

Ancestralidade e os espaços de resistência, multiplicidade e transformação¹

Maurílio Mendonça de Avellar Gomes²
Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Resumo

Este artigo parte de uma reflexão sobre o espaço de ancestralidade, termo desenvolvido para identificar os ambientes de manifestações artístico-culturais e/ou espirituais afro-diaspóricas. Para tal, são usados os conceitos de espaço (Massey, 2008), margem (hooks, 2019), corpo-território (Miranda, 2017) e encruzilhada (Martins, 2003), assim como de ancestralidade (Oliveira, 2007, 2012). O artigo identifica proximidades entre esses conceitos e constrói uma conexão dos espaços de ancestralidade com corpo e território. Em outras palavras, é um exercício de escrita para o desenvolvimento do termo espaço de ancestralidade e possíveis aplicações em pesquisas na comunicação.

Palavras-chave: espaço; ancestralidade; território; comunicação; encruzilhada.

Introdução

O corpo pode ser espaço a ser ocupado, território de dança e movimento em conexão direta com tempo e espaço espiralados, comunicador de técnicas ancestrais de sobrevivência, local de ritmo, molejo e alegria. O corpo ginga na Umbanda, no Candomblé, na Capoeira ou no Samba, joga com as manifestações artístico-culturais e/ou espirituais afro-diaspóricas, comunicando-se com a ancestralidade ao se abrir para o sensível e sendo afetado pelas experiências sensoriais.

Nesses espaços de ancestralidade, o sentir ganha contextos comunicacionais diante de uma percepção subjetiva, a partir de uma comunicação com o e pelo corpo em ambientes que oferecem oportunidades de experienciar novos afetos e de experimentar novas corporeidades. E identificamos esses ambientes como espaços de ancestralidade por acreditar que a partir dessa “organização rítmica e gestual origina-se uma matriz corporal, que se desterritorializa e viaja” (Sodré, 2014, p. 18), com elementos que apresentam tecnologias capazes de fomentar novas relações humanas, de comunicar um corpo invisível, de dialogar por meio do sensível e, ainda, de construir percepções sensoriais de existência e de troca. Enfim, o afeto ancestral como força “potencial de reterritorialização cultural (e até mesmo política)” (Sodré, 2014, p. 19).

¹ Trabalho apresentado no GP Estéticas, Políticas do Corpo e Interseccionalidades, do 25º Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 48º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutorando do Programa de Pós-graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. E-mail: maulgom@gmail.com.

Este artigo promove um exercício de reflexão sobre os espaços de ancestralidade, amarrando os conceitos de espaço e de ancestralidade com os de margem (hooks, 2019), corpo-território (Miranda, 2017) e encruzilhada (Martins, 2003). Um exercício ainda em processo e que respeita os movimentos constantes de ancestralidade e espaço (Massey, 2008), ambos abertos às relações e transformações que estão por vir.

Por onde começar?

Primeiro o corpo e sua relação com os ambientes. Por experiência própria, estar presente em um local onde a ancestralidade é celebrada é compreender que seu corpo passa a se apresentar como um corpo que dança, que balança, que cai, que levanta, que estende os braços e que se equilibra com as pernas. Um corpo em rodopios, em movimentos circulares e de construção coletiva, que reage ao que acontece ao seu redor e que se apresenta com corporeidades distintas, em performances que apontam as múltiplas formas possíveis de se comunicar com um mesmo corpo, entendendo-o como território de constante transformação.

Esse corpo, em contato com essas manifestações afro-diaspóricas, apresenta conhecimentos e tecnologias de uma cosmopercepção³ africana, territorializando significados e saberes registrados e apresentados em performances que “funcionam como atos de transferências vitais, transmitindo o conhecimento, a memória e um sentido de identidade social” (Taylor, 2013, p.17). E como defende Leda Maria Martins (2021, p. 107), “expandindo os escopos do corpo como lugar e ambiente de produção e inscrição de conhecimento, de memória, de afetos e de ações. Um corpo pensamento”.

