

**EL TRANS-MUTAR DE LAS
MEMORIAS: EDUCACIÓN,
FEMINISMOS NEGROS Y
DISCURSOS ACADÉMICOS
SOBRE TEREZA DE BENGUELA**

**THE TRANSMUTATION OF
MEMORIES: EDUCATION,
BLACK FEMINISMS AND
ACADEMIC SPEECHES ABOUT
TEREZA DE BENGUELA**

**Ana Carolina Da
Silva Borges¹**

¹ Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil.
Correo electrónico: anaborgeshis@gmail.com

REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA, NÚM. 55, ENERO-JUNIO 2022, PP. 47-82 ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

Resumen

Este artículo tiene por objetivo hacer un levantamiento bibliográfico sobre la trayectoria de Tereza de Benguela en el quilombo de Quaritère (1730-1770), así como presentar las versiones que los feminismos negros acuñaron sobre esta personalidad histórica. Con base en la bibliografía sobre el tema, además de un conjunto de materiales actuales (capítulos de revistas, cuentos infantiles, “enredos” de sambas, cuadernillos de historias, edictos), serán indagadas las retóricas académicas y las retóricas de los movimientos sociales, para entender si estas lecturas se acercan o se distancian, y comprender cuáles son los desenvolvimientos de estos discursos para el combate al racismo, el montaje de representatividades negras y la descentralización de los conocimientos científicos.

Palabras clave: Tereza de Benguela, quilombo, racismo

Abstract

This article aims to make a historical survey about the trajectory of Tereza de Benguela in the quilombo de Quaritère (1730-1770) and the versions about it in the current contexts. Based on the bibliography on the subject, added to a set of current materials (newspaper articles, children’s stories, samba plots, string, public notices), academic rhetoric and rhetoric of social movements will be asked, in order to understand whether these readings approach or distance themselves and what are the consequences of these discourses for the fight against racism, the assembly of black representativities and the decentralization of scientific knowledge.

Keywords: Tereza de Benguela, quilombo, racism

RECEPCIÓN: 30 DE NOVIEMBRE DE 2020/ACEPTACIÓN: 26 DE MARZO DE 2021

Hace cinco años comencé a dedicarme a los estudios sobre el *racismo* y sobre el *feminismo*. En la inmersión de mis lecturas, sentí la necesidad de hacer un levantamiento histórico sobre mujeres y las versiones sobre ellas elaboradas en el pasado. La intención era dedicarme específicamente a las mujeres negras, con enfoque en los quilombos, sabiéndose que en la actualidad estos lugares se presentan como símbolo de la mayor resistencia negra en Latinoamérica.

Fue cuando deparé con las diversas narrativas que vinculaban, de manera fragmentada, la historia de Tereza de Benguela. Se explicará mejor. Durante el periodo colonial en América Latina, había zonas de tierra independientes, que no eran gobernadas por la Corona Portuguesa ni por la Corona Española. Con más exactitud, esto refiere a una demarcación espacial y temporal bien delimitada, en armonía con el contexto de la segunda mitad del siglo XVIII, en una región conocida como Vale de Guaporé, la cual tenía frontera en dicha época entre Brasil y Bolivia. Ahí, había un quilombo llamado Quaritêre que estaba sobre el dominio de una reina negra, esclavizada: Tereza de Benguela. Su origen aún es motivo de muchas discusiones; para algunos investigadores las evidencias llevan a creer que ella había venido de la actual región de Angola en África, siendo comercializada en el puerto de Benguela. Otros estudiosos tienen la hipótesis de que los datos son exiguos e insuficientes, por lo cual afirman que

es más probable que la misma haya nacido en tierras coloniales brasileñas (Nunes, 2017, p. 51).

De cualquier manera, es verdad que nuestra protagonista histórica fue esclava del Capitán Timoteo Pereira Gomes y después de huir, consiguió reinar de forma soberana en el quilombo que ella misma ayudó a construir (Prates, 2011, p. 73). Sus esfuerzos para mantener el lugar seguro y autosuficiente eran seguidos de forma rigurosa por la población local, oriunda de aquellos que huían de los trabajos forzados de las minas de piedras preciosas y del oro, recién descubiertas en la Capitanía de Mato Grosso/Brasil. Para gobernar y mantener el orden, se reunía semanalmente con los consejeros que la orientaban y tomaba decisiones relativas a la productividad del quilombo, ya sea con el desarrollo de las estrategias para las negociaciones y el comercio con las poblaciones externas o con las luchas emprendidas con los grupos externos.

En lo demás, era Tereza quien estaba al frente de las emboscadas montadas para “el robo de armas de viajantes y cambiaban productos fabricados en la comunidad por mosquetes, espadas y pistolas con la población blanca de la región” (Nunes, 2017, p. 51). Líder, gobernante y guerrera, Tereza también se destacaba por la postura disciplinar la cual (Nunes, 2017, p. 51) “aplicaba duros castigos como el ahorcamiento, la fractura de las piernas y el enterramiento de personas vivas para aquellos que desertasen, ya que eso colocaría en riesgo la seguridad, la defensa y la propia existencia del quilombo”. Óptima comerciante se responsabilizaba en algunas misiones “donde también vendía el excedente de la producción quilombola, por oro, piedras preciosas, eventualmente revertido en más armas” (Nunes, 2017, p. 51).

La pregunta que queda por hacer es: ¿por qué esa gran protagonista de la historia, que no se rindió a su condición de esclava y al mismo tiempo lideró un quilombo fronterizo es poco estudiada por las investigaciones académicas históricas?

Sorprendentemente este silenciamiento no es total, en Mato Grosso existe un discurso efervescente que constituye como figura emblemática la líder quilombola colonial, Tereza de Benguela, conocida y difundida a través de retóricas en los movimientos feministas. Especialmente en las retóricas que se vinculan con *feminismos negros*, creando memorias orales e imágenes relativas a poblaciones esclavizadas que se acentúan significativamente en la historia no oficial en un nivel regional, y en las últimas décadas alcanzando niveles nacionales e internacionales.

Desglosando un conjunto de materiales (artículos, capítulo de libros, reportajes, cuentos histórico-infantiles, celebraciones y homenajes), vislumbré que no existe todavía un trabajo denso y profundo sobre Tereza de Benguela. Existen muchos estudios con relación a las memorias creadas en torno a este personaje, principalmente cuando se trata de poblaciones negras de la región de Guaporé (Brasil). Esto porque diversos estudiosas(os) hicieron un excelente trabajo explorando las fiestas, la culinaria, la demarcación de las temporalidades internas, el lenguaje y el campo simbólico de las expresiones culturales locales con fuertes vínculos con las religiones de matriz africana. En tiempos más recientes, estas(os) moradoras(os) han conseguido la reafirmación identitaria, destacando la valorización de nociones con pertenencia a la *negritud*, adicionando importancia a sus expresiones artísticas y patrimoniales como lugar legítimo de reivindicaciones para la reparación histórica y el combate al

² Cf. (Lima, 2000; Angenot y Soares, 2011; Silva, 2006; Leite, 2002)

racismo². Pero, es difícil encontrar un libro o una tesis que tenga como enfoque la trayectoria y posición de Tereza como jefe de un nicho fronterizo que abogaba por la libertad.

