos – priorizariam a área da mente acima do corpo, sendo desse modo, incorpóreos, regentes da razão e não das áreas inferiores dos sentidos. Porém, além de acionar o gênero, a autora indica a raça como centro nos debates sobre corpo-território. Desse modo, nos aponta a relevância de se discutir corpo-território ao falar de mulheres negras. Para propor pensarmos em epistemologias de mulheres negras, destaco, acima de tudo, o trecho abaixo:

Desde otra mirada, feministas indígenas, lesbianas, afrocolombianas, y urbanas de nuestra América han puesto sobre la mesa, la importancia de ahondar en el cuerpo-territorio que es: "Analizar nuestro devenir como sujetas en acción" (Espinosa Yuderkis, 2014, p. 9) [...] En este argumento el cuerpo visto como territorio es en sí mismo un espacio, un territorio-lugar,

que ocupa, además, un espacio en el mundo y puede vivenciar todas las emociones, sensaciones y reacciones físicas, para encontrar en él, un lugar de "resistencia" y resignificación (CRUZ HERNÁNDEZ, 2017, p. 42)

E por que essa afirmação é tão relevante para nós? Alex Ratts (2007), narrando Beatriz Nascimento, argumenta sobre "uma ciência para e não tanto sobre o negro", revelando que

Vivemos num mundo onde a cor, a etnicidade e a classe social são de primordial importância, sendo assim impossível ao cientista (e em particular ao cientista negro), manter uma neutralidade valorativa. [...] São estas as considerações que nos levam a ideia de uma sociologia negra, (ou uma historiografia, economia, antropologia negra, etc.) Ela surge como uma reação e revolta contra o viés da "sociologia principal" burgueso-liberal. Como um passo positivo para o estabelecimento de definições básicas, conceitos e construções teóricas que utilizam a experiência dos afro-brasileiros (OLIVEIRA, 1977, p. 97 apud RATTTS, 2007, p. 42).

Igualmente bell hooks (2019a) salienta os esforços de escritoras negras em tentar chamar atenção para como o trabalho de mulheres negras sublinham tanto nossa presença quanto nossa ausência em certos âmbitos. Vale, no entanto, salientar mais especificamente os desafios de validação de seu conhecimento como forma especializada de pensamento, dizendo o que até então foi quase sempre indizível no âmbito acadêmico:

[...] a academia não é um espaço neutro nem tampouco simplesmente espaço de conhecimento e sabedoria, de ciência e erudição, é também um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a. Como acadêmica, por exemplo, é comum dizerem que meu trabalho acerca do racismo cotidiano é muito interessante, porém não muito científico. Tal observação ilustra a ordem colonial na qual intelectuais negras/os residem: "Você tem uma perspectiva demasiado subjetiva", "muito pessoal"; "muito emocional"; "muito específica"; "Esses são fatos objetivos?". Tais comentários funcionam como uma máscara que silencia nossas vozes assim que falamos. [...] Quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico (KILOMBA, 2019, p. 51-52).

Como evidenciado acima, quando mulheres negras elaboram conhecimento acadêmico algumas réplicas pouco receptivas podem aparecer

⁸ No texto, a autora usa "gênero feminino".

e é possível que elas enfrentem rejeição de suas reivindicações em termos epistemológicos (COLLINS, 2019). Um ponto comumente destacado – mesmo que à boca miúda – é a “denúncia” de que quando uma mulher negra pesquisa sobre gênero-raça-classe a partir de reflexões suas, ou seja, outra, isso se trata “apenas” de autoetnografia ou, por ser “ideologizada”, é parcial, acientífica. Mas, quando os orientalistas – analisados por Edward Said (1990) – ficcionaram o que pessoas egípcias eram ou deixavam de ser a partir do que definiram como Ser-europeu, não eram também o europeu falando de si e de seu lugar situado? Então, quando foi mesmo que a ciência ocidental foi feita de outra forma? E quando será o tempo de falarmos de nós mesmas (RATTS, 2007)?

