



ÁFRICAS E MEMÓRIAS ENTRELAÇADAS

Thais Alves Marinho

Pontifícia Universidade Católica de Goiás. *E-mail:* thais_marinho@hotmail.com

Rosinalda Correia da Silva Simoni

Pontifícia Universidade Católica de Goiás. *E-mail:* rosinegra@icloud.com

Ludmila Pereira de Almeida

Pontifícia Universidade Católica de Goiás. *E-mail:* ludjornalismo@gmail.com

O I Simpósio Internacional sobre Histórias Entrelaçadas (SIHE), I Simpósio Internacional da Rede Latino-Americana e Caribenha sobre Feminismos de Terreiros (RELKET), XVIII Semana Científica de História da PUC Goiás, VII Seminário das Linhas de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em História PUC Goiás, Tema: Educação Histórica e Diversidade Cultural - Áfricas e Memórias Entrelaçadas, realizado de 4 a 9 de dezembro de 2023 em Goiânia e na cidade de Goiás, teve como propósito contribuir para a divulgação e ampliação da pesquisa, promovendo debates teórico-metodológicos sobre a história africana e afro-diaspórica, com foco no recorte de gênero, nas agências, protagonismo e reinvenções negro-africanas no mundo contra-colonial.

Destacamos com profunda gratidão o imprescindível apoio financeiro proporcionado por instituições de fomento, nomeadamente:

- Programa de Apoio à Realização de Eventos Científicos, Tecnológicos e de Inovação - Edital 03/2023 da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG),
- Programa de Desenvolvimento da Pós-Graduação (PDPG) e Pós-Doutorado Estratégico - Edital 16/2022 da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES),
- Bolsa Produtividade em Pesquisa do CNPQ - Edital 09/2022, com o Projeto “Mulheres afro-diaspóricas e os Feminismos de Terreiros no Brasil do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ) e,
- PUC Goiás, por meio do Programa de Pós-Graduação em Educação e o Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião e instituições parceiras como a UFRGS, UNESP e UESB que custearam a viagem das pesquisadoras da RELKET ao evento.

Expressamos nossos sinceros agradecimentos a essas instituições, cujo financiamento foi fundamental para a concretização e sucesso deste evento, permitindo que alcançássemos nossos objetivos de incentivar a pesquisa, fomentar o conhecimento e promover o diálogo acadêmico em torno das temáticas propostas.

Ao longo dos últimos anos, os/as docentes do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST) vêm consolidando a linha de pesquisa Educação Histórica e Diversidade Cultural, que gira em torno da preocupação com a busca de respostas concernentes ao desenvolvimento do pensamento histórico e à formação da consciência histórica nos sujeitos submetidos ao processo de aprendizagem em um ambiente marcado pela diversidade cultural. É nesse contexto que o Programa passa a sediar e coordenar a Rede Latino Americana e Caribenha sobre Feminismos de Terreiros (RELFET), que concentrou seus esforços em fomentar a pesquisa, o ensino e a extensão sobre mulheres afrodiáspóricas, envolvendo especialistas, pesquisadores(as) acadêmicos(as), professores(as), autoridades e líderes de movimentos sociais populares interessados em explorar afro-biografias de pessoas escravizadas, libertas e livres “de cor”. O evento foi a culminância dos entrelaçamentos desses dois grupos, que buscou agregar pesquisas que oferecessem um olhar sobre as construções identitárias, suas implicações políticas, conteúdos culturais e transformações desde a colonização aos dias atuais.

Durante o evento discutimos novas categorias de pensamento, propostas pela RELFET e o colegiado do Programa de Pós-Graduação em História, a saber “Feminismos de Terreiros” e “Histórias Entrelaçadas”. O intuito dessa proposição visou contrapor termos como catolicismo popular, miscigenação, feminismo e patriarcado, compreendidos a partir da lógica do sincretismo religioso construído sob expectativas assimilacionistas, cujo objetivo era a aculturação e reafirmação da hegemonia cristã/europeia. Essas categorias “novas” possibilitam, do ponto de vista epistemológico e metodológico, abarcar as complexidades e particularidades das relações estabelecidas a partir dos choques, encontros, tensões, conflitos e resistências desencadeadas pela forçada diáspora africana à América e Caribe.

Epistemologicamente, a noção de entrelaçamento nos possibilita superar noções essencialistas e culturalistas, lançando foco nas mesclas e práticas culturais de fronteira que desestabilizam ordens pretensamente coesas. Buscamos, portanto, superar a noção guetizada e exotizada de cultura e, por conseguinte, de religião ou espiritualidade, de classe social e de gênero/sexo. Isso porque a necessidade do estabelecimento de uma essência, ou seja, “uma qualidade constitutiva fundamental, básica” e absolutamente necessária, é problemática. Tal fato estabelece “uma falsa continuidade atemporal, uma distinção ou delimitação no espaço ou uma unidade orgânica”, que posteriormente poderá ser usada politicamente contra o próprio grupo ou pessoa (Werbner, 1997, p. 228).

Privilegiamos a noção de interseccionalidade, germinada do movimento feminista abolicionista nos Estados Unidos de meados do século XIX, com Sojourne Truth e Maria W. Stewart, que (re)emergiu a partir da década de 1970 e 1980, tanto nos movimentos de mulheres¹, quanto na academia, com Angela Davis (1981), Patricia Hill Collins (1990), Kimberlé Crenshaw (1991), bell hooks (1981) nos EUA, e Avtar Brah (2007) na Inglaterra, com críticas acerca da problemática da estabilidade homogeneizante da categoria “mulher” e a necessidade de se atentar igualmente às formas combinadas de diferenciações e desigualdades como “raça” e classe social, entrecortando as experiências de mulheres. Também encampamos as demandas dos feminismos chicanos com Gloria Anzaldúa (2004), Norma Alarcón e Cherrie Moraga (1993), assim como de teóricas de origem asiática como Trinh T. Minh-há (1998), Chandra Mohanthy (1991) e Gayatri Spivak e o apelo da Red de Feminismos Descoloniales, com Sylvia Marcos (1977, 1997), Maria Lugones (2008) e Margara Millan (2014) e das Feministas zapatistas de que ‘otro mundo es posible’.

Assim, assumimos conforme Lélia Gonzalez (1984) os entrelaçamentos entre africanos e ameríndios na formação do país, quando propõe o termo “amefricanidade”, destacando o processo histórico brasileiro e a necessidade de um “feminismo afro-latino-americano”, que inclua a abordagem racial, ausente no feminismo e a necessidade de incorporar a diversidade multirracial e pluricultural das sociedades.

Com esse compromisso, buscamos como Sueli Carneiro (1985) superar o “epistemicídio” promovido tanto pelo Estado quanto pelos movimentos feministas, que, na “neo-democracia racial”, anestesia a capacidade reivindicatória dos sujeitos e atende aos interesses do mercado. Assim, na esteira de Nilma Lino Gomes (2017) destacamos a produção de saberes pelo movimento negro, perspectivando que a proposição e implementação de ações afirmativas devem convergir para práticas e conhecimentos elaborados pela comunidade negra.

