



RE-ORI-ENTAR: BEATRIZ NASCIMENTO E MÃE BEATA DE YEMONJÁ, HISTORIADORAS AFRO-ATLÂNTICAS

Diego dos Santos Reis¹

Resumo: Este ensaio busca refletir sobre uma escrita afroreferenciada da história do Brasil, a partir das narrativas afro-atlânticas, dos tensionamentos e das lentes de análises propostas por duas intelectuais afro-brasileiras: Mãe Beata de Yemonjá e Beatriz Nascimento. Para isso, tomaremos por referência tanto as discussões acerca da negritude, do racismo e das heranças afrodiáspóricas no Brasil, levadas a cabo por elas, como suas trajetórias de militância antirracista/antissexista e de afirmação da identidade negro-africana. Dessa perspectiva, defendemos a importância de re-ori-entar o debate em torno da história das relações raciais no Brasil e da crítica às perspectivas hegemônicas da historiografia brasileira, fundamentais para reafirmar o compromisso com uma educação antirracista/antissexista/anticlassista.

Palavras-chave: Intelectuais negras; Relações raciais; Colonialidade; História e cultura das populações afro-brasileiras; Afrodiáspora.

RE-ORI-ENTAR: BEATRIZ NASCIMENTO AND MÃE BEATA DE YEMONJÁ, AFRO-ATLANTIC HISTORIANS

Abstract: This essay aims to reflect on an afroreferenced writing of Brazilian history, based on Afro-Atlantic narratives, stressing and analysing perspectives proposed by two Afro-Brazilian intellectuals: Mãe Beata de Yemonjá and Beatriz Nascimento. For this, the discussions about blackness, racism and aphrodisporic inheritances in Brazil will be taken as references, such as carried out by them, as well as their trajectories of anti-racist/anti-sexist militancy and affirmation of black African identity. From this perspective, we defend the importance of re-ori-enting the debate about the history of race relations in Brazil and criticizing the hegemonic perspectives of Brazilian historiography, essential to reaffirm the commitment to an anti-racist/anti-sexist/anti-classist education.

Keywords: Black intellectuals; Race relations; Coloniality; History and culture of Afro-Brazilian populations; Aphrodispora.

¹ Professor Adjunto de Filosofia da Educação da Universidade Federal da Paraíba. Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo (*Diversitas*/FFLCH/USP). Pós-doutorando em Educação pela FEUSP. Doutor, Mestre e Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Especialista em Epistemologias do Sul pelo Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO). Filho de Santo do Ilé Àṣẹ̀ Omiòjúáró. E-mail: diegoreis.br@gmail.com ; ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-6977-7166>



RE-ORI-ENTAR: BEATRIZ NASCIMENTO Y MÃE BEATA DE YEMONJÁ, HISTORIADORAS AFROATLÁNTICAS

Resumen: Este ensayo busca reflexionar sobre una escritura afroreferenciada de la historia de Brasil, basada en narrativas afroatlánticas, tensiones y lentes de análisis propuestas por dos intelectuales afrobrasileñas: Mãe Beata de Yemonjá y Beatriz Nascimento. Para eso, tomaremos como referencia tanto las discusiones sobre la negritud, el racismo y las herencias afrodiaspóricas en Brasil realizadas por ellas, como sus trayectorias de militancia antirracista/antisexista y de afirmación de la identidad negro-africana. Desde esta perspectiva, defendemos la importancia de re-ori-entar el debate sobre la historia de las relaciones raciales en Brasil y de criticar las perspectivas hegemónicas de la historiografía brasileña, fundamentales para reafirmar el compromiso con una educación antirracista/antissexista/anticlasista.

Palabras clave: Intelectuales negras; Relaciones raciales; Colonialidad; Historia y cultura de las poblaciones afrobrasileñas; Afrodiáspora.

RE-ORI-ENTAR: BEATRIZ NASCIMENTO ET MÃE BEATA DE YEMONJÁ, HISTORIENNES AFRO-ATLANTIQUES

Résumé: Cet essai vise à réfléchir sur une écriture afro-référencée de l'histoire du Brésil à partir des récits afro-atlantiques, des tensionnements et des lentilles d'analyse proposées par deux intellectuelles afro-brésiliennes: Mãe Beata de Yemonjá et Beatriz Nascimento. Pour cela, nous prendrons comme référence à la fois les discussions sur la noirceur, le racisme et les héritages aphrodiaspériques au Brésil, menées par eux, comme leurs trajectoires de militantisme antiraciste/antisexiste et d'affirmation de l'identité noire-africaine. Dans cette perspective, nous défendons l'importance de ré-ori-enter le débat autour de l'histoire des relations raciales au Brésil et de critiquer les perspectives hégémoniques de l'historiographie brésilienne, fondamentales pour réaffirmer l'engagement en faveur d'une éducation antiraciste/antisexiste/anticlassiste.

Mots-clés: Intellectuelles noires; Relations inter-raciales; Colonialité; Histoire et culture des populations afro-brésiliennes; Aphrodiáspora.

É preciso saber de onde se vem, para saber aonde se vai.

Beatriz Nascimento, *Como começou*

É tanto que me perguntam: - Mãe Beata, a senhora é antropóloga, a senhora é historiadora? Eu digo: - 'Sou! Eu tenho mil e uma academias, todas as encruzilhadas, todos os caminhos de Èṣù! Pra isso que eu nasci numa encruzilhada, em 20 de janeiro de 1931.

Mãe Beata de Yemonjá, *Entrevista*



1. PRIMEIRAS PALAVRAS: AGO L'ONAN

O fato de se chamarem Beatriz jamais poderia ser a única coincidência que marca a vida de duas mulheres negras, nordestinas e periféricas, que migraram para o Rio de Janeiro. Nem o fato de ambas reescreverem a história da diáspora negra a partir de suas experiências de luta como mulheres engajadas na militância pelos direitos da população negra, pela representatividade e pelo *pretagonismo* (ARAÚJO, 2018), para além das práticas deliberadas de silenciamento que marcam o campo intelectual brasileiro. Mulheres, é bem verdade, que assumiram, em vida, o compromisso epistêmico-(po)ético-político de contar *outra* história – que não cessaria à ocasião de suas mortes. E de repactuar, noutros termos, o debate sobre racismo, negritude e cultura afro-brasileira, para além daqueles consolidados pela historiografia branca, ocidental-cêntrica, elitista e masculina.

A hipótese que se delineia nesse percurso, no trânsito de vidas, histórias e memórias urdidas nesse ensaio, é que ambas performatizam, de maneiras distintas, o narrar e a escrita da história, com vistas a re-ori-entar a história da diáspora africana no Brasil e de recompor suas resistências, a partir de lentes antirracistas e de perspectivas culturalmente referenciadas das populações afro-atlânticas. Perspectivas essas que são cruciais para a compreensão das relações raciais no país, bem como para historicizar e ressignificar as narrativas e memórias dos povos afrodiaspóricos desde referenciais e repertórios extra-ocidentais.

