UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE ARTES
CURSO DE DANÇA

LARISSA TRAJANO ALVES

GIROS, VOLTAS E CÍRCULOS: como a arte de rebolar modifica e ressignifica ciclos de violência, saúde e gozo pela vida

Recife
2025

LARISSA TRAJANO ALVES

GIROS, VOLTAS E CÍRCULOS: como a arte de rebolar modifica e ressignifica ciclos de violência, saúde e gozo pela vida

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Curso de Dança da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), como requisito parcial para a obtenção do título de graduação no curso de Licenciatura em Dança.

Orientadora: Drª Roberta Ramos Marques

Recife
2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Alves, Larissa.
Giros, voltas e círculos: como a arte de rebolar modifica e ressignifica ciclos de violência, saúde e gozo pela vida. / Larissa Alves. - Recife, 2025.
46 : il.

Orientador(a): Roberta Marques
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, Dança - Licenciatura, 2025.
Inclui referências, anexos.

1. Dança. 2. Interseccionalidade. 3. Rebolado e danças pélvicas. 4. Mulheres negras nas Américas. I. Marques, Roberta. (Orientação). II. Título.

700 CDD (22.ed.)

LARISSA TRAJANO ALVES

GIROS, VOLTAS E CÍRCULOS: como a arte de rebolar modifica e ressignifica ciclos de violência, saúde e gozo pela vida

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Curso de Dança da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), como requisito parcial para a obtenção do título de graduação no curso de Licenciatura em Dança.

Aprovado em: 09/05/2025

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
gov.br
ROBERTA RAMOS MARQUES
Data: 09/05/2025 17:30:29-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Roberta Ramos Marques (Orientadora)

Documento assinado digitalmente
gov.br
IVANA DELFINO MOTTA
Data: 09/05/2025 21:48:14-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. Ivana Delfino Motta (Examinadora interna)

Documento assinado digitalmente
gov.br
ELTON BRUNO SOARES DE SIQUEIRA
Data: 09/05/2025 17:39:43-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. Elton Bruno Soares de Siqueira (Examinador externo)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha orientadora, Profª Doutora Roberta Ramos Marques, pelos ensinamentos e direcionamentos durante o curso de licenciatura em dança e na escrita desta monografia.

Agradeço às mulheres negras que resistiram antes de mim e abriram caminhos para que eu pudesse caminhar hoje.

Agradeço à minha mãe e irmã por me acolherem e me aconselharem nesta jornada e em tantas outras.

Agradeço ao meu corpo que rebola e amadurece a partir deste movimento circular de acolhimento, resgate e força.

RESUMO

O presente trabalho visa a entender como que, historicamente, os corpos que rebolam se desenvolvem e, mesmo sendo atravessados por problemas interseccionais, resistem e ressignificam ciclos de violência através da arte de rebolar. A pesquisa se propôs a pesquisar como a performance do corpo feminino negro está exposta à sexualização marginalizada, não por acaso, mas sim por uma estratégia imperialista motivada desde o processo de escravização (hooks, 2014). Período este que atuou como construtor de um sistema intelectual opressor cuja esperteza consiste em justificar as agressões simbólicas criadas a partir de narrativas colonizadoras racistas e machistas. Dentre muitos alicerces da cultura negra, mover a pelve ou rebolar pode ser descrito como um dos mais comuns e mais potentes. Fica notório que a bunda, assim como as línguas e fazeres africanos, fica à mercê da má vontade de interpretação (por parte da supremacia branca) e a redução a um objeto sexual (Gonzalez, 2020). No entanto, pôde-se concluir que a pelve, que a sustenta e abriga o quadril, revela sua importância na sustentação e manutenção da vida. Guiado pelo ritmo circular dos quadris, o rebolado transcende o físico, tornando-se um portal de cura. Para muitas mulheres negras, é um estado de espírito constante, uma energia vital que auxilia na jornada de superação das dores e violências da interseccionalidade. Portanto, é na arte de rebolar que muitas mulheres negras experienciam o significado do gozo pela vida em sua completude, sentindo, respirando, rebolando e existindo.

Palavras-chave: Dança; Rebolado; Mulheres negras; Interseccionalidade; Cura.

ABSTRACT

This study aims to understand how, historically, bodies that shake their hips develop and, even when crossed by intersectional problems, resist and resignify cycles of violence through the art of shaking their hips. The research proposed to investigate how the performance of the black female body is exposed to marginalized sexualization, not by chance, but by an imperialist strategy motivated since the process of enslavement (hooks, 2014). This period acted as a constructor of an oppressive intellectual system whose cleverness consists in justifying symbolic aggressions created from racist and sexist colonizing narratives. Among many foundations of black culture, moving the pelvis or shaking one's hips can be described as one of the most common and most powerful. It is clear that the butt, as well as African languages and practices, is at the mercy of the unwillingness of interpretation (on the part of white supremacy) and reduction to a sexual object (Gonzalez, 2020). However, it was possible to conclude that the pelvis, which supports and shelters the hips, reveals its importance in sustaining and maintaining life. Guided by the circular rhythm of the hips, the shaking of the hips transcends the physical, becoming a portal of healing. For many black women, it is a constant state of mind, a vital energy that helps in the journey of overcoming the pain and violence of intersectionality. Therefore, it is in the art of shaking that many black women experience the meaning of enjoying life in its entirety, feeling, breathing, shaking and existing.

Keywords: Dance; Black women; Shaking; Intersectionality; Healing.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Maquete do interior de um navio negreiro……14
Figura 2 - Mapouka dance…….22
Figura 3 - Mapa dos grupos étnicos da Costa do Marfim……23
Figura 4 - Mapouka Celebration……...26
Figura 5 - A rapper Big Freedia se apresenta durante o evento Guinness World Record e Big Freedia Twerking na Herald Square em 25 de setembro de 2013 na cidade de Nova York……..32
Figura 6 - PM DO AMOR……..33
Figura 7 - Passinho do Maloka……34

SUMÁRIO

Introdução……..10

1. A construção da hipersexualização do corpo que rebola…….13

1.1 Uma breve busca na história……13

1.2 Rebolado Ancestral: de volta ao outro lado do oceano……...22

2. Corpo Encruzilhada: Rebolado, território, intersecções e identidade..28

3. O corpo que rebola como provedor de saúde e cura……38

Considerações finais……..43

Referências……47

Introdução

Corpos que expressam movimento através da pelve/quadril, em uma estética não verticalizada, confrontam diretamente as ideologias de uma visão racista, patriarcal, machista e imperialista. Essa transgressão estética torna esses corpos criadores alvos de inferiorização e erotização. Tal dinâmica é particularmente evidente quando esses corpos pertencem a populações negras historicamente subjugadas e escravizadas, especialmente no caso das mulheres.

A performance do corpo feminino negro está posta a sexualização marginalizada, não por acaso, mas sim por uma estratégia imperialista motivada desde o processo de escravização. Este período atuou como construtor de um sistema intelectual opressor cuja esperteza consiste em justificar as agressões simbólicas criadas a partir de narrativas colonizadoras racistas e machistas. Ao analisar historicamente a dominação, percebe-se que o corpo é frequentemente o primeiro território a ser atacado (Simas e Rufino, 2018, p. 94). No caso específico do corpo de mulheres negras, esse ataque adquire características singulares, considerando que o corpo feminino é historicamente percebido como passível de controle.

Dessa forma, os resultados da colonização mancham e moldam os corpos negros femininos que produzem movimento o tempo todo ao utilizarem de suas crenças moralistas e cristãs para doutrinar os corpos que se movem em seus próprios territórios, comunidades e favelas. As periferias se encontram no meio das disputas de interesse do Capital, mobilizando o mercado cultural de diversas formas. Uma delas é através da dança, criando e recriando códigos que existem nas comunidades, o que não vai somente fazer relação com as disputas mas também com a forma de ser de cada comunidade. Esse fenômeno pode ser observado nas cidades de Recife (Brasil) ou ainda de Nova Orleans (EUA), com a criação e a prática do Brega Funk e Twerking, respectivamente. As comunidades pretas têm uma forte ligação ancestral com os quadris, o que vai influenciar diretamente no mover das próximas gerações.

Dentro dessa movimentação global, existe ainda o que a pesquisadora Dantas (2013) chama de identidade somática, na qual grupos, em uma escala menor, têm semelhanças estéticas, que ela vai denominar “marcas visíveis” (Dantas, 2013, p. 3). Dessa forma, passamos a entender que, dentro dos próprios

territórios, as pessoas projetam sua própria identidade individual na sociedade, ao mesmo tempo em que assimilam os sentidos e os valores das identidades das demais pessoas. Isso também inclui dores e traumas a que esses corpos estão sujeitos.

Para os corpos que movem a pelve e glúteos, o encontro com o gozo é inevitável. O gozo de celebração da vida, da experimentação corporal, da saúde, e claro, da sexualidade. Entre choques com imposições ocidentais, os saberes afrocentrados que permeiam os corpos que rebolam são constantemente manchados e desestimados com base no imperialismo sexual e racial. O presente trabalho de caráter bibliográfico visa a entender como que, historicamente, os corpos que rebolam se desenvolvem e, mesmo sendo atravessados por problemas interseccionais, resistem e ressignificam ciclos de violência através da arte de rebolar.

Esta análise não ignora a longa história de hiperssexualização dos corpos femininos, anteriormente e para além dos processos coloniais impostos às Américas. No entanto, o foco central é a exploração específica pressuposta na hiperssexualização das mulheres negras escravizadas durante o período colonial. Compreendendo que essa experiência moldou profundamente a hiperssexualização contemporânea, revelando a importância da interseccionalidade e da ignorância da cultura do outro, especialmente do outro do outro, conforme delineado por Grada Kilomba (2019) em sua análise da situação da mulher negra no patriarcado branco.

Em sua monografia, a autora Ana Carolina de Toledo (2021) aponta a importância de nos despirmos. Neste caso, nos despirmos dos conhecimentos ocidentais colonizadores, para que possamos (re)conhecer, respeitosamente, as Áfricas. Toledo (2021) defende a ideia de estarmos disponíveis a sermos permeados por racionalidades diferentes. Já que os corpos negros carregam em si diversos conhecimentos ancestrais que os conectam ao mundo à sua volta, de forma singular.

No entanto, ela também reflete uma cautela que este mesmo trabalho implica: talvez não seja possível ficarmos completamente nus nesse processo. Uma vez que a veste ocidental cruza e fundamenta nossos próprios entendimentos sobre o que é ser ou não pele e pelada(o). Com isso em mente, este trabalho pretende refletir sobre práticas e pensamentos do dia a dia relacionados ao modo

com o qual as mulheres negras desenvolvem seus códigos corporais e estratégias de sobrevivência, com o intuito de expandir nosso panorama de saberes e, quem sabe, encontrar surpresas em nossas próprias bolhas sociais.