Para tanto, adotamos a perspectiva de que existe uma “multiplicidade de diferenciações que, articulando-se a gênero, permeiam o social” (Piscitelli, 2008, p. 263). Portanto, buscamos contemplar a experiência combinada de entrelaçamento de opressões por sexo, raça, classe, sexualidade, que promovem a “dororidade”, destacada por Wilma Piedade (2017), com a necessidade de centralizar a luta pela humanização de suas vidas e efetivação de seus direitos, como forma de superar a política fragmentária emergida do sistema colonial moderno de poder, caracterizado pelo capitalismo, imperialismo e patriarcado. Na esteira do feminsimo decolonial por meio da metáfora “del enredo y de estar *enredadas*, jugando con lo abierto de las identidades y de las teorías, con la red de las comunicaciones, y con el enredo que todo ello provoca y nos provoca. Anima a este Manifiesto la búsqueda de salidas de una academia ensimismada y monológica, de una práctica política colonizante y colonizada, para abrir la mirada al aprendizaje de los llamados *feminismos emergentes* [...]” (Millán, 2014, p. 10).

Com essa crítica ao essencialismo ocidental, é possível perceber que a aceção universalista, ao defender a existência de uma mulher universal, ou uma cultura/religião autêntica, não só recaiu em determinado “essencialismo” do que seja o “feminino”, a “cultura”, “a religião”, mas também traçou linhas demarcatórias e excludentes para aquelas que não se enquadravam no padrão antes estabelecido. Mediante o quadro de mudanças que toda cultura e religião passam ocorrem alterações também na dita essência que baliza a originalidade do grupo, e esse suposto desvirtuamento são denunciados por muitos culturalistas como formas menos verdadeiras, portanto, ilegítimas de mulher, de raça, de religião ou de cultura, afetando inclusive o acesso aos direitos dos sujeitos desses grupos.

As discussões sobre políticas de demarcação de terras indígenas e quilombolas, bem como sobre a aplicação de imunidade tributária, garantida constitucionalmente a igrejas e templos, aos terreiros de matrizes africanas entre outros espaços e atividades sagradas como a atuação das benzedeiras/os, são com frequência pautadas por essa necessidade de comprovação autêntica do estatuto étnico-racial do grupo, ou pela necessidade de comprovação de um marco temporal, ou ainda pela comprovação do estatuto de religião. Vemos, conforme salienta Spivak (1990), que o essencialismo, a partir do que ela chama de tokenização, também se configura como uma estratégia de silenciamento, uma vez que a permissão de existência e de fala se dá mediante a capacidade de representação dessa essência, o que limita e silencia os discursos e acessos dos grupos subalternizados.

Nathan Wachtel em 1976 já salientava os choques que os encontros culturais promoviam e que, embora haja uma imposição de valores, nada recíprocos por parte dos dominantes, é possível observar que a cultura dominada, ao integrar elementos da cultura dominante, submete esses elementos à sua própria forma de pensamento. Logo, qualquer análise sobre os processos de “aculturação” deve considerar a cultura enquanto um sistema complexo, regido por relações globais, evitando o equívoco da escola culturalista de tomar a cultura como um sistema autônomo (Ortiz, 1991). Esse esforço de esboçar a desconstrução essencialista da cultura contribui para a arquitetura epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade, pauta primordial dos estudos pós-coloniais (Costa, 2006) e decoloniais.

Segundo Stuart Hall (2006), uma das principais características da identidade (pós-moderna) é justamente seu caráter fragmentado e descentrado. Essa constatação possibilita afastarmos-nos de noções de pureza e de autenticidade ancestral que exaltam uma pureza africana, comumente acionadas para falar dos povos em contextos diaspóricos, como fez Roger Bastide (1971), mas permite compreender diferentes contínuos culturais de união, conforme indicado por Beatriz Nascimento, ao identificar a coesão, senso de comunidade e resistência por meio da preservação dos símbolos culturais da comunidade negra, tal

como estabelecido pela instituição do quilombo, de origem africana. Ao longo da diáspora, essa ideologia herdada da tradição Imbangala, angolana, conforme descreve Beatriz Nascimento, transformou-se em um espaço de coesão que passou por diversas reconfigurações na história da diáspora afro-brasileira, surgindo a partir do estabelecimento de comunidades negras e mantendo uma forte ligação com aspectos territoriais. Para os afrodiáspóricos dispersos nos centros urbanos, o “aquilombamento” tornou-se um dispositivo derivado da instituição do quilombo, como uma estratégia de resistência e coletividade, denotando experiências contemporâneas de organização e intervenção social lideradas pela população negra. Conforme expressa Nascimento (2006[1989]) ao afirmar que “cada cabeça é um quilombo”, aquilombar-se representa o movimento de buscar o quilombo, criar o quilombo e tornar-se quilombo. Em outras palavras, aquilombar-se é a ação de adotar uma postura de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político.

Observamos que, seja nos arredores das senzalas, irmandades, roças de plantação, acampamentos de mineração, ou nos alpendres e quintais dos ranchos e cordões de forros/as, quilombolas e negros/as livres, do passado, onde realizavam benzeções, celebrações católicas (como as congadas, as folias e os festejos em celebração aos santos), rituais de candomblé, umbanda e outros, além de conviverem e realizarem parte das atividades laborais domésticas cotidianas, nas conversas à beira do fogão, durante as preparações das celebrações e dos rituais em si contribuem com a disseminação e materialização do que Segato (2003) chamou de “códex afro-brasileño”, que apontam para a existência de um código fixo em ação por trás das práticas observáveis, uma inscrição críptica que se manifesta todo o tempo no discurso de algumas das mulheres pesquisadas por nós. Assim, os terreiros se tornam espaço de territorialização, e de mobilização de ações coletivas e individuais de ajudas mútuas relacionadas às intempéries do racismo e do patriarcado ocidental.

Entendemos, portanto, que por ser uma fronteira que contesta a estabilidade do público e do privado, os “terreiros”, notadamente, se tornaram o espaço em que a superestrutura simbólica de matriz africana, por meio das celebrações, mitos revividos e práticas cotidianas, (incluindo aí a compreensão de gênero), estabelece um elo entre os afro-brasileiros e seu passado africano. Nos “terreiros” primordialmente, esses saberes são comunicados, partilhados e incorporados, dando continuidade aos processos de construção subjetiva dos sujeitos.

Assim, buscamos lançar o foco nas mesclas e práticas culturais de fronteira, como os feminismos de terreiros, que ocorrem nos espaços entre o público e o privado, e que desestabilizam ordens pretensamente coesas, como a sociedade patriarcal brasileira, pautada pela hegemonia cristã e pela democracia racial.