Outro ponto a destacar e que pode até ser entendido como consequência do primeiro é o fato de nos acusarem de monotemáticas, afinal “tudo é racismo e machismo para vocês” (“a questão da negra”). A engenhosidade [para evitar afirmar como perversidade] se aloja aí: como não somos legitimadas *a priori* sob o estatuto de humanidade e condicionadas a determinados lugares sociais, não somos também concebidas como produtoras de uma forma especializada de conhecimento, ou seja, podemos ser braços e bundas, mas nunca cabeça e razão. Desse jeito, não somos reconhecidas como sujeitas pensantes sobre nenhum tema nem mesmo sobre nós mesmas: “somos vistas como testemunhas não confiáveis de nossas próprias experiências” (COLLINS, 2019, p. 408). A ironia é que mesmo funcionando majoritariamente dessa maneira, ao mesmo tempo, somos mobilizadas para explicar alguns óbvios caso seja interessante ou “de bom tom” uma solenidade sobre gênero-raça em datas comemorativas ou em eventos institucionais pontuais. Todavia, para isso, mulheres negras são cobradas de certa “etiqueta”. Espera-se, desse modo, que uma mulher negra explique com paciência, didatismo, leveza e – se possível – exemplos convincentes o fato de ser oprimida cotidiana e secularmente por uma estrutura sócio-político-econômica, cultural e epistêmica sistemática. Caso contrário, é adjetivada como

“radical”: “tá vendo? A gente quer te ouvir, quer aprender, mas, agindo desse jeito você só nos afasta”; “que arrogante! Essa atitude é agressiva, causadora de constrangimento”; “mas como você pode falar disso? Você nem é negra, você é clara”, “o problema é que você fica afetada, emocional! Desse jeito não dá para dialogar com vocês”.

Vale dizer a quem interessar possa, que na língua portuguesa – a mesma utilizada no Brasil desde a colonização – a etimologia da palavra “radical” se origina do latim e significa “relativo à raiz”. Então, seja como sinônimo de ter raízes (origens), seja relativo a algo essencial, antônimo do que é superficial, a adjetivação “radical” não está de todo errada. Alex Ratts (2007) manifesta que é a percepção dos limites raciais e sociais no âmbito acadêmico contraposta à situação da população negra que fez [e faz] emergir projetos formulados bastante radicais no que denominou como “textos quentes e falas duras”. Contudo, a gente sabe que ao falar de nossa “radicalidade”, na maior parte das vezes, o fazem de modo pejorativo e como sinônimo de extremismo. Mas, me permitindo radicalizar agora, denuncio que radical, extremo, drástico, foi sim o período dos trezentos e oitenta anos de escravidão que reverberam até hoje no Brasil.

Por isso, quando bell hooks (2019a) afirma que a luta de pessoas oprimidas na linguagem é sobre ler a si mesmas e se tornarem pessoas da palavra, explicita que o discurso acadêmico não é um lugar conhecido por dizer verdades sobre cascas subjugadas. Esse, segundo ela, não é espaço onde pessoas oprimidas possam falar sobre si, testemunhando a importância de suas histórias, memórias e lutas, seu esforço coletivo, suas demandas por discursos opositores ou o desenvolvimento de uma consciência autorrecuperada. Por isso, é preciso modelos substanciais e estratégias para que criemos uma fala própria visto que a “de sempre” não nos contempla. Em suma: é necessário que criemos outra linguagem, que exercitemos outras gramáticas, outras epistemologias: “Para nós, a fala verdadeira não é somente uma expressão de poder criativo; é um ato de resistência, um gesto político que desafia

políticas de dominação que nos conservam anônimas e mudas" (hooks, 2019a, p. 36)

Patricia Hill Collins (2019) nos explica que uma epistemologia se constitui em uma teoria abrangente de conhecimento, os padrões que essa utiliza para avaliar tais conhecimentos e o motivo pelo qual acreditamos que aquilo em que acreditamos é verdade. Em sua argumentação, a autora aponta para a importância de se distinguir entre epistemologias, paradigmas e metodologias. Segundo ela, paradigmas, diferentemente das epistemologias, abrangem referências imperativas como, por exemplo, a interseccionalidade usada para explicar fenômenos sociais; já a metodologia se referiria aos princípios gerais indicadores das pesquisas, bem como à aplicabilidade dos paradigmas interpretativos. Como isso, Collins (2019) elabora que a epistemologia é algo fundante porque determina quais perguntas merecem ser feitas, quais os referenciais interpretativos analisarão os dados descobertos e a finalidade do que se descobre em tal processo. E assim a autora apresenta uma epistemologia de mulheres negras.