1. A construção da hipersexualização no corpo que rebola

1.1. Uma breve busca na história

Pensar num corpo que se move e dança é também buscar compreender de que forma ele é interpretado. Se tratando dos que rebolam, em especial os de mulheres negras, os processos coloniais contribuíram imensamente para a construção de sistemas que dão suporte à erotização do corpo das mulheres negras (Kitata, 2020). Desde a chegada dos europeus ao continente africano, as suas visões distorcidas sobre o corpo e o modo de vida das mulheres africanas nortearam o domínio colonial.

A chegada dos colonizadores/observadores brancos nas hoje entendidas como Áfricas ocidental e central, revelou uma realidade complexa: mulheres, embora responsáveis por tarefas domésticas, desempenhavam papéis multifacetados em suas comunidades. Surpreendidos, os observadores não compreendiam a dinâmica social em que mulheres, mesmo subjugadas hierarquicamente, realizavam trabalhos árduos ao mesmo tempo que cuidavam de crianças e atividades domésticas. A desvalorização do papel feminino em algumas sociedades africanas intensificou a opressão das mulheres negras, como explica a autora bell hooks:

> A mulher africana educada na arte da obediência pela alta autoridade da tradição da sua sociedade foi provavelmente vista pelo homem branco esclavagista como um sujeito ideal para a escravatura. Enquanto a maior parte do trabalho a ser realizado nas colónias americanas foi na área da agricultura com enxada, sem dúvida ocorreu aos esclavagistas que as mulheres africanas, acostumadas em desempenhar o trabalho árduo nos campos enquanto também desempenhavam uma larga variedade de tarefas domésticas, seriam muito úteis nas plantações americanas. (hooks, 2014, p.15)

Passado o momento de encontro com o “sujeito perfeito” que daria suporte ao escravismo, a próxima etapa seria transportar esses sujeitos para a realização do trabalho escravo. Dentro dos navios negreiros, como demonstrado na Figura 1, mulheres diversas foram sequestradas, vendidas ou dadas como moeda de troca, muitas vezes pelas próprias comunidades dentro do processo de trocas comerciais. Mulheres da alta sociedade (utilizadas para atrair súditos que, assim como elas, seriam escravizados), mulheres da baixa sociedade, jovens, adultas,

grávidas, crianças. Todas dentro do navio aos montes sem nem mesmo falarem o mesmo idioma.

Figura 1 - Maquete do interior de um navio negreiro

Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Navio_negreiro
Acesso: 24 de março de 2025

Segundo a autora e pesquisadora bell hooks (2014), as mulheres africanas, consideradas inofensivas, frequentemente não eram presas ou acorrentadas como os homens africanos. Estavam soltas e podiam circular pelo navio, uma tática sádica de seus colonizadores para violentá-las e torturá-las. Diferentemente dos homens, as mulheres africanas não só eram expostas e violentadas dentro dos navios negreiros, como também sofriam torturas psicológicas, emocionais e físicas pelos seus filhos (nascidos ou não). As mulheres africanas eram, ainda, forçadas a assistirem repetidamente às suas violências a partir do abuso de suas/seus companheiras/os e suas/seus filhas/filhos, sendo muitas vezes responsabilizadas por essas violências.

As mulheres africanas receberam o choque dessa brutalização massiva e aterrorização, não só pelo sexismo, mas porque era mais provável que elas fossem trabalhar na intimidade das famílias brancas (hooks, 2014). O psicológico desumanamente destruído e reconstruído em nome da domesticação feita pela e para a supremacia branca. Os futuros homens escravizados podiam ser torturados

e açoitados por chorarem ou cantarem uma música triste, muitos porque se recusavam a comer ou se mostravam “selvagens”. No entanto, a domesticação de homens africanos nos navios não se dava pela ameaça de violação sexual.

Ainda segundo hooks (2014) alguns acadêmicos enfatizam o impacto da escravatura na consciência dos homens negros, sugerindo que eles sim foram as “reais” vítimas do processo de escravização. Historiadores e sociólogos sexistas forneceram ao público americano que o mais cruel e desumano impacto na escravatura do povo negro foi o fato de os homens negros serem despojados de sua masculinidade. Tais estudiosos argumentam que este fato não só dissolveu qualquer estrutura familiar, como também os colonizadores utilizaram da castração como uma forma de desapropriar os homens negros de seus papéis patriarcais, afeminando-os:

> Sugerir que os homens negros foram desumanizados apenas como resultado de não serem capazes de serem patriarcas, implica que a subjugação das mulheres negras foi essencial ao desenvolvimento de um autoconceito positivo dos homens negros, uma ideia que apenas serviu para apoiar a ordem social sexista. (hooks, 2014, p.17)

De acordo com a autora, a opressão contra homens negros na escravatura foi por muito tempo descrita na academia com base na desmasculinização do indivíduo, pela mesma razão que nenhuma atenção foi dada às opressões sofridas pelas mulheres negras na escravatura. Por trás das duas tendências, existe a admissão de que mais interessa a experiência dos homens do que a das mulheres, porque muito mais lhes interessa afirmar os homens dentro de suas identidades patriarcais.

A relação do homem branco com o homem negro se restringia a dominação ou morte. Em geral, a “masculinidade” dos homens negros era interessante e validada, pois quanto mais forte e apto ao trabalho melhor. Não era do interesse dos colonizadores que os homens africanos desempenhassem tarefas consideradas femininas. A castração física de homens negros, que acontecia marjoritariamente em solo americano, era feita de maneira individual e alarmante. Implicitamente nesta ação, os indivíduos seriam inferiorizados, não podendo dessa maneira aliar-se à estrutura patriarcal. Seriam, portanto, rebaixados à mesma categoria que as mulheres africanas.

Enquanto os homens negros não foram forçados a assumir os trabalhos categorizados como femininos pelos colonizadores, as mulheres negras tiveram

não só que desenvolver os trabalhos domésticos como também trabalhos considerados masculinos. A área do trabalho foi determinante para que se construísse a naturalização da sobrecarga da mulher negra nas Américas. Quando não estavam lado a lado com os homens nas plantações e dependências externas, estavam dentro das casas dos escravistas cuidando de seus pertences e crianças, cozinhando e sendo assaltadas sexualmente pelos homens brancos:

> Pelas tarefas designadas para a maioria dos homens escravos negros foi evidente que o povo branco reconheceu a "masculinidade" dos homens negros. Nenhuma crónica da história regista que massas de homens negros escravos foram forçados a executar papéis tradicionalmente desempenhados em exclusivo por mulheres. Existem evidências do contrário, documentando o facto que havia muitas tarefas que os homens africanos escravizados não desempenhavam porque as viam como trabalho "feminino". (hooks, 2014, p.17)

Na agricultura, as mulheres negras faziam o mesmo trabalho que os homens negros, chegando a ficar mais horas na plantação em alguns casos. Nas plantações norte-americanas, o algodão foi um dos principais produtos. Enquanto muitas mães negras escravizadas eram forçadas a deixar seus bebês com as escravizadas mais velhas (fisicamente incapazes de trabalhar), outras os levavam para a lavoura. Impossibilitadas de amamentar, precisavam suportar a dor das mamas inchadas (Davis, 2016).

As escravizadas que serviam dentro da casa dos colonizadores se viam vigiadas tanto pelos "senhores" brancos quanto por suas companheiras. Além de lidar com a ira e assaltos de seus senhores, precisavam se atentar ao trabalho de cuidar das senhoras e seus filhos. As escravizadas mais próximas às senhoras não só eram encaradas como serviçais, mas como concubinas de seus senhores. As explorações racistas e sexuais eram tão desmoralizantes e cruéis, que reduziam as mulheres negras à desumanização e à animalização constantes.

A preferência dada a algumas mulheres negras específicas, escravizadas pelos homens brancos, causava incômodo em muitas de suas companheiras brancas. A tendência a optarem por terem relações sexuais com as escravizadas estava relacionada com a satisfação de "desejos impróprios" que suas imaculadas senhoras brancas não seriam capazes de suprir. A administração dos ciúmes das senhoras brancas em relação às mulheres negras tornava ainda mais difícil a vida na Casa Grande.

O sexismo colonial supremacista branco resguardou a grande maioria dos homens negros da humilhação da violação sexual da esfera heteronormativa, afirma hooks (2014). Enquanto o sexismo colonial minimamente poupou homens negros escravizados de sofrerem os assaltos sexuais por parte dos colonizadores brancos, socialmente legitimou a exploração do corpo das mulheres negras em larga escala. Para além do usufruto próprio, os senhores destas mulheres escravizadas usualmente as submetiam a situações de prostituição e as alugavam temporariamente para satisfazer desejos de outros senhores brancos.

O uso de manipulação e chantagem obrigou muitas mulheres negras a ceder aos abusos sofridos. Era comum a tentativa de persuasão dessas mulheres com a promessa de uma vida mais amena, comida, roupas e cuidados após as brutalidades sofridas. Se ainda assim elas se recusassem e resistissem, o uso da força e ameaça contra entes queridos, especialmente seus filhos e filhas, era utilizado por parte dos abusadores. Não havia escapatória se a decisão de violentá-las já tivesse sido tomada ou negociada/vendida com seus senhores.

Considerando os fatos, é absolutamente inconcebível que as mulheres negras tivessem qualquer tipo de escolha sobre seus parceiros sexuais. Da mesma forma, é ridícula a ideia de que elas poderiam evitar sofrer seus inúmeros assédios na condição de escravizadas, já que a relutância poderia significar um castigo ainda pior. Na visão do homem branco, o corpo das mulheres negras já estava automaticamente associado à objetificação.

Naquele contexto, as leis não protegiam as mulheres negras, tampouco a sociedade o fazia. Desafiar a exploração sexual, para as mulheres negras escravizadas, seria equivalente a desafiar o próprio sistema. Mais do que a necessidade de suprir luxúrias sexuais, os homens brancos utilizavam a violação como ferramenta de dominação e terrorismo (Davis, 2016). Historicamente percebemos que a produção de conhecimento pós-colonial, como a de hooks e Davis, revelou o profundo impacto do colonialismo na construção de uma imagem degradante da mulher negra, associando-a à hipersexualidade e à necessidade de ser civilizada.

Pensar sobre colonização é refletir sobre o domínio de corpos dentro do pensamento imperialista colonizador. No caso de mulheres negras, a

interseccionalidade[1] é um fator que influencia diretamente suas vidas, determinando a construção do pensamento sócio-cultural. A autora Kimberlé Crenshaw (1989), uma das pioneiras na introdução da discussão sobre interseccionalidade, faz um alerta sobre a importância desse fator. Pois se a interseccionalidade não é levada em consideração por quem analisa a vida das mulheres negras, há elementos insuficientes para analisar a forma particular que elas são subordinadas pela sociedade ocidental.