A concepção de feminismos de terreiros, dentro da perspectiva das Histórias Entrelaçadas, não evoca o essencialismo moderno de pureza africana, admitindo o ponto de vista estruturalista da bricolagem, por um lado, e por outro, a operação de reconfiguração do campo discursivo que altera a importância das relações hierárquicas impostas pelos sistemas culturais e religiosos ocidentais. Buscamos, ao reinterpretar a história brasileira, reinserir, reinscrever as mulheres negras na modernidade, não como meras colonizadas/escravizadas, mas como sujeitos que, apesar dos “efeitos destrutivos que o tráfico e o sistema escravista imprimiram nos costumes africanos” (Ortiz, 1991, p. 21), conseguiram encarnar em solo brasileiro a memória coletiva negra, o culto de grande parte dos orixás africanos, práticas e costumes por meio de danças como o lundu, a sussa, a catira ou das embaixadas dos reis e rainhas congos, além da cura por meio das ervas e benzeções, entre outros. Em várias dessas manifestações culturais observa-se sentidos ligados à matripotência e à senioridade, conforme descrito por Oyèrónké Oyèwùmí, (2016), que potencializam os aquilombamentos.

Embora essa argumentação pareça evocar novamente o essencialismo, como já indicara Lowe (1991), ao refletir sobre os indianos, é possível postular significantes específicos, como a negritude ou africanidade, com o propósito de “interromper discursos que excluem” os negros “na qualidade de outro”, ao mesmo tempo revelando os deslizamentos e contradições internos da “negritude/africanidade”, de maneira a garantir que o significante “negritude/africanidade” seja reapropriado pelo próprio esforço de criticar seu

uso. Essa é uma postura extremamente condizente com a lógica de muitos teóricos pós-coloniais, como a própria Spivak (1996, p. 214), que indica que para se “evitar as armadilhas do determinismo histórico” ou da “imutabilidade estereotipada”, é possível “usar o essencialismo de forma prudente e conscienciosa”, no que ela chama de “essencialismo estratégico”, “um uso estratégico do essencialismo positivista com um interesse político escrupulosamente manifesto”.

Dentro dessa lógica ocorreu a promoção da ideia de negritude no Brasil por militantes do MNU, por intelectuais como Arthur Ramos (1942), Edson Carneiro (1936), Abdias Nascimento (1978), dentre outros, articulados ainda com a lógica do movimento panafricanista que ascendia a partir da segunda guerra mundial. Esse movimento acirrou um trânsito transcultural, a partir da década de 1960, de ativistas, intelectuais, líderes religiosos entre africanos e afrodiáspóricos de outras localidades do mundo, como tem demonstrado Roberto Silvério (2022).

Assim, assumir a negritude se tornou uma forma de resistência e superação à alienação do embranquecimento e da democracia racial, ancorada no resgate ou na preservação e manifestação de uma essência ancestral africana autêntica e pura, inscrita na “raça” (Guimarães, 2003). Em um Brasil racista, em que há claramente uma disputa, a estratégia de exaltar uma essência negra e/ou africana nas manifestações afro-brasileiras serviram ao propósito de formar uma área de estudos afro-brasileiros e atores sociais aptos a disputar o campo político-ideológico-cultural, superando as estratégias da diáspora em diluir a origem africana na brasilidade, como nas Umbandas. Esse movimento tornou possível que a origem africana passasse a ser discursivamente constitutiva da identidade, como nos Candomblés, daí a utilização recente de expressões como afrodescendente, afro-brasileiro e afrodiáspórico.

A partir do movimento panafricanista a narrativa sobre a diáspora passou a operar também no campo do mercado religioso de matriz africana, criando uma disputa entre os cultos que emergiram das primeiras Yialorixás na Bahia, e os cultos que dizem preservar a pureza ancestral africana, como nos Cultos a Ifá. Essa perspectiva essencialista sobre a africanidade, criada no bojo da lógica epistêmica cristã, por um lado, e por outro, sob influência islâmica, nutriu um discurso que reforça a dominação masculina, entrelaçada com a noção de matripotência. Como reflexo há um discurso no centro-oeste do país, por exemplo, sobre a origem do candomblé ser masculina e sobre a superioridade deste sobre as mulheres, em função de ter sido fundado por Pai João de Abuque na década de 1980, contrariando as análises de Ruth Landes na Bahia da primeira metade do século XX, ou, mesmo que na prática as mulheres exerçam a maior parte das atividades e rituais, que não podem ocorrer sem elas. Claudia Alexandre (2023) também tem salientado que há representações sobre Exu-Feminina, que são ocultadas e invisibilizadas discursivamente, embora no âmbito de vários terreiros ela/e seja cultuada/o.

Logo, ao levar em consideração as diferentes “temporalidades e historicidades [que] foram irreversível e violentamente juntadas” (Hall, 1996, p. 223), percebemos a existência de traços e comportamentos culturais denominados tradicionais, estruturas objetivas que perduram no presente, por meio do *habitus*. O entrelaçamento com elementos pretensamente modernos não se dá de forma cumulativa, onde novas variáveis vão sendo adicionadas à estrutura anterior, mas sim em um movimento dialético, onde relações extremamente complexas se estabelecem entre o moderno e o tradicional. Nesse contexto, a transformação da herança africana (tradicional), de sentidos ligados à matripotência e senioridade, ou aquilombamentos, em elementos culturais afrodiáspóricos, mesclados com a lógica cristã e patriarcal, permite pensarmos nas mulheres negras não como sinônimo de atraso, do tradicional, da falta, mas sim como parte constitutiva essencial daquilo que foi construído discursivamente como moderno.

As relações estabelecidas em termos de uma síntese/fusão dialética ultrapassam também a noção de hibridação, tão em voga nos estudos culturais da América Latina, a partir dos estudos de Néstor Canclini (1997), europeus, com Robert Young (1995), e orientais, com Homi Bhabha (1998). A noção de Histórias Entrelaçadas, enquanto conceito, possibilita perspectivar o encontro cultural tanto como “fusão” quanto como uma articulação dialética, reconhecendo, no entanto, os elementos que se entrelaçaram. Isso demarca as formas pós-coloniais e decoloniais de compreensão do sincretismo, a partir da lógica

das cripto-religiões. Admite-se que a operação ocorra tanto de forma orgânica (Young, 1995), hegemônizando, criando novos espaços, estruturas e cenas, quanto, ao mesmo tempo, opera diasporizando de forma intencional (Young, 1995), intervindo como uma forma de subversão, tradução e transformação.

As crenças e práticas, sentidos e significados, são interpretadas segundo o código fornecido pela sociedade global. No entanto, deixa-se implícito que a interpretação desse código global, e como ele se articula com as antigas crenças e práticas tradicionais, depende dos arbítrios valorativos dos próprios sujeitos envolvidos com essa releitura.

Metodologicamente, o desafio dessa perspectiva é identificar os valores que estruturam as relações cotidianas dessas mulheres. Compreender o movimento valorativo de mudança requer admitir que categorias culturais de menor valor são elaboradas ou racionalizadas para que não haja conflito com categorias de maior valor. Essa compreensão só pode se dar a partir da leitura de um contexto global, ou seja, uma sociedade de classes, sexista e racista.

É nesse sentido que apesar de ocuparem grande parte das ações de organização, planejamento e execução das manifestações culturais, como as Congadas, as mulheres exaltam a atuação masculina, pela força necessária na construção e manuseio dos instrumentos de batuque, concedendo a eles posições de destaque no momento público de apresentação do ritual. Embora no âmbito privado, e nos entre-lugares dessas esferas “terreiros”, tenham sido elas as promotoras da atividade cultural, executando a parte administrativa, produção de vestimentas e adornos, além da organização dos ensaios, angariação de fundos, preparação dos alimentos, articulação com instituições público-burocráticas, dentre outros.