En el presente artículo, voy a defender un aspecto que me llamó bastante la atención en el levantamiento del material analítico. Mi hipótesis se refiere a que existe un contexto, bien particular, cuando nos referimos al quilombo de Quaritêre. Dado que al observar los estudios científicos encuentro que el quilombo en sí es construido como personaje: adquiere movimiento, se activa y puede, inclusive, asumir versiones animadas. Sus moradores tienen apariciones en las diversidades de las razas, o sea, en el mestizaje de indios y negros en medio de prácticas comunes y, sobre todo, operan en una rutina de enfrentamiento y originalidad. Ahora, cuando miramos con calma y cuidado las retóricas de los *feminismos negros*, o del activismo de la *negritud*, el quilombo vuelve a su posicionamiento de espacio, y Tereza ocupa el papel de protagonista histórica. En esas narrativas el quilombo tan solo tiene fuerza, dinamismo y autenticidad porque tiene a su comando una líder mujer, negra y africana. En dichas circunstancias su rango de propagación es mayor, más mutable y *trans-formador*. Es justamente este punto identificado en las retóricas estudiadas lo que guiará la propuesta textual que se presenta.

Igualmente, es en dichos términos que la finalidad de este artículo será la de presentar la hipótesis arriba levantada. Por ello, en un primer momento me voy a dedicar a trazar las ponderaciones acerca de la metodología aquí utilizada que tiene como referencia el concepto *escrivivencia*, articulando su contribución para los estudios culturales. En la segunda parte haré énfasis en las versiones académicas construidas sobre nuestra

matriz histórica por medio del levantamiento literario sobre el tema. Y, en la última parte me centraré en abordar las versiones sobre Tereza que circulan entre los movimientos sociales brasileños, dando énfasis en los *feminismos negros*.

A la par de ello, es en estos términos que este artículo presenta como resultado preliminar una reflexión que desarrolla algunas consideraciones acerca de las nociones y debates sobre *quilombo*. Como es una narrativa conceptual, con el objetivo de hacer algunos aportes, voy a arriesgarme a interponer un diálogo activista y, posiblemente, un ejercicio mental en la “búsqueda desesperada de una posición opuesta” inspirándome en bell hooks. La autora feminista negra recuerda que el ejercicio de este trabajo moviliza “la sensación de actuar sobre las cosas y con eso construir mi propia identidad subjetiva”. Es decir, proporciona la base para la comprensión de que “la vida intelectual no necesita separarnos de la comunidad, sino que, por el contrario, puede capacitarnos a participar más plenamente de la vida de la familia y de la comunidad” (hooks, 1995, p. 496).

En este sentido, este escrito es influenciado por otro diferencial, yo me presento y me constituyo a través de él. Así, a lo largo del texto, irán surgiendo mis impresiones y vivencias como mujer, negra, brasileña y originaria de un barrio pobre, cuestiones que constantemente interfieren e influyen mi acto de pensar y entender el lugar social que ocupo. Para dar legitimidad a mi vínculo con el personaje protagonista de este escrito y la forma como reelaboro las versiones históricas que me ligan a ella,

recurrí al concepto de *escrivivencia*. Tal propuesta me ha otorgado la libertad y seguridad en cuanto a un recurso metodológico que se basa en la experiencia del autor a lo largo de su narrativa, contando historias particulares que remiten a experiencias colectivas. Conforme Concepción Evaristo (2017), oportunamente nos recuerda, “Tenemos un sujeto que, al hablar de sí, habla de los otros y, al hablar de los otros, habla de sí”.

Es en estos términos que la metodología aquí presentada se alinea a aquella lanzada por Concepción Evaristo, autora afrobrasileña feminista. La misma se ha destacado, de forma especial, en el segmento de la literatura negra, en diálogo con otras autoras de los estudios culturales. Su prerrogativa en lo que respecta a la narrativa académica es construir una tesis de la escrita-viva “forzando las fronteras del tejido de una identidad y de una cultura negra”, yendo más allá, es decir, mirando “las líneas de fuga a la infantilización del pueblo afrobrasileño y la alienación de él en relación a su propia narrativa existencial” (Mello y Godoy, 2017, p. 1289).

Fue así que sus cuentos, novelas y poemas ganaron notoriedad. Teniendo en vista que a partir de ellos se compone un cuadro social de la población negra brasileña, en la cual se refleja la tensión inherente a su cotidiano, cuyas violencias ahí explicadas en diversas modalidades no se cierran por sí mismas y sí por la connotación que les son dadas una vez que su escritura está marcada por el color de la pobreza brasileña, por el género que se instala en los cuerpos femeninos en sus espacios periféricos o, aún más, en la condición de gradaciones humanas fortalecidas por las herencias coloniales por las cuales fueron históricamente sometidas, teniendo como base la inferioridad de raza (Lima, 2017). Es entonces que emergen las fisuras y el diferencial de su narrativa, porque la denuncia

social movilizada por la autora, tras el otro lado, acomete en lo que se escapa a una estructura sistémica, dirige observaciones que imprimen deseos, ternuras, sueños y memorias. El tono trágico de las vidas íntimas narradas por Evaristo desvenda niveles de personas brutalizadas y, a su vez, sensibles y solidarias.

Además, la *escrivivencia* viene de la unión de dos palabras: “escribir” y “vivir”. En otros términos, remite a una narrativa contaminada por la subjetividad de la escritora. Que, en lugar de negarla, la incluye, hilvanando la historia de los afrodescendientes, en medio de una crítica social sólida, marcada por la ancestralidad que en un tejido fino, complejo y sofisticado entrelaza sus líneas en la temática de raza, de género y de clase social (Leite y Nolasco, 2019, p. 2). En una entrevista al periódico *O Globo* (Cazes, 2016), Evaristo afirmó que:

Yo siempre he dicho que mi condición de mujer negra marca mi escritura, de forma consciente inclusive. [Frente a eso] hago una opción por esos temas, por escribir de esa forma. Eso me marca como ciudadana y me marca como escritora también. (2017)

Lo que estamos viendo aquí es que la metodología de la *escrivivencia* desarrolla mucho más que un concepto, porque la misma se articula directamente tanto con el carácter narrativo de la escritura, como con la relación entre la autora, las actrices montadas y sus lectores y lectoras. Alineando estos puntos, el tejido formado es complementado por tres componentes que dan unión a la edificación de sus actrices y actores en

sus escenarios: cuerpo, condición y experiencia. El primero corresponde a la dimensión subjetiva del sujeto negro, impreso y retenido en la piel y en la lucha constante por la reafirmación de raza, desdoblándose en la reinversión de estereotipos. La representación del cuerpo funciona como acto sintomático de resistencia y archivo de impresiones que la vida contrapone. El segundo elemento, la condición, demarca el proceso enunciativo, revestido por la duplicidad que transita entre lo fraterno y la tensión, propuestos en varios personajes que habitan la obra. Ya la experiencia, funciona como recurso estético de construcción retórica, con la finalidad de atribuir credibilidad y poder de persuasión narrativa (Evaristo, 2017).

A partir de ello se colocan los colores, la textura, la suavidad y la solidez del propio tejido. En el libro *Becos da Memória* (Evaristo, 2017), por ejemplo, nos ofrece una voz enunciativa que entrecruza oralidad y reminiscencia, desenhebra situaciones, de otro modo “verdaderas” y “verosímiles”, identificación que emana de la búsqueda incesante de usar la ficción para tratar “realidades” de muchas mujeres negras. La conclusión desemboca en el impacto subjetivo que apunta de lleno en sus lectoras y lectores en medio de un archivo vivo, con un gran repertorio que trama las experiencias esbozadas de manera fragmentada, pedazos de rutina que se interrelacionan.