Segundo bell hooks (2014), podemos expandir os conceitos de imperialismo, não o associando diretamente a uma dominância de um Estado sobre o outro. Sendo assim, abrimos a discussão sobre dois tipos diferentes de imperialismo: o racial e o sexual. De acordo com a autora, o imperialismo racial pode ser compreendido no ideal supremacista branco, enquanto que o sexual pode ser compreendido no patriarcado. Ambos são utilizados como ferramentas estratégicas de dominação de corpos e fazem isso a partir da perpetuação de seus ideais.

Durante o final do séc. XIX e início do séc. XX, a luta feminista por igualdade de gênero e direitos despontou e cresceu, o que abriu espaço para a discussão de gênero e inúmeros avanços políticos. No entanto, no mesmo compasso ganhou força o discurso de soberania do sexismo sobre o racismo, o que ocasionou o apagamento da especificidade da experiência das mulheres negras na sociedade patriarcal branca. Como destaca a escritora Grada Kilomba:

> Em tais frases, a branquitude não é nomeada, e é justamente essa não nomeação da branquitude que permite que mulheres brancas se comparem a pessoas negras, em geral, e ao mesmo tempo ignorem o fato de que as mulheres negras também são genderizadas – tornando as mulheres negras invisíveis. (Kilomba, 2019, p. 99)

A “irmandade” ou “sisterhood”, que traz a ideia de sororidade, não se aplicaria às mulheres negras neste caso pois mesmo em questões relacionadas ao gênero as mulheres negras continuavam a ocupar um lugar deslocado e inferior em meio à luta feminista. Segundo bell hooks (2014), para as mulheres brancas, o conceito de imperialismo sexual é mais endêmico em todas as sociedades do que o de imperialismo racial. E ainda que essa teoria estivesse correta, é preciso

[1] A interseccionalidade é um conceito que busca entender como diferentes formas de opressão se entrelaçam e se reforçam mutuamente. Em outras palavras, a interseccionalidade reconhece que as identidades sociais de um indivíduo - como raça, gênero, classe, orientação sexual, religião, habilidade física, etc. - não são experiências isoladas, mas se cruzam de maneira complexa, moldando as experiências de vida de cada pessoa. (Collins; Bilge, 2020)

atentar-se ao fato de que, para as sociedades americanas, o imperialismo racial serve de base para o imperialismo sexual. Sobre as dificuldades encontradas na discussão da pauta racial na teoria feminista hooks escreve:

> [...]; a forma de mulheres brancas escreverem livros que dão sentido à experiência da mulher americana quando de fato concentram apenas a experiência da mulher branca e finalmente a forma do debate interminável se o racismo é ou não uma questão feminista.
> Se as mulheres brancas que organizaram o movimento contemporâneo em relação ao feminismo estivessem remotamente conscientes da política racial da história americana, elas saberiam que ultrapassar as barreiras que separam as mulheres umas das outras implicaria confrontar a realidade do racismo e não apenas o racismo como um mal geral da sociedade,mas o ódio racial que elas podiam abrigar nas suas próprias mentes. (hooks, 2014, p. 88)

A experiência colonial desenvolveu formas complexas de pensar, que se manifestam em suas narrativas, representações artísticas e filosofias. Assim sendo, a hipersexualização do corpo da mulher negra se consolida como mais uma ferramenta de dominação e desumanização, que funciona afetando especialmente a cultura e a construção subjetiva dessas mulheres.

As formas de opressão não podem ser vistas como uma simples sobreposição de camadas, pois não operam em singularidade, elas se cruzam. A interseccionalidade se concretiza na vivência individual, na qual a convergência de múltiplos marcadores sociais, como gênero, raça, classe e orientação sexual, produz uma realidade singular e complexa.

Imagens são criadas a partir da naturalização dos efeitos da interseccionalidade nos corpos das mulheres negras, se estendendo até os dias atuais. O duplo fenômeno (do racismo + sexismo) gera o que Kilomba (2019) chama de “racismo genderizado” e mais tarde também será compreendido numa perspectiva de classe. Numa tentativa de conceituar o racismo genderizado Kilomba argumenta:

> Mulheres negras têm sido, portanto, incluídas em diversos discursos que mal interpretam nossa própria realidade: um debate sobre racismo no qual o *sujeito* homem é *negro*; um discurso genderizado no qual o *sujeito* é a mulher *branca*; e um discurso de classe onde a “raça” não tem nem lugar. Nós ocupamos um lugar muito crítico dentro da teoria. (Kilomba, 2019, p.97)

Para além disso, as ideias interseccionais são comumente associadas às práticas de vitimização (Collins; Bilge, 2020). Deste modo, observando historicamente a posição das mulheres negras na sociedade, podemos sugerir

que, diante dos ideais da supremacia branca, facilmente o racismo genderizado não seria uma realidade possível.

Nas américas o racismo vai ser aplicado de maneiras distintas. Enquanto na américa anglo-saxônica (especialmente nos EUA) fez-se uso de um racismo segregatório, na américa latina (especialmente no Brasil) fez-se uso de um racismo velado ou da chamada “democracia racial”. Isso se faz importante pois dessa maneira, apesar das semelhanças da época colonial, a construção dos corpos se materializa de forma distinta.

Ao analisar a experiência das mulheres negras no Brasil num contexto mais atual, a escritora e ativista Lélia Gonzalez (2020) aponta as contradições da dita “democracia racial[2]”, que oculta alguns ciclos de violência em especial contra as mulheres negras, reforçando um discurso de falso pertencimento. A violência, agora simbólica, destaca a conveniente mudança de tratamento dada de acordo com os interesses da supremacia branca:

> Numa primeira aproximação, constatamos que exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra, pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade. É por aí, também, que se constata que os termos “mulata” e “doméstica” são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas. (Gonzalez, 2020, p. 71)

A negra doméstica, a mulata e a mãe preta são alguns dos estereótipos apontados por González que apontam as imagens produzidas pelo discurso supremacista branco brasileiro. Imagens estas que serão destinadas a estas mulheres com o intuito de naturalizar as suas “coisificações”. Algumas dessas imagens podem despertar compaixão e afeto, como a mãe preta. Outras despertarão a necessidade de afirmação do poder branco em meio a servidão, como a negra doméstica, podendo ainda, por meio da falsa ideia de afeto, demonstrar desejo e necessidade de posse, como a mulata do carnaval. sobre isto, Gonzalez ainda fala:

---

[2] Como acontece com todos os mitos, o da democracia racial oculta mais do que revela, especialmente no que diz respeito à violência simbólica contra as mulheres afro-brasileiras. Segundo Sahlins, é devido à conexão com o sistema simbólico que o lugar da mulher negra em nossa sociedade como um lugar de inferioridade e pobreza é codificado em uma perspectiva étnica e racial. Essa mesma lógica simbólica determina a inclusão da mulata na categoria de objeto sexual. (Gonzalez, 2020 p. 150)

> E é nesse instante que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha, na “mulata deusa do meu samba”, “que passa com graça/ fazendo pirraça/ fingindo inocente/ tirando o sossego da gente”. É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la. (Gonzalez, 2020, p. 71).

A naturalização de imagens idealizadas interfere significativamente na construção da identidade feminina, distorcendo a percepção do "eu" e levando à busca por validação em padrões de beleza hegemônicos, muitas vezes brancos. Essa validação, porém, é frequentemente negada, especialmente para mulheres negras. bell hooks (2014) destaca que mulheres americanas, independentemente da raça, são socializadas a enxergarem o racismo apenas como ódio racial, o que limita a compreensão do racismo genderizado como ferramenta política do colonialismo e imperialismo.

A comunidade negra, em sua luta por identidade, manteve viva a memória de suas raízes e ancestralidade. A despeito da represália e marginalização, a contribuição da comunidade negra para a construção cultural das Américas é inegável, impactando desde a linguagem falada até os signos e códigos corporais. Para as mulheres negras, a resistência se dá de uma maneira um pouco mais desafiadora, já que, em meio às celebrações identitárias, seus corpos são constantemente objetificados. Sobre a objetificação do corpo negro, Lélia Gonzalez escreve:

> Imagens positivas são aquelas em que os negros desempenham papéis sociais a eles atribuídos pelo sistema: cantor e/ou compositor de música popular, jogador de futebol, mulata. Em todas essas imagens, há um elemento comum: a pessoa negra é vista como um objeto de entretenimento. (Gonzalez, 2020, p. 154).

Dentre muitos alicerces da cultura negra, mover a pelve ou rebolar pode ser descrito como um dos mais comuns e mais potentes. O mover se torna algo cultural, sejam os movimentos artísticos ou mesmo os cotidianos. Várias manifestações podem ser exemplificadas em todo o continente americano como o samba, o twerk, o brega funk, o dancehall, o funk carioca etc. No entanto, rebolar nem sempre vai ser considerado um ato moralmente correto.

Lamentavelmente as mulheres negras carregam boa parte do que se diz “incorreto” ou “desrespeitoso” no movimento pélvico, já que, para elas, é algo

culturalmente natural. Grande parte da hipersexualização do corpo negro feminino parte do pressuposto da naturalização cultural do rebolado. As mulheres negras são forçadas a acreditar que são provocativas e que por isso merecem as violências que sofrem. Assim sendo, como elas conseguem ressignificar essas violências e por que o rebolado é importante para essas comunidades? Este é o ponto que será discutido nos próximos tópicos.

1.2. Rebolado ancestral: de volta ao outro lado do oceano

O rebolado como conhecemos hoje, trazido pelas comunidades africanas, é antigo e faz parte do cotidiano dessas comunidades há séculos. Decerto houve muitas mudanças na sua execução, mesmo em África, já que as sociedades estão em constante modificação. Para melhor entender as modificações e a importância do rebolado precisaremos recorrer a uma análise que se volta ao oeste do continente africano.

Em África a dança tem relação direta com o divino e com as pessoas. As relações são estabelecidas a partir do corpo: casamento, festividades, cultos etc. O corpo se torna um instrumento de comunicação social. Para as mulheres, mover, especialmente a pelve, é uma maneira de celebrar e confraternizar. Em meio a muitas das celebrações uma das danças mais conhecidas é a mapouka, demonstrada na figura 2, que surge na Costa do Marfim. A mapouka será a dança que dará origem, mais tarde, ao mundialmente famoso twerk no final dos anos 80 (Vilarroel, 2021).