Trata-se de reposicionar práticas, saberes, vi(n)das e vozes a partir de uma escritura *pretofônica*, que tensiona a unidimensionalidade e a *uni*-versalidade de uma história narrada desde uma *episteme* branca, masculina e patriarcal, que não daria conta das *escrevivências* negro-africanas (EVARISTO, 2008) e “de novas maneiras de existir que não aquelas instituídas pelo histórico escravagista e colonial, mas buscando a criação de um campo simbólico que entrelaça história, memória e experiência” (BAROSSO, 2017, p. 23).

Afroperspectivar (NOGUERA, 2012) a história e as narrativas em disputa, evidenciando o lugar subalternizado a que foi relegado a população negra na história “oficial”, significa, na pena e na voz dessas intelectuais negras, vasculhar os subsolos da História hegemônica para fazer emergir a história da construção material de um Brasil



edificado ao custo das vidas de povos sequestrados e escravizados. Povos atravessados pela violência de um Estado cujos braços armados sufocam juventudes e acossam territórios racialmente marcados.

A compreensão da escrita da história como lugar de disputa de sentidos e versões do passado é fundamental para o olhar que se lança sobre dinâmicas, fluxos e circulações discursivas, cuja economia política reflete, em grande medida, o lugar de invisibilidade reservado aos grupos inferiorizados no Brasil – sobretudo, populações de origem negro-africanas e ameríndias. Disputa não só pelo que (não) é representado, mas *como* é representado e seus meios de representação, imprescindível para rastrear tensões e rupturas capazes de *desnortear* o traçado da alva história brasileira. De uma *outra* história, que resiste à enunciação unívoca e monofônica de um mundo de referências completamente estranho à gramática e às categorias eurocêntricas. O que Edson Cardoso (2017, s.p.) diagnosticaria com precisão:

Em condições políticas “normais”, disse Beatriz Sarlo, o passado sempre chega ao presente. Nossas condições de vida no Brasil não são normais, certo? O Estado, o governo, os meios de comunicação, escolas e partidos, e um número infinito de instituições dedicam-se a apagar ou distorcer os fatos reais e concretos nos quais se envolveu e se envolve a população negra. Tudo bem? Então, compreenda de uma vez por todas que, sem sua ativa participação, o passado não chegará até nós.

Importante ressaltar, no contexto desse debate, a implementação da Lei n.º 10.639/03, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN 9.394/96), tornando obrigatório o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira na educação básica. Como fruto das lutas históricas do Movimento Negro para o reconhecimento, valorização e construção de um conhecimento histórico que refletisse o compromisso com o *letramento racial* e com uma educação antirracista, a Lei encontra sua relevância político-*pretagógica*² como medida de enfrentamento ao racismo epistêmico, às formas multifacetadas do *epistemicídio* e às estruturas permanentes da colonialidade, de modo a reposicionar as bases epistemológicas do conhecimento

² Refiro-me, aqui, ao conceito de “pretagogia”, forjado por Geranilde Costa e Silva, em sua Tese de Doutorado em Educação, defendida em 2013, no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, sob orientação da Profa. Dra. Sandra Haydée Petit. Por “pretagogia”, Silva compreende a relevância do “referencial teórico-metodológico de matriz africana para desenvolver a formação de professores/as [...], assentada nos valores da cosmovisão africana, que são: a ancestralidade, a tradição oral, o corpo enquanto fonte espiritual e produtor de saberes, a valorização da natureza, a religiosidade, a noção de território e o princípio da circularidade” (SILVA, 2013, p. 11).

histórico sobre as relações raciais no Brasil (SANTOS & MENESES, 2010; CARNEIRO, 2005). Entende-se que o apagamento simbólico das referências identitárias, das narrativas e do pensamento negro-africano dos currículos constituiria um prolongamento na marginalização das formas de produção de conhecimentos, de experiências e práticas que se situam para além dos marcos eurocêntricos da modernidade ocidental.

É no contrafluxo das políticas deliberadas de esquecimento, de anulação e de morte, que se materializam nas necropolíticas (MBEMBE, 2018) da memória direcionadas à intelectualidade negra, que esse texto convoca para o diálogo duas pensadoras afro-brasileiras. Duas intelectuais que não só pensaram o Brasil – *desde o Brasil* –, mas lutaram contra a amnésia socialmente produzida em prejuízo daqueles/as que são expropriados/as da condição de sujeitos sociais e de sujeitos históricos: *embrutecidos/as*, infantilizados/as, animalizados/as, para que se mantenham intactas as estruturas excludentes que consolidam o sistema de privilégios usufruídos pela branquitude.

2. TRAVESSIAS, TRAJETÓRIAS, ROTAS TRANSATLÂNTICAS

Maria Beatriz Nascimento e Beatriz Moreira Costa foram pensadoras, ativistas e historiadoras do legado da diáspora negro-africana em um país fundado em estruturas racistas. As intelectuais não cessaram de apontar o elemento *recalcado* na memória da cultura brasileira e sua violência múltipla, sublinhando como a lógica racial produz e reproduz relações de poder que são assimetricamente instituídas. E que não deixam de se manifestar nos estigmas criminalizantes; nos *dispositivos de racialidade* (CARNEIRO, 2005) que funcionam como mecanismos sociais fundamentais de imobilização e asfixia de corpos negros; e no silenciamento imposto às vozes afro-atlânticas.

Enquanto historiadoras comprometidas com as lutas antirracistas/antissexistas/anticlassistas, Beatriz Nascimento e Beatriz Moreira Costa, Mãe Beata de Yemonjá³, ressignificam a escrita da história do Brasil e reescrevem as letras e os termos de uma outra política da história e da memória, cujas narrativas inscrevem-se no *corpo-território*, corpo-documento que mantém vivas as tradições de

³ Beatriz Moreira Costa foi a primeira Iyalorixá do Ilé Àșe Omiòjúaró, comunidade de terreiro situada em Miguel Couto, no município de Nova Iguaçu, na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. Com o seu falecimento, em 27 de maio de 2017, seu filho biológico, o Babalorixá Adailton Moreira Costa, assumiu a liderança do Terreiro. Para mais informações, ver <https://ileomiojuaro.com.br>.



luta dos povos da afrodiáspora e problematiza as formas de transmissão, de circulação e de enunciação hegemônicas em uma “civilização transatlântica” (NASCIMENTO, 1982b).

Ao se aproximarem da história a partir de uma perspectiva que não é a do acúmulo e do progresso, mas que interroga e contempla as memórias subterrâneas (POLLAK, 1989), as narrativas orais e a escrita da história das diásporas negro-africanas, as pensadoras reinscrevem na historiografia o que a linearidade de uma narrativa única invisibilizou: a presença e as vozes de sujeitos negros, compreendidos como *agentes* da história, e não objetificados por um sistema de representações que atribui posições, referências e lugares conformes à dinâmica desigual da sociedade brasileira e à hierarquização de humanidades baseada nos critérios de gênero e raça. O que um intelectual como Guerreiro Ramos já apontava em seus estudos sociológicos desde a década de 50, quando questiona:

Que é que, no domínio de nossas ciências sociais, faz do negro um problema, ou um assunto? [...] Determinada condição humana é erigida à categoria de problema quando, entre outras coisas, não se coaduna com um ideal, um valor ou uma norma. Quem a rotula como um problema, estima-a ou a avalia anormal. Ora, o negro no Brasil é objeto de estudo como problema na medida em que discrepa de que norma ou valor? [...] Nestas condições, o que parece justificar a insistência com que se considera como problemática a situação do negro no Brasil é o fato de que ele é portador de pele escura. A cor da pele do negro parece constituir o obstáculo, a anormalidade a sanar. Dir-se-ia que na cultura brasileira o branco é o ideal, a norma, o valor, por excelência (GUERREIRO RAMOS, 1954, p. 190-191).

