

# VOZES AFROAMAZÔNIDAS

entre rios, terras e afetos

Organizadoras

Girlian Silva de Sousa | Lílian Regina Furtado Braga  
Lina Alessandra Caripuna | Danielle de Jesus Andrade  
Andressa Sousa da Silva | Luane Fróis da Silva  
Ingrid Sabrina Batista Costa | Kerlanny do Amaral Sousa  
Eloisa Brito Barbosa | Isabelle de Oliveira Costa



**Baobá**  
FUNDO PARA EQUIDADE RACIAL



# VOZES AFROAMAZÔNIDAS

entre rios, terras e afetos

## Organizadoras

Girlián Silva de Sousa | Lílian Regina Furtado Braga  
Lina Alessandra Caripuna | Danielle de Jesus Andrade  
Andressa Sousa da Silva | Luane Fróis da Silva  
Ingrid Sabrina Batista Costa | Kerlanny do Amaral Sousa  
Eloisa Brito Barbosa | Isabelle de Oliveira Costa



**Baobá**  
FUNDO PARA EQUIDADE RACIAL



2022  
São Paulo

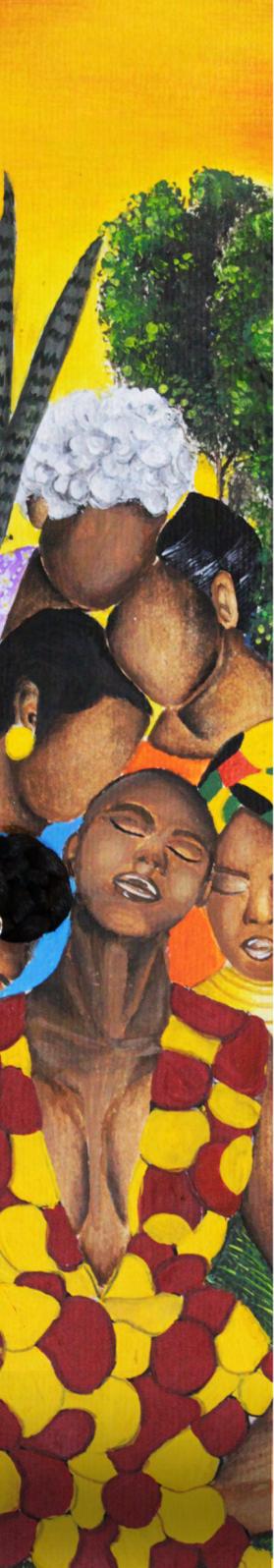
Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2022 as autoras.

Copyright da edição © 2022 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - CC BY-NC (CC BY-NC-ND). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Bieging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Bieging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Caroline dos Reis Soares
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Ligia Andrade Machado
Editoração eletrônica	Lucas Andrius de Oliveira, Peter Valmorbidia
Artista autora da pintura da arte da capa	Danielle de Jesus Andrade
Revisão	Priscila Castro
Coordenadora da obra	Girlian Silva de Sousa
Organizadoras	Girlian Silva de Sousa; Lílian Regina Furtado Braga; Lina Alessandra Caripuna; Danielle de Jesus Andrade; Andressa Sousa da Silva; Luane Fróis da Silva; Ingrid Sabrina Batista Costa; Kerlanny do Amaral Sousa; Eloisa Brito Barbosa; Isabelle de Oliveira Costa.
Colaboradores	Lenivalda de Souza Xavier; Prof <sup>o</sup> . Dr. Marcelino Conti de Sousa; Kisse Leivas; Dr. Lindomar Silva; Ma. Suzana Mattos; Prof <sup>a</sup> . Dra. Heloisa Helena de Oliveira Santos; Fernanda Arruda; Sara Pereira; Prof <sup>a</sup> . Ma. Luci Chrispim Pinho Micaela; Prof <sup>a</sup> . Dra. Dulce Maria Pereira; Prof <sup>a</sup> . Dra. Eliane Moreira; Ma. Tamires Batista; Me. Raimundo Moraes; Prof <sup>o</sup> . Dr. Giliad de Souza Silva; Prof <sup>a</sup> . Ma. Eloisa Amorim de Barros; Ma. Cláudia Neves; Me. Felipe de Lima Bandeira; Prof <sup>a</sup> . Dra. Carla Ramos Munzanzu; Maria Clara Braga Figueira; Prof <sup>a</sup> . Ma. Kássya Christinna Oliveira Rodrigues; Bruno Amir Silva Vasconcelos.