Figura 2 - Mapouka Dance

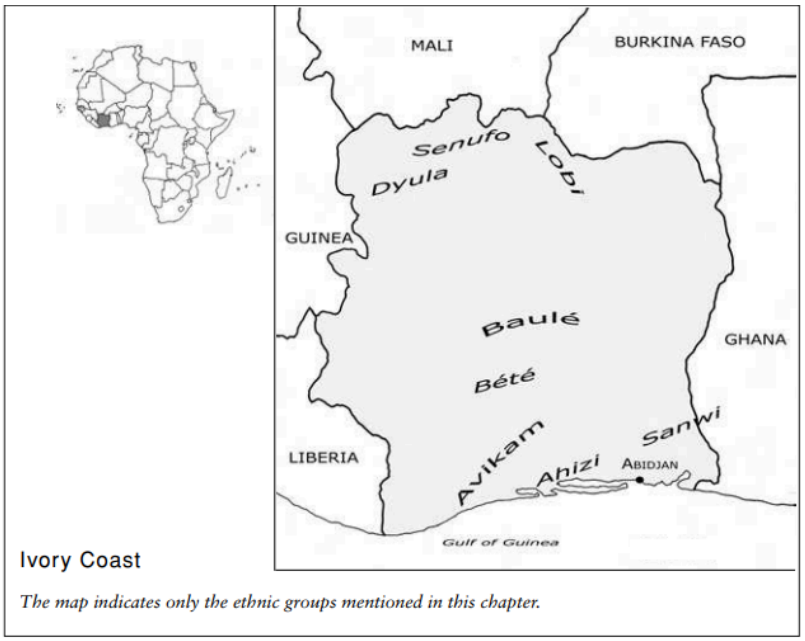
Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=NuoqMmFkPdw

Acesso em 24 de março de 2025.

A mapouka consiste em movimentos vibratórios com os glúteos, sendo executada com vestidos longos e saias longas pelas mulheres. Em tradução livre, mapouka significa “dança do traseiro” ou “dança das costas” devido à sua execução, em pé ou projetando os glúteos para trás. Suas praticantes desenvolvem suas habilidades a partir do isolamento dos glúteos, fazendo parecer que eles se movem de maneira independente do resto do corpo. Sobre as origens da mapouka e seus grupos étnicos, destacados na Figura 3, Akindes escreve:

> Mapouka designa tanto um ritmo tradicional quanto um estilo de dança originários da região costeira sudoeste da Costa do Marfim, entre os grupos étnicos Ahizi, Alladian e Avikam. É baseado em ritmos percussivos fortes, constantes e rápidos. (Akindes, 2002, p. 99)[3]

Figura 3 - Mapa dos grupos étnicos da Costa do Marfim



Fonte: Akindes, 2002 p.99

Apesar de sua história exata ser difícil de rastrear devido a tradição da cultura oral africana, a mapouka vai ser originada a partir das danças tradicionais de seu país, sendo dançada majoritariamente por mulheres. Segundo o Villarroel (2021), a mapouka foi fruto de uma dança ritual da população costa-marfinense que celebrava a fertilidade, a alegria e a vitalidade da comunidade. Além de

[3] Tradução livre

celebrar a sexualidade, o encontro de parceiros e conexão com o divino, como explica Ebony Wiggins em seu blog Progressive Pupil (2013).

As mudanças da mapouka vão ser atravessadas pela música popular, a globalização e a interação com outras culturas. Com o tempo, a dança vai adotar elementos mais contemporâneos que vão ser considerados provocativos, causando inclusive descontentamento por parte das autoridades costa-marfinenses. Akindes (2002) destaca que a mapouka gera controvérsias assim como muitas outras danças em África, especialmente no diz respeito não só a adoção de características contemporâneas mas também às tensões existentes no próprio território:

> A controvérsia sobre isso exemplifica as tensões de classe, geração, religião prevalecentes e seus fundamentos morais. Danças como o ventilateur senegalês, ou o ndombolo congolês ou sua versão camaronesa zingué (banida como a mapouka da televisão camaronesa) causaram controvérsias.

Os aspectos mencionados acima levaram, em 1997, à proibição pelo governo marfinense, alegando que a dança teria se tornado depravada. Isso reverberou em boa parte da África ocidental, retirando inclusive as aparições da dança na televisão não só na Costa do Marfim como em países vizinhos. No entanto, a proibição da mapouka proporcionou uma difusão ainda maior ao redor do mundo, influenciando com mais potência algumas danças que conhecemos aqui nas américas como o twerking.

A proibição não surtiu grandes efeitos na população costa-marfinense por muito tempo, já que culturalmente as pessoas não deixaram de praticá-la. Com a mudança na presidência do país para o governo de Robert Guei, a proibição da mapouka teve fim em dezembro de 1999. Para a felicidade da população costa-marfinense e em especial da comunidade jovem do país. Contudo, o acontecimento gerou muita discussão sobre sexualidade e cultura como explica destaca Akindes[4]:

> Banido da televisão marfinense — expulso por autoridades de países vizinhos como Togo, Níger, Burkina Faso e Benin — a mapouka se espalhou, no entanto, ao longo da costa da África Ocidental, de Dacar a Kinshasa, nos últimos dois anos. A dança — que se concentra, mas não se limita, ao ato surpreendentemente difícil de balançar as nádegas sem mover os quadris — também se tornou uma fonte inesgotável de discussões e ruminações de jornais sobre cultura, sexo, mulheres e homens, especialmente aqui na Costa do Marfim. (Akindes, 2002 apud Onishi, 2000)

[4] Tradução livre.

O debate sobre a dominação de corpos pela supremacia branca é amplamente difundida, mas é crucial lembrar que a hierarquia patriarcal exerce pressão sobre muitos corpos femininos, mesmo em território africano. A proibição da mapouka na África Ocidental ilustra esse ponto. Embora a reverência à cultura, à memória e às tradições das sociedades seja fundamental, é igualmente importante analisar para quais corpos certas limitações são impostas, sobretudo em um contexto onde a desconsideração pelas tradições, especialmente entre os jovens, é apresentada pelas sociedades conservadoras como uma ameaça à identidade cultural de um povo.

O continente africano abraça muitas crenças há séculos, durante Era Comum, com o avanço do domínio dos povos islâmicos sobre o continente, muitas sociedades africanas se converteram ao islamismo na segunda metado do séc. XII. Seja para facilitar trocas comerciais ou por tomada de território, muitos povos africanos cederam à conversão religiosa. Decerto que muitas das práticas religiosas locais não foram abandonadas, mas culturalmente estes povos modificaram gradativamente seus costumes.

Mais tarde, com o gradativo contato comercial entre africanos e europeus, iniciou-se enfim a colonização das américas e mais mudanças religiosas dentro do continente africano. Essas trocas permitiram às comunidades um contato não só com os costumes de outros territórios como também facilitou o encontro de diferentes formas de exercer o patriarcado por meio do respaldo religioso-cultural.

Por fim, o fenômeno da globalização permitiu a expansão da comunicação transcontinental. Isso significa dizer que se tornou mais simples saber o que acontece fora do seu território, e, consequentemente, o intercâmbio cultural e comercial cresceu de forma exorbitante. Para as mulheres, esta também vai ser uma época de esforço conjunto na busca de direitos. É um momento também em que muitas delas se esforçam para ocupar lugares de destaque em muitos segmentos da sociedade, o que vai desagradar boa parcela dos que ocupam espaços de poder.

O contato constante com patriarcados diversos e o pensamento ocidental pode ter interferido de maneira considerável no julgamento das comunidades da África Ocidental sobre si mesmas. Em contrapartida, deu a oportunidade para que as mulheres africanas buscassem novas maneiras de colocarem seus corpos no

centro das discussões, como enfatiza a Figura 4. As caricaturas imperialistas ocidentais, ao estereotipar a sexualidade africana, serviram como justificativa para a colonização e exploração da população negra (Tamele's, 2004). Dessa maneira, o que antes poderia ser considerado um protagonismo cultural feminino se torna sexualizante para terceiros.

Figura 4 - Mapouka Celebration

Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=G1Y_cljAa-k
Acesso: 24 de março de 2025

A mapouka é uma dança, assim como o *Ventilateour* no Senegal e o *Ndombolo* no Congo, que promovem uma celebração do que significa ser costa-marfinense. Akindes (2002) reitera que a mapouka pode ser interpretada também como a reafirmação da estética da mulher costa-marfinense, seus trejeitos, corpos e códigos sociais. Fortalecendo a autoestima dessas mulheres e, de fato, lhes dando protagonismo dentro da própria cultura, as afastando do ideal branco hegemônico como explica o autor:

> Mapouka poderia ser interpretado como a reafirmação da estética local que não mostra preferência por mulheres magras. Com o concurso de beleza euro-americano globalizando o planeta, o conceito de uma mulher bonita — magra, loira, proporcionalmente equilibrada — está sendo padronizado e promovido entre as nações. (Akindes, 2002, p. 100)

A visão sobre o mover da mulher marfinense é um reflexo de muitas outras mulheres africanas, de culturas diversas, que foram traficadas da África para as Américas. Isto nos faz refletir também sobre como, apesar de serem teoricamente respeitadas e entendidas como um elo fundamental para conexão da vida, as mulheres ainda enfrentam obstáculos dentro de suas próprias comunidades. Para além disso, como o contato com outros patriarcados estabelece um ambiente segregatório e dominador em relação às mulheres.

O patriarcado instrumentaliza a cultura e a religião como ferramentas de dominação. A proibição da mapouka não é um acaso, mas uma estratégia para negar às mulheres o controle sobre seus corpos. A resistência a essa proibição é um ato de enfrentamento e resgate da identidade costa-marfinense. Resistência esta também encontrada nas américas, uma maneira de retomar o chão e o corpo como territórios de assentamento do próprio ser.

2. Corpo Encruzilhada: Rebolado, território, intersecções e identidade.

> *Pertencer a um lugar é fazer parte dele, é ser a extensão da paisagem, do rio, da montanha. É ter seus elementos de cultura, história e tradição nesse lugar. Ou seja, em vez de você imprimir um sentido ao lugar, o lugar imprime um sentido à sua existência. (Krenak, 2020, n.p.)*

Em entrevista à revista Humboldt (2020), Ailton Krenak, uma das figuras importantes do movimento indígena no Brasil, foi convidado a refletir sobre o significado de "pertencimento". Em sua resposta, Krenak contrapôs a visão utilitarista do pertencimento, predominante em muitas culturas ocidentais, à sua própria perspectiva. Para ele, pertencer transcende a mera ocupação de um espaço. Seria, portanto, antes, um processo intrínseco de integração com o território. Krenak argumenta que, ao habitarmos um lugar, este imprime em nós seus próprios significados, moldando nossa identidade e cosmopercepção. Essa interação entre ser humano e território é, para Krenak, a base sobre a qual se ergue a cultura, fruto das interações humanas e da influência inegável do ambiente que habitamos.