Como coordenadas epistemológicas

Ao apresentar o que chamou de "epistemologia negra feminista", Patricia Hill Collins (2019) desvenda a relação entre a história que se conta, a perspectiva situada que a interpreta e suas afinidades com as relações de poder. Ou seja, alude como um sistema de ideias não está dissociado de realidades políticas e sociais. Para ilustrar isso ela descreve o breve relato de Katie G. Cannon citado no início de seu texto:

Uma garotinha passava com a mãe diante da estátua de um europeu que havia dominado um leão feroz com as próprias mãos. A garotinha parou, olhou-a intrigada e perguntou: "Mãe, tem uma coisa errada com essa estátua. Todo mundo sabe que um homem não consegue ser mais forte que um leão". "Mas querida", respondeu a mãe, "não se esqueça de que quem fez a estátua foi o homem" (COLLINS, 2019, p. 401).

Segundo Collins (2019), mesmo que nem todos os homens brancos de elite concordem com relações de poder que privilegiam o eurocentrismo, esse grupo é quem controla, em sua grande

maioria, as estruturas ocidentais de validação do conhecimento, por isso os temas, os paradigmas e as epistemologias de pesquisa acadêmica tradicional são permeados por seus interesses. Dessa forma, experiências de outros grupos subjugados, como mulheres negras, são distorcidas ou excluídas do que se conta como conhecimento.

Sobre isso, vale salientar dois pontos. Primeiro, embora se cite "epistemologias eurocêntricas" ou "ocidentais" como um grande bloco único, entende-se também aqui que existem variados referenciais e paradigmas imperativos nessas "categorias". Segundo, que a reivindicação feita por grupos subalternizados não se trata somente da obliteração de suas experiências e pontos de vista em estudos produzidos ou sobre sua invisibilização no conhecimento acadêmico: trata-se também da exclusão de sua presença física. No caso de mulheres negras, por exemplo, basta que se leve em consideração a falta ou a limitação de seu acesso não só à educação de qualidade, mas, também (e conseqüentemente), a cargos de docentes, de administração, de gestão ou quaisquer outras posições influentes na Academia. Ao discorrer sobre a biografia de Beatriz Nascimento, Alex Ratts (2007), afirma que "uma mulher negra pesquisadora jamais é imperceptível no *Campus*, mas talvez o seja nesse campo enquanto autora" (RATTS, 2007, p. 29). Ao afirmar este ponto, ele chama nossa atenção para o que nomeou de "política de citações", isto é, a invisibilidade entre pares resultante de um circuito de intelectuais que promovem – citam-se mutuamente – as mesmas pessoas, geralmente, brancas. A invisibilidade, ademais se ancora também na não tradução ampla e rápida de intelectuais negras, assim como a ausência de sua obra em planos de disciplinas e bibliografias de cursos.

Talvez por isso, Collins (2019) afirme que os pontos de vista e os pensamentos dominantes são inadequados: eles não dão conta de estudar os conhecimentos subjugados de grupos subordinados. A emergência salientada, dessa forma, é a presença de nossa fala enquanto agentes de conhecimento e não mais como objetos passivos, manipulados nos processos predominantes. Vale

destacar, que o conhecimento produzido por pessoas negras não deve ser apenas destinado a uma "ciência negra", a contestação é justamente a inversa: fazer parte, em termos de Jacques Rancière (2005), da partilha do sensível. Ademais, também é importante provocar que raramente conhecimentos alternativos representam um risco ao convencional. Constantemente, propostas outras são ignoradas ou marginalizadas pelos paradigmas preexistentes.

Através de princípios mais gerais e fundamentais para sistemas de pensamento de mulheres negras estadunidenses que Patricia Hill Collins (2019) apresenta e da biografia de Beatriz Nascimento (RATTES, 2007) identifiquei algumas coordenadas primordiais para entendermos possíveis engrenagens do funcionamento de epistemologias outras. Reitero que ao abordar *epistemes* refiro-me aos ordenamentos do inconsciente, roteiros da construção de conhecimento determinantes dos padrões que estruturam e são estruturados pelo que acreditamos como verdade.