De maneira análoga, em artigo publicado em 1974, na *Revista de Cultura Vozes*, intitulado *Por uma história do homem negro*⁴, Beatriz Nascimento criticaria a academia por não estudar a história da população negra no Brasil para além do âmbito dos estudos etnográficos da escravidão, focados no “escravo” como categoria de análise naturalizada. Reitera a historiadora que “não se pode incorrer na perpetuação de mistificações, de estereótipos que remontam às origens da vida histórica de um povo que foi arrancado de seu habitat, escravizado e violentado na sua História Real” (NASCIMENTO, 2006 [1974], p. 93). E, completa, em outra conferência sobre a historiografia do quilombo, de 1989: “quando cheguei na universidade, a coisa que mais me chocava era o eterno estudo

⁴ Publicado originalmente em: *Revista de Cultura Vozes*, 68 (1), p. 41-45, 1974.



sobre o escravo. Como se nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão-de-obra escrava, como mão-de-obra pra fazenda e pra mineração” (idem, p. 41).

Porque se a escravidão foi a experiência que marcou objetivamente e subjetivamente as existências de pessoas sequestradas em África e de seus descendentes, é preciso ressaltar também os movimentos de resistência, os tensionamentos e torções gestadas e praticadas no interior do sistema-mundo moderno/colonial (WALLERSTEIN, 2006). A dimensão ancestral das culturas negro-africanas, que organiza o universo epistêmico-político e ontológico-existencial a partir das heranças, pertencas e tradições dos diversos grupos diaspóricos, marca seus modos de ser/saber/sentir/fazer, suas experiências e vivências cotidianas, pautadas em valores *cosmoencantados* (MACHADO, 2019). Contra os processos de racialização que instituem a diferença epidérmica como estratégia de desumanização, esses grupos reafirmam sua agência e identidade ancestral, por meio das quais são ressaltados os vínculos inextrincáveis entre indivíduo e comunidade, nutridos pela força vital da coletividade, do respeito a tudo o que *é* e da memória – fundamentais para a manutenção das tradições e dos valores oralmente cultivados e compartilhados.

Daí a importância da oralidade, do *dizer-fazer* e da arte de narrar como resistência à ontologia social do colonialismo (RODRIGUES, 2018) e da escravidão, nas encruzilhadas da palavra falada – *sopro de vida*. Essa oralitura (MARTINS, 2001; SILVA, 2018) nos remete “ao que em sua performance indica a presença de um traço cultural estilístico, mnemônico, significativo e constitutivo, inscrito na grafia do corpo em movimento e na velocidade” (MARTINS, 2001, p. 84). É isso que afirma também Câmara Cascudo, em seu estudo sobre construção das narrativas orais dos povos de origem africana, publicado em *Literatura oral no Brasil*, quando recorda que:

Toda África ainda mantém seus escritores verbais, oradores das crônicas antigas, cantores das glórias guerreiras e sociais, antigas e modernas, proclamadores das genealogias ilustres. São os akpalô kpatita, ologbo, griotes. Constituem castas, com regras, direitos, deveres, interditos, privilégios. De geração em geração, mudando de lábios, persiste a voz evocadora, ressuscitando o que não deve morrer no esquecimento (CASCUDO, 1984, p. 143).

Os testemunhos orais, assim, desempenham papel fundamental nos processos de educação, de resistência e de sobrevivência, tanto como *arquivos vivos* das memórias ancoradas em corpos negros (ANTONACCI, 2015), como estratégia de enfrentamento a



políticas públicas excludentes, das quais, historicamente, foram banidos “os descendentes de africanos do processo educativo, portanto, do acesso à escrita” (NASCIMENTO, 2015, p. 112). Com o agravante dessa produção oral, que tensiona o privilégio da “razão gráfica” ocidental, ser imediatamente relacionada às manifestações do lúdico e não como história, produto de um “ethos coletivo” (Idem).

O que Mãe Beata de Yemonjá, em suas narrativas orais, não deixou de interrogar, reafirmando a pertença e a identidade afro-atlântica de seu povo. Ao narrar como, desde seu nascimento, em Cachoeira, no Recôncavo Baiano, fora atravessada pelo encontro de duas forças ancestrais, a palavra narrada não deixa de sinalizar também os entrecruzamentos topográficos, culturais, políticos e linguísticos da diáspora, que os “contos” e os “causos” testemunham, poeticamente. Nascida entre uma encruzilhada e um rio, Mãe Beata lia nesse fato duas das características que lhe seriam constitutivas: os múltiplos caminhos abertos por Èṣù, senhor da palavra e da comunicação; e a força de Yemonjá, senhora das águas, mãe de todas as cabeças (*orí*). Nessa “encruzilhada das águas”, a referência à tradição iorubá aparece como a matriz que confere sentido e singulariza a sua existência, enquanto herança ancestral e força de resistência das travessias, do atravessamento de rotas e de possibilidades que constituem a própria vida:

Minha mãe chamava-se do Carmo, Maria do Carmo. Ela tinha muita vontade de ter uma filha. Um dia, ela engravidou. Acontece que, num desses dias, deu vontade nela de comer peixe de água doce. Minha mãe estava com fome e disse: ‘Já que não tem nada aqui, vou para o rio pescar’. Ela foi para o rio e, quando estava dentro d’água pescando, a bolsa estourou. Ela saiu correndo, me segurando, que eu já estava nascendo. E eu nasci numa encruzilhada. Tia Afalá, uma velha africana que era parteira do engenho, nos levou, minha mãe e eu, para casa e disse que ela tinha visto que eu era filha de Èṣù e Yemonjá. Isso foi no dia 20 de Janeiro de 1931. Assim foi o meu nascimento (YEMONJÁ, 2008, p. 11).

Vânia Cardoso, ao comentar as narrativas beatianas, recorda que “a dinâmica da transmissão oral destas histórias dentro das comunidades-terreiro e a interação entre contadores e ouvintes no dia-a-dia dos terreiros nos levam a pensar nos contos de Mãe Beata como, de certa forma, uma criação coletiva destas comunidades, individualizados pela sua criatividade como contadora de histórias” (CARDOSO *in* YEMONJÁ, 2008, p. 13). Memória coletiva e narrativas míticas orais, os *ítàn* imbricam-se nos relatos da matriarca. Mar de histórias que vão sendo narradas e que adquirem sentidos singulares a partir do *encontro* entre narradora e ouvintes, em performances da oralidade grafadas no gesto, na memória e no corpo, enquanto “local de inscrição de conhecimento”



(MARTINS, 2003, p. 66). Pois a palavra narrada é também coreografia de vozes ativas, dança, jogo, um *xiré* no qual as *afrografias*⁵ desenham volteios e tensionamentos semânticos, espaços e tempos ancestrais, reinscritos no solo da diáspora negra.