A dança é uma expressão viva da convergência entre o corpo e o ambiente que o acolhe. Movimentos, vestimentas e intencionalidades coreográficas tecem uma resposta sensível ao clima, à vegetação, ao relevo e às interações humanas. Observemos o corpo que se movimenta na África banhada pelo Atlântico: moldado pelo sol intenso e pelo calor úmido, encontra na dança a necessidade de se expressar com agilidade e fluidez. O corpo que conta memórias também faz menção à história do território ao qual pertenceu/pertence. Ao considerar isso, os autores Pochapski e Sochodolak (2011) argumentam que o território pode ser o principal objeto de compreensão das relações humanas, comentando que:

> Braudel passou a tratar os desertos, as montanhas, os rios e principalmente o Mar Mediterrâneo como os principais personagens “viventes” de sua prática historiográfica. Nestas perspectivas, “os homens para Braudel são apenas uma intersecção do espaço-tempo, um lugar de determinação, enquanto o verdadeiro ator, capaz de realizar mudanças de costumes e atitudes, é o espaço” (Pochapski e Sochodolak apud Cardoso Júnior, 2011, p. 14).

Como parte indissociável da natureza, o corpo assume uma presença concreta no território que ocupa, estabelecendo interações dinâmicas que se constroem e se retroalimentam continuamente. A inseparabilidade entre o corpo e

a natureza constitui o ponto de partida para compreender as dinâmicas relacionais que ele estabelece. Dessas interações emergem produtos culturais diversos, nos quais o corpo se manifesta, como é o caso da prática do rebolado, que reflete a materialização desses processos sócio-corpóreos

As ondulações e os ritmos pulsantes celebram a energia vital que emana dessa relação íntima com a natureza. A partir dessa perspectiva, os quadris, para as comunidades africanas banhadas pelo atlântico, estariam representando um intermédio entre o sagrado e a vida terrena. Assim, o movimento dos quadris pulsa através das celebrações, sejam elas rituais ancestrais ou expressões cotidianas de vida. Isto também será reproduzido em terras americanas a partir da diáspora atlântico-africana, como explica a autora Ana Carolina Toledo (2021, p. 45): “Quadril é cruzo da natureza em orixalidade porque os sinto em meu quadril. É sagrado, é descarrego, é esquina, é também (e como é!) povo da rua: gira debaixo da saia que gira, pombagira”. Assim sendo, ressignificam consequentemente os corpos que rebolam em ambos os territórios.

A África, em sua diversidade, engravida as Américas, imprimindo muitos dos seus fazeres e moveres na cultura americana (Martins, 2021). Nos ritos sagrados, entre tambores, cantos e danças, forja-se uma encruzilhada cultural. O corpo negro, em diáspora, pisa em um novo chão, uma nova natureza, um novo território. Em terras americanas, a despeito das similaridades geográficas com sua terra natal, esses corpos estabelecem contato pela primeira vez com as comunidades indígenas, tecendo novas e complexas relações interculturais.

Em meio ao genocídio epistemológico, os corpos negros buscam incessantementea retomada de suas conexões ancestrais, sendo os rituais ou as performances rituais um dos caminhos utilizados. Segundo a autora Leda Maria Martins (2021), as performances rituais são aquelas que buscam adentrar o resgate do sagrado da memória ancestral. Essas performances são carregadas de simbolismo e história que se manifestam de diversas formas como no canto, nas encenações, nas músicas e na dança:

> As cerimônias rituais ocupam lugar ímpar e privilegiado na formação das culturas negras, pois, como territórios e ambientes de memória, recriam e transmitem, pelos repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, formas e técnicas de criação e de transmissão. São registros e meios de construção identitária, transcriação e resguardo de conhecimentos. (Martins, 2021, np)

O primeiro território a ser ocupado durante a performance ritual é o próprio corpo, sendo parte da relação entre o que é terreno e o que é sagrado. eparamos-nos, portanto, com a ideia de corpo como um território de culto, um centro onde convergem elementos ancestrais (Sodré, 1997). Na cultura Iorubá, assim como muitas outras culturas em África, o corpo é parte da natureza, e ambos se atravessam constantemente. São elementos coletivos: não há corpo individual separado dos outros e do meio ambiente. O corpo é a intersecção entre a existência individual e o cosmos, tornando-se assim um microcosmos (Sodré, 1997).

O segundo território é o geográfico, a conexão do corpo com o ambiente e com outros corpos, compreendendo que ambos se atravessam e se moldam, o que leva a algumas escolhas específicas para a criação e disseminação cultural. O clima influencia as vestimentas. O solo, por sua vez, influencia os movimentos, e assim por diante. Para além do contato com a natureza, o contato com outras culturas vai influenciar diretamente o modo com o qual as comunidades irão se manifestar.

A multiplicidade de fatores que orientam as manifestações criam a sensação de pertencimento coletivo. O pertencimento localiza os indivíduos de seu lugar na sociedade, como explica a escritora Mônica Fagundes (2013, np): “A busca por identificação pode ser compreendida como uma necessidade dos seres humanos, numa tentativa de definição e de localização de si”.

O corpo negro nas Américas é repleto de atravessamentos culturais que perpassam as vivências européias e indígenas. Pensando disso, a antropóloga e artista da dança Luciane Ramos Silva (2017) traz a concepção do corpo em diáspora, que seria um corpo que se alimenta de simbologías, técnicas e poéticas a partir de perspectivas negras:

> Perspectivas negras essas que estão em constante contato, em constante relação com outras culturas, portanto não existe uma essência, não existe uma especificidade negra, mas existe sim uma capacidade de se comunicar. Uma ampliação de sentidos, inclusive uma necessidade de se comunicar. O corpo em diáspora é essa proposta de nos pensarmos desde dentro, como povo brasileiro. (Silva, 2017, n.p.)

O corpo negro que rebola nas Ámericas já não é o mesmo corpo que rebolava em África, pois com o território também mudam as necessidades e intencionalidades de movimento. Em consequência da globalização, à medida que

o espaço-tempo se encolhe para formar uma grande “aldeia global” (Hall, 2008 apud Harvey, 1989, p. 240), as assinaturas identitárias encontram a possibilidade de se comunicarem.

Apesar de Silva (2017) se referir especificamente ao Brasil, podemos traçar um paralelo com outros corpos negros nas Américas como um todo. Afinal de contas, em todo território americano, teremos as influências europeias e indígenas colidindo com as vivências negras e isso servirá de pilar para muitas manifestações culturais, incluindo as de rebolado.

Seguindo a linha de pensamento de Silva (2017), proponho pensarmos não só o corpo negro em diáspora, mas o corpo da mulher negra que rebola em diáspora em meio às encruzilhadas. As encruzilhadas carregam, segundo muitas culturas africanas e afro-descendentes, a simbologia de serem lugares sagrados de conexões e intermediações de conhecimentos diversos. Um lugar de expansão, de desafios, de recriação, de reviravoltas, de circularidade.

Nada mais coeso, portanto, que atribuir este lugar às mulheres negras que rebolam (especialmente nas Américas), uma vez que elas, assim como as encruzilhadas, oferecem uma grande possibilidade de trânsito epistêmico. Trânsito esse que nem sempre é amistoso, mas sim marcado por atravessamentos de resistência em suas práticas performáticas, pluralidades, rupturas e cosmopercepções:

> Se o corpo negro é memória comum que se atualiza em unidades de corpos em relação e em movimento, são múltiplas, também, as suas possibilidades. Caminhamos sobre a mesma terra, sob a mesma sabença, mas não sobre os mesmos pés. (Toledo, 2021, p.39)

Nas Américas, o corpo da mulher negra que rebola em diáspora, ao entrar em fusão com os corpos indígenas, recriam muitas tradições e se refazem enquanto corpo que se movimenta e circula. Pegando como exemplo duas manifestações pélvicas americanas, o Twerk e o Brega funk, podemos notar algumas similaridades à medida que também encontramos algumas divergências.

O Twerking, ou Twerk, é conhecido pelos movimentos pélvicos rápidos de circularidade e vibração dos glúteos. Nascido na cidade Nova Orleans (EUA), entre os anos 80 e 90, o Twerk surge a partir das comunidades LGBTQIAP+ e periféricas do Louisiana a partir do Bounce, uma das vertentes do movimento Hip Hop.

Contendo grandes nomes, como Dj Jubilee[5], Magnolia Shorty[6] e Big Freedia, artista destacada na Figura 5 pioneira da comunidade LGBTQIAP+ na música Bounce. Sendo um gênero musical exclusivo de Nova Orleans, o Bounce foi criado em meados dos anos 80, pela “mistura selvagem” do rap, batidas rítmicas de percussão e cantos indígenas de Mardi Gras (Perez, 2015, p.3).

Figura - A rapper Big Freedia se apresenta durante o evento Guinness World Record e Big Freedia Twerking na Herald Square em 25 de setembro de 2013 na cidade de Nova York.

Fonte: https://www.bbc.co.uk/programmes/p03kjhx8
Acesso: 24 de março de 2025

O twerk e a música Bounce estabelecem um jogo constante de perguntas e respostas,sendo possível observar esta dinâmica no ano de 1993 ao som de Dj Jubilee *Twerk baby twerk*, um dos primeiros registros do uso da palavra Twerk para designar uma dança ou movimentação. Com o ritmo contagiante e as interações do DJ ou MC o desenvolvimento de códigos - corporais e linguísticos -, locais que despertam a criatividade por meio da interação:

> As letras da música bounce solicitam participação por meio da inclusão de frases cantadas que podem ser repetidas e apelos repetidos do mestre de cerimônias (MC) para dançar (Perez, 2015 apud Miller 2012, 90–91).

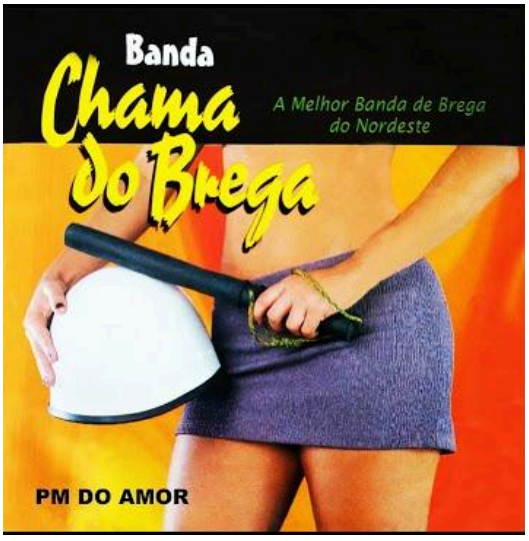
[5] Com início de sua carreira no começo dos anos 1980, Dj Jubilee dividiu sua carreira como professor para apostar no mundo da música. Hoje sendo consagrado como pioneiro e um dos grande nomes da Bounce music. (Show, 2016)
[6] Rapper pioneira da Bounce music em Nova Orleans conhecida por sua originalidade. (America, 2023)

Mais tarde, dirigindo-se ao sul das Américas, nas periferias da Região Metropolitana do Recife (RMR), teremos o surgimento do Brega Funk, que moldará o significado da identidade dos subúrbios da RMR. O Brasil, conhecido mundialmente pelo Funk Carioca, se deparará com o surgimento de uma manifestação nordestina que ganha cada vez mais força desde meados de 2005. Da fusão do Brega, do Funk e Tecnobrega, o ritmo acelerado e contagiante do Brega Funk tem a sexualidade e questões do cotidiano recifense como principais temas (Gomes, 2021).