Primeiramente, podemos perceber que uma epistemologia de mulheres negras tende aludir a outras referências, tanto no que se refere a suportes, quanto a critérios. Quanto aos suportes, tradicionalmente, a supressão das ideias de mulheres negras em instituições sociais as levou a usar a música, a literatura, as conversas, os comportamentos cotidianos, o eventual acesso ao ensino superior e os meios de comunicação como espaços fundamentais para a construção de sua própria consciência assim como para sua atividade intelectual e visibilidade. Por isso, não será incomum a citação de obras artísticas, poesias, músicas, diálogos, filmes ou mesmo discursos religiosos como referências. Já ao tratar de critérios cito o fato de ser primordial para essa teoria de conhecimento que a experiência – isto é, a sabedoria sobre as dinâmicas da vida vivida – seja levada em conta para a validação do saber. Invocar exemplos de sua própria vida simboliza novos significados, a experiência pessoal é considerada uma evidência muito importante: "Para a maioria das afro-americanas, os indivíduos que viveram as experiências nas quais se dizem

especialistas são mais críveis e confiáveis que aqueles que apenas leram ou pensaram a respeito delas" (COLLINS, 2019, p. 411). Assim, "essas formas de conhecimento permitem o surgimento de uma subjetividade entre o conhecimento e o conhecedor, residem nas próprias mulheres (e não em altas autoridades) e são vivenciadas diretamente no mundo (e não por intermédio de abstrações)" (COLLINS, 2019, p. 414).

O segundo princípio que percebo é o deslocamento do *eu* da subjetividade para o centro da própria análise. Por essa via, os temas centrais se relacionarão com sua existência baseando-se em paradigmas que enfatizam a importância de opressões interseccionais na modelagem da matriz de dominação. Porém, mais do que os temas, o ângulo e a natureza metodológica parecem se deslocar: "Quando cheguei à Universidade a coisa que mais me chocava era o eterno estudo sobre o escravo. Como se nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra para fazenda e para mineração" (NASCIMENTO, 1989 apud RATTES, 2007, p. 41). Visto isso, a temática tende a provocar e propiciar estudos de e por pressupostos, estéticos e éticos outras,

A terceira dimensão sugere que

Nem a emoção nem a ética estão subordinadas à razão. Em vez disso, emoção, ética e razão são usadas como componentes interconectados e essenciais na avaliação de reivindicações de conhecimento. Para essa epistemologia alternativa, os valores ocupam o cerne do processo de validação do conhecimento, de tal forma que uma investigação sempre tem um objetivo ético (COLLINS, 2019, p. 425).

Para isso, a criação e a validação de conhecimento se apoiam em três componentes interdependentes: a) singularidade individual: é enfatizado o valor da autoexpressão pessoal, individual. A composição do conhecimento coletivo se realiza via entendimento de que a universalidade vem da parcialidade, do particular, e não o inverso; b) expressividade pessoal: se refere à presença das emoções nos diálogos, uma vez que a forma da expressão indica que quem fala acredita na validade de seu discurso, sem o binarismo que separa emoção de intelecto,

visto ser quase impossível separar o significado abstrato, estritamente linguístico-cognitivo, do significado psicoemocional sociocultural; c) manifestação de empatia: segundo a qual uma análise mais comprometida se constitui uma vez que se compreenda melhor a posição das pessoas socialmente.

Além dos três pontos assinalados, e talvez em consequência deles, outras duas características são facilmente apreendidas: a prática comum da escrita de mulheres negras – resultado da produção de seu conhecimento – ser feita em primeira pessoa do singular ou do plural; e a frequente manobra de retorno – enquanto um propósito – à voz de intelectuais negras para recolocá-las em pauta (RATTS, 2007).