No terreiro, vive-se a memória de uma África ancestral na sua complexidade atualizada. A memória ancestral reorganizou a identidade coletiva de negros e negras escravizados no Brasil. [...] A preocupação pela legitimidade da tradição é, de fato, uma preocupação notória com a preservação da identidade sem a qual não haveria identidade. [...] Trata-se, portanto, de uma forma de atualização que podemos considerar legítima na essência que advém de uma experiência coletiva e que tem a sua própria lógica. Lógica que se faz pela reexistência, como fenômeno de transformação cognitiva pela interrelação de seres e saberes compartilhados. Seres que, expatriados pela diáspora, ressignificaram seus papéis, organizando-se em torno de uma identidade ancestral. Saberes que se imbricaram e se expressam nos enredos da história oral, nos mitos, cantigas, provérbios e falares que anunciam um éthos epistemológico enraizado no pensamento africano na sua atemporalidade. Neste sentido, a matriz cultural africana vivenciada nos terreiros carrega, na sua gênese, um conteúdo nem sempre simbólico, com princípios e valores que vão se reorganizando e nos organizam, dialogando com entidades de todos os tempos para os quais viver é um ato sagrado, e nós recebemos este legado (MACHADO, 2013, p. 52-53).

Esses documentos orais, que manifestam a rememoração ancestral e o *axé* da palavra narrada, desmontam a estrutura causal do discurso histórico tradicional, apoiado em uma sucessão lógica, linear e contínua de eventos, que se desdobram progressivamente. Na contramão dessa perspectiva, a escrita vocal-performativa de textos derivados da tradição oral abre o terreno para horizontes mais amplos, *intemporais*, permeados pelo elemento simbólico e imagético dos *ítàn*, cujas narrativas cosmológicas são tecidas no vaivém das encruzilhadas enunciativas da memória, que costura tempos e espaços em travessias *incorporadas*. Assim, como recorda Hampaté Bâ (2010, p. 169): “A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas”.

Se os conhecimentos, saberes e práticas permanecem vivos, preservados e transmitidos pela tradição oral (FARIAS; OLIVEIRA, 2019), a despeito dos contínuos desteros e genocídios que não cessaram de aterrorizar os sujeitos racializados, é devido à força criativa e criadora, comunitária e coletiva, dos valores e princípios cotidianamente exercitados, que nutrem as lutas de resistência à matriz colonial e ao epistemicídio. Imprescindíveis para a continuidade da própria existência, esses valores constituem-se

⁵ Tomo emprestado o termo forjado por Leda Maria Martins em *Afrografias da Memória*, publicado pela Editora Perspectiva, em 1997.



como pedras angulares dessas tradições, entendidas como “*testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra*” (VANSINA, 2010, p. 139-140), cujas heranças são *encarnadas* na vivência, como experiência atual, do passado que rememoram e reelaboram. E no bom caráter (*ìwà pẹ̀lẹ̀*), “que consiste em ter boa índole, ser fiel à palavra empenhada, aos pactos firmados, ser verdadeiro, honesto, leal e justo, incondicionalmente, o que depende, exclusivamente, da vontade do indivíduo”, como destaca o Asogba Gelson Oliveira (2019, s.p.). Assim, identidade, memória e ancestralidade referem-se mutuamente e são indissociáveis da experiência vivida de quem experiencia a palavra em cada gesto (HAMPATÉ BÂ, 2010).

A palavra “tradição”, portanto, só adquire o seu significado pleno quando se refere a essa dimensão espaço-temporal da experiência do grupo: ela se enraíza no passado para permitir ao vivido de hoje orientar-se, sem descanso e por meio de um mesmo impulso, para o amanhã. A tradição só pode ser um ato de comunidade. Ela faz corpo com ela. Graças a ela, uma comunidade se recria por si mesma. Ela faz ser de novo aquilo que ela quer ser (BONVINI, 2001, p. 39).

A subjugação das tradições orais pelo centralismo conferido ao elemento gráfico nas epistemologias eurocêntricas, inclusive como marcadores do grau de evolução e de racionalidade que pauta parcela significativa das operações historiográficas, depara-se, todavia, com formas de resistência presentes nas manifestações das culturas populares, nos quilombos e nos terreiros, que não deixaram de escancarar as raízes racistas/sexistas do projeto moderno/colonial de base escravagista e suas permanências (REIS, 2020). A imposição de um mundo simbólico e de um imaginário eurocêntricos, que subalternizam epistemicamente os não europeus e os legados históricos e intelectuais de tradições não ocidentais, ancora-se na “ideia-imagem da história da civilização humana como uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa” (QUIJANO, 2005, p. 122). Evidentemente, as diferenças raciais, instituídas como desigualdades *naturais*, servem para que se negue o estatuto humano dos povos negros e ameríndios e, num só golpe, deslegitime epistemicamente os grupos que não se estruturam segundo os modelos de racionalidade eurocêntricos.

Aqui, o terreiro de Mãe Beata e o quilombo de Beatriz erigem-se como territórios de resistência e de reexistência de humanidades e de valores afroreferenciados, usurpados pela colonialidade racista/sexista. E, sem dúvida, como “instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira” (NASCIMENTO, 1985, p. 49), no *giro de(s)colonial* que operam, haja vista que “a atitude des-colonial nasce



quando o grito de espanto perante o horror da colonialidade se traduz em uma postura crítica diante do mundo da morte colonial e na busca pela afirmação da vida daqueles que são mais afetados por esse mundo (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 66-67). Resistência ativa, portanto, à mortificação de suas existências, de seu pensamento e de sua subjetividade, atadas, compulsoriamente, aos (des)caminhos e rotas do Atlântico Negro: “*A terra é circular. | O sol é redondo. | Onde está a dialética? | No mar*” (NASCIMENTO, 1982).

3. RESISTÊNCIAS TRANÇADAS EM MEMÓRIAS DE LUTAS

É essa atitude de enfrentamento contínuo e de resistência que mobilizaria também outra intelectual afrodiáspórica, Lélia Gonzalez, quando denuncia os obstáculos que atravessam, reiteradamente, a trajetória de mulheres negras, em uma cultura marcada pelo racismo/sexismo/patriarcalismo/capitalismo: as barreiras de raça, classe e gênero. Ao contestar os processos de invisibilização e de silenciamento que acometem com especial virulência a produção intelectual de mulheres negras, Lélia, assim como Beatriz, desafia o contrato racial vigente no terreno acadêmico e a negação ao reconhecimento da produção de pensamento crítico de pessoas negras, que tem por função conservar a ordem hegemônica, ancorada na gramática de privilégios, hierarquias e exclusões da branquitude.