O Brega em Pernambuco, sobretudo nas periferias, sempre fez parte da representação cultural, especialmente quando se trata das primeiras gravações em meados dos anos 70 e 80 conhecidas popularmente como “brega romântico”. A palavra, também utilizada como uma gíria a tudo que fosse de “mau gosto”, foi rejeitada por alguns cantores da época. Em contrapartida, outros (como Reginaldo Rossi e Walter de Afogados) abraçaram o rótulo e fizeram dele um motivo de orgulho local.

Em trecho da canção *PM do amor* (2001), a banda Chama do Brega, em destaque na Figura 6, faz menção ao orgulho de ser brega dizendo: “Lá na casa da minha mulher / Todo mundo é brega / A cor do seu carro é brega / A cor do seu batom é brega / A cor do seu vestido é brega / Até o seu perfume é brega” (Carvalho e Silva, 2000).

Figura 6 - PM DO AMOR



Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=xQ45lu10-7k
Acesso: 24 de março de 2025

Em resposta às consideráveis mudanças do mercado ao longo dos anos, a autora Gomes (2021) explica que a fusão do Brega com o Funk carioca e o Tecnobrega foi uma estratégia dos artistas da RMR de se manterem no mercado local. Isto não só garantiu a permanência mas também o destaque desses artistas na cena recifense, fazendo com que atingissem as grandes casas de show, incluindo as de bairros nobres como os da Zona Sul do Recife.

Desse processo de hibridização com outros estilos em ascensão no Norte e Nordeste do Brasil, o Brega Funk se molda e se reinventa desde 2005. Do brega romântico ao "brega nojento"[7] e, finalmente, ao explosivo Brega Funk, a cena musical local de Recife conquistou o mundo. A Figura 7, de uma matéria do renomado "Diário de Pernambuco", ilustra bem essa ascensão meteórica.

Figura 7 - Passinho do maloka

700 × 399

fonte: https://www.google.com/search?q=diario+de+pernambuco+passinho+dos+malokas&oq=diario+de+pernambuco+passinho+dos+malokas&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOTIKCAEQABiABBiiBDIKCAIQABiABBiiBDIHCAMQABjvBTIHCAQQABjvBTIGCAUQRRg8MgYIBhBFGDwyBggHEEUYPNIBCTEyNTYxajBqN6gCALACAA&sourceid=chrome&ie=UTF-8#fpstate=ive&vld=cid:41f59672,vid:PvC14DbPOTQ,st:0

Acesso: 24 de março de 2025

Na atualidade, a cena Brega na RMR tem espaço para todos os estilos desenvolvidos ao longo dos anos, isto é, todas os Bregas coexistem e alimentam a identidade da periferia. O desenvolvimento da musicalidade também estimula os

[7] Como popularmente era conhecido na cidade do Recife o Brega que continha letras mais ousadas e que fugiam do romantismo e do ritmo lento do “Brega romântico”.

corpos que dançam, e a pelve ganha destaque na interpretação e performance da cena Brega do Grande Recife. A pelve que rebola agarradinha em dupla no Brega romântico também é a pelve que desempenha jogadas, encaixadas e chacoalhadas no Brega Funk. O clima quente influencia a vestimenta, que consequentemente influencia o estilo “bregoso” e as movimentações desenvolvidas no Brega Funk:

> A base continua inspirada no “surf wear”. As bermudas coloridas bem ao estilo dos surfistas são uma verdadeira febre. O tecido leve e as variadas estampas casam perfeitamente com o clima quente da região e com o jeito despojado dos rapazes que levam a sério a diversão. A vestimenta é um quesito tão importante que algumas letras se referem às marcas que são preferidas pelos funkeiros, como por exemplo, o “ Rap da Cyclone36", gravado pelo MC Leozinho. Completando o visual, os jovens utilizam camisas também estampadas (de manga curta) ou mesmo camisetas e os indispensáveis tênis das principais marcas. Como adereços são comuns os bonés, os cordões em ouro ou folheados (a prata é menos usada), um relógio também em ouro e, por fim, podem usar brincos (mais próximos ao estilo de pagodeiros). (Gomes, 2021, p. 53 e 54)

As movimentações do Brega Funk, desenvolvidas pelos grupos jovens das periferias, são motivadas pelo uso máximo de suas habilidades corporais. As transformações da sonoridade do Brega funk fazem com que as músicas sejam muito aceleradas e cheias de detalhes. Como resultado, os passos ficam cada vez mais complexos e com mais variações. A competitividade entre os grupos, por sua vez, impulsiona também as mudanças e adaptações na dança e no visual:

> Dentro das comunidades, nas praças ou até em espaços maiores onde muitas vezes se tem as disputas, os participantes sempre possuem características marcantes para cada grupo é a forma como se apresentam, que são os cabelos descoloridos, as roupas com cores vibrantes e os óculos espelhados, o que seria algo somente para descontrair, acabou virando uma identidade. (Andrade, 2023, p. 92)

Pode-se observar que, tanto no Twerk quanto no Brega Funk, a pelve é utilizada como um instrumento de comunicação e formação de identidade no território. Por meio do movimento pélvico, corpos negros e periféricos encontram caminhos para o pertencimento, criando e recriando as próprias representações de liberdade artística e existencial.

Embora o Twerk e o Brega Funk ofereçam espaços de expressão e empoderamento, mulheres negras que os praticam ainda enfrentam a hipersexualização de seus corpos. As narrativas musicais, imersas na cultura heteronormativa, frequentemente, objetificam seus corpos em relação aos de

homens cis, perpetuando estereótipos racistas e sexistas. A sociedade patriarcal e racista exerce influência inegável nas letras, mas a mídia e o mercado musical também impulsionam a exploração exacerbada da sexualidade, conforme analisa Gomes:

> Nesse processo, a negociação de identidades culturais mistas, híbridas ou transicionais é alçada ao topo da indústria cultural local e ocupa uma posição bilateral, a princípio contraditória (periférica e central, ao mesmo tempo), mas evidenciando que, na atual sociedade de consumo, a identidade plural produz e (re) cria um mercado próprio. (Gomes, 2021, p.67)

Observando por outro prisma, a utilização do tema da sexualidade também pode ser encarado como uma retomada da narrativa sobre os corpos diversos que coexistem nas periferias. No caso da comunidade LGBTQIAPN+ e das mulheres negras que rebolam, isso significa fortemente divergir dos estigmas de subalternização impostos aos seus corpos. A autora Perez argumenta que o "Twerk não só altera os costumes sociais; ele viola as políticas de respeitabilidade que continuam a exigir castidade, indústria e decoro das mulheres negras em troca de civilidade básica e cidadania plena"[8] (Perez 2015, p. 2 apud Higginbotham, 1993) .

No ponto de convergência cultural dos corpos que rebolam nas Américas, a combinação de códigos culturais se manifesta como uma poderosa forma de expressão, desafiando discursos que contestam a apropriação dos corpos em movimento. O protagonismo desses corpos, ao rebolar, ressignifica suas trajetórias e reivindica seus territórios:

> A junção do universo funk com o brega, além de acentuar a sexualidade, promoveu também que os dramas pessoais, assim como os valores morais, fossem articulados de forma mais lúdica, num jogo discursivo bastante estratégico. (Gomes, 2021, p.63)

As performances pélvicas do Twerk e do Brega Funk, embora contemporâneas, transcendem o tempo, unindo ancestralidade, presente e futuro. Corpos que rebolam nas Américas escrevem uma história de resistência, deixando um legado às futuras gerações sobre a força de seus ancestrais. O quadril, enquanto esse lugar de trânsito, tece essa relação atemporal. O movimento pélvico

[8] Tradução livre do original em Língua "Twerk not only tweaks social mores; it violates the politics of respectability that continue to demand chastity, industry, and decorum from Black women in exchange for basic civility and full citizenship (Higginbotham 1993)."

se torna, portanto, um movimento identitário que une os corpos negros, em especial o de mulheres negras.

Guiado pelo ritmo circular dos quadris, o rebolado transcende o físico, tornando-se um portal de cura. Para muitas mulheres negras, é um estado de espírito constante, uma energia vital que auxilia na jornada de superação das dores e violências interseccionalizadas. Desse modo, é na arte de rebolar que muitas mulheres negras experienciam o significado do gozo pela vida em sua completude: sentindo, respirando, rebolando e existindo.

3. O corpo que rebola como provedor de saúde e cura

> *De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido e é coisa.(Gonzalez, 2020)*

A palavra “bunda”, entendida como um objeto parcial de destaque na cultura brasileira (Gonzalez, 2020), tem sua origem no termo “mbunda” do idioma quimbundo. O quimbundo, pertencente aos povos bantu da região que hoje conhecemos como Angola, contribuiu significativamente para a formação do português falado no Brasil. É importante destacar que os idiomas e dialetos africanos além de moldarem o nosso próprio idioma também moldam algumas formas particulares de se ajustarem à língua colonial. O que significa que muito do português falado “errado” corresponde a esses ajustes:

> É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexiste. (Gonzalez, 2020, p. 80)

A bunda, assim como as línguas africanas, fica à mercê da má vontade de interpretação (por parte da supremacia branca) e a redução a um objeto sexual. No entanto, a pelve, que a sustenta e abriga o quadril, revela sua importância de sustentação e movimento. Fisicamente podemos entender a pelve como um grande receptáculo de músculos (assoalho pélvico) e do que Toledo (2021) considera a maior viga arquitetônica deste corpo físico, o quadril:

> Se pensarmos em construções de prédios e edifícios, a viga é utilizada para distribuir o peso das estruturas entre as colunas. Assim funciona nosso quadril: não é possível pensarmos nossa coluna vertebral sem pensar junto nosso quadril, pois a funcionalidade de um depende da do outro. A articulação fundamental se localiza no nosso centro. Ou, nosso centro se localiza nela… (Toledo, 2021 p. 42)

O quadril é uma das articulações mais flexíveis do corpo, onde temos a possibilidade de atingir amplitude de 360º. Ele também sustenta nosso corpo sobre nossas pernas, o que significa que ele administra também o peso da porção superior do nosso corpo. Ele não só nos ajuda a caminhar, mas a caminhar com

estilo e jogo de cintura (Toledo, 2021 p.44 apud Tavares, 2012). O quadril nos permite circular e rebolar:

> Nossos movimentos ancestrais de descer e subir, circular, bascular e chacoalhar os quadris são também potentes exercícios para a mobilidade destas articulações e fortalecimento das musculaturas do assoalho pélvico, dos estabilizadores do tronco, das pernas e glúteos que, de muitas formas interconectam-se com nossos quadris e coluna. (Toledo, 2021, p.45)

A interação entre a mobilidade,a força funcional da cintura pélvica e a coluna vertebral é inegável. A começar por essa interação, podemos traçar um paralelo com a visão da artista da dança e pensadora senegalesa Germaine Acogny (Toledo, 2021, p.44 apud Acogny, 2018), quando ela trata sobre a “árvore da vida”. Segundo a autora, o quadril é interligado ao bom funcionamento da árvore da vida. O quadril-solo-sagrado nutri e ancora nossa árvore da vida, a coluna vertebral, que se desenvolve no sentido do nosso crescimento. E que lugar melhor para amparar a árvore da vida senão onde a própria vida é gerada.