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

V977 Vozes afroamazônidas: entre rios, terras e afetos. Girlian Silva de Sousa - coordenadora. Lílian Regina Furtado Braga, Lina Alessandra Caripuna, Danielle de Jesus Andrade, Andressa Sousa da Silva, Luane Fróis da Silva, Ingrid Sabrina Batista Costa, Kerlanny do Amaral Sousa, Eloisa Brito Barbosa, Isabelle de Oliveira Costa - organizadoras. São Paulo: Pimenta Cultural, 2022. 192p..

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-5939-353-4 (brochura)  
978-65-5939-354-1 (eBook)

1. Ciências sociais. 2. Literatura. 3. Arte. 4. Racismo. 5. Mulheres Negras. 6. Amazônia. I. Sousa, Girlian Silva de. II. Braga, Lílian Regina Furtado. III. Caripuna, Lina Alessandra. IV. Andrade, Danielle de Jesus. V. Silva, Andressa Sousa da. VI. Silva, Luane Fróis da. VII. Costa, Ingrid Sabrina Batista. VIII. Sousa, Kerlanny do Amaral. IX. Barbosa, Eloisa Brito. X. Costa, Isabelle de Oliveira. XI. Título.

CDU: 300  
CDD: 300

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.541

---

**PIMENTA CULTURAL**

São Paulo - SP

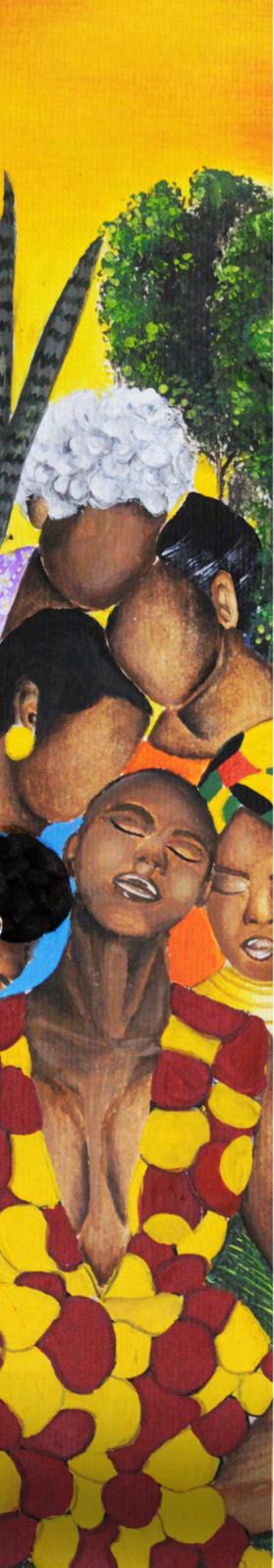
Telefone: +55 (11) 96766 2200

livro@pimentacultural.com

www.pimentacultural.com



2 0 2 2



**Financiador:**

Obra financiada pelo Programa de Aceleração de Lideranças Femininas Negras: Marielle Franco, uma iniciativa do Fundo Baobá para a Equidade Social.



*Crédito logomarca do Projeto Samaúma:  
Juliene Rodrigues Abreu.*



# SUMÁRIO

Laços Ancestrais ..... 8

Apresentação..... 9

Prefácio ..... 12

Introdução..... 14

Capítulo 1

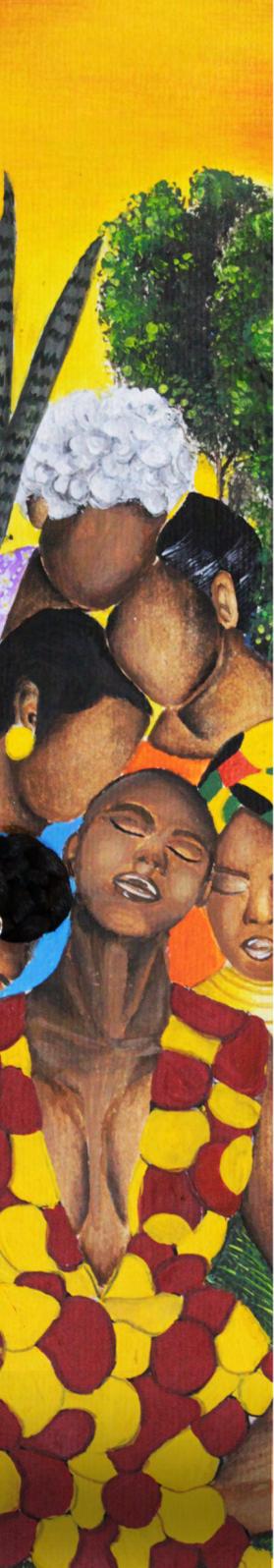
**A espacialização da violência  
contra a mulher de terreiro:  
o tambor de mina como resistência  
e bem viver na Amazônia ..... 19**  
*Ádria Fabíola Pinheiro de Sousa*