Então, o que sugere, enfim, um lugar epistêmico de e para mulheres negras? É invenção da roda? Um capricho de preciosismo? É poético, político? É utópico, é projeto? Como aferido ao tratar de identidades, esta é uma argumentação igualmente sem garantias. Contudo, se me é possível afirmar algo, sustento que uma ou mais epistemologias de mulheres "amefricanas", indígenas, latino-americanas, faveladas remetem a rumos, ou melhor, a rumos outros para verdades de saber-poder tidas como universais.

Rosane Borges (2020), ao refletir sobre o imaginário, pode ter apresentado também uma pista forte. Borges explicita que o imaginário se relaciona mais do que com a imaginação. Segundo a autora o imaginário é uma categoria sem domínio específico, por isso é possível de ser entendido como produto-processo das relações sociais. O imaginário é instituinte, é aquilo que instala previamente as noções com as quais tecemos as obras do mundo. Assim, ela evidencia uma relação demasiadamente aproximada entre o imaginário/ideologia e a política; bem como a emergência de se pensar e produzir outros mundos, direcionar possibilidades aparentemente utópicas de expressão, imperativos éticos e estéticos, gramáticas, interpretações, interações com a biosfera e com a comunidade humana. No entanto, enuncia ser fundamental o acionamento de imaginários que não os que estão aí, reiterando que não há

outra forma senão escutar as vozes de quem já imaginou outros mundos, inclusive por motivos de sobrevivência. Essas vozes já vêm treinando a imaginação e nos convocando a reativar arquiteturas criativas para novas formas de existência.

Logo, poderíamos afirmar que epistemologias outras ambicionam que:

todas as pessoas possam apreender a dar centralidade a outras experiências, validando-as e julgando-as com base em seus próprios padrões, sem a necessidade de comparações, ou de assumir esse referencial para si". Nesse tipo de política, "não é necessário 'descentralizar' ninguém para que outra pessoa seja trazida para o centro; basta que esse 'centro varie' de modo constante e apropriado (BROWN, 1986 apud COLLINS, 2019, p. 430)

Então, embora seja tentador afirmar que as mulheres negras são mais oprimidas que qualquer outro grupo, suas epistemologias não são, igualmente a qualquer outro, um ponto de vista que compreende todos os mecanismos (limites e alcances), tampouco, todos os processos e seus efeitos. Contudo, mesmo assim e talvez por isso mesmo, seja necessário validá-lo como objetivo e verdadeiro junto às demais epistemologias.

Vale, ainda, advertir que nem mesmo as mulheres negras, sobre o caráter dos estudos científicos, estão isentas de colocações preconceituosas ou deformadoras de nossa própria realidade. Assumida uma perspectiva outra, alternativa, propositora ou opositora, o exercício de nossa produção de sentidos é o de não paternizar ou fraternizar certos pontos, visto que, aceitação, integração e igualdade são pontos de vista dominantes (RATTS, 2007). É estratégico, ademais, que lembremos sempre do que nos disse Audre Lorde (2019): "as ferramentas do senhor nunca derrubarão a Casa-Grande" (2019, p. 137).

Para terminar ciclicamente citando o simbolismo inicial, resumo, seguindo o desafio de não essencializar, que nosso lugar epistêmico pode remeter ao corpo e ao território como fontes de conhecimento desaguado. É imprescindível, todavia, que nos lembremos que a água tem memória e agência – tal como poeticamente nos alude uma de nossas Mais-Velhas imortais:

O navio, um corpo estranho invade o espaço das vagas. As águas em revolta vão furar o casco do invasor, vão furar, vão furar por revanche: "De quem é esse espaço?"; "Quem estava aqui primeiro: os homens ou as águas?". As vagas vão furar por revanche. Vão furar. [...] Como me livrar desse medo? Sei o porquê desse temor que me invade. Quem não conhece a dor, a tormenta que a alma das águas traz navega tranquilo no cruzeiro. Ao marinheiro e a quem ignora as lágrimas profundas choradas lá de dentro do mar, a travessia é festa; mas, quem sabe das águas desde o princípio se molha com o pranto da memória. Não me esqueço... O meu corpo ontem, anteriormente afogado, hoje boia em deriva. Sei das tormentas passadas mesmo estando em outros tempos. Da braveza das águas já experimentei: vim das agônias. Kalunga que o diga.⁹

Referências

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 15-24, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00015.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2021.