Pensar a pelve é pensar diretamente na vida, desde sua geração até sua maturação e manutenção. A pelve continua a exercer sua função de trânsito constante, dessa vez de fluidos, de energias, de neurotransmissores. A manutenção da vida ocupa um lugar central de cuidado e proteção, priorizando o afeto e a atenção à pelve que gesta, antes mesmo de considerar a gestação como ponto de partida. O rebolar então se torna arte e espaço para gozo e ressignificação dos processos vividos.

A dança já é considerada um meio de encontrar benefícios para a saúde do corpo-mente exatamente por estar atrelada à produção de substâncias neuroestimulantes naturais. Essas produções facilitam o funcionamento do corpo-mente e estimulam a sensação de disposição e bem-estar, como Oliveira et. al. (2020) argumentam:

> A dança como exercício físico engloba ainda outros benefícios mais específicos para os benefícios psicológicos, onde estudos clínicos ressaltam sobre outras determinantes psicológicas como “[...] a melhora do metabolismo cerebral, principalmente relacionado à oferta de neurotransmissores como serotonina, dopamina, betaendorfina e acetilcolina” (Oliveira et. al., 2020 apud Antunes; Mello, 2013, p 24).

Para as mulheres negras, a prática da dança, em especial o ato de rebolar, pode trazer inúmeros ganhos, dentre eles o aumento da autoestima. A vida

cotidiana rouba a vitalidade de muitas dessas mulheres, impossibilitando-as de prestarem atenção a si mesmas. Mulheres negras, de todas as idades, sobrecarregadas, experienciam, para além das questões sociais, questões fisiológicas:

> [...] observamos que ter um “equilíbrio” entre esses aspectos da vida é uma tarefa que engloba vários seguimentos dentre eles o bem estar mental que muitas vezes é afetado por situações no trabalho, no seio família e na vida conjugal, afetando consideravelmente a saúde de grande parte das sociedades, como exemplo do público feminino que caracteriza-se como um grupo que lida diariamente com pressões sociais, responsabilidades em casa ou no trabalho e fisiologicamente apresentam características funcionais singulares como menopausa e fertilização.
>
> Por esses e outros motivos, há uma crescente gama de mulheres que possui algum distúrbio mesmo que de forma leve como níveis de estresse, baixa autoestima e, em casos mais graves, depressão. (Oliveira et. al., 2020, p.39)

De acordo com Barbosa e Moura (2025), mulheres negras tendem a adquirir o que eles vão conceituar como “síndrome da mulher maravilha”, que consiste na idealização de que uma mulher, sobre a qual, mesmo que esgotada, recai a projeção social de que deveria alcançar um padrão de forte e incansável. Conduzidos em grande medida pela sobrecarga interseccional, os corpos destas mulheres adoecem, principalmente, em níveis mentais e emocionais.

O rebolado, enquanto arte, expressão e ação que por si só promove saúde pela sua associação com o prazer, funciona como um resgate identitário para muitas mulheres negras. Desse modo, hasteado pela sua potência, o rebolado auxilia muitas mulheres negras na busca pela autoestima e bem-estar próprio. Seja em espaços educativos como academias e estúdios de dança, ou de forma recreativa no cotidiano de ocasiões sociais como festas, etc., o rebolado constrói memórias afetivas e fortifica as relações das mulheres negras entre si e consigo mesmas nas Américas.

> Dança negra é manifestação individual e coletiva de memórias em atravessamentos e (re)construções. A dança nas culturas negras é capaz de agregar e de congregar pela sua própria lógica de sentido e de existência. Deste mesmo modo são as danças de quadril.
>
> A bunda preta dançante, como toda gama de danças negras que conhecemos através da corpo-oralidade, é um meio de presentificar a nossa ancestralidade. Dançamos, então, muitas vezes sem saber, nos conectando com esses sentidos e os estendemos à comunidade, nossas comum-unidades. (Toledo, 2021, p.51)

Rebolar significa, para muitas, recarregar a endorfina e a serotonina e se reconectar com o corpo-mente[9] de maneira singular. Rebolar a bunda, bater a bunda, quebrar a bunda, tremer a bunda, vibrar a bunda. Todos os métodos são eficazes na retomada do próprio corpo. A bunda, que vira símbolo para referenciar mulheres negras pela sociedade racista patriarcal, é um elemento crucial para reencontrar em si muitas outras mulheres negras que resistiram e rebolaram, mantendo suas memórias vivas. “Bater a raba” neste caso seria se conectar com a ancestralidade, como afirma Toledo (2021):

> Portanto, quando começo a pensar na bateção de raba enquanto dança negra, reconheço um quadril que dança e vai além da “bunda quente” que o olhar ocidental é capaz de conceber. É quente, sim, mas até o calor gerado por este Movimento não é ao acaso. Para entender a raba ancestral que dança sob seus próprios sentidos em detrimento da ótica do observador obliterante, precisamos nos deslocar um pouco para esta “outra” lógica de corpo. (Toledo, 2021 p. 51)

Outra lógica de corpo, outra lógica de movimento e de conexão fazem com que o corpo negro que rebola se afaste dos limitantes estigmas ocidentais. A arte de rebolar se une às práticas de autocuidado (como a aromaterapia, banhos de erva, consultas com benzedeiras etc) e reinventa momentos de prazer. Os códigos gerados imprimem saberes não ditos que funcionam como ligas invisíveis conectando o indivíduo ao todo. A conexão que começa em si mesma se torna o pivô para a conexão do coletivo:

> A identidade dos afrodescendentes, na Diáspora, tem-se dado por intermédio do discurso proferido pelo uso do corpo. É pela capacidade de perceber, captar, processar, recalcar, dizer, sentir, traduzir e enunciar mensagens pela via do corpo que, desde quando os africanos aqui chegaram, tem permitido a construção desta experiência de mundo que chamamos, hoje, de Diáspora africana. O corpo, assim, torna-se tradutor das racionalizações de experiências cósmicas [...] e cotidianas [...], que derivam em ação; transita na história dessas identidades africanizadas na Diáspora. É o que ocorre com o Soul, o Funk, o Reggae, o Break, o Hip-hop, entre outros, os maiores exemplos destas marcas transistóricas, numa série infinita de expressões em várias nações do Planeta (Toledo, 2021 apud Tavares, 2012, p. 62-63).

[9] o corpo-mente é uma unidade viva, sentiente e inteligente. Não há separação fundamental entre o físico e o psíquico; eles são aspectos interconectados e interdependentes da nossa experiência de ser. Segundo autores como Bonnie Bainbridge Cohen, criadora do Body-mind Centering, corpo e mente são vistos como aspectos inseparáveis e interdependentes de um mesmo ser.

A conexão com o coletivo dissolve gradativamente a ideia de “corpo ideal” (Souza, 2019, n.p.), que é merecedor de cuidados, dentro da saúde. Souza vai reforçar a importância de trazermos o debate racial para dentro do campo da saúde, para que entendamos que este “corpo ideal” também é uma ideia construída pelo processo colonial. Processo esse reforçado pelas universidades de saúde, ao excluírem corpos negros, em especial o de mulheres negras. A autora também destaca a potência da legitimação do “saber-corpo” entre as próprias mulheres negras, pois a partir da valorização de seus corpos essas mulheres podem enfim se reunir no que a autora vai chamar de “saúde coletiva”, com ela explica a seguir:

> [...] também sigo o entendimento de que o corpo precisa ser ouvido, não somente no que tange ao desenho de políticas públicas, mas também na produção de conhecimento. Isso implica entendermos que é no corpo do indivíduo que está inscrito toda a sua ancestralidade, seu modo de ser, as marcas de diversas estruturas de opressão que lhe atravessa, assim como a sua maneira de entender o mundo. É a partir disso que faço algumas reflexões sobre o que aqui estou chamando de saber-corpo e sua contribuição na produção de conhecimento para o campo da saúde coletiva. (Souza, 2019, n.p.).

O corpo é território de descobertas e retomadas. É território de comunicação, de movimento, de trânsito, de encruzilhadas. Por todo continente americano, o corpo da mulher negra que rebola em diáspora carrega uma mensagem fluida e original de resgate. Resgate ancestral e resgate de si, do indivíduo que concebe e dá a vida. Começamos, enfim, a discutir com propriedade sobre o microcosmo que existe em cada mulher negra que rebola. Para além da lógica das violências e desafios, começamos a discutir sobre como e porquê se torna tão importante para as mulheres negras o ato de rebolar.

Considerações Finais

Diante do que foi apresentado nesta pesquisa bibliográfica, iniciamos um processo de compreensão da importância do rebolado na vida das mulheres negras nas Américas. Analisando a princípio os desafios da herança colonial na percepção dos corpos femininos negros, pudemos observar que a hipersexualização foi e continua sendo uma ferramenta usada para restringir e controlar esses corpos,dado o fato que a hipersexualização é fruto do imperialismo sexual e racial (hooks, 1981) exercido pela supremacia branca racista patriarcal.

A visão sobre os corpos das mulheres negras nas Américas se torna, dessa maneira, um plano sistemático que inferioriza e negligencia suas vivências e culturas com propósito da domesticação e exploração. Esta visão infelizmente não está restrita apenas aos homens brancos, mulheres brancas, mas também se tornam parte do problema construído pelo sistema patriarcal.

O chamado “racismo genderizado” (Kilomba, 2019, p.93) atua nas Américas como uma instituição que separa as mulheres negras dos homens negros. Apesar dos avanços feministas (primeira metade do séc XX), que vão destacar o lugar de vivência da mulher branca, o racismo genderizado vai reafirmar o local racial da discussão. Dessa maneira, a disparidade entre os direitos de mulheres negras e brancas permanecia igual.

Muitas mulheres brancas não queriam ser igualadas às mulheres negras, muito menos gostariam de abdicar de certos privilégios sociais que as mantinham acima da população negra. Estudos denunciam as assimetrias ainda existentes e frutos dos processos coloniais. Destacam ainda a necessidade de uma análise interseccional sobre os corpos das mulheres negras nas Américas, já que raça e gênero não são os únicos fatores que determinarão suas experiências.