Nuestra protagonista histórica, Tereza de Benguela, surgirá tanto en las retóricas académicas, como en los enunciados de movimientos sociales (feministas y negras) en forma de fragmentos, pincelada de forma discontinua. Sin embargo, la particularidad de los discursos que la envuelven gana vigor y comprensión en la medida en que la primera narrativa está cargada de presupuestos más objetivos y en cuanto que en la

segunda las subjetividades serán más abundantes. Es una cuestión que debe ser pensada, es decir, los límites que los rigores científicos plasman frente a las técnicas metodológicas que nos distancian mucho más de las referencias de “realidades” tratadas en medio de documentos históricos y antropológicos gananciosos por “hechos” y “eventos”.

Es dentro de tales problemáticas que este trabajo se ajusta a las cuestiones bien desarrolladas por Frida Gorbach y Mario Rufer (2016). Estas nos provocan a escribir sobre aquellas cosas de las cuales se escribe poco: los procesos, las trayectorias tortuosas, contradictorias y difusas de nuestras investigaciones. Acerca de eso destacan cuánto de nuestra formación disciplinar limita nuestros cuestionamientos relativos a las rupturas que nuestros sujetos históricos promueven frente a las experiencias de nuestras propias pesquisas. Y así exponen la posibilidad de humanizarnos en nuestras investigaciones, deduciendo los efectos oriundos de las contradicciones, fantasías, relatos que evocan ricas posibilidades provenientes del campo subjetivo. En estos “otros lugares” es justamente donde se inscribe la violencia, en la cual la experiencia vivida de la alteridad releva evidencias no mensurables en los moldes tradicionales quebrando el propio orden de las cosas previstas. Siendo de estos otros lugares que emergen sujetos históricos como el ejemplo de Tereza.

Hechas estas ponderaciones pasaremos a examinar de forma más detallada el carácter narrativo de las versiones enumeradas sobre nuestra protagonista quilombola: las del cuño académico e histórico y aquellas inscritas en el ámbito de los movimientos de los feminismos negros, apuntando sus particularidades para que podamos compararlas.

Monique Lordelo (2019), estudiando a las poblaciones negras que vivían en las líneas divisorias entre Brasil, Bolivia y Paraguay en los años setecientos, defendió la tesis intitulada: *Esclavos negros en la frontera oeste de la Capitanía de Mato Grosso: fugas, capturas y formación de quilombos (1748-1796)*, en la Universidad de Sao Paulo (USP). Lordelo realizó tímidos apuntes relativos a las estrategias de sobrevivencia de las poblaciones indígenas, “desertores” y esclavizadas de la región de Guaporé, construyendo una narrativa descriptiva, casi un catálogo.

Será en esa multiplicidad cultural que se formará el quilombo de Quaritêre. Al respecto de esto, en el último subtítulo de su último capítulo, llamado: *Fugas para a formação de quilombos*, la historiadora desglosó 13 páginas relacionadas a los quilombos mato-grosenses con énfasis a los formados en áreas fronterizas. Allí Lordelo delimitó la autonomía de la subsistencia de estas formaciones, cuyos locales eran escogidos de forma estratégica en términos de su localización geográfica, teniendo como factor importante la abundancia de los recursos naturales y la posibilidad de practicar la cacería, la pesca y la agricultura. Este último aspecto se caracterizaba por el cultivo de especies como maíz, frijol, yuca, patatas, ñame, banano, ahuyama, tabaco, además de criar animales domésticos como gallinas y producir tejidos a base de algodón. Existía también una organización bélica muy bien planeada, con presencia de armas de fuego, arcos y flechas utilizadas con frecuencia en sus defensas.

No reduciéndose específicamente al quilombo de Quaritêre, dado que no fue ese su propósito, la historiadora indica una gran hipótesis de que la

exploración aurífera y de diamantes era algo pensado y planeado por estos(as) moradores(as). En este contexto las fugas y la composición de quilombos “causaron grandes perjuicios financieros y comportamentales para los propietarios de esclavos y [también] para el gobierno local que perdía, además de fieles, soldados desertores e indígenas que servían como colonizadores para la frontera” (Lordelo, 2019, p. 171). Adicionalmente, se instalaba “un ambiente de tensión entre los propietarios y las expectativas de fuga entre los que aún no se veían envueltos en ellas, sea para cruzar la frontera, sea para integrar el quilombo” (Lordelo, 2019, p. 172).

En otros términos, si la dinámica de esas idas y venidas en regiones fronterizas provocaba estrategias que desembocaban en dilatación y dispersión, el quilombo tenía como característica hacer de esas intersecciones una ruta de conexión. Era, en sí mismo, el factor vinculante entre indios(as), esclavos(as), desertores. Además, la propia composición de los vínculos con la tierra presumía una rutina de trabajo sedentario. El *quilombo* puede —y debe— ser interpretado como un elemento vinculador entre grupos que vivían en condiciones de penuria física y mental. El montaje de posibilidades, esperanzas y proyecciones temporales como una prospección hacia el futuro o mejor la autonomía para formar sus propias familias en aquellos pedazos de tierra colectiva (Bandeira, 1988, p. 8), teniendo al frente a una mujer negra que inclusive problematizaba el patriarcalismo. Lo más interesante es que ese tipo de lugares impulsaban prácticas inclusivas al vincular grupos criminalizados que, en sus *diferencias*, quedaban a las márgenes de las políticas coloniales extranjeras que no admitían sus acciones colectivas y colaborativas de rebeldía y resistencias.

Además de Lordelo, dos autoras(es) dan un poco más de atención al liderazgo de esta reina quilombola; uno de ellos es el historiador Bruno Rodrigues (2015). De acuerdo con el investigador, los *Ovimbundos* e *Imbangalas* son los pueblos de *hinterland* de Benguela que llegaron al Brasil colonial entre los siglos XVI-XVIII y estuvieron presentes en el Vale de Guaporé, constituyendo, de igual forma, las etnias que hicieron parte del quilombo en cuestión.

Dando atención a esto, el autor expuso que el quilombo de Quariterê, con cuarenta años de existencia, ya se encontraba bien estructurado cuando la expedición abanderada le atacó y le destruyó en el año de 1770. En la invasión de los bandeirantes la mayor sorpresa vino del nivel de gobernabilidad, teniendo al frente a una negra, africana, viuda del antiguo líder local, llamada Tereza. El sistema adoptado allí fue comparado de acuerdo con las referencias occidentalizadas de sus autores, con el “parlamento”, que auxiliaba a la líder, destacándose la autoridad concedida a José de Piolho. Otras terminologías son utilizadas para caracterizar tal parlamento, como consejo, consejeros, diputados y senadores (Rodrigues, 2015, pp.293-294). Dicho poblado estaba compuesto por cerca de 100 habitantes aproximadamente, y contaba con una autonomía de subsistencia bastante consolidada.

Importante apuntar que, cuando nos remitimos al nombre de Tereza de Benguela, el autor aclara que “son pocos los rastros que tenemos disponibles para entender esa organización política del quilombo [...] y, principalmente, sus líderes”, cuyo apellido muestra que “por la documentación oficial, tenemos apenas el indicativo de que había salido de África por el puerto de Benguela” (Rodrigues, 2015, p. 294).