Esses entendimentos sobre o corpo em territórios afro-diaspóricos reforçam a compreensão da ancestralidade “para a produção de sentidos e para a experiência ética” (Oliveira, 2012, p. 30), como outra forma possível de ver, estar e viver o mundo, sendo um reconhecimento para que cada forma comunicativa e sensorial do mundo seja significativa e representativa para a construção de afetos. Uma experiência relacional com os conhecimentos territorializados a partir das conexões ancestrais estabelecidas em diáspora, “pois não há ancestralidade sem alteridade” (Oliveira, 2007, p. 257).

³ A socióloga nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021) identifica o termo cosmopercepção como “uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (p. 29); entendendo-o como “um termo mais holístico que ‘cosmovisão’, porque enfatiza a totalidade e a percepção dos modos de ser” (p. 272), sem se prender apenas a um sentido, ampliando o entendimento de como é possível sentir o mundo para além da visão, em especial para além da cosmovisão ocidental.

Ou seja, é compreender que a ancestralidade promove a troca de experiências com o outro, em momentos de reconexão com o tempo e o espaço, e em meio à multiplicidade, por ser também um território simbólico.

O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente ‘em casa’. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto dos projetos e das representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (Guattari; Rolnik, 1996, p. 323).

Enquanto território simbólico, construído com as relações que são estabelecidas a partir de e com ele, a ancestralidade encontra-se em construção, repleta de conexões culturais, estéticas, sociais, corporais e comunicacionais. Um espaço onde a identidade está em transformação, “através de um processo incessante de interação” (Santos, 2006, p. 214). Isso leva a acreditar que o espaço de ancestralidade também está em disputa, assim como a sensação de pertencimento e de reconhecimento para com esse território. Para Doreen Massey (2008):

o espaço é uma dimensão implícita que molda nossas cosmologias estruturantes. Ele modula nossos entendimentos do mundo, nossas atitudes frente aos outros, nossa política. Afeta o modo como entendemos a globalização, como abordamos as cidades e desenvolvemos e praticamos um sentido de lugar. Se o tempo é a dimensão da mudança, então o espaço é a dimensão do social: da coexistência contemporânea de outros. (Massey, 2008, p. 15).

Dessa forma, aproximar os termos espaço e ancestralidade é construir outra possibilidade de reflexão sobre o entendimento de espaço-tempo, onde espaço assume a dimensão social, enquanto a ancestralidade assume a dimensão da mudança, mas de uma mudança que é colaborativa, orgânica, circular e espiralada (em que passado, presente e futuro se roçam e se embolam em constante transformação). Ou seja, a ancestralidade pode ser território quando o corpo se faz presente em manifestações artístico-cultural e/ou espiritual afro-diaspórica, porque esse ambiente ainda é espaço de relações, de multiplicidade e de constante construção, já que “esse corpo em debate e em disputa muitas vezes inspira-se nos repertórios da ancestralidade como possibilidade de refundação social e estética” (Martins, 2021, p. 111). E a ancestralidade ainda pode ser

tempo porque, nesse ambiente, o corpo “se apresenta como repertório da memória ancestral e abrigo da temporalidade espiralar” (Martins, 2021, p. 113).

Esse exercício é um caminho para além do tempo-espaco constituído enquanto tal, predominante em saberes coloniais e que afasta as percepções múltiplas de compreensão de mundos. Afinal, “esta cosmologia de ‘única narrativa’ oblitera as multiplicidades, as heterogeneidades contemporâneas do espaco” e assassina o não hegemônico já que “reduz coexistências simultâneas a um lugar na fila da história” (Massey, 2008, p. 24).

Para encontrar os espacos de ancestralidade e, assim, identificar esses ambientes como espacos de aprendizados, de construção coletiva, de trocas, de oralidade e de relações orgânicas, faz-se necessário aproximar essa compreensão dos três pontos elencados por Doreen Massey ao identificar o que é o espaco.