Como intelectuais afro-atlânticas, o exercício de resgate de narrativas soterradas na vala comum do esquecimento histórico aponta para o duplo gesto, epistemológico e político, implicado na tarefa de reescrita da história da diáspora e das relações raciais no Brasil, desde outra perspectiva: como identidade e pertença; como auto-afirmação, diferença⁶ e crítica da violência rastreada nos processos de sequestro, saque e predação, por meio dos quais os sujeitos negros são reificados e desumanizados.

⁶ Como destaca Nilma Lino Gomes nos cadernos de orientação curricular do MEC, intitulados *Indagações sobre o Currículo*, no volume *Diversidade e Currículo*: “Falar sobre diversidade e diferença implica posicionar-se contra processos de colonização e dominação. É perceber como, nesses contextos, algumas diferenças foram naturalizadas e inferiorizadas sendo, portanto, tratadas de forma desigual e discriminatória. É entender o impacto subjetivo destes processos na vida dos sujeitos sociais e no cotidiano da escola” (BRASIL, 2007, p. 25).



Em ensaio datado de 1974, mas publicado apenas em 1981, no Jornal nova-iorquino *Village Voice*, intitulado *The “Negro” Inside* [Meu negro interno]⁷, Beatriz Nascimento indaga-se:

[...] Quando pretendo explicar o que se produziu em quatro séculos de repressão, de ausência de ser, vejo somente uma imensa amnésia coletiva que nos faz sofrer brutalmente. Esta amnésia coletiva começou a surgir a partir de um porão de um navio negreiro qualquer, e ao nível social, sabemos ou intuímos o que ela produziu. Mas, e interiormente? (NASCIMENTO, 2015 [1981], p. 90-91).

As formas de aniquilação subjetiva do segmento negro são destacadas por Nascimento como diretamente ligadas à política escravagista e ao legado do tráfico atlântico, com suas formas sociais de produção do capital a partir dos corpos negros convertidos em mercadorias. Mas ela salienta também, nos termos da *ausência de ser*, tanto a permanência da colonialidade e do racismo, que destituem ontologicamente sujeitos sub-humanizados, quanto os efeitos do extermínio subjetivo experimentados pela população negra, somados à amnésia coletiva de uma história que deslegitima e apaga narrativas negras, em nome da manutenção da hegemonia branca e de seu *status quo*. A defesa de uma “história que a História não conta”, sem dúvida, está implicada em um exercício, a um só tempo, ético, estético, político e epistemológico. Pois, enquanto exercício de reescritura da história, impõe postura ativa de combate à colonialidade do saber, do ser e do poder (CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007; LANDER, 2000; QUIJANO, 2005), na medida em que:

A colonialidade do poder deve ser vista como uma tecnologia de racialização dos corpos. [Ela] codifica os corpos conforme sua linhagem e assigna a eles um lugar na divisão social do trabalho. Trata-se, portanto, de um poder que faz dos corpos a superfície de inscrição da “raça” como marcador do status econômico e social de uma pessoa (CASTRO-GÓMEZ, 2014, p. 71).

Porque redimensionar os efeitos deletérios do racismo, da escravidão e do colonialismo, que operam em prejuízo da população negra, significa problematizar os

⁷ Este seria o primeiro texto lido e debatido pelos participantes do Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA) da Universidade Cândido Mendes, criado em 1973. Sabe-se da importância dessas reuniões para organização do Movimento Negro no Rio de Janeiro, em 1974, em plena ditadura militar, quando vigorava, nos termos da Lei de Segurança Nacional, a proibição de discussões atinentes ao racismo no Brasil, entendidas como “subversivas”. Para aprofundar esse debate, ver KÖSSLING, Karin Sant’Anna. *As Lutas Antirracistas de Afrodescendentes sob vigilância do DEOPS/SP (1964-1983)*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.



processos genocidas, etnocidas, sim, mas também de *morte-em-vida* (MBEMBE, 2018), dos múltiplos apagamentos – epistemológico, cultural, político, ontológico – levados a cabo pelas estruturas de poder de um sistema-mundo atravessado pela violência racial/sexual em todas as suas dimensões.

Beatriz Nascimento e Beatriz Moreira Costa, duas intelectuais e ativistas dos direitos humanos, esses mesmos direitos fundamentais que são sistematicamente negados e obliterados à população negra, unem-se em suas trajetórias de luta antirracista, antissexista e de reflexão acerca do legado da diáspora africana no Brasil. Pensamento-ação, militância em reflexão. Como historiadoras e ativistas empenhadas no enfrentamento a todas as violências raciais, sexuais e de gênero, ambas fazem da história terreno-terreiro de lutas, denunciando traumas coloniais, mas também espaços possíveis de afirmação a serem disputados, com vistas a re-ori-entar a escritura das narrativas desde uma perspectiva emancipat-óri-a, que abra caminhos a outras encruzilhadas. Na confluência de memórias ancestrais, *enegrecer* a história é assumir o compromisso reparatório com a população negra, responsabilizando aqueles que se beneficiam dos “pactos narcísicos da branquitude” (BENTO, 2002).

Assim, ao denunciar a farsa da abolição, Mãe Beata indaga, radicalmente, como: “essa vergonha do 13 de maio é mais uma balela. Vamos procurar ver... Nunca existiu o negócio de Abolição. 13 de maio? Qual 13 de maio? A visão do Brasil é que, se você tem a pele mais clara, você tem tudo” (YEMONJÁ, 2017, s.p.). Denúncia que, na voz de Beatriz Nascimento (2006 [1989], p. 66), em seu roteiro para *Orí*⁸, atenta para o fato de que: “a questão econômica não é o grande drama, percebe? Apesar de ser um grande drama, não é... [o principal]. O grande drama é justamente o reconhecimento da pessoa, do homem negro que nunca foi reconhecido no Brasil”. Nos antípodas das teses que negam a existência do racismo no Brasil, endossando as narrativas míticas da democracia racial brasileira, com a redução da dimensão racial à esfera socioeconômica, as ativistas rasuram discursos apaziguadores e apontam para o desafio de problematizar as práticas de embranquecimento instanciadas no imaginário nacional e nos discursos oficiais. Mas também dos estereótipos raciais e sexuais, que naturalizam lugares, preconceitos e identidades, invariavelmente distorcidos e redutores, e do “embranquecimento cultural”,

⁸ GERBER, Raquel (Dir.) (1989) *Orí*. São Paulo, Angra Filmes. 90 min.



que festeja a miscigenação e o “encontro das três raças”, a despeito da realidade violenta do genocídio anti-negro na diáspora.