Também em grande parte dos quilombos analisados as mulheres ocupam os espaços de labor, bem como exercem liderança religiosa e comunitária, tanto na organização e manutenção das manifestações culturais, quanto na atuação nas associações e outras instâncias políticas, sem que isso afete a noção de masculinidade dos homens, que continuam se privando dos trabalhos domésticos e cuidados com as crianças, além de comandarem as negociações comerciais no espaço público, como contrapartida. Mesmo com a manutenção do mandato de masculinidade, que em muitos casos, repercute em violência doméstica e feminicídios, muitas mulheres quilombolas parecem se projetar como unidades ontológicas completas, que não se submetem a qualquer capricho apenas pela manutenção do matrimônio ou garantia da presença do “patriarca” na residência.

A identificação de mulheres negras ocupando cargos nas mesas diretivas das Irmandades de Preto de Goiás do século XVIII, pode ser um indicativo da continuidade dessa compreensão de si como alguém munido de agência, independente do sexo ou gênero que lhe fora atribuído, que alude à noção de matripotência, apesar do reforço binário que atrela a mulher ao espaço doméstico. A abordagem de longa duração ao debruçar sobre esse aspecto novo e imprevisto, busca evidências da luta contra o racismo e o machismo, e sobre as raízes de matrizes africanas (matripotência e senioridade) que continuaram a orientar o sentido de vida das mulheres afrodiáspóricas, notadamente, em relação aos papéis de gênero e à religiosidade. Por meio das micro-histórias dessas mulheres (Marinho; Simoni, 2023), temos buscado evidências de orientações de uma cosmopercepção não-binária, que podem complexificar e pluralizar a compreensão sobre o patriarcado brasileiro, bem como a compreensão sobre o feminismo negro (Marinho; Guterres, 2023).

Diante da ausência de dados e documentações que atestem o real envolvimento dessas mulheres negras como sujeitos históricos, recorreremos à História Oral e História de Vida, para captar o *habitus* dos atuais afrodiáspóricos que protagonizam tais manifestações contemporaneamente, visando captar chaves interpretativas para compreendermos os tipos de relações estabelecidas entre elas no passado.

Esse recurso heurístico tem validade na medida em que reconhecemos, a partir da lógica decolonial, que há estruturas sociais e objetivas, amparadas na herança ancestral das tradições africanas, que perdura pelo tempo e espaço, a partir da diáspora africana e que resiste nas práticas, ao mesmo tempo que se adapta, à lógica opressora colonizadora. Essa matriz espiritual africana, como todo universo africano, se difunde especialmente por meio de ritos, que são agregados de símbolos que se relacionam, formando

uma rica e refinada trama expressiva. Cada símbolo, entretanto, reúne e distingue, sob a forma sensível de artefato, todo um conjunto de valores, normas, crenças, estatutos e sentimentos. Por isso, os símbolos não ocorrem solitariamente, atuam em constelações, sendo reproduzidos na corporeidade, por meio de práticas, na oralidade, por meio dos mitos e lendas, este último tem um peso grande no caso específico dos afrobrasileiros.

Sob inspiração de Saidiya Hartman (2008) e Tavia Nyong'o (2019) propomos então, uma fabulação historiográfica crítica, como forma de superar as lacunas, mas também a política de representação, que acaba por reproduzir e/ou atualizar o processo violento das colonialidades. Consideramos ainda nas análises o princípio da agregação da matriz africana conforme analisado por Luis Nicolaou Praés (2016), que possibilita alto grau de tolerância religiosa, flexibilidade e abertura, entre os cultos jejes, iorubas, e demais povos abrigados sob a categoria “Mina” e mesmo Angola, mas também com o catolicismo e o islamismo.

Ideias tradicionais, como algumas noções da matripotência e da senioridade, que não conflitam com valores maiores do cristianismo, da lógica patriarcal, capitalista racista e de classes, foram elaboradas de uma maneira que não desafiasse aqueles de maior valor. O fato é que os interesses do grupo em eleger determinadas narrativas em detrimento de outras podem oferecer uma compreensão maior sobre as continuidades e descontinuidades, de onde é possível perceber a permeabilidade das ordens locais e globais. Isso oferece a possibilidade para que os grupos locais realizem uma apropriação instrumental e local que possibilita a permanência de culturas tradicionais.

No movimento de tradução, elementos tradicionais, mitos e rituais são peças fundamentais para a construção de teorias culturais, - seja como objetos de estudo e reflexão, seja como recurso metodológico para a compreensão dos fundamentos de algumas realidades culturais, e se prestam a uma enorme gama de enfoques antropológicos, históricos, literários, filosóficos, teológicos e sociológicos, - e foram usados historicamente como recursos que nutrem um regime de representações (Hall, 2004) negativo, sobre os povos africanos, e muitas vezes falacioso. Isso porque que os relatos de viajantes e os conhecimentos clássicos foram construídos sob a ótica branca, masculina, eurocentrada, orientada por valores cristãos e patriarcais, fundada num binarismo de gênero, que foi incapaz de visualizar, metodologicamente, a complexidade de relações e manifestações sociais diante do sagrado presente nas culturas africanas e afro-brasileiras.

Essa imposição de sentidos, conforme afirma Tânia Navarro Swain (2006), que “distribui e opera significações que aprisionam a multiplicidade do humano em redes de formas modelares e/ou essenciais”, trataram de silenciar ou transformar os mitos africanos, segundo “as condições de imaginação e de possibilidade de quem os decodifica”, o que impossibilitou que as redes femininas de organização social dessas religiões pudessem ser visualizadas.

Mas também possibilita entrelaçamentos múltiplos e diversos entre esses sentidos. Nessa perspectiva, seria pobre considerar somente a hipótese de uma instrumentalização de um universo cultural fragmentado nas suas manifestações culturais e sem princípios, que passem pela intenção de defesa da “cultura tradicional”. Assim, o movimento de racionalização não indica necessariamente o desmantelamento de formas tradicionais de existência, mas pode indicar o uso de instrumentos modernos e tradicionais em defesa da tradição, como formas de resistência à homogeneização cultural do mundo. Conforme Sahlins (1997, p. 136), “a defesa da tradição implica alguma consciência, a consciência da tradição implica alguma invenção, a invenção da tradição implica alguma tradição”.

É nesse sentido que fabulamos que a especificidade histórica das mulheres negras, formulada no bojo das desigualdades sociais e raciais, possibilitaram a elas a organização política de um feminismo negro informal, muito anterior à demanda das sufragistas e feministas brancas, no fim do século XIX e início do século XX, e que passam a se organizar formalmente apenas após a segunda guerra mundial.