Primeiro, reconhecemos o espaco como o produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações, desde a imensidão do global até o intimamente pequeno. (...) Segundo, compreendemos o espaco como a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, no sentido da pluralidade contemporânea, como a esfera na qual distintas trajetórias coexistem; como a esfera, portanto, da coexistência da heterogeneidade. Sem espaco, não há multiplicidade; sem multiplicidade, não há espaco. (...) Terceiro, reconhecemos o espaco como estando sempre em construção. Precisamente porque o espaco, nesta interpretação, é um produto de relações-entre, relações que estão, necessariamente, embutidas em práticas materiais que devem ser efetivadas, ele está sempre no processo de fazer-se. (Massey, 2008, p. 29).

Como já apontado, há espaco onde também há relações e interações entre pessoas e com o ambiente; onde é permitida a multiplicidade de vidas, de diálogos, de encontros e desencontros; onde há coexistência na pluralidade; e onde se é permitido construir, refazer, reinventar, fabular, encantar. Próximo, talvez, do que Walter Benjamin chama de *Spielraum* e que a Jeanne Marie Gagnebin (2020, p. 63) identifica como “espaco de jogo, espaco de vida, espaco político de resistência e inventividade”. É desse entendimento sobre um espaco a ser ocupado, dentro de um lugar onde ainda há possibilidade de criação e invenção, que Gagnebin o entende como um espaco que está aberto para novas perspectivas e que dão possibilidade de novos usos, permitindo que seja reconstruído, reinventado, reocupado; “porque ainda existe um espaco não preenchido, vazio, aquilo que Benjamin chama de *Spielraum* (literalmente espaco para brincar), um espaco para brincar, jogar, experimentar, transformar” (Gagnebin, 2020, p. 71).

E esse espaço é, também, o que “jamais está acabado, nunca está fechado” (Massey, 2008, p. 29). Afinal, “o que está sempre em questão é o conteúdo, não a forma espacial, das relações através das quais o espaço é construído” (Massey, 2008, p. 151). E esse conteúdo pode ser o que se comunica, troca, constrói, ensina e/ou aprende em meio à multiplicidade e às relações constituídas no espaço que se encontra em constante construção. O que faz pensar se o espaço ainda não seria comunicacional. Da mesma forma que estamos sempre comunicando – uns com os outros, com nós mesmos ou com os ambientes – também “estamos sempre, inevitavelmente, construindo espaços e lugares” (Massey, 2008, p. 248).

Quando se fala da margem

Há de se reforçar que os espaços de ancestralidade, aqui descritos, são como propomos identificar os espaços onde se encontram as manifestações artísticas-culturais e/ou espirituais afro-diaspóricas. Há quem os chamem de quilombos ou terreiros (de candomblé, de umbanda ou de samba, por exemplo). Áreas de aprendizado e troca, de construção coletiva, de saber-fazer oral e corporal, que sobreviveram e ainda sobrevivem. Locais de conforto, de construção, de coletividade. São esses espaços que são ocupados por corpos moventes, daqueles que bailam e rezam, que cantam e ensinam, que tocam e aprendem. Uma riqueza cultural múltipla e que reforça as palavras escritas de Milton Santos (2006, p. 221) ao identificar a cultura como “forma de comunicação do indivíduo e do grupo com o universo”, apontando-a, ainda, como “herança, mas também um reaprendizado das relações profundas entre o homem e o seu meio”.

Mas há de se reforçar, também, o quanto esses espaços foram perseguidos, punidos e criminalizados. Está na história do Brasil o quanto as manifestações culturais de matrizes africanas e ameríndias foram proibidas de serem realizadas no país por séculos; também está nessa mesma história a proibição da capoeira, assim como do samba e de tantas outras manifestações afro-diaspóricas. Estar nesses espaços de ancestralidade, até poucas décadas atrás, era estar em ambientes colocados à margem da sociedade. Uma margem que se mantinha distante, proibida, condenada. Mas uma margem que, para quem estava dentro, não representava exclusão e, sim, acolhimento, ao promoverem um esforço de uma “luta da memória contra o esquecimento” (hooks, 2019, p. 297).