Por isso, na tentativa de tornar visíveis as tramas da memória coletiva das populações negras da diáspora e seus valores comunitários afroreferenciados, como modo de existência e de resistência diante das múltiplas formas de violência a que são acoissadas, o exercício historiográfico, o ativismo político e a filosofia da ancestralidade, no saber-fazer dessas mulheres negras, estão intrínsecos. Para Mãe Beata, essa continuidade ressalta um dever ético e político: aliar a tradição e os valores ancestrais às lutas cotidianas e cidadãs. Não estranha que, em entrevista a Jurema Werneck e Maisa Mendonça, ela reafirme os vínculos entre as lutas por justiça social e o dever ético de rememorar os seus antepassados: “recebo essa força de meus ancestrais, que viveram nos engenhos. Sou descendente de escravos e entendo o sofrimento que passaram. Hoje eu coloco meu corpo, minha alma e meu saber a serviço deles. Continuo lutando para criar as oportunidades que eles não tiveram” (YEMONJÁ, 2000, p. 17). Na mesma entrevista, como intelectual e militante organicamente envolvida com os movimentos sociais, Mãe Beata não deixa de pensar a política de forma ampla, imprescindível para a consolidação dos laços de solidariedade, de identidade e de *co*-laboração entre as mulheres:

Sou uma cidadã e vivo de luta. Creio que Olorum determinou que nossa função mais importante se dá quando abraçamos uma causa. Podemos sempre plantar uma sementinha, não importa onde estejamos. A política não deve estar dissociada do nosso dia-a-dia. Quando falamos sobre a saúde da mulher ou quando discutimos o custo de vida no supermercado, estamos fazendo política. A luta de uma mulher ajuda a outra a crescer (YEMONJÁ, 2000, p. 18-19).

No jogo das relações raciais brasileiras, a militância antirracista vem cada vez mais implicando-se tanto na luta antissexista/anti-LGBTfobia quanto na luta anticlassista, na medida em que compreende essas discriminações e opressões de forma interseccionada. Intervir nesse estado de coisas, com vistas a transformar as normas sociais vigentes, impõe retraçar os nexos da crítica conjunta às discriminações de raça, classe, sexualidade e gênero. Como intelectuais que não deixaram de produzir discursos críticos sobre a inferiorização da mulher negra na sociedade brasileira, a questão do gênero aparece articulada à dimensão racial nas análises de Beatriz Nascimento e de Mãe Beata de Yemonjá, ressaltando a cultura patriarcal e a dominação racial como faces complementares do processo de subalternização, esvaziamento e reificação.



O combate ao machismo e à dominação masculina exigiriam, assim, problematizar a “questão da mulher negra como categoria específica na luta contra as desigualdades sociais entre os sexos” (RATTS; RIOS, 2010, p. 103). Contra o capitalismo patriarcal, caberia chamar atenção para as bases simbólicas e materiais das múltiplas opressões interseccionadas que acometem as mulheres negras, bem como para o debate premente sobre formas de resistência à submissão e de subversão dos códigos da cultura hegemônica, organizada para a manutenção dos privilégios e vantagens da branquitude masculinista (REIS; AMARAL; BASTOS, 2020).

A juventude vivida no Recôncavo Baiano, território onde está a maior metrópole da “nação transatlântica” negra (MATORY, 2005, p. 40), trouxe à jovem Beata a consciência das fraturas profundas que cindem a sociedade brasileira:

Minha consciência de militante floresceu também nessa época. A luta contra a desigualdade social, que sempre existiu e que ainda hoje é uma grande mazela. A questão racial, que nos aflige e ofende. A falta de ética dos políticos, o descaso do poder público em muitas questões essenciais, tudo isso passou a me preocupar, fazendo parte do meu dia a dia. A partir daí não tive medo do enfrentamento que minhas posições causaram. Minhas armas passaram a ser minha palavra, meu corpo e minha voz” (YEMONJÁ *apud* COSTA, 2010, p. 72).

É na juventude também, nos tempos da escola, que Beatriz Nascimento depara-se com as barreiras de cor e de gênero, que serão tematizadas em seus escritos posteriores e enfrentadas na sua trajetória de militância:

Quando eu comecei a mergulhar dentro de mim, como negra, foi justamente na escola que era um ambiente em que eu convivía com a agressão pura e simples, com o isolamento, com as interpretações errôneas, estúpidas das professoras, a ausência das pessoas da minha cor na sala de aula, a falta de referência. No meu caso específico, o mecanismo para romper com esta situação de adversidade em que eu vivia era justamente estudar e tirar cem, que era a nota máxima na minha época. Eu era uma criança extremamente bem comportada na escola primária, muitas vezes era elogiada pelas professoras porque eu era a mais educada, não pedia nem pra ir lá fora durante a aula. O que eu era, era muito reprimida. Imagina uma criança que não pede pra ir lá fora (NASCIMENTO, 1982, p. 197).

A “falta de referência”, a pressão por se destacar como boa aluna e a repressão são elementos que atingem, sobretudo, grupos subalternizados que veem na educação a oportunidade de mobilidade e ascensão social. As desigualdades escolares entre brancos e negros, longe de serem fortuitas, consolidam a manutenção das injustas hierarquias sociais e do projeto racista brasileiro, revestidos pela farsa da ideologia meritocrática.



Somado a isso, a ausência de representação, cultural e racialmente relevantes, culmina por naturalizar lugares e posições, com especial prejuízo ao segmento negro, em geral, e às mulheres negras, em particular. O que Gonzalez e Hasenbalg (1982, p. 15) remarcariam, inclusive, em relação à segregação no espaço físico, à inserção no mercado de trabalho e à dominação racial e sexual, enraizadas na permanência colonial: “Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados”. Em relação às mulheres negras, por sua vez:

[...] os mecanismos ideológicos se encarregaram de perpetuar a legitimação dessa exploração sexual através do tempo. Com representações baseadas em estereótipos de que sua capacidade sexual sobrepuja a das demais mulheres, de que sua cor funciona como atrativo erótico, enfim, de que o fato de pertencer às classes pobres e a uma raça “primitiva”, a faz mais desreprimida sexualmente, facilita-se a tarefa do homem de exercer sua dominação livre de qualquer censura, pois a moral dominante não se preocupa em estabelecer regras para aqueles carentes de poder econômico (NASCIMENTO, 2006 [1976], p. 106).

Segundo Lélia Gonzalez (*apud* RATTS, 2010, p. 148), Beatriz Nascimento “pagou muito caro por sua militância, por sua inserção em termos de movimento negro”. Solidão, depressão e fragilização da saúde mental, que marcam experiências vividas e partilhadas por muitas mulheres negras no campo afetivo, não deixaram de atravessar os caminhos de Beatriz. De acordo com Batista (2016, p. 49), em sua tese dedicada à trajetória intelectual de Beatriz Nascimento, por vezes ela deixava “transparecer, em seus escritos, um dos dramas considerados por ela mais difíceis de serem vivenciados pela mulher negra: a solidão e a ausência de amor pela sujeição a um contínuo processo de sexualização”. Como evidenciaria a própria historiadora em *A mulher negra e o amor*⁹, publicado em 1990:

Quanto mais a mulher negra se especializa profissionalmente numa sociedade desse tipo, mais ela é levada a individualizar-se. Sua rede de relações também se especializa. Sua construção psíquica, forjada no embate entre sua individualidade e a pressão da discriminação racial, muitas vezes surge como impedimento à atração da discriminação racial, muitas vezes surge como impedimento à atração do outro, na medida em que este, habituado aos padrões formais de relação dual, teme a potência dessa mulher (NASCIMENTO, 2006 [1990], p. 128-129).

⁹ Publicado, originalmente, no *Jornal Maioria Falante*, n. 17, fev./mar., 1990, p. 3.