As sistemáticas tentativas de controle sobre as identidades e a memória dos afrodescendentes, visam, enquanto estratégia de dominação, impossibilitar que os negros e negras se perspectivem como pertencentes a uma comunidade, à uma herança, à uma tradição, a uma ancestralidade. Esse fato complica as

possibilidades de mobilização e articulação política e identitária, daí a importância das mulheres negras, porque os homens negros em grande medida foram seduzidos (emasculados como diz a Rita Segato) pelo binarismo de gênero, implícito na colonialidade do poder. Muitas mulheres negras então assumiram, esse papel de viga mestra, conforme tem indicado Núbia Regina Moreira (2011), inicialmente estruturando um sentido familiar, mesmo que não consanguíneo, depois resguardando a ancestralidade, seja por meio das contações de causo, da oralidade, no seio familiar, seja por meio do culto aos orixás, como no Candomblé e na Umbanda, seja pela resignificação cristã no âmbito das irmandades, com tem salientado Joalice Conceição (2017), e outros afrocatolicismos, como nas congadas, conforme indica Rosinalda Correia da Silva Simoni (2017), seja pela manutenção do batuque, dos ritmos africanos como no Tambor de Crioula, pela resignificação do uso de ervas e plantas para a cura, como com as benzedadeiras, exercendo a matripotência, especialmente na atuação como parteiras, preservando a senioridade, pelo respeito aos mais antigos.

Ao agir dessa maneira, extrapolam o lugar destinado à mulher dentro da lógica binária ocidental, atuando no espaço público do mercado de trabalho, visando garantir a sua sobrevivência e de sua prole, ao mesmo tempo que encampam demandas de suas comunidades mobilizando recursos públicos, por meio de ajuda mútua, atuando no âmbito político local, regional e nacional, nas pastorais, no movimento negro e feminista, em partidos políticos, na academia, nos sindicatos, nas associações. Assim, alargam a noção de gênero, nos possibilitando perspectivar uma lógica menos rígida e determinista do patriarcado, que não se apresenta como universal. Se o gênero é negado a essas mulheres como pontua Maria Lugones (2008), elas resignificam sua atuação a partir de uma memória preservada pela oralidade, para além da lógica patriarcal ocidental e se assumem como chefes de família, provedoras, habilitadas a ocupar o espaço público, mesmo lidando com a desumanização de suas vidas, como nos feminicídios, com a discriminação em relação a sua cor e origem, com a objetificação de seus corpos, com o descaso em relação às suas trajetórias, como no silenciamento historiográfico, com o desrespeito em relação às suas cosmopercepções, como nas intolerâncias religiosas.

Daí a nossa busca por interseccionar raça, gênero e classe, com o objetivo de externalizar como as múltiplas formas de ser, agir, pensar e sentir se entrelaçaram, construindo uma história partilhada entre diferentes povos. O intuito é criar um horizonte no qual nós, mulheres e homens de cor, possamos reconhecer a nós mesmos na História do Brasil. Essa conexão, aliada ao conhecimento sobre nossas histórias e ancestralidades, possibilita perspectivar um futuro comum. Essa noção identitária e de pertencimento acirra a possibilidade de mobilização em prol de nossas próprias demandas.

A interseccionalidade, portanto, expõe a falha das instituições em incluir discriminação, opressão contra as mulheres de cor e mesmo sua atuação e resistências, que a partir das diferenças coloniais, emergem contradizendo e se adaptando à lógica civilizatória. O giro decolonial de gênero requer essa desconstrução e nos obriga a pensar na presença das mulheres negras enquanto seres tanto oprimidos como resistentes, a partir de uma colonialidade do gênero na diferença colonial que possibilita perceber e compreender o *locus* fraturado da missão civilizatória racista e a participação das mulheres negras na construção da religiosidade e cultura brasileira.

Assim, com a demanda de salvaguardar os valores familiares, preservando a cultura ancestral africana, por meio da reconstrução de laços de sociabilidade e espiritualidade fundados nos “terreiros”, que formaliza a ação coletiva das mulheres negras, contra a opressão patriarcal, racista e de classe, os feminismos de terreiros praticados pelas mulheres negras, se estabelecem enquanto um movimento social do dia-a-dia, que acumula conquistas, como a ascensão cultural e econômica de distintas mulheres negras, a luta contra a violência doméstica e contra o racismo. Logo, com a inspiração de matriz africana, as mulheres negras construíram um projeto de empoderamento feminino, articulado nos “terreiros”.

Esse volume especial tem o intuito de divulgar alguns estudos divulgados no âmbito do evento, que refletem sobre como a Educação Histórica pode promover uma educação voltada para a Diversidade Cultural, reconhecendo a importância de incorporar as narrativas e memórias entrelaçadas com a África,

a partir das diásporas transatlânticas. O simpósio se destacou por acolher trabalhos que abordaram temas como emancipação/escravidão negra, associativismos negros, territórios negros rurais e urbanos, processos de racialização, significados políticos das classificações raciais, além da questão africana na educação básica e escriturais baseadas em micro e macro histórias. A iniciativa foi particularmente necessária para problematizar currículos e epistemologias em suas articulações com as fronteiras étnico-culturais, raciais e de gênero, que são também as fronteiras da exclusão.

Os resultados das pesquisas realizadas pela RELFET ao longo de quase quatro anos indicam que a forma como a epistemologia se articula com os currículos e algumas bibliografias sobre as Áfricas e suas diásporas interfere diretamente no processo de construção das identidades/diferenças sócio/culturais e nas fronteiras étnico-culturais da exclusão e subalternização. Pela adoção e perpetuação de universalismos binários hierárquicos, fundados num essencialismo naturalista, que exclui as diferenças. As relações históricas e sociais ainda tendem a ser analisadas segundo essa episteme moderna e hegemônica, produzindo identidades para sujeitos que não pertencem a ela, nomeados como desviantes, patológicos e anormais. Grupos que têm resistido à epistemologia hegemônica (branca, heterossexual, europeia), como indígenas, afrodescendentes e movimentos populares, foram destacados.

O I Simpósio Internacional não se limitou a ser apenas um encontro de trocas, mas uma oportunidade coletiva de reflexão sobre as lutas, resistências, subversões, produções e alternativas (curriculares e epistemológicas) desses grupos. O evento buscou promover a reflexão e o diálogo entre pesquisadoras/es e representantes de movimentos sociais de diferentes estados do Brasil e de diferentes países sobre currículos e epistemologias, tanto ao acolher a Feira Preta que recebeu nas dependências da Escola de Formação de Professores em Humanidades cerca de dezoito expositoras dentre artesãs e escritoras ligadas ao grupo Coletiva Preta (grupo de mulheres negras empreendedoras) quanto na Roda de Escuta Gira de Mulheridades, que recebeu representantes das principais ONGs de mulheres negras do estado, a exemplo da fundadora do Grupo de mulheres negras Malunga, Sonia Cleide e Geralda Pereira da Silva, de Lucilene Kalunga, da Associação Quilombola Kalunga, Erika dos Santos, do Fórum de Mulheres de Terreiro, Valéria Eurípedes Sousa Santos de Oliveira, Presidenta da Congada 13 de Maio, Marta Quintiliano, da Associação Quilombo Vó Rita, Lavínia de Sousa Almeida Mendes do Coletiva Preta, Ludmila Pereira Almeida do Coletiva Preta de Angola. As vivências, pensadas a partir das epistemologias afrodiáspóricas, de auto cuidado e saberes ancestrais com os cabelos afro, com Mestra Maria das Neves Jardins; de Ciranda e Coco: Passarinhos do Cerrado com Dr. Cleber; de Samba de roda com Mestres locais com Ms. Tales Damasceno e Ronaldo Oliveira; Vivência com ritmos cerradense com Thayna Janaina Soares Naza e o grupo sambadeiras de Bimba; Vivência Cultural com a Congada 13 de Maio; Vivência sobre Capoterapia Dinâmica com Mestra Ana Maria, que aconteceram dentro e fora da Universidade como o Xirê Filosófico que aconteceu no Espaço Cultural Vila Esperança na antiga capital (Goiás); quanto com o relato de experiências nos Grupos de Trabalho e Sessões Coordenadas, em que participaram. Além disso, teve o intuito de fortalecer e formar redes de pesquisa regionais, nacionais e internacionais, bem como socializar outros currículos e epistemologias.

O público-alvo abrangeu pesquisadoras/es, educadoras/es, acadêmicas/es de graduação e pós-graduação, lideranças e membros de movimentos sociais populares, representantes de órgãos públicos e professores da educação básica, entre outros. O evento foi marcado pelo intercâmbio de conhecimentos, debates enriquecedores e contribuições significativas para a promoção de um diálogo mais inclusivo e diversificado sobre as questões abordadas.

O evento foi híbrido, ocorreu de forma presencial na Escola de Formação de Professores e Humanidades da PUC Goiás e, para democratizar o acesso às discussões, foi também transmitido de forma remota pelo Microsoft Teams (minicursos, grupos de trabalho e sessões coordenadas) e pelo youtube (mesas redondas, roda de escuta, lançamento de livros e vivências culturais), em que as transmissões ficaram disponíveis para visualizações posteriores. Até, 21 de dezembro os vídeos contavam com uma média de 111 visualizações, conforme distribuído abaixo:

1. Palestra de Abertura: *África e Africanidades*: diálogos insurgentes entre a Filosofia Negro Africana, oralidades-oralituras e epistemologias. Transmitido ao vivo em 5 de dezembro, de 2023, às 8:00h com 238 visualizações.
2. Mesa 1: *Fontes, metodologias para a história da África*: Lei nº 10.639, transformações no ensino e práticas para uma educação anti-racista. Transmitido ao vivo em 5 de dezembro de 2023 com 152 visualizações.
3. Mesa 02: *O conceito de felicidade na cosmovisão negro africana e as pedagogias de terreiros*. Transmitido ao vivo em 6 de dezembro de 2023 com 99 visualizações.
4. Mesa 03: *Patrimônio cultural africano e Afro-diaspórico*: cultura material, artes africanas, seus usos e colecionismos. Transmitido ao vivo em 6 de dezembro de 2023 com 153 visualizações.
5. Roda de Escuta: - Gira de mulheridades - O futuro é ancestral; Movimentos Sociais anti-racista no centro-Oeste - Rememorando lutas e conquistas. Transmitido ao vivo em 7 de dezembro de 2023 com 86 visualizações.
6. Mesa 04: *Feminismos e mulherismos africana*. Transmitido ao vivo em 7 de dezembro de 2023 com 81 visualizações.
7. Mesa 05: *Protagonismos afro-brasileiro, ancestralidades e libertação*: corpos dançantes, vidas insurgentes. Transmitido ao vivo em 8 de dezembro de 2023 com 122 visualizações.
8. *Lançamento de livros e Homenagem à mãe Maria Bahiana*. Transmitido ao vivo em 8 de dezembro de 2023 com 79 visualizações.
9. Mesa 06: *Estratégias do bem viver*: ancestralidades, cosmo-percepções e coletividades. Transmitido ao vivo em 8 de dezembro de 2023, da PUC Goiás, com 68 visualizações.
10. Mesa de encerramento: *Encruzilhadas teórico-metodológicas Amefricanas*. Transmitido ao vivo em 8 de dezembro de 2023 com 121 visualizações.

Houve a participação de 122 ouvintes com certificados de 60 horas de atividades, 6 mesas redondas abordaram tópicos relevantes, proporcionando debates enriquecedores. 2 conferências marcaram momentos significativos de reflexão e análise durante o evento. Ao todo tivemos 13 membros da comissão científica, que selecionaram os textos para compor as sessões coordenadas e grupos de trabalho, bem como os textos que compõem esse dossiê, 20 monitores da graduação desempenharam papéis cruciais na organização e dinâmica do evento. Foram ministrados 9 minicursos online, incluindo 4 mini cursos conduzidos por palestrantes estrangeiros. A comissão organizadora contou com a participação ativa de 28 membros, garantindo o sucesso logístico e acadêmico do simpósio, 8 oficinas e vivências culturais enriqueceram a experiência dos participantes, proporcionando momentos de aprendizado prático e troca cultural, 4 livros foram lançados, destacando a produção acadêmica e cultural relacionada ao tema do evento, 27 conferencistas, incluindo 4 internacionais, compartilharam suas pesquisas e perspectivas em diversas áreas temáticas. Foram realizadas 4 sessões coordenadas, promovendo o debate e a interação entre os participantes e 3 grupos de trabalho dedicados à temática proposta permitiram aprofundar discussões específicas. Ao todo foram 81 comunicações orais apresentadas em Sessões Coordenadas e Grupos de Trabalho.

Dessas comunicações orais, foram selecionados 19 trabalhos completos, com resultados de pesquisa ou relato de experiência, que abordaram a temática do evento: Educação Histórica e Diversidade Cultural: Áfricas e Memórias Entrelaçadas. O primeiro deles é *Análisis de un caso de racismo y xenofobia* de autoria de Álvaro Maximiliano Pino Coviellom da Universidad Nacional de Tucumán (Argentina) e Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil). Neste texto, o autor emprega a Comunicação Intercultural e a Análise do Discurso como ferramentas investigativas, por meio da estratégia da Semiótica desconstrutiva de Derrida, o autor identifica práticas racistas e xenofóbicas entrelaçadas ao neo-nazismo, oferecendo uma visão aprofundada sobre um caso específico. A obra propõe reflexões cruciais sobre a atualidade e a complexidade dessas questões. No texto seguinte, *A Força do território: As Yabassés e o Corpo Feminino de resistência*

na cerimônia de Olubajé, de autoria de Cláudia de Oliveira d'Arêde e Jaqueline C. M. Bonifácio Bonne, da Fiocruz que abordam o papel da mulher na construção de territórios, concentrando-se nas culturas de matriz africana. Com ênfase na importância da Yabassé como força social e cultural, o texto oferece uma análise profunda das cerimônias de Olubajé, destacando o corpo feminino como um espaço de resistência e manifestação cultural. No texto *Escrita transgressora no Brasil oitocentista: Josefina Álvares de Azevedo e a emancipação das mulheres*, de autoria de Débora José Barros. O foco se volta para as ideias transgressoras de Josefina Álvares de Azevedo em *A Mulher Moderna*. Defendendo a emancipação das mulheres em meio ao contexto patriarcal do Brasil oitocentista, o texto destaca o papel crucial de figuras femininas na busca por liberdade e igualdade.

O texto *As Iabassês e Iabás: as suas cozinhas como territórios de matriarcado litúrgicos e profanos*, de autoria de Denise Oliveira e Silva e Fabio Liborio, da Fiocruz, aborda a importância do matriarcado na relação com alimentos nos terreiros de Candomblé. O texto destaca o papel fundamental das Iabassês na promoção de uma alimentação saudável nas comunidades de terreiros, revelando os aspectos litúrgicos e profanos desse território. Em seguida no texto *Mulheres negras e a representação dos sentidos na construção do sagrado-educativo em terreiros*, de autoria de Deyvson Barreto Simões da Silva e Denise Maria Botelho (Denise T'Ògún Botelho), UFPE, são feitas reflexões sobre a concepção da mulher negra em terreiros de Candomblé, Jurema Sagrada e Umbanda. O texto enfrenta as opressões coloniais racistas, sexistas e classistas, contribuindo para a compreensão das dinâmicas complexas desses espaços sagrados de resistência.

No texto seguinte, *Um Povo do Daomé: Benin, Religião e História*, autor Gean Filipe Silva Tavares, é apresentado um projeto de pesquisa de mestrado que analisa a religião dos estudantes do Benin em Belém-PA. A discussão abrange o passado, presente, religião, política e conflitos, proporcionando uma visão abrangente e aprofundada do contexto do Benin e suas conexões com a diáspora africana. No texto *Relato de Experiência: Vivências de uma Pesquisadora Negra no Contexto Científico*, as autoras Gracilene Paiva Araujo, Lêda Gonçalves de Freitas compartilham suas vivências como pesquisadoras negras, explorando os desafios e atravessamentos do racismo estrutural. A abordagem reflexiva oferece *insights* valiosos sobre as habilidades necessárias na pesquisa acadêmica, contribuindo para uma compreensão mais ampla das experiências negras na academia.

O texto *Pretagógicas Afroreferenciadas: A Prática do Apoderamento no Coletivo Quilombelas e a Cultura Negra no Espaço Escolar* de autoria de Helena Soares Meireles, UFRGS, realiza uma análise da prática pedagógica do Coletivo Quilombelas em uma Escola de Ensino Fundamental. Baseada na Escrivência de Conceição Evaristo, a pesquisa destaca a promoção do empoderamento intelectual e cultural de afrodescendentes, evidenciando a importância da representatividade no ambiente escolar.

No texto *As Performances Afro-Brasileiras na Cidade de Goiânia e suas Implicações no Ensino da Educação Física*, os autores João Pedro Donizete Nunes e Cleber de Sousa Carvalho, da UEG, apresentam resultados de uma pesquisa sobre as performances afro-brasileiras em Goiânia e suas contribuições para o ensino de Educação Física. O texto destaca a falta de conhecimento sobre a cultura afro-brasileira entre os professores da área, apontando para a necessidade de uma educação mais inclusiva.

Lis Katia Cunha Bastos autora de *Sociabilidades e Referências Culturais em Sede de Santa Luzia* realiza uma análise da relevância social e simbólica da Associação Beneficente de Santa Luzia em Goiás. As reflexões exploram as conexões entre as irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e de Santa Luzia, oferecendo uma perspectiva enriquecedora sobre as práticas culturais e sociais na região. Maria Edina Marques Ferreira e Jacqueline da Silva Costa em *A Constituição do Candomblé em Juazeiro do Norte-CE: Entre Rotas, Memórias e Sujeitos* conduzem uma investigação sobre as rotas de constituição do candomblé em Juazeiro do Norte, CE. Utilizando a metodologia baseada na história oral, o texto revela as memórias e trajetórias das mães de santo, proporcionando uma compreensão profunda da construção e preservação dessas práticas religiosas.

No texto *O Samba-enredo como Ferramenta de Valorização da Cultura Afro-Brasileira no Ensino de História*, o autor, Pedro Covre Marchiori, analisa o samba-enredo *História para ninar gente grande* da Estação Primeira de Mangueira como uma poderosa ferramenta educativa. Enaltecendo personagens e eventos apagados da história oficial, o autor destaca como o samba-enredo contribui para a valorização da cultura afro-brasileira no contexto educacional.

Em *Resistências e Protagonismos das Mulheres Sertanejas na História e Política do Estado de Goiás: Memórias, Literatura e Educação*, Raquel de Queiroz Greco resgata as narrativas de mulheres escritoras sertanejas em Goiás, destacando a resistência das mulheres na conquista de direitos em uma sociedade patriarcal. O texto oferece uma perspectiva única sobre a história e política do estado, evidenciando a importância das mulheres na construção social e literária.

No texto *As Simbologias da Festa do Judas na Comunidade Quilombola Lagoa da Pedra*, Solange Aparecida do Nascimento, realiza uma análise das cosmologias afro-brasileiras na Festa do Judas em uma comunidade quilombola. Explorando elementos simbólicos e cosmológicos afro-diaspóricos, o texto oferece uma compreensão aprofundada das tradições culturais presentes nessa celebração, enriquecendo o entendimento sobre a identidade quilombola. No texto seguinte, *Estratégias de Evidenciação na Trajetória de Mercedes Baptista* Taynara Rafaela dos Santos resgata a trajetória artística de Mercedes Baptista, precursora da dança afro no Brasil. O texto destaca a importância de incluir a figura de Mercedes Baptista nos estudos sobre dança no Brasil, evidenciando seu legado e contribuições para a valorização da cultura afro-brasileira nas artes. Em seguida, no texto *De Objeto de Pesquisa a Sujeito Pesquisador: Reflexões sobre Currículo e Educação para as Relações Étnico-raciais na Pós-graduação*, Victória Tolledo Munhóz e Gabriel Fortes Pereira problematizam os referenciais oferecidos em disciplinas de pós-graduação em Educação. Refletindo sobre a necessidade de reformular as estruturas acadêmicas para garantir a inclusão de todas as vozes, o texto contribui para a discussão sobre a construção de um currículo mais diversificado e inclusivo.

No artigo seguinte, *Do Epistemicídio à Valorização Historiográfica Negra: Luiz Gama e Luiza Mahin*, Vinícius Ferreira Guimarães, realiza uma investigação da vida e história de Luiz Gama, abolicionista, e sua mãe Luiza Mahin. A análise crítica das representações e mistificações relacionadas a Luiz Gama oferece uma perspectiva esclarecedora sobre a luta contra o epistemicídio e a importância da valorização historiográfica negra. Na sequência, o texto *A História como Ruína: Táticas de Resistência de um Corpo Enegrecido*, os autores Wheber Mendes dos Santos e José Carlos Pessoa de Melo apresentam a jornada de Francisco, homem negro, na academia. Analisando os desafios enfrentados, incluindo a falta de representatividade e a superficialidade nas abordagens afro-brasileiras, o texto destaca as táticas de resistência adotadas por um corpo enegrecido no espaço acadêmico.

No texto *Acervo Quilombola Maria Enilda Marques Boeira: Confluências na Educação das Relações Étnico-raciais*, Laryssa Flores Fontoura e Carla Beatriz Meinerz narram a criação e organização do acervo da professora quilombola Maria Enilda Marques Boeira. O texto destaca as confluências de saberes entre a pesquisadora da educação superior e a professora da educação básica, contribuindo para a promoção da educação das relações étnico-raciais.

NOTA

- 1 Destacamos o Combahee River Collective, manifesto de 1977, de um grupo de mulheres como Barbara Smith, Sharon Page Ritchie, Cheryl Clarke, Margo Okizawa Rey, Gloria Akasha Hull e Demita Frazier que se organizou em Boston.

REFERÊNCIAS

ALARCÓN, Norma; MORAGA, Cherríe (co.). *The sexuality of latinas*. Berkeley: third woman press reference, 1993.

- ALEXANDRE, Claudia. *Exu-mulher e o matriarcado nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés*. Fundamentos de Axé, 2023.
- ANZALDÚA, Gloria. Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. In: *Otras inapropiables. feminismos desde las fronteras*. Traducido por Rocío Macho Ronco, Hugo Romero Fernández Sancho, Álvaro Salcedo Rufo. 2004.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BRAH, Avtar. Travels in negotiations: difference, identity, politics. *Journal of Creative Communications*, v. 2, n. 1-2, p. 245-256, 2007.
- CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas*. São Paulo: Ed. da USP, 1998 [1989].
- CARNEIRO, Edson. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936. 188 p.
- CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Tereza. *Mulher negra*. São Paulo. Conselho Estadual da Condição Feminina: Nobel, 1985.
- CONCEIÇÃO, Joanice Santos. *Irmandade da boa morte e culto de babá egum*. Paco Editorial, 2017.
- COSTA, Sérgio. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 21, n. 60, p. 117-134, fev. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100007&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 11 jul., 2019.
- CRENSHAW, Kimberlé Williams. Mapping the Margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.
- DAVIS, Angela. *Women, race and class*. Nova Iorque: Random House. 1981.
- GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos na luta por emancipação*. Petrópolis, RJ: vozes, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- GUIMARÃES, A. S. A. Como trabalhar com raça em sociologia. *Revista Educação e Pesquisa*, v. 29, n. 1, p. 93-107, jan., 2003.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006
- HARTMAN, Saidiya. *Venus in Two Acts*. Small Axe, 1 jun., 2008.
- HILL Collins, Patricia. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nova Iorque: Routledge, 2000 [1990].
- HOOKS, bell. *Ain't I a Woman? Black women and feminism*. Cambridge, MA: South End, 1981.
- HOOKS, Bell. Intelectuais negras. *Revista Estudos Feministas*, n. 2, p. 464-478, 1995.
- LOWE, Lisa. *Critical terrains: French and British Orientalism*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tábula Rasa*, n. 9, p. 73-101, jul./dic., 2008. Disponible en: http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/colonialidad_y_genero_maria_lugones.pdf.
- MARCOS, Sylvia. Rituales de interacción femenino-masculino en México. In: JUANA A. Alegría (ed.), *Mujer viento y ventura*, México: Diana, 1977.
- MARCOS, Sylvia. Mujeres indígenas: notas sobre un feminismo nascente. *Cuadernos Feministas*, v. 1, n. 2, p. 14-16, 1997.
- MARINHO, Thais A.; GUTERRES, Heridan de Jesus (org.). Dossiê Mulheres Afrodiáspóricas, Religiosidades e Feminismos. *Revista Mosaico*, Goiânia: Editora da PUC Goiás, v. 16, n. 1, 2023. DOI: <https://doi.org/10.18224/mos.v16.n1.2023>.

- MARINHO, Thais; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva (org.). *Dicionário biográfico: histórias entrelaçadas de mulheres afrodiáspóricas*. Goiânia: Editora Tempestiva, 2023. (No prelo).
- MILLÁN, Mária (coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales, 2014.
- MOHANTY, Chandra Talpar. Under Western Eyes: feminist scholarship and colonial discourses. In: MOHANTY, C. T.; RUSSO, A; TORRES, L. (ed.). *Third world women and the politics of feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- MOREIRA, Núbia Regina. *A organização das feministas negras no Brasil*. Vitória da Conquista, BA: Edições UESB, 2011
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Editora Paz e Terra, 1978
- NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. *Jornal A Última Hora*, Rio de Janeiro, 25 jul., 1976.
- NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra[1989]. In: RATTS, Alessandro (Alex). *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- NAVARRO-SWAIN, Tania. Os limites discursivos da história: imposição de sentidos. Labrys. *Revista de Estudos Feministas*, n. 9, 2006.
- NYONG'O, Tavia. *Afro-fabulations the queer drama of black life*. New York: New York University Press, 2019.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ́. *What gender is motherhood?* Nova York: Palgrave Macmillan, 2016.
- PARÉS, Luis Nicolau. O processo de crioulização no Recôncavo Baiano (1750-1800). *Afro-Ásia*, n. 33, 2005, p. 91-92.
- PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.
- PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, v. 11, n. 2, jul./dez., p. 263-274, 2008.
- RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 93, n. 2, p. 103-150, 1997.
- SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. e-Cadernos CES, n. 18, 2012. (Online). Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 30 abr., 2019. DOI: 10.4000/eces.1533.
- SEGATO, Rita Laura. *Inventando a natureza: família, sexo e gênero nos Xangôs de Recife*. Anuario Antropológico, Rio de Janeiro, 1985.
- SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*. ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/ Prometeo 3010, 2003.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. *Transnacionalismo negro: Diáspora africana: uma nova imaginação sociológica*. Editora: Intermeios, 2022.
- SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): memória e tradição. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2017. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/handle/tede/3835>. Acesso em: 30 abr., 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *The post-colonial critic: interviews, strategies, dialogues*. Psychology Press, New York: Routledge, 1990.

TRINH, Min-ha. *Woman, native, other: writing postcoloniality and feminism*. Indiana: Indiana University Press, 1998.

WACHTEL, Nathan. *Los vencidos: los indios frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.

WERBNER, Pina. Essentializing essentialisms, essentializing silence: ambivalence and multiplicity in the constructions of racism and ethnicity. In: WERBNER, Pina; MODOOD, Tariq (ed.). *Debating cultural hybridity, multi-cultural identities and the politics of anti-racism*. London: Zed, 1997. p. 226-254.

YOUNG, Robert. *Colonial Desire: Hybridity in theory, culture, and race*. Routledge: London, 1995.

AUTORAS

Thais Alves Marinho

Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília. Docente assistente I, do Programa de Pós-Graduação em História e em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Rosinalda Correia da Silva Simoni

Doutora em Ciências da Religião pela PUC Goiás. Estagiária pós-doutoral com bolsa da CAPES na PUC Goiás.

Ludmila Pereira de Almeida

Doutora em Letras e linguística pela Universidade Federal de Goiás. Estagiária pós-doutoral com bolsa da CAPES na PUC Goiás.