São as histórias das tias do samba, na cidade do Rio de Janeiro, assim como as das mães de santo, dos terreiros de candomblé das cidades baianas, que reforçam a

potência desses lugares, assim como a importância de se construir quando se assume a margem como espaço de relação, movimento e renovação. São as histórias compartilhadas por décadas, séculos, e que se transformam em resistência, um esforço ancestral “de rememoração que expressa a necessidade de criar espaços nos quais seja possível resgatar e recuperar o passado, legados de dor, sofrimento e triunfo de modos que transformem a realidade presente” (hooks, 2019, p. 297), principalmente para que seja possível sobreviver.

O dançar, cantar, tocar, falar, festejar, incorporar e, em todos esses casos, se ancestralizar, são formas encontradas para, a partir dessas margens, respirar, restaurar, recuperar, reorganizar, recriar. O espaço de ancestralidade também se encaixa no termo classificado por bell hooks (2019) como “espaço de abertura radical”, ainda chamados de “margem” e de “abismo profundo”. Para hooks, “ocupar esse lugar é difícil, mas necessário. Não é um lugar ‘seguro’. A pessoa fica sempre em risco”, mas reconhecendo que “uma comunidade de resistência se faz necessária” (hooks, 2019, p. 300).

Os riscos vão além das proibições legais ou perseguições policiais. E eles não necessariamente estão ligados diretamente ao espaço em si: aos territórios onde se encontram essas manifestações afro-diaspóricas, mesmo quando esses locais ainda ressoam os ecos do racismo estrutural. O risco pode estar em lidar com o que se pode aprender ao estar nesses ambientes, ao compreender os desafios, ao desvelar as camadas sociais que encobrem essas margens e recriam outras possibilidades de viver, de se entender e, até, de se radicalizar. São riscos em descobrir e explorar vulnerabilidades, abraçar os legados de dor e sofrimento, mas sem esquecer de também resgatar os triunfos, as superações, as vitórias, e por virem delas a capacidade de transformação e de movimento promovidos por esses espaços.

Mesmo entre riscos, hooks (2019) defende que estar na margem é necessário para quem busca a resistência, porque a partir das margens “somos transformados, individualmente, coletivamente, à medida que criamos um espaço criativo radical que afirma e sustenta nossa subjetividade, que nos dá um novo lugar a partir do qual podemos articular nosso sentido de mundo” (hooks, 2019, p. 307). E a partir das palavras de Gagnebin, ao interpretar Benjamin, a margem também pode ser um espaço de jogo, “que não visa a transformação do mundo a partir de normas dadas de antemão, mas a partir de exercícios e de tentativas nos quais a experiência humana, sensível e espiritual, inteligível e corporal, arrisca inventar outros espaços e outros tempos” (Gagnebin, 2020, p. 73).

A margem está no corpo, como bem pontua hooks (2019). Por mais que esse corpo venha a ocupar espaços que antes não ocupava, estará com ele o que se viveu à margem: experiência que é carregada como aprendizado e sobrevivência. Uma margem como marcador social e racial, com o corpo sendo o alvo dessa identificação, e que estando em “contínuo processo de deslocamento e ressignificação, torna-se ele próprio geografia, paisagem de dicções e enunciados, território de palavras pronunciadas, continente sem fim trespassado de polifonias e melopeias” (Martins, 2021, p. 114).

Afinal, o corpo fala. É Leda Maria Martins (2003) quem nos apresenta o conceito de oralitura, reconhecendo a capacidade do corpo de escrever a partir de cenas e movimentos, danças e gestos, cantos e tradições, performando a resistência que se apresenta nesse corpo enquanto local de memória. Assim como também é Martins (2021) quem nos ensina a ler o que esse corpo escreve, nomeando-o como tela, capaz de apresentar a multiplicidade de margens que marcam esse território.