Objetificação sexual e temor da subversão dos códigos masculinistas e patriarcais, que estruturam as relações sociais, amorosas e os repertórios de imaginários culturais ocidentais. Nascimento, assim como Mãe Beata, implicou-se diretamente no combate à violência contra a mulher – o que estaria, inclusive, na raiz do feminicídio da historiadora sergipana –, nas lutas antissexistas e antirracistas, que não devem ser dissociadas, na medida em que as representações do feminino, ligadas a um erotismo primitivo e selvagem, “incutiram na consciência de todas a ideia de que as negras eram só corpo, sem mente” (HOOKS, 1995, p. 469). Violência racial e violência de gênero sustentam as estruturas de dominação legadas do colonialismo e da escravidão, que continuam a impactar com maior virulência a existência e a trajetória de mulheres negras.

É interessante ressaltar como os questionamentos acerca da condição social e da (sub)representação das mulheres negras estão presentes nos trabalhos e no ativismo de Beatriz Nascimento e de Mãe Beata. Como *iyalorixá*, integrante do Conselho Estadual dos Direitos da Mulher (CEDIM/RJ) e presidente de honra da ONG CRIOLA¹⁰, que atua na defesa e promoção dos direitos das mulheres negras, Mãe Beata denuncia os processos nefastos de apagamento e invisibilização que negam “a humanização, inclusão e inserção social da mulher de forma igualitária com o gênero masculino”. E não deixou de se apresentar como mulher de *candomblé* e “guerreira quilombola” (YEMONJÁ, 2014 [2007]). Nascimento, por seu turno, confronta as figurações estereotipadas das mulheres negras nas mídias¹¹ e seu silenciamento na historiografia brasileira, como dupla face de um processo de manutenção da subalternidade, da indigência cultural e servilismo:

A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais as estruturas de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A “herança escravocrata” sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, a grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau nas indústrias de transformação, nas áreas urbanas e que permaneça como trabalhadora nas rurais. Podemos acrescentar, no entanto, ao que expusemos acima que a estas sobrevivências ou resíduos do escravagismo, se

¹⁰ Criola é uma organização da sociedade civil com mais de 25 anos de trajetória na defesa e promoção dos direitos das mulheres negras, coordenada por Lúcia Xavier. Fundada em 1992, a organização atua na construção de uma sociedade na qual os valores de justiça, equidade, solidariedade são fundamentais. Ao longo de quase três décadas, a Criola reafirma que a ação transformadora das mulheres negras é essencial para o bem viver de toda a sociedade brasileira. Informações disponíveis em: <https://criola.org.br>. Acesso em: 1 mai. 2020.

¹¹ Como, por exemplo, nos comentários de Nascimento (*apud* RATTTS, p. 74) sobre a personagem Xica da Silva, do filme homônimo, dirigido por Cacá Diegues, lançado em 1976: “A Xica da Silva diegueana é um ser anormal, não é nem a louca da literatura. É uma oligofrênica, destituída de pensamento”.



superpõem os mecanismos atuais de manutenção de privilégios por parte do grupo dominante. Mecanismos que são essencialmente ideológicos e que ao se debruçarem sobre as condições objetivas da sociedade têm efeitos discriminatórios (NASCIMENTO, 2018 [1975], p. 82).

Assim, racismo e sexismo epistêmicos atuam legitimando desigualdades e consolidando estruturas que promovem o *continuum* que beneficia grupos historicamente privilegiados em detrimento da marginalização de segmentos reiteradamente anulados enquanto sujeitos capazes de produzir conhecimentos e experiências legítimos. Por meio de balizas teóricas herdadas da epistemologia política europeia, esses processos discriminatórios pavimentam os campos historiográficos e do pensamento social brasileiro, incapazes de tornarem legíveis as críticas endereçadas às narrativas hegemônicas, aos seus efeitos de poder e aos seus limites.

4. QUILOMBOS, TERREIROS, CORPOS-TERRITÓRIOS

Em perspectiva distinta, o quilombo-terreiro, enquanto localização epistêmica, subjetiva e política que informa uma outra corpo-política das relações sociais/raciais/sexuais e do existir, questiona radicalmente os repertórios, os resguardos e as amnésias que constituem os arquivos e bibliotecas coloniais. Inclusive, os *arquivamentos* inscritos nos próprios corpos, como rastros de subjetivações essencializantes e objetivadoras. O que aponta, nas trilhas de Nascimento, para um outro modo de pensar o quilombo, não só enquanto sistema social e político alternativo, organizado por pessoas negras, que tensiona os valores hegemônicos vigentes naquele momento, mas também como “território simbólico ancorado no próprio corpo negro” (NASCIMENTO, 1982b). “Novo território existencial e físico”¹², compreendido em seu viés coletivo e comunitário, como corpo-território-quilombo¹³ que, longe de encerrar-se em fins do século XIX, no pós-abolição, se mantém como solo de reinvenção, postura de resistência e instrumento de autoafirmação racial, intelectual e existencial: “[...] no momento em que o negro se unifica, se agrega, ele está sempre formando um quilombo, está eternamente formando um quilombo, e o nome em africano é união”

¹² Cf. NASCIMENTO, Beatriz. “Por um território (novo) existencial e físico”. Texto escrito para a disciplina de Teoria da Comunicação, ministrada por Janice Caiafe. 01/08/1992. Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixas 21, Pasta 3, dossiê 4, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

¹³ Como aponta também Abdias Nascimento (2009, p. 205), ao expor o conceito científico histórico-social do *quilombismo*, e sublinhar que: “quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial”.



(NASCIMENTO, 1977, p. 2). E que não deixa de ressemantizar também a experiência de ser/estar da diáspora e a corporeidade negra: “Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou” (NASCIMENTO, 1982b).

O *ativismo historiográfico-político* de Beatriz Nascimento e de Mãe Beata de Yemonjá pode ser entendido, portanto, em si mesmo, como tentativa de proceder a uma escrita afroreferenciada da história do Brasil, a partir das narrativas afro-atlânticas, dos tensionamentos e das lentes de análise antirracistas/antissexistas. Mulheres negras que enfrentaram as barreiras de classe, de raça e de gênero e movimentaram as estruturas de uma sociedade que permanece profundamente ancorada em valores, práticas e imaginários coloniais, de base escravagista. Mulheres que, como na negra poesia de Carlos Assunção (*in* BERND, 1992, p. 127), trazem “quilombos e vozes bravias” dentro de si. E a força afro-atlântica que nos convoca à escritura de uma outra história. De uma história *enegrecida*, escrita a duras penas, sim – mas, também, grafada com a pena do *ekodidé*. Com a pena do renascimento, da realeza e da reexistência reterrit-ori-alizada no chão da diáspora – sangrado e consagrado pelas lutas daquelas e daqueles que vieram antes de nós, como Mãe Beata e Beatriz Nascimento: nossas ancestrais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. 2ª. ed. São Paulo: EDUC, 2015.

ARAÚJO, Luana de. *Pretagonismo: uma análise discursivo-fílmica na construção de identidades negras em publicidade televisiva*. Dissertação (Mestrado em Relações Étnico-Raciais) - Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro, 2018. 124fls.