Capítulo 2

**Wilivane Melo:**  
uma trajetória de lutas  
e afeto na Amazônia..... 36  
*Cláudia Neves Nascimento*  
*Eloísa Amorim de Barros*  
*Lina Alessandra Caripuna*

Capítulo 3

**Aquilombando através da arte:**  
vivência, poesia, e ativismo, na voz  
de Ana Cleide da Cruz Vasconcelos..... 49  
*Girlián Silva de Sousa*  
*Lílian Regina Furtado Braga*



Capítulo 4

**A resistência das mulheres  
negras paridas de Amazônia:**

entre colonialismo e racialidades..... 65

*Raissa Lennon Nascimento Sousa*

Capítulo 5

**Transfeminismo:**

(novas) possibilidades na luta  
das mulheres a partir das reflexões  
de uma travesti preta Amazônida ..... 80

*Dandara Rudson Oliveira*

Capítulo 6

**Maria da Cruz de Assis  
e sua trajetória de luta e resistência  
pelo quilombo do Pacoval/Pará..... 106**

*Joice Eliane Vasconcelos de Oliveira*

Capítulo 7

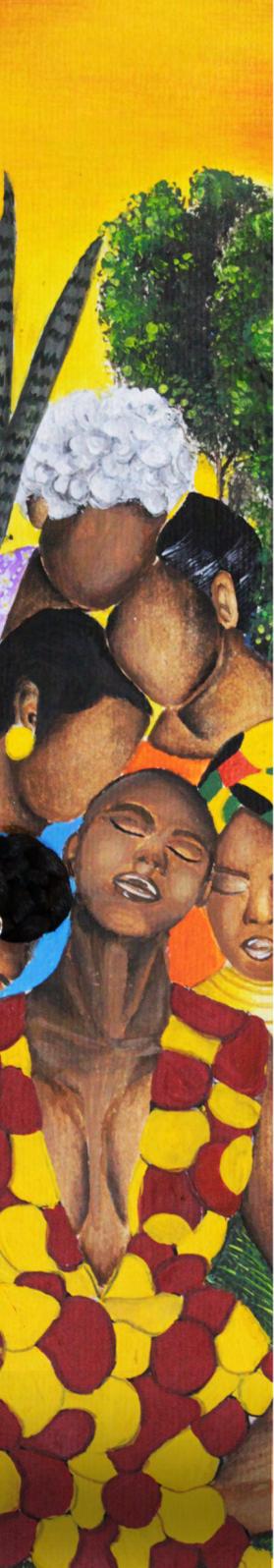
**Mulheres negras no poder:**

apagamentos e ressurgências  
em Santarém/PA..... 123

*Andressa Sousa da Silva*

*Eloisa Brito Barbosa*

*Lílian Regina Furtado Braga*



Capítulo 8

**Pelegrafia e escriturificação:**

campos de atuação e constituição

do corpo da mulher negra..... 140

*Aliane Correa Alencar*

*Marília Fernanda Pereira Leite*

*Vanda Melo dos Santos*

Capítulo 9

**Decolonialidade**

**e interseccionalidade na Amazônia:**

a luta contra um padrão neoliberal

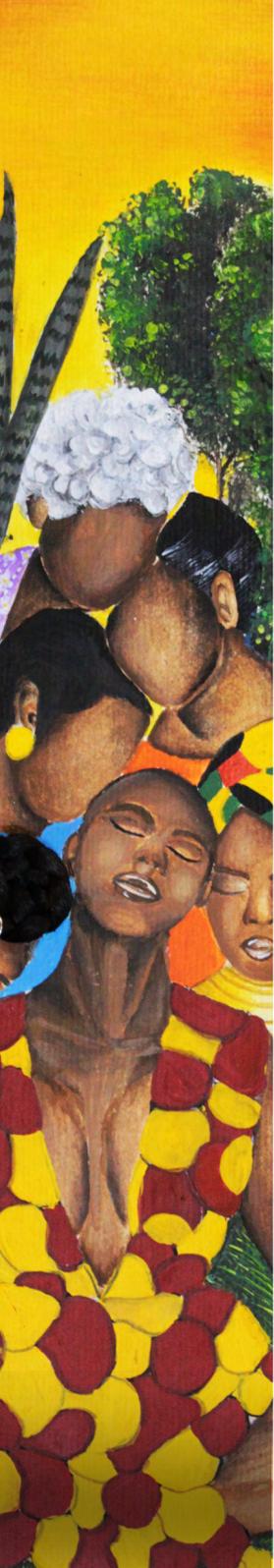
que aniquila possibilidades de existência..... 160

*Flávia Marinho Lisbôa*

**Sobre as autoras** ..... 180

**Sobre as organizadoras** ..... 186

**Índice remissivo**..... 190



## LAÇOS ANCESTRAIS

Desde as nossas mais velhas, mulheres negras vem se aquilombando junto ao seu povo na luta por direitos, tornando-se protagonistas e peças fundamentais nas batalhas de enfrentamento à violência racial, de gênero e classe, sob a égide das especificidades de ser mulher negra Amazônida e do poder ancestral que carregamos.

Nesse sentido, a obra “Laços Ancestrais” que ilustra a capa deste livro, refere-se às redes de fortalecimento e acolhimento estruturadas por mulheres negras que se juntaram na caminhada e aquelas cuja insubmissão e resistência construíram os caminhos, possibilitando que hoje nossas vozes ecoem de diferentes lugares.

*Somos rios que se encontram!*

*Somos os corpos que povoam e enegrecem esse lugar!*