Al caracterizar la territorialidad del quilombo de Quaritêre, Bruno Rodrigues (2015) fue más lejos. Especialmente cuando relacionó a la formación del quilombo de Quaritêre o quilombo Grande (1730-1770), emergido junto al descubrimiento de la minería de Mato Grosso, y el segundo, sería la creación del quilombo de Piolho (1770-1795), reconstruido por los remanecientes que huyeron de los bandeirantes que habían invadido el quilombo Grande. El autor identifica las etnias indígenas que integraran el quilombo Quaritêre y el quilombo Piolho, colaboró para reflexiones de los contactos interculturales entre africanos aquilombados e indígenas. Para esto, levantó la hipótesis de que hubo un proceso de *auroquização*.

Tal proceso sería marcado por la presencia de indígenas en el quilombo Grande, particularmente del sexo femenino. Se caracteriza por el secuestro de mujeres indígenas identificadas como *cabixés* (indios *parecis-kabicis* o los *guanguacuré* arauquisado), oriundos de los *nambiquaras* de la región occidental de la sierra de los Parecis (Mato Grosso, Brasil). Según el autor:

Tal designación, de acuerdo con María de Fátima Roberto Machado, estaba [así] asociada a “elementos de nivel inferior” o subalternos. En todo caso, nos parece al menos plausible considerar que la presencia indígena en el quilombo Grande sea proveniente de esos grupos. (Rodrigues, 2015, p. 274)

El proceso de “*arauquização*” se daría, en el segundo momento del quilombo cuando, después de su destrucción en 1770, los remanecientes fugitivos, acoplados a los nuevos habitantes que fueron llegando e integrando el quilombo de Piolho, intensificaron las relaciones inter-étnicas. Fue en ese segundo momento que Rodrigues notó la presencia no sólo de mujeres indígenas, sino también de indígenas hombres y “caburés”, “lo cual sugiere alianzas” de los pobladores esclavizados del quilombo “con grupos indígenas e hibridaciones, una vez que caburé es resultado del concubinato entre negros e indígenas” (p. 274).

En su abordaje es explícita la dimensión del universo femenino que estudia y cómo la tinta va quedando más fuerte en la proporción concedida a las indígenas quilombolas, especialmente, en la “*arauquização*”, emergida en el quilombo de Piolho. Tal carga en la pintura se imprime, sobretodo, en la pincelada dada a las labores diarias de las quilombolas fronterizas, en donde las marcas de originalidad son atribuidas a las *cabixis*, en tanto que las quilombolas negras “*ovibundo-imbangalas*”, poseen acuarelas más tenues, casi secundarias, situadas en un segundo plano de este cuadro de territorialidad negra colonial.

Ahora veamos cómo la referencia analítica de Bruno Rodrigues en su análisis de las mujeres indígenas parte de las indagaciones elaboradas por la antropóloga Maria de Fátima Roberto Machado (2006). En vista de la escasez de estudios sobre las(os) quilombas(os) fronterizas(os) brasileñas(os)³, esta estudiosa es una de las referentes sobre el tema, una vez que su investigación se basó en un rico material histórico, cuyas discusiones de cuño interdisciplinar entre la historia y la antropología resultaron en

³ Maria Lourdes Bandeira (1988) fue de las primeras en trabajar con el quilombo de Quaritêre y recordaba la ausencia de trabajos sobre los quilombos brasileños.

reflexiones referentes a las categorías de *caburés* y *cabixis*. Estas últimas fueron usadas para designar las(os) descendientes de negras(os) e indias(os), en regiones matogrossenses. Fue también la autora quien investigó con mayor profundidad que la formación del quilombo de Piolho era, también, el quilombo de Quaritêre, solo que en momentos históricos distintos. Sumado a esto, es ella la responsable por la versión que más se solidificó en las líneas interpretativas lanzadas al respecto de los quilombos tratados: la transversalidad entre grupos indígenas y grupos de esclavos fugitivos, especialmente los aspectos “relacionados a los pueblos indígenas [...] Nambiquara y Paresi”. (Machado, 2006, p. 6). Con base en el material recogido, la autora reiteró que la “*aruaquização*” ostentaba un carácter “puramente económico-administrativo, sin cualquier relación con el poderío político” (Machado, 2006, p. 20).

Al no ser especialista en historia de la esclavitud ni en historia de África, su abordaje se centra en los ámbitos indígenas, teniendo como soporte el lenguaje, la organización social, las nociones de familias y los componentes matrilineales, para percibir resquicios culturales de los *cabixis*, de larga duración, que tan solo una investigadora con años de estudios conseguiría identificar para discutir. Su interpretación sobre los quilombos en el valle de Guaporé en el siglo XVIII construyó un nuevo modo de ver en lo referente a la influencia africana, trayendo a colación el origen *bantu* del vocablo, tanto en las naciones indígenas Nambiquara y Paresis, como en el lenguaje portugués. Para la autora los terminos *cabixi* y *caburé* tienen orígenes directos en el *quimbundu* africano y cargan un tono peyorativo oriundo de la lengua de Angola, de igual forma el término *kilombo*. Las dos primeras terminologías citadas anteriormente

eran usadas en el contexto de las relaciones étnicas, incorporadas por los portugueses, designando identidades peyorativas, atribuidas a los negros por los Nambiquaras y Paresis que compartían límites de territorios y que hacían incursiones guerreras entre ellos, practicando ellos mismos el rapto de mujeres y niños (Machado, 2006, p. 12).

Tal punto de vista tuvo como argumentación los quilombolas capturados en el quilombo de Piolho (1995), cuya documentación oficial colonial apunta:

Datos sorprendentes en varios aspectos [una vez que] casi el 90% de la población del quilombo era indígena y caburé, hombres y mujeres; no había siquiera una mujer negra. [Entre estos] el equivalente a 66% tenía 70 años o más. Las mujeres, indígenas y caburés, componían casi el 56% de la población. (Machado, 2006, pp.6-7)

En la narrativa antropológica de María Machado, construida para describir el quilombo Grande en su primera fase, iniciada en 1730, cuando su nombre era Quaritêre, se utiliza como base la expedición bandeirante ocurrida en el año de 1770, así como lo hizo Rodrigues. Además, lo que no falta en dichos escritos son los nombres de hombres blancos, europeos vinculados a cargos oficiales (capitán, general de la capitanía, sargento mayor, cabo de escuadra, etc.), e integrantes abanderados que, dadas sus patentes irrisorias y comunes, fueron reducidos a valores numéricos. Adicionalmente, materiales armamentísticos y gastos por parte de la Corona Lusa, son allí

expuestos. Otro aspecto importante para el montaje de este escenario corresponde a la grande atención dada a los componentes paisajísticos en donde ríos, montañas y caminos aparecen detallados con sus nombres, distancias y cursos.