“Como nas práticas rituais negras, religiosas e seculares, movimentos, voz, coreografias, propriedades de linguagem, figurinos, desenhos na pele e no cabelo, grafam esse corpo/corpus, estilística e metonimicamente, como locus e ambiente do saber e da memória, o que faz da superfície corporal, literalmente, texto, e do sujeito, intérprete e interpretante, enunciado e enunciação, conceito e forma, simultaneamente” (Martins, 2021, p. 115).

E o corpo?

O corpo é território, espaço que habitamos para se estar no mundo e, por meio dele, manifestar-se para o mundo; sendo ainda local de construção e de reprodução de conhecimento e de experiências. Afinal, “nós não ‘temos’ simplesmente um corpo, já que ‘somos’ igualmente um corpo”. (Sodré, 2014, p. 12). O pensador brasileiro Muniz Sodré defende que “não há a consciência supostamente sediada no cérebro e o corpo como seu objeto, pois a consciência é uma operação que se realiza em toda parte do corpo. A consciência é corpórea”. (Sodré, 2014, p. 12). Ao nos reconhecermos igualmente um corpo, como propõe Muniz Sodré, também passamos a “vislumbrar o corpo como o espaço de sentimentos, de afetividades, de exposição para se permitir ser tocado pelo outro, pelas vivências que articulam as territorialidades” (Miranda, 2017, p. 117). É a partir dessa reflexão que Eduardo Miranda propõe a categoria de corpo-território, o que contribui a reconhecer o corpo não mais como objeto, mas como elemento que permite a esse ser conhecer e perceber o mundo, dando-lhe a condição de compreender sua própria

existência a partir da sua corporeidade. Um local de subjetivações, assim como de vulnerabilidades, mas também de reconhecimento da importância de se estar no mundo e, ainda, de contato direto com a ancestralidade.

É com o e por meio do corpo que estabelecemos conexões com o que está ao nosso redor, o lugar que ocupamos e, também, o espaço que nos rodeia; e com uma percepção de corpo que “brota de uma noção de corporeidade em toda a sua multiplicidade” e em meio a uma relação “com os espaços de vivência cotidiana, rompendo, relacionalmente, com a visão dicotômica entre materialidade e espiritualidade, sensibilidade e consciência, natureza e sociedade e, obviamente, corpo e espírito” (Haesbaert, 2020, p. 87).

E sendo o corpo território, este também se faz encruzilhada, sendo o ponto de encontro de cruzamentos, de caminhos possíveis. A encruzilhada multiplica, comunica e movimenta. E ao se deslocar, ou ser deslocada, a encruzilhada dialoga com todas as possibilidades e, assim, se permite ser atualizada sempre que possível, sendo espaço de transformação. Imagina-se o corpo como encruzilhada porque esse espaço também passa a ser territorializado a partir do encontro com outros corpos. E são esses encontros que ajudam a identificar o corpo como um ponto de chegada e, também, como um ponto de partida para se comunicar. A pesquisadora, professora, poeta e dramaturga brasileira Leda Maria Martins começou a conceituar a encruzilhada como possibilidade epistemológica para compreender os estudos de performance, cultura e corpo, em especial do corpo negro. Suas considerações apontam tal construção a partir da concepção do pensamento nagô/ioruba e, também, por meio dos conhecimentos das culturas e sabedorias banto, avaliando a encruzilhada como “lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimentos diversos” (Martins, 2003, p. 69).

A noção de encruzilhada, utilizada como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e se entrecruzam, nem sempre amistosamente, práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim (Martins, 2003, p. 69).

Ao adotar a encruzilhada como conceito, mas também como possibilidade metodológica e epistemológica, potencializa-se a leitura das performances nos “espaços de ancestralidade”, assim como da percepção do que vem a ser comunicado pelos e com os corpos presentes nesses espaços. Ao compreender o corpo enquanto encruzilhada é

possível classificá-lo como local “de intersecção” (Ramos, 2019, p. 03) e, ainda, de diálogo, de relações, de disputa, de troca, de multiplicidade e de construção. Com esse cruzamento é possível detectar um “‘espaço atravessado’, de encontros, desencontros, mudanças e alternâncias; um locus de intermediação” (Ramos, 2019, p. 04).