*Somos mulheres negras, crias da Amazônia!*

*Somos muitas!*

Danielle de Jesus Andrade

## APRESENTAÇÃO

Esta obra é resultado do Samaúma Literária, projeto financiado pelo Programa de Aceleração de Lideranças Femininas Negras: Marielle Franco, uma iniciativa do Fundo Baobá para a Equidade Social. Da semente do Baobá germinou a iniciativa de publicação deste livro; uma coletânea de escrituras de mulheres negras cis e trans da Amazônia, organizada em parceria com o Movimento de Mulheres Negras de Santarém. Trata-se de um trabalho coletivo que prosperou a despeito dos desafios apresentados pela pandemia da Covid-19, que agravou as desigualdades de raça, gênero e classe no país.

Vivemos em uma sociedade racializada, patriarcal, heteronormativa e excludente, na qual o silenciamento e a invisibilização são instrumentos de violência simbólica e mecanismos de manutenção das desigualdades sociais. Embora nos últimos anos um reduzido número de intelectuais negras brasileiras tenha se destacado no mercado literário nacional, – graças principalmente ao movimento negro – estas ainda representam exceções dentro de um universo onde a escrita de mulheres negras permanece subvalorizada. Em se tratando das intelectuais negras da Amazônia, o imaginário preconceituoso em relação ao território agrava o silenciamento da produção intelectual dessas mulheres no mercado literário nacional.

Conforme enfatiza Conceição Evaristo, escrever é um ato político, e a escrituração é estratégica para a desconstrução da imagem subalternizada da mulher negra em nossa sociedade. Essa escrita insubmissa destaca a atuação política das mulheres negras cis e trans da/na Amazônia como protagonistas da sua própria história e produtoras de diversas formas de conhecimento.

Através desta obra, o Projeto Samaúma Literária objetiva contribuir para a visibilização do trabalho das intelectuais negras da/na Amazônia. Esta iniciativa foi inspirada na lenda indígena amazônica sobre a árvore cujas sapopemas são guardiãs de um portal de comunicação com o outro mundo. No meio ambiente, as raízes da samaumeira coletam água no subsolo, irrigam suas folhas, e a distribuem entre as espécies vegetais ao seu redor. O Samaúma Literária reproduz a mesma lógica: estimular, produzir, coletar e compartilhar conhecimento.