BORGES, Rosane. Política e imaginário (19min 4s). Esboços do Contemporâneo. [S. l.], 12 jul. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DESTNuKosI>. Acesso em: 15 mar. 2021.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2021.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Pólen Livros, 2019. 296 p.

CARNEIRO, Sueli. *Mulheres em movimento. Estudos Avançados*, [S. l.], n. 17, p. 117-132, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/Zs86gRQTMGGDj586JD-7nr6k/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 17 mar. 2021.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e política do empoderamento*. 1. ed. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019. 493 p.

COLLINS, Patricia Hill. Outsider within: a significação sociológica do pensamento negro feminista. *Revista Sociedade e Estado*, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 99-127, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2021.

CRUZ HERNÁNDEZ, Delmy Tania. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. *Solar*, Lima, Peru, año 12, v. 12, n. 1, p. 35-46, 2017. Disponível em: <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/3-Una-mirada-muy-otra-a-los-territorios-Cuerpos-femeninos-Delmy-Tania-Cruz-Hern%C3%A1ndez.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2021.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2006. 952 p.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de americanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988. Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-politico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2021.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Rio de Janeiro, p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20gonzales%2c%20l%2c%20a%20g%20racismo_e_sexismo_na_cultura_brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 15 mar. 2021.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [S. l.], v. 31, n. 1, p. 115-147, mar. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00025.pdf>. Acesso em: 18 mar. 2021.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *GEOgraphia, Niterói*, v. 22, n. 48, p. 75-90, 2020. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>. Acesso em: 17 mar. 2021.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 103-130.

hooks, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. Tradução: Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019a. 380 p.

hooks, bell. *Olhares negros: raça e representação*. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019b. 356 p.

KILOMBA, Grada. *Histórias de plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Codogó, 2019. 248 p.

LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Tradução: Stephanie Borges. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. 237 p.

NOGUERA, Renato. *Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas. Griot – Revista de Filosofia*, Amargosa, Bahia, v. 4, n. 2, p. 1-19, 2011. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/500/222>. Acesso em: 13 mar. 2021.

ORÍ. Direção: Raquel Gerber. Trilha sonora original: Nanã Vasconcelos. Narração: Beatriz Nascimento. [S. l.]: Transvideo, 1989. 1 vídeo (1h 32min 17s), son., color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aUWlgzqKD7E&feature=youtu.be>. Acesso em: 10 mar. 2021.

⁹ EP1 – Águas de Kalunga, por Conceição Evaristo. Autora: Conceição Evaristo. Narração: Elisa Lucinda. Rio de Janeiro: Museu de arte do Rio, 11 nov. 2019. *Podcast*. Disponível em: <http://museudeartedorio.org.br/podcast/aguas-de-kalunga-por-conceicao-evaristo-1>. Acesso em: 11 mar. 2021.

RAMALHO, Catarina Valente. O mito da mulher negra, o sujeito genderizado e racializado. In: *Buala*. [S. l.], 9 maio 2020. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/corpo/o-mito-da-mulher-negra-o-sujeito-genderizado-e-racializado>. Acesso em: 9 mar. 2021.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível: estética e política*. Tradução: Mônica Costa Netto. São Paulo: Exo experimental org.; Ed. 34, 2005. 72 p.

RATTS, Alex. *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial; Instituto Kuanza, 2007. v. 1. 129 p. Disponível em: <https://www.imprensaoficial.com.br/downloads/pdf/projetos-sociais/eusouatlantica.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2021.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. 370 p.

SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Coleção Tendências. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. v. 4.

Ruth Anne Santos Maciel

Bacharela em Produção Cultural pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio de Janeiro (IFRJ), em Nilópolis, RJ, Brasil; mestranda em Cultura e Territorialidades pela Universidade Federal Fluminense (UFF), em Niterói, RJ, Brasil.

Endereço para correspondência

Ruth Anne Santos Maciel
Universidade Federal Fluminense
Instituto de Artes e Comunicação
R. Lara Vilela, 126
São Domingos, 24210-590
Niterói, RJ, Brasil

Os textos deste artigo foram revisados pela Poá Comunicação e submetidos para validação da autora antes da publicação.