Essa abordagem reconhece que raça e gênero, embora cruciais, não esgotam a complexidade de suas vivências. Por isso, entender que fatores territoriais, de classe e religião, também orientam os corpos de mulheres negras que rebolam nas Américas. Ao fazer um rápido estudo sobre alguns corpos femininos que rebolam em África, conseguimos observar que mover os quadris e os glúteos é se conectar com o mundo e com a sociedade (Vilarroel 2021). Rebolar se torna uma forma de celebração e confraternização, muito do rebolado feito nas Américas é herança do rebolado feito em África.

A África banhada pelo Atlântico vai ser útero para muitas danças pélvicas, como o Twerk, desenvolvidas no continente americano. Com a globalização, curiosamente ou não, teremos os impasses ocasionados pela hipersexualização dos corpos das mulheres que rebolam mesmo em solo africano. A proibição da mapouka na Costa do Marfim é um exemplo desses impasses. Evidentemente que os choques geracionais e religiosos no país potencializam o evento (Akindes, 2002, p.100), no entanto a motivação da proibição da mapouka deixa em evidência a influência patriarcal mesmo em África.

A necessidade do controle sobre os corpos das mulheres negras que rebolam nas Américas, ainda que lidem com outras questões, se torna nesse caso semelhante ao das mulheres que rebolam em África. Contudo, o território americano ainda guarda enormes desafios tanto em relação à subalternização do corpo das mulheres negras quanto em relação à construção cultural desses corpos.

Trazendo para o debate países continentais como o Brasil e os Estados Unidos, teremos os corpos negros expandindo e criando de maneiras muito diferentes. Um mesmo país pode desenvolver inúmeras manifestações a partir dos atravessamentos negros, indígenas e brancos. No caso das danças pélvicas, temos como exemplo o Brega Funk e o Twerk, que serão criados a partir dessa interação.

Ambas as danças surgem em contextos socioculturais parecidos mas em localidades totalmente distintas. As duas vão criar códigos corporais que fazem, assim como a mapouka faz para o povo marfinense, reverberar a identidade de um povo. O rebolado se torna para essas populações uma fonte inesgotável de criatividade e força vital. Guiadas pelo ritmo circular da pelve, as mulheres negras que rebolam nas Américas estabelecem seus lugares dentro das performances rituais (Martins, 2021) ao abrir a brecha de acesso rumo à ancestralidade e cura.

Toledo (2021) afirma que a bunda preta dançante é um meio de presentificar a ancestralidade e de se estender à comunidade em nossas comum-unidades. A bunda que empina, encaixa, treme, circula e chacoalha desenha no espaço formas de existir e ser. O objeto parcial da cultura negra (Gonzalez, 2018) circunda e desafia de volta a sociedade que insiste em menosprezar e maldizer esta cultura. A bunda preta e feminina compreende hoje, mais do que nunca, a necessidade de

existir e movimentar-se. Sem se oprimir pelo olhar supremacista branco-racista patriarcal.

A pelve que se move nas mulheres negras das Américas ocupam e sentem a necessidade de ocupar os lugares de autocuidado e zelo. Um lugar tão historicamente negligenciado a esses corpos, que, hoje, aos poucos, acionam e reivindicam a consciência dessa carência. A pelve, em toda a sua funcionalidade fisiológica, ativa não só substâncias neuroestimulantes que aliviam a dor e proporcionam o bem-estar, como também auxiliam na reconstrução da autoestima.

Oliveira et. al (2020) explicam, em sua pesquisa, que há uma crescente gama de mulheres que possui algum distúrbio, mesmo que de forma leve como estresse, baixa autoestima e em casos mais graves, depressão. A autora ainda afirma que a prática em dança, neste caso o rebolado, vai ajudar na aceleração do metabolismo cerebral, contribuindo assim para a melhoria de alguns desequilíbrios psicológicos.

Cuidar do corpo-mente é uma tarefa difícil para a maioria das mulheres negras, visto que muitas delas desenvolvem o que Barbosa e Moura (2025) vão conceituar de “síndrome da mulher maravilha”, uma mulher que é forte e não precisa de ajuda. A pesquisa mostra que a sobrecarga das mulheres negras acarreta muitas vezes em distúrbios e doenças do corpo-mente. Acessar a cura nem sempre é fácil para estas mulheres, tirar um tempo da rotina parece uma missão impossível. O rebolado, por sua vez, aproxima essas mulheres da ação do autocuidado por abraçar a realidade delas.

Seja por meio de um culto sagrado, nas festas, nos bailes, nas aulas de dança ou em casa (ao fazer atividades domésticas), as mulheres negras têm acesso ao rebolado. Circular o cotidiano com os quadris traz leveza e felicidade para as mulheres negras; rebolar traz de volta a conexão interna e alimenta a árvore da vida (Toledo 2021 apud Acogny 2018). A pelve que gesta a vida também gesta a energia vital das mulheres negras, mantendo-as vivas e lúcidas.

Reconhecendo as limitações deste estudo, futuras pesquisas poderão aprofundar os efeitos do rebolado como um potente instrumento de resgate e ressignificação das vivências de mulheres negras nas Américas. É fundamental direcionar esforços para desdobramentos que dialoguem sobre saúde e dança a partir de referenciais negros, fundamentando as múltiplas formas de existir do corpo da mulher negra diaspórica que se expressa através do rebolado.

Em conclusão, tudo passa pela pelve, a manutenção da vida em especial. O corpo é território de descobertas e retomadas. É território de comunicação, de movimento, de trânsito, de encruzilhadas. Pois por todo continente americano, o corpo da mulher negra que rebola em diáspora carrega uma mensagem fluida e original de resgate: de seu território, de seus códigos, da sua favela, das suas irmãs, da sua comunidade e de si mesma.

“De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido e é coisa” (Lélia Gonzalez, 2018), e realmente é.

Referências

AKINDES, Simon. "Playing it loud and straight." *Playing with identities in contemporary music in Africa* (2002): 86-103.

AMERICA, Good Morning. A look back at Magnolia Shorty's career. Youtube, 14 de ago de 2023. 04min32s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EKepWPBQG2M>. Acesso em 04 de abril de 2025.

ANDRADE, J. O Reconhecimento do Brega Funk como movimento cultural do Recife: Cultura do movimento popular . **Revista Caboré**, *[S. l.]*, v. 1, n. 6, p. 87–95, 2023. Disponível em: https://www.journals.ufrpe.br/index.php/revistacabore/article/view/5270. Acesso em: 14 mar. 2025.

BARBOSA Mesquita de Oliveira, Liliane; MOURA, Renan Gomes de. Síndrome da mulher-maravilha: Uma análise interseccional sobre os impactos na vida das mulheres negras brasileiras. **Revista Magistro**, *[S. l.]*, v. 2, n. 30, p. 1–20, 2025. Disponível em: https://publicacoes.unigranrio.edu.br/magistro/article/view/9096. Acesso em: 20 mar. 2025.

CARVALHO, Davidson Santos; Silva Walter da. Recife: NPA Produções, 2000. Disponível em: <https://open.spotify.com/intl-pt/track/4rLY59gpKWiyWAMIq6MroR?si=9e7827b030834ffd>. Acesso: 04 de abril de 2025.

COLLINS, P. H. **Interseccionalidade** / Patricia Hill Collins, Sirma Bilge; tradução Rane Souza. - 1. ed São Paulo: Boitempo, 2020.

CRENSHAW, Kimberlé W. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. [1] *U. Chi. Legal F.*, [S. l.], p. 139-167, 1989. Disponível em: https://scholarship.law.columbia.edu/faculty_scholarship/3007. Acesso em: 7 abr. 2025.

DANTAS, Mônica Fagundes. Fenômenos Identitários e a produção coreográfica atual. Portal Abrace, Porto Alegre, nº 5, 27 a 29 outubro 2013. Disponível em: http:// www.portalabrace.org/vii reuniao/pesquisadanca/DANTAS Monica Fagundes.pdf.

GOMES, Jaciara. "Do Recife para o mundo": os significados do (brega) funk pernambucano. São Paulo: Pimenta Cultural, 2021. 277p.

GONZALEZ, Lélia. Por um Feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HOOKS, bell. **Ain't I a woman?**. 1ed. 1981. Rio de Janeiro: Plataforma Gueto, 2014.

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KITATA, Makau (2020). Sexualising the performance, objectifying the performer: The twerk dance in Kenya. ***Agenda***, *34*(3), 11–21. Disponível em: https://doi.org/10.1080/10130950.2020.1773286 acesso: 12 dez. 2024.

KRENAK, Ailton. [O que é pertencimento?]. Entrevista concedida a Ana Paula Orlandi. *Goethe-Institut Brasil.* Mar, 2020. Disponível em: https://www.goethe.de/prj/hum/pt/dos/zug/21806968.html . Acesso em: 7 de abril de 2025.

OLIVEIRA, M. P. S.; DOS SANTOS, E. V.; RODRIGUES, M. R. D. S.; SILVA, L. A. Dança e Saúde: discutindo sobre os principais benefícios da dança nos aspectos psicológicos em mulheres. **Revista de Educação, Saúde e Ciências do Xingu**, *[S. l.]*, v. 1, n. 2, 2020. Disponível em: https://periodicos.uepa.br/index.php/rescx/article/view/2737. Acesso em: 18 mar. 2025.

POCHAPSKI, Gabriel José; SOCHODOLAK, Hélio. Michel Foucault: Corpos, Espaços e Regiões. **Revista Expedições**: teoria da história e historiografia (ISSN 2179-6386), v. 8, n. 3, p. 259-277, 2017.

SHOW, The 504 TV. DJ Jubilee's Passion. Youtube, 12 de ago de 2016. 06min51s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nvvQwF7Ctzc> . Acessado em 04 de abril de 2025.

SILVA, Luciane Ramos. Diálogos ausentes. Entrevista concedida a Gabriel Carneiro. Itaú Cultural, São Paulo, 16 de maio de 2017. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=uM5zq7gqH5I. Acesso em: 7 de abril de 2025.

SOUZA, Flavia de Assis. O saber-corpo e a busca pela descolonização da saúde coletiva. Saúde em Debate [online]. v. 43, n. spe8 [Acessado 4 Abril 2025] , pp. 189-202. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0103-11042019S814>. ISSN 2358-2898. https://doi.org/10.1590/0103-11042019S814.

Tamale S (2004) 'Women's sexuality as a site of controland resistance: Views on the African Context', Paper presented at International Conference on Bride Price, February, available at: www.mifumi.org, Acesso: 28 Jan. 2025.

TOLEDO, Ana Carolina A. **Movimento de quadril**: dos richicotes da bunda feminina preta à articulação de subjetividades afrocentradas. 2021, 187p. Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Artes do Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", São Paulo.

Villarroel, Monserrat. **Twercademy**: A dance based online business. Thesis (2021).