Profundamente impactado pela pandemia, o projeto inicial previa a publicação de 16 textos a serem selecionados através do Edital de submissão de artigos, tendo como prazo inicial o período de 31/08/2020 a 30/11/2020, com publicação prevista para o dia 31/08/2020. Contudo, as consequências da Covid-19 impuseram a necessidade de flexibilização do cronograma e a implementação de estratégias mais eficazes de estímulo à escrita, publicação e divulgação. Como resultado desse trabalho coletivo, apresentamos uma obra estruturada em nove capítulos, tratando sobre temáticas diversas, que estão relacionadas à condição da mulher negra cis e trans em nossa sociedade.

Nosso especial agradecimento às nossas parceiras e parceiros que voluntariamente se dispuseram a ministrar aulas virtuais gratuitas sobre temas transversais às temáticas abordadas neste livro. Contamos com a colaboração do Prof<sup>o</sup>. Dr. Marcelino Conti de Sousa, Kisse Leivas, Dr. Lindomar Silva, Ma. Suzana Mattos, Prof<sup>a</sup>. Dra. Heloísa Helena de Oliveira Santos, Fernanda Arruda, Sara Pereira, Prof<sup>a</sup>. Ma. Luci Chrispim Pinho Micaela, Prof<sup>a</sup>. Dra. Dulce Maria Pereira, Prof<sup>a</sup>. Dra. Eliane Moreira, Ma. Tamires Batista, Me. Raimundo Moraes, Prof<sup>o</sup>. Dr. Giliad de Souza Silva, Prof<sup>a</sup>. Ma. Eloísa Amorim de Barros, Ma. Cláudia Neves, Prof<sup>o</sup>. Me. Felipe de Lima Bandeira e da Prof<sup>a</sup>. Dra. Carla Ramos Munzanzu.

As aulas virtuais proporcionaram diálogos inspiradores entre os saberes acadêmico e o tradicional; cada encontro um espaço de respeito e de fala para mulheres de diferentes territórios sociais. Diá-

logos mediados por temas como afrorreligiosidade, feminismo negro, racismo, saúde, interseccionalidade, educação, saberes tradicionais, epistemologia afro-ameríndia e reflexões acerca dos impactos da pandemia do Covid-19. Foram acima de tudo, momentos de partilha de saberes, esperança e afetos. Como resultado, o título do livro não poderia ser outro: **“Vozes Afroamazônidas: entre rios, terras e afetos”**.

É com muito orgulho que apresentamos o Nosso Livro. Nossa gratidão a todas as pessoas envolvidas nesse Sonho Coletivo!

Dra. Girlián Silva de Sousa

Coordenadora do Projeto Samaúma Literária.

## PREFÁCIO

Samaúma Literária é um projeto de mulheres negras amazônidas, que a partir do Movimento de Mulheres Negras de Santarém, com apoio do Programa de Aceleração do Desenvolvimento de Lideranças Negras Marielle Franco de iniciativa do Fundo Baobá para Equidade Racial, promoveu diversos debates virtuais com temas como metodologia da escrita científica, Base Nacional Comum Curricular e educação das relações étnico-raciais, mineração e populações tradicionais, cuidado em saúde populares e tradicionais, saberes amazônicos, povos e populações tradicionais na perspectiva de lançar luzes e inspirações para o edital para o chamamento para artigos de autoria de mulheres negras da Amazônia.

O que se consegue sentir da leitura de cada artigo compilado nesta obra, é o eco das vozes amazônicas de mulheres negra que na lógica de produzir, coletar e compartilhar conhecimento, deixam transbordar profusamente afetos – marco referencial - deste encontro literário.

São vozes que ecoam através da escrita de mulheres negras cis e trans que desejam democratizar o acesso ao conhecimento. Vozes que vem do conhecimento tradicional e da arte das mais velhas dos Territórios Quilombolas; mulheres da luta política que enfrentam o racismo, o machismo, o sexismo; histórias de arte e cultura que contam e recontam histórias do seu lugar; as vivências das mulheres negras nos terreiros e seus lugares de afeto ancestral; interseccionalidades; as lutas dos travestis nas desigualdades de gênero. Vozes, vozes, vozes... que não mais se permitem silenciar.

Brotam palavras de emoção e saudade, para que fique registrada a memória ancestral de muitos fazeres compartilhados e a história de cada uma das mulheres