A se pensar

Como aponta Martins (2003), a noção de centro, na encruzilhada, é difundida. Porque esse local de encontro é um local constante de negociação, um espaço onde há certa disputa entre duas ou mais opções de trajetos a serem percorridos. Tanto que, para Makota Valdina, a partir das reflexões compartilhadas pelos povos Bakongo, há pelo menos sete movimentos possíveis a partir do centro da encruzilhada: “ir para frente, ir para trás, ir para a direita, ir para a esquerda, ir para cima, ir para baixo e, sobretudo, ir para dentro de si mesmo” (Pinto, 2015, p. 165). A busca pelo interior, esse “ir para dentro de si mesmo”, é explicado por ela como um movimento de autorreflexão, para encontrar qual caminho há de seguir. Mas essa interiorização de si também reflete as percepções afetivas do corpo, na compreensão do sensível e do que foge aos sentidos, na busca de entender quem se é, o que se quer e para onde ir.

Nas experiências comunicacionais com a ancestralidade, que se encontram nas manifestações artístico-culturais e espirituais de construção diaspórica – como bem apresenta Leda Maria Martins (2021) no livro “Afrografias da memória: o reinado do rosário no Jatobá” – misturam-se espaço e tempo em corpo e identidade. E isso aponta o “espaço de ancestralidade” como um espaço para trocar experiências, se posicionar diante do mundo, construir novos caminhos e dar sentido à existência. Sendo, ainda, espaço de história, de memória, de conhecimento, de relações sociais e de experiências afetivas, a serem construídas e vivenciadas a partir de uma outra relação com o tempo. E entendendo que esse espaço pode ser o próprio corpo. Mas estas são questões ainda a construir.

Referências

- GAGNEBIN, Jeanne Marie. Sobre a noção de *Spielraum* em Walter Benjamin: resistência e inventividade. In: **Walter Benjamin**: barbárie e memória ética. Porto Alegre: Editora Zuok, p. 63-73, 2020.
- GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: Cartografias do Desejo. Petrópolis: Vozes, 4ª edição, 1996.

HAESBAERT, Rogério Costa. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. Niterói: **GEOgraphia**, v. 22, nº 48, p. 75-90, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/43100>>. Acessado em out. 2023.

hooks, bell. **Anseios: raça, gênero e políticas culturais**. São Paulo: Elefante, 2019.

MARTINS, Leda Maria. Performance da oralitura: corpo, lugar da memória. Santa Maria: **Revista Língua e Literatura**, n. 26, p. 63-81, 2003.

_____. **Afrografias da memória: o reinado do rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 2ª ed., 2021.

_____. **Performances do Tempo Espiral: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MASSEY, Doreen B. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Trad: MACIEL, Hilda Pareto; HAESBAERT, Rogério. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Experiências do corpo-território: possibilidades afro-brasileiras para a Geografia Cultural. UEG – Porangatu: **Élisée, Rev. Geo.**, v. 6, nº 2, p.116-128, jul-dez 2017.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Filosofia da Educação Brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

_____. Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: Educação e Cultura Afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, nº 182, p. 28-47, maio-out 2012. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4456/4068>>. Acessado em out. 2023.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PINTO, Valdina. **Meu caminhar, meu viver**. Salvador: Sepromi, 2015.

RAMOS, Jarbas Siqueira. Desvelando o corpo-encruzilhada: reflexões sobre a encruzilhada como espaço de interseção. São Paulo: **Anais ABRACE**, v. 20, n. 1, 2019. Disponível em: <<https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/view/4470>>. Acessado em out. 2023.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 4ª ed., 2006.

SODRÉ, Muniz. **Cultura, corpo e afeto**. Salvador: Dança, v. 3, n. 1, p.10-20, jan-jul 2014.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.