Es en esos términos que concuerdo con las observaciones hechas por la feminista negra brasileña Vilma Piedade, referente al poder del ejercicio textual. En su línea de raciocinio, las mujeres afros o africanas llegan de forma incompleta porque “sus lugar(es) aún son marcados por la ausencia histórica” (2017, p. 17). Margareth Rago, historiadora feminista, problematizando esta falta en el ejercicio textual reiteró que:

Más que la inclusión de las mujeres en el discurso histórico, se trata [...] de encontrar las categorías adecuadas [que permitan] conocer los mundos femeninos, para hablar de las prácticas de las mujeres en el pasado y en el presente y para proponer nuevas posibles interpretaciones inimaginables en la óptica masculina. (2012, p. 55)

La feminista decolonial Rita Segato (2012, p. 111) nos recuerda que la idea de *pueblo* merece ser pensada sin desvincularla de las nociones de cultura. Tal aspecto es importante para mí porque me llevó a pensar la identidad histórica que los quilombos son capaces de crear. Los *pueblos* quilombolas son sujetas(os) vivas(os) de una historia marcada por sus pretensiones y proyectos de autonomía, en la cual “se producen articulaciones e intercambios que, más que una interculturalidad, diseñan una inter-historicidad” (Segato, 2012, p. 112).

Tales *pueblos* construyen sus propias identidades que no son fijas, continuas, estables o inmunes a situaciones de disputa o de conflictividad. A fin de sustentar esta prerrogativa la autora lanza una afirmación:

Entonces ¿qué es un pueblo? Un pueblo es un proyecto de ser una historia. [Y, en esos términos] una historia es tejida colectivamente, como las puntadas de un tapete en donde los hilos diseñan figuras, a veces aproximándose y convergiendo [y] a veces distanciándose y yendo en direcciones opuestas, así, es interceptada, interrumpida por la fuerza de una intervención externa. (Segato, 2012, p. 112)

Entonces, todo parece como si fuera a quedar paralizado como nos hicieron pensar durante mucho tiempo mediante las “historias oficiales”, “historias únicas”, “historias universales”.

Por otra parte, la misma autora percibe otro movimiento y nos alerta a dar atención, como intelectuales, a cuánto “este sujeto colectivo pretende retomar los hilos, dar pequeñas puntadas, suturar la memoria y continuar” (Segato, 2012, p. 112). Cuando esto acontece, se puede inferir que se produce una especie de “devolución histórica”, una “restitución de la capacidad de tejer su propio camino histórico, retomando el tramado de las figuras interrumpidas, tejiéndolas hasta el presente a través del telar, proyectándolas en dirección al futuro” (Segato, 2012, p. 112). Es este aspecto el que se mostrará en el último momento de este texto reflexivo.

Así, debe decirse que la idea aquí no es menospreciar los esfuerzos que estas(os) investigadoras(es) académicas(os) hicieron para profundizar

en el periodo abordado. Y sí indicar que la representación de nuestra figura dramática, Tereza de Benguela, está inmersa en la narrativa del vencedor, en tanto que esta misma narrativa se torna extraordinariamente *performática* y *occidentalizada*, en la medida que omite el dinamismo de la población local y, al mismo tiempo, acaba por construir una relación comparativa que delimita una frontera para determinar quién tiene más influencia local: las mujeres indígenas o las mujeres negras, restando importancia, inclusive, a los raptos y violaciones a los cuales ellas eran sometidas. Se olvidan de colocar en análisis sus potencias, una vez que:

Fueron esas mujeres quienes transmitieron para sus descendientes del sexo femenino [y también masculino] nominalmente libres, un legado de trabajo duro, perseverancia y autosuficiencia. [Es decir] un legado de tenacidad, resistencia e insistencia en la igualdad sexual – en resumen, un legado que explicita los parámetros para una nueva condición de la mujer. (Davis, 2016, 41)

El *quilombo* es una práctica anti-racista, predica libertades que pueden ser traicionadas por el discurso académico, patriarcal y racista, o aún, apuntar a largo plazo los resquicios actuales de la *colonialidad del poder* que, como estamos viendo, también se articula e instala allí, en la *colonialidad del saber* (Mignolo, 2005). Ambos —la colonialidad del poder y la colonialidad del saber— se configuran en una relación antagónica que deja vivir esos cuerpos subalternos, pero no enteramente.

“En el seno de Mato Grosso, la festividad comenzaba en el parlamento, la reina negra gobernaba indios, caboclos y mestizos, en una civilización la sangre latina viene de mezclarse” (Fabrino, Portugal, Baiano y Medeiros, 1994). Las frases presentadas componen uno de los versos que hicieron parte de la trama-enredo de la escuela brasileña de samba Unidos do Viradouro, intitulada “Tereza de Benguela, una reina negra de Pantanal”. En el año 1994, la escuela homenajeó a la reina Tereza de Benguela, líder del quilombo de Quaritêre, frente a la trayectoria de una esclava más que vino de África para el trabajo forzado en la región interior de la colonia portuguesa y que, huyendo del “cautiverio, sufrimiento y agonía”, se rebeló y “encendió la llama de la libertad” haciendo “en el quilombo, el sueño de la felicidad”. En otros versos es permitido vislumbrar los símbolos que remiten a la cultura mato-grossense como el bioma Pantanal o el instrumento musical local: viola de cocho. La quilombola llega en el circuito de una de las mayores manifestaciones culturales afro-brasileñas, pero su participación es direccionada también por una visión regionalizada (Guimarães, 2007).

La escuela no venció en aquel año, pero para la realización de tal homenaje ella estaba conectada al *Movimiento Negro Feminista*. Esto puede ser percibido en el evento internacional llamado: “Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe”, que, en julio de 1992, reunió en República Dominicana centenas de feministas, activistas, estudiosas y simpatizantes con el propósito de discutir la realidad de la mujer negra en Latinoamérica y, como resultado, definieron el día 25 de julio como fecha

para representar el Día Internacional de la Mujer Negra Latinoamericana y Caribeña, siendo inclusive reconocido por la ONU. En el año 2014, durante el gobierno de Dilma Rousseff, fue instituido que en el día 25 de julio sería celebrado en nuestro país el Día Nacional de Tereza de Benguela y de la Mujer Negra.

En 2020 Tereza de Benguela aparece nuevamente como personaje histórica, ahora representada en el enredo-trama de la escuela de samba Barraca Zona Sul, de Sao Paulo. Si hace cerca de 26 años atrás, Benguela era eludida en un enredo-trama de forma más tímida y en una versión más localizada, ahora su nombre gana aires de expansión, alargamiento, extensión, dilatación: “Viene a plantar paz por esta tierra/la emoción que se liberta/y la piel negra nos hace reflexionar/nuestra fuerza, nuestra lucha/ De tantas Terezas que hay por ahí” (Sukata et al., 2020).

Actualmente, Tereza de Benguela es aclamada por su trayectoria y representa una mezcla racial que acaba cediendo lugar a una visión africanizada: más ennegrecida y periférica que nunca. Un ejemplo son las favelas, citadas en el enredo-trama, en donde las mujeres negras aún reverberan actitudes de lucha y combate a muerte de la juventud negra, o en el campo, en comunidades tradicionales en las que el acto de enseñar y educar no está sometido a la visión de mundo de las culturas elitistas. Al no sucumbir a los mandatos de los patrones y de la moralidad canónica oficial, las Terezas de Benguela son, entonces, vistas e identificadas en las personas comunes que en sus anonimatos inscriben sus trayectorias y se *trans-mutan* en aquellos personajes que dan un “olé” en la historiografía oficial. Para incrementar esta versión, en este enredo-trama, hay alusiones a las manifestaciones culturales de matriz africanas que ganan nuevas

⁴ "Tereza/Divina alteza meu tambor foi te chamar/Sua luz nessa avenida/Incorpora a chama yabá/Da magia irmanada por ode/Não sucumbe a fé, traz a luta de Angola". - "Tereza/Divina alteza mi tambor fue a llamarte/ tu luz en esta avenida/ incorpora la llama yabá/De magia emanada por Ode/no sucumbe la fé, después de la lucha de Angola" (Sukata et al., 2020).

vestimentas mediante la selva, presentada como potencia valorativa y respetada por los pueblos de la tierra⁴.

En esta lectura de la cultura negra, las Áfricas que se repliegan por el mundo y se re-hacen en las armas de la ancestralidad provocan el encuentro de las incertezas y recrían nuevos suspiros de vida: "y la corriente arrastró para el sufrimiento/un sentimiento [y] valentía quilombola/ reluce el oro que brota en su suelo/desperta ambición, pero aun ha de rayar el día/de Guaporé ser voz de preservación" (Sukata et al., 2020). En la trama-enredo, un pedazo de Angola en Brasil se presenta como un lugar que exhibe lo que se transita, se mezcla e inhibe la pasividad en el ángulo femenino: "en plena selva/resistencia en la aldea [...] /en el monte soy mestizo, guardián/[...] Del castigo en la senzala a la miseria en la favela/El pueblo no se calla, oh Tereza de Benguela" (Sukata et al., 2020).

Su aparición no para por ahí. Ella circula en otros formatos del lenguaje que alcanza las demás regiones del Brasil ampliándose a los universos categorizados como periféricos. Vi a Tereza en febrero de 2020 como personaje principal de la primera escuela de samba a presentarse en el sambódromo de Sao Paulo. Estaba con una amiga en casa, también historiadora, Dra. Talitta Tatiane Freitas, y pasamos la madrugada conversando sobre cuánto los enredos-tramas pueden ser trabajados como materiales didácticos en las clases, utilizando como estrategia analítica la quiebra del control social promovido por la historiografía tradicional y oficial. Al ver aquella avenida completamente llena de disfraces, carros alegóricos y colores vivos que remontaban a África, sorprendida por los batuques del

enredo ya anteriormente citado, comencé a reflexionar sobre cuánto aquella Tereza de la televisión me era tan familiar porque ya había transitado en otros puntos de mi memoria experiencial.

Por coincidencia, esta misma amiga comentaba sobre el enredo de la Mangueira de 2018, que serviría de material analítico de una estudiante a su cargo y de algunos cuadernillos feministas que, de igual modo, serían trabajados por una alumna con vista a una discusión referente a la *negritud*. El día siguiente yo estaba buscando un cuadernillo de historias infantiles que tuviese como protagonista a esta misma Tereza de Benguela.

Día veinticinco de julio/Es el día de recordar/De Tereza de Benguela
Que heroína reina/Fue durante su vida/Sin silenciar
Qué ejemplo inspirador/Qué mujer tan imponente/Fue Tereza de Benguela
Una diosa para nosotros/Que hasta hoy no desiste/De esa lucha pertinente.
(Aparte del librito de “cordel” *Tereza de Benguela* de Jarid Arraes)

En el cuento infantil, la reina negra aquí tratada gana protagonismo con fuerza y actitudes enérgicas. En esta percepción, su presencia quiebra las nociones de sumisión al ser colocada como líder y como alguien con gran autoridad. Estos términos invalidan, de igual manera, la práctica sistémica de exclusión racial e irrumpen la historia contada en los libros escolares,

porque Tereza es expresada como una quilombola que “sustentó una comunidad por dos décadas sin hacer parte de la esclavitud”.

Fue así que en el cuento “Rainha Tête” (2017), el apodo cariñoso cedido a nuestra personaje quilombola fue utilizado como artificio retórico de la escritora Joyce Silva para posicionarla como imagen femenina negra que, como tantas otras, en las palabras de la autora, “ayudaron a construir e hicieron historia en nuestro país”. Y además renovó en otros campos de actuación. Esto se dio en la alianza que la líder quilombola estableció con otros grupos marginalizados, sin tener una propuesta de visibilidad individualizada, Silva resaltó la colaboración que Tereza recibió por parte de las indígenas y, lo más importante, ella es indicada como la responsable por transformar “todos los accesorios para torturas de esclavos en herramientas para auxiliar en la agricultura, en los telares”, transmutando “la economía local”. Es en ese contexto que Tereza es construida como un modelo de vida en el universo infantil, cuyo cuento tiene la intención de mostrar para nuestros niños “una mujer transformadora, que mismo con su muerte dejó su legado para la historia de nuestro país”⁵.

⁵ Da Redação. Pedagoga crea cuento infantil sobre Tereza de Benguela (Silva, 2017).

Aquella Tereza quilombola de la que se hace referencia en enredos, cuadernillos, revistas y cuentos, la vi ascender de la misma forma en exposiciones conmemorativas, eventos organizados por municipios como la exposición “De Benguela, de Cuiabá, del Mundo, Terezas” (Mercuri, 2018). O en homenajes como aquel hecho por la Secretaría Municipal de Relaciones Sociales y Asesorías de Igualdad Étnica y Racial que, con apoyo de Asesorías en Políticas Públicas para las Mujeres y Derechos Humanos, concedieron 15 medallas a figuras anónimas afro-descendientes que actuaron en pro de la sociedad en diversos

segmentos: religioso, educacional y asistencial (Prefeitura de Guarujá, 2019) en el Estado de São Paulo. Ella resonó también en otras acciones sociales de lucha por la igualdad social: en la premiación del 1º Concurso de Redacción y Diseño Tereza De Benguela, una iniciativa realizada por la “Coordinación de Políticas para las Mujeres de la Secretaría de Participación Popular, Derechos Humanos y Mujer, en asociación con las secretarías de Cultura y Educación y con la Unión de Negros por la Igualdad (Unegros), con el Movimiento Negro Unificado (MNU), con el Colectivo de Mujeres Negras Luz Negra/Entre Miradas y Movilidad” (Prefeitura de Maricá, 2017).

Y no olvidemos que Tereza ha influenciado hasta tendencias estéticas que, además, la han difundido como un símbolo femenino de valorización de la belleza afro brasileña, divulgada en medio de una retórica que tiene como intención alcanzar la autoestima negra, siendo homenajeadada en una tienda de Brasil especializada en diferentes texturas de cabello rizado natural usado para extensiones, llamada “De Benguela” (Hypeness, 2019). Con el eslogan: “su piel carga historia. Nuestra ropa ilustra”, la tienda virtual Bantu, Mujeres de Palmares, divulgó la *Colección Tereza de Benguela* que se dedica a prendas de ropa que mezclan tendencias de estilos africanos y remiten a princesas del continente.

El cabello, los tejidos que visten a la mujer negra, así como los cuerpos, son valorizados. Diferente de aquellas versiones sobre las figuras femeninas negras asociadas a “Casa Grande”, ya que aún son recurrentemente estampadas en medio a los uniformes de empleada doméstica, “cocinera, sirvienta, viajante de bus o prostituta” (Gonzales, 1984, p. 159), en donde preguntas acerca de sus títulos y diplomas son colocadas en duda con frecuencia.

Si Tereza de Benguela en contextos académicos aparece presa y rígida a modelos explicativos eurocéntricos, en el ámbito de los movimientos sociales, con énfasis al activismo de las feministas negras, su figuración es afrocéntrica y feminista. No sólo prescrita en un calendario negro con fechas específicas que nos hacen recordar la importancia de políticas públicas, derechos humanos y necesidad de reparación histórica, sino también a aquello que ya se mencionó, el nombre de nuestra quilombola carga todo un campo de acción de combate a las desigualdades sociales. Un ejemplo es aquel evento intitulado “Semana Tereza de Benguela”, cuyo fin se ocupó en problematizar los mundos de trabajo en las mujeres negras brasileñas en la actualidad (Portal Geledés, 2019). Fuera de este evento, hubo también convocatorias. Para hacerse a una idea, en el año 2017 el Instituto Federal de Mato Grosso lanzó la convocatoria “Tereza de Benguela” para financiar acciones sociales en formato de extensión, que visando seleccionar diez proyectos de cursos de cualificación para mujeres, estarían incentivando la construcción de ciudadanía y la generación de ingresos para las participantes⁶.

⁶ Estas convocatorias acontecen desde 2017, anualmente se seleccionan por lo menos ocho proyectos en medio a políticas de inclusión que ayuden en la autonomía de trabajos femeninos de mujeres negras.

En estos otros lenguajes culturales y educativos, descentralizados y periféricos, de identidades y sentidos de pertenencia, hay otro lugar en la historia en donde las memorias se reelaboran: caminan con sus propias piernas, alcanzan pasos largos, se desenrollan otros de los suyos y de las suyas. Por otro lado, es también en estos otros lenguajes femeninos, envolviendo raza, que Tereza expresa no sólo resistencia, sino también una versión más desnuda, cruda y abierta de re-existir. Y entonces, es así que la erupción acontece y Tereza se despliega en un plural de versiones de sí, extendidas sobre las mujeres.

Ellas reinventan sus redes de afectos, reordenan la gramática normativa de sus cuerpos, hacen de los tambores, de la oralidad marginal y silenciada, el grito estruendoso de ellas mismas. Vínculos en lo improbable. Ligación en lo mutable. Aspectos comunicantes espontáneos. Reinas de las transformaciones diarias. En la política del odio y de la muerte, en esta frontera inacabada, sus versiones se presentan más amorosas que nunca (Piedade, 2017). Cuerpos de fiesta y de lucha, cuerpos de trabajo y de cuidado. Cuerpos de representatividades particulares que se lanzan al movimiento y jamás dejan de ocupar la calle y acordarse de sus pares. Los dolores las unen, las memorias las educan y las culturas las alimentan.

Para interrumpir las uniformidades ellas se fragmentan en los escritos y saberes descentrados, en las manifestaciones culturales, en los campos artísticos, en los movimientos sociales... porque, en fin, ellas se travisten. Como afirma la feminista descolonial Bidaseca, el acto de travesti es un ejercicio de incurrir nomadismos subjetivos: “los modos estéticos de representar la memoria simbólica colonial, las fugas identitarias contestatarias y transfiguraciones de identidad” (2015, p. 65). Es así que “asumiendo la estética del fragmento, los restos de las identidades, las representaciones mutiladas, en una narrativa no lineal, que expone una fractura de la modernidad [y en medio de una] genealogía colonial” (Bidaseca, 2015, p. 67), Tereza de Benguela llega hasta nosotros.

En este caso, no es quilombo Grande, Quaritêre, o Piolho. Es el nombre de ella el que nosotros alcanzamos y éste se multiplica de forma fragmentada. Inclusive porque esos nombramientos son coloniales, dados por hombres blancos e impresos en la documentación escrita. Terminologías inferidas en procesos de “invasión”, “secuestro”, “violación” y

“destrucción” de esas comunidades negras. Conforme la feminista Anne McClintock bien nos ha recordado “el descubrimiento es siempre atrasado. La escena inaugural nunca es, de facto, inaugural u originaria. Alguna cosa siempre aconteció antes” (McClintock, 2010, p. 54). La insistencia de los colonizadores en omitir lo femenino en la denominación e inscribir una temporalidad a las “nuevas tierras” y prácticas existentes en las fronteras, asimilando con nombramientos masculinos, recurren a dos planos: colocar y legitimar zonas de peligrosidad para anular cualquier cosa que le otorgue un aire distintivo y original con aquella retórica de que los márgenes son vulnerables y que allí puede acontecer cualquier cosa. Incluso porque, según Mary Douglas, en estos discursos “el peligro está en los estados de transición” (1966, p. 78). Y se tiene también “el deseo de un único origen, del lado del deseo de controlar el origen de ese origen” (McClintock, 2010, p. 54).

Para complementar, el “mito de origen” está siempre circunscrito a la noción de “vacío demográfico”, a la desposesión tanto de género como de raza. Admitir que los quilombos no eran “descubrimientos” sería la misma cosa que si los colonizadores portugueses admitiesen que los pueblos colonizados reivindicarían los derechos territoriales (Segato, 2012, p. 112). Como la inseminación sexual y militar de un vacío anterior.

Es dentro de esta vertiente que la noción de quilombo comandada por Benguela tiene una narrativa mitológica y patriarcal en los documentos oficiales dejados, marcada por un discurso colonial recurrente que revela una contradicción: “pues ella es figurada como avanzando en el espacio geográfico, pero retrocediendo en el tiempo histórico, para aquello que es figurado como una zona prehistórica de diferencia racial y de género”

(McClintock, 2010, p. 57). Y como bien observó McClintock, en estas versiones:

Las mujeres, son la tierra que está por ser descubierta, penetrada, nombrada, inseminada y, principalmente, poseída. [Más, simbólicamente] reducidas a los ojos de los hombres, al espacio en que se entablan las disputas masculinas [muchas de esas mujeres] experimentan dificultades particulares al reivindicar genealogías alternativas y narrativas alternativas de origen y nombramiento. (2010, p. 58)

Es por eso que, en las versiones *feministas negras*, nuestras Benguelas no se reducen a estas retóricas oficiales. Por el contrario, los discursos académicos son cuestionados y superados. Esto es tan posible que ellas — las feministas negras— desplazan formas, tejen sus propias decisiones y, conforme ya fue indicado, se multiplican por ahí. Las “escritoras negras buscan inscribir en el corpus literario brasileño imágenes de una auto-representación. Surge el discurso de un cuerpo no apenas descrito, sino principalmente *vivido*” (Evaristo, 2005, p. 205).

Así la importancia de las convocatorias y concursos con financiamiento para proyectos sociales, premiaciones de acciones colaborativas en la comunidad, el fomento a iniciativas que identifiquen, reconozcan, y valoren las líderes negras, exhibe un horizonte fértil de inclusión social y de políticas de ciudadanía que dialoga e intenta atender las demandas oriundas de los Movimientos Negros y de los Movimientos de Feminismos Negros. Colaborar con la ampliación de esos espacios de negociación se

torna fundamental para una toma de consciencia de las condiciones de desigualdad a las que las mujeres negras están sometidas, y, sobretudo, fomenta la ampliación de prácticas anti-racistas en el país, en América Latina y en el mundo.

Bibliografía

- ANGENOT, G. y SOARES, C. A. (2011). Aspectos morfológicos do falar afroguaporeano. *Revista Eletrônica Língua Viva*, 1(1).
- BANDEIRA, M. (1988). *Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Bela*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- BIDASECA, K. (2015). Fracturas de la modernidad. Fugas identitarias y transfiguraciones culturales. *Intervenciones en estudios culturales*, (1), 61-83.
- DAVIS, A. (2016). *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo.
- CAZES, L. (11 de julio de 2016). Conceição Evaristo: a literatura como arte da escrivência. *Jornal O Globo*. <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/conceicao-evaristo-literatura-como-arte-da-escrevivencia-19682928>.
- DOUGLAS, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- EVARISTO, C. (2005). Gênero e etnia: uma escre (vivência) de dupla face. En M. N. Moreira y L. Schneider (Org.), *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora* (pp. 201-212). João Pessoa: Ideia.
- EVARISTO, C. (2017). *Becos da Memória*. Rio de Janeiro: Pallas.

- FABRINO, C., PORTUGAL, P.C., BAIANO, J. Y MEDEIROS, R. (Comps.). (1994). *Tereza de Benguela, uma rainha negra em Pantanal*. Rio de Janeiro: Unidos do Viradouro.
- GONZÁLEZ, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, 223-244.
- GORBACH, F. Y RUFER M. (Coords.). (2016). *(In)disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- GUIMARÃES, S. (2007). *Arte na rua: o imperativo da natureza*. Cuiabá: EdUFMT, Carlini e Caniato.
- HOOKE, B. (1995). Intelectuais negras. *Revista Estudos Feministas*, 3(2), 464-476. <https://doi.org/10.1590/%25x>
- HYPENESS. (12 de noviembre de 2019). *Inspirada em rainha negra brasileira, marca é 1ª a oferecer texturas de alongamento para cabelos crespos*. <https://www.hypeness.com.br/2019/11/inspirada-em-rainha-negra-brasileira-marca-e-1-a-a-oferecer-texturas-de-alongamento-para-cabelos-crespos/>
- INSTITUTO FEDERAL MATO GROSSO. (2017). *Programa de Extensão Tereza de Benguela*. <http://proex.ifmt.edu.br/conteudo/pagina/programa-de-extensao-teresa-de-benguela/>
- LEITE, A. S. (2002). *Uma Pedagogia da Oralidade: Os Caminhos da Voz em Vila Bela*. (Tesis de Maestría). Cuiabá: IE, UFMT.
- LEITE, V. C. DE O. Y NOLASCO E. C. (2019). Conceição Evaristo: escrituras do corpo. *Revista Latinoamericana de Estudos em Cultura e Sociedade*, 5(5). <https://doi.org/10.23899/relacult.v5i5.1566>

- LIMA, J. L. (2000). *Vila Bela da Santíssima Trindade – MT: sua fala, seus cantos*. (Tesis de maestría). Universidade de Campinas, Instituto de Estudos de Linguagens, Campinas.
- DE LIMA, J. L. (26 de mayo de 2017). Conceição Evaristo: “minha escrita é contaminada pela condição da mulher negra”. *Nexos* (entrevista). <https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>
- LORDELO, M. C. (2019). *Indígenas, escravizados negros e homens livres na fronteira do Mato Grosso, Bolívia e Paraguai: fugas, contrabando e resistência (1750-1850)*. (Tesis de doctorado en Historia Social). Universidade Estadual de São Paulo (USP), São Paulo.
- MACHADO, M. DE F. (junio de 2006). *Quilombos, Cabixis e Caburés: índios e negros em Mato Grosso no século XVIII* 25º Reunião Brasileira de Antropologia, Associação Brasileira de Antropologia, Goiania.
- MCCLINTOCK, A. (2010). *Couro Imperial: raça, gênero e sexualidade no embate imperial*. Campinas: Editora Unicamp.
- MELLO, H. F. Y GODOY, M. C. DE. (2017). (Re)tecendo os espaços do ser: sobre a escrevivência de Conceição Evaristo como recurso emancipatório do povo afro-brasileiro. *Atas do V SIMELP - Simpósio Mundial de Estudos de Língua Portuguesa. Simpósio 3 - Literatura em trânsito: em viagem à casa do outro* (pp. 1285-1304). Università del Salento.
- MERCURI, I. (10 de julio de 2018). Exposição homenageia Tereza de Benguela e outras mulheres afro-latinas americanas e caribenhas. *Jornal Olhar*

- Conceito*. <https://www.olharconceito.com.br/noticias/exibir.asp?id=15729¬icia=exposicao-homenageia-tereza-de-benguela-e-outras-mulheres-afro-latina-americanas-e-caribenhas>
- MIGNOLO, W. D. (2005). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- NUNES, D. (2017). Tereza de Benguela, a heroica rainha do quilombo quariterê. *Aventuras na História*. <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/historia-consciencia-negra-teresa-de-benguela.phtml>
- PIECADE, V. (2017). *Dororidade*. São Paulo: Nós.
- PORTAL GELEDÉS. (18 de julio de 2019). *Semana de Tereza de Benguela discute o mundo do trabalho da mulher negra*. <https://www.geledes.org.br/semana-tereza-de-benguela-discute-o-mundo-do-trabalho-da-mulher-negra/>
- PRATES, E. L. (2011). A construção da identidade feminina das mulheres de Vila Bela da Santíssima Trindade. *Revista Saberes em Rede Cefapro*, 71-82.
- PREFEITURA DE GUARUJÁ. (24 de septiembre de 2019). *Mulheres são homenageadas com medalha Tereza de Benguela em Guarujá*. <https://www.guaruja.sp.gov.br/mulheres-sao-homenageadas-com-medalha-tereza-de-benguela-em-guaruja/>
- PREFEITURA DE MARICÁ. (27 de noviembre de 2017). *Alunos e professores são premiados no “Concurso de Redação e Desenho Teresa de Benguela”*. <https://www.marica.rj.gov.br/2018/11/27/alunos-e-professores-sao-premiados-no-concurso-de-redacao-e-desenho-teresa-de-benguela/>

- RAGO, M. (2012). *Epistemologia feminista, gênero e história: descobrindo historicamente o gênero*. Santiago de Compostela: Sacauntos
- RODRIGUES, B. P. (2015). *Homens de ferro, mulheres de pedra: Resistências e Readaptações identitárias de africanos escravizados. Do hinterland de Benguela aos vales dos rios Paraguai-Guaporé e América espanhola – fugas, quilombos e conspirações urbanas (1720-1809)*. (Tesis de Doctorado). Programa de posgrado en Historia/Instituto de Ciencias Humanas y Sociales (ICHS), Cuiabá.
- SEGATO, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*. 8, 106-131. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>
- SILVA, J. S. (2017). *Rainha Tetê: a história de Tereza de Benguela*. São Paulo: Copyrighted Material, (Prosa).
- SILVA, S. R. L. (2006). *Pérolas negras: As mulheres de Vila Bela na luta pela afirmação da identidade étnica, 1970-2000*. (Tesis de Maestría). Instituto de Ciencias Humanas y Sociales. Departamento de Historia/UFMT, Cuiabá.
- SUKATA, MORGANTI, ROIZEN, J., VALÊNCIO, A., TUBINO, MEINERS, PIXULÉ, THIAGO, M., DE ANGOLA, A. y ERMINO (Comp.). (2020). *Benguela... a barroca clama a ti, Tereza*. São Paulo: Barroca Zona Sul.