BAROSSO, Luana. (Po)éticas da escrevivência. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 51, p. 22-40, mai./ago. 2017.

BATISTA, Wagner Vinhas. *Palavras sobre uma historiadora transatlântica: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento*. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016. 279 fls.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresarias e no poder público*. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. 169 fls.

BERND, Zilá (Org.). *Poesia negra brasileira: antologia*. Porto Alegre: AGE/IEL/IGEL, 1992.

BONVINI, Emilio. Tradição oral afro-brasileira. As razões de uma vitalidade. Trad. Karim Khoury. In: *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da PUC-SP*. São Paulo, v. 22, jan./jun. 2001.

BRASIL. *Indagações sobre currículo: diversidade e currículo*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Básica, 2007.

CARDOSO, Edson Lopes. “O passado sempre chega ao presente?”. *Reflexões Brado Negro* em 17 de outubro de 2017. Disponível em: <http://bradonegro.com/produtos.asp?TipoID=4>. Acesso em: 10 de maio de 2020.

CARDOSO, Vânia. Mito e memória: a poética afro-brasileira nos contos de Mãe Beata. In: YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros: como Ialorixás e Babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. 339 fls.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Cuerpos racializados – Para una genealogía de la colonialidad del poder en Colombia. In: CARDONA, Hiderman; PEDRAZA, Zandra (Org.). *Al otro lado del cuerpo: Estudios biopolíticos en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2014.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: IESCO/Instituto Pensar/Siglo del Hombre Editores, 2007.

COSTA, Haroldo. *Mãe Beata de Yemonjá: guia, cidadã, guerreira*. Rio de Janeiro: Garamond/Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

EVARISTO, Conceição. Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória. *Releitura*, Belo Horizonte, n. 23, 2008.

FARIAS, Kelly de Lima; OLIVEIRA, Julvan Moreira de. “Só quem sabe onde é Luanda saberá lhe dar valor”: a tradição oral como herança ancestral. *Voluntas - Revista Internacional de Filosofia*, v. 10, ed. especial, p. 43-64, 2019.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos Alfredo. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: *História Geral da África*. v. 1. São Paulo: UNESCO/Cortez, 2010.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O problema do negro na sociologia brasileira. *Cadernos do Nosso Tempo*, 2, jan./jun 1954.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. Trad. Marcos Santarrita. *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 464-478, jun./dez. 1995.



LANDER, Edgardo (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana: ética de cuidado e de pertencimento ou uma poética de encantamento. *Problemata - Revista Internacional de Filosofia*. vol. 10, n. 2, 2019, p. 56-75.

MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. Salvador: EDUFBA, 2013.

MARTINS, Leda. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras (Santa Maria)*, Santa Maria, v. 25, p. 55-71, 2003.

MARTINS, Leda. Oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). *Brasil afro-brasileiro*. 2ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. *Revista Tabula Rasa*. Bogotá, n. 9, p. 61-72, 2008.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 Edições, 2018.

MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism, and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico cultural da população afro-brasileira. In: LARKIN NASCIMENTO, Elisa (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. *Jornal Última Hora*, Rio de Janeiro, 25 de jul. 1976. In: RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Todas [as] distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Org. Alex Ratts e Bethânia Gomes. Salvador: Editora Ogum's Toques Negros, 2015.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. Maria Beatriz Nascimento – Pesquisadora, 29 anos. In: COSTA, Haroldo. *Fala, Crioulo*. Rio de Janeiro: Record, p. 194-198, 1982.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodíaspóra*, n. 6-7, 1985, p. 41-49.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O Quilombo e a historiografia. In: *Quinzena do Negro, 1977*, São Paulo. (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 29, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Quilombola e intelectual: possibilidades nos dias da destruição*. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Transcrição do filme Ôrí*. 1982b, São Paulo. (mimeo). Arquivo Nacional. Fundo Maria Beatriz Nascimento, Caixa 20, Código de Referência BR NA, RIO 2D.

NOGUERA, Renato. Ubuntu como modo de existir: elementos gerais para uma ética afroperspectivista. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 3, n. 6, p. 147-150, nov./fev. 2012.

OLIVEIRA, Asogba Gelson. *Àwúre bi ti iwà peḷẹ* - A Boa sorte nasce do bom caráter. *Tradição, ancestralidade & cultura - Ilé Àṣẹ Omiòjúaró*. Publicado em 20 dez. 2019. Disponível em: <https://ileomiojuaro.com.br/publicacoes/a-boa-sorte-nasce-do-bom-carater/> Acesso em 15 mai. 2020.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

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

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza/Imprensa Oficial, 2006.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

REIS, Diego dos Santos. A humanidade fabricada: identidade, violência e exclusão na construção do imaginário moderno/colonial. In: HADDOCK-LOBO, Rafael; AMITRANO, Georgia; RANGEL, Marcelo de M. (Org.). *Rosas e pensamentos outros*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020. p. 199-211.

REIS, Diego dos Santos; AMARAL, Mônica Guimarães Teixeira do; BASTOS, Janaína Ribeiro Bueno. O patriarcado escravagista, a masculinidade tóxica e a violência de Estado no Brasil - Reflexões à luz da psicanálise e do debate decolonial. *Percurso* (São Paulo), v. 64, p. 13-30, 2020.

RODRIGUES, Felipe Fanuel Xavier. Literatura e sabedoria ancestral na obra de Mãe Beata de Yemonjá. *Literafro: o portal da literatura afro-brasileira*. 2018. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/587-literatura-e-sabedoria-ancestral-na-obra-de-mae-beata-de-yemonja-felipe-fanuel-xavier-rodrigues> Acesso em: 5 mai. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Geranilde Costa e. *Pretagogia: construindo um referencial teórico-metodológico de matriz africana para a formação de professores/as*. Tese (Doutorado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação Brasileira, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2013. 243 fls.

SILVA, Gloria Cecília de Souza. *Os “fios de contos” de Mãe Beata de Yemonjá: mitologia afro-brasileira e educação*. Dissertação (Mestrado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008. 137 fls.

SILVA, Pedro Henrique Souza da. Entre a mensagem e a comunicação: a “oralitura” de Mãe Beata de Yemonjá. *Literafro: o portal da literatura afro-brasileira*. 2018. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/590-entre-a->



[mensagem-e-a-comunicacao-a-oralitura-de-mae-beata-de-yemonja-pedro-henrique-souza-da-silva](#) Acesso em: 5 mai. 2020.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo – una introducción*. 2ª. ed. México: Siglo XXI editors, 2006.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros: como Ialorixás e Babalorixás passam conhecimentos a seus filhos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. Primeiras palavras. In: LARKIN NASCIMENTO, Elisa (Org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2014.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. “Somos como perfume”, diz Mãe Beata à AFP, dias antes de morrer. Entrevista concedida à Agência France Press. *Revista IstoÉ* [on line], s. p., 30 mai. 2017.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. Tradição e religiosidade. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (Org.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2000.

VANSINA, Jan. A Tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África I: Metodologia e Pré-História da África*. Brasília: UNESCO, p. 139-166, 2010.

Recebido em: 20/05/2020

Aprovado em: 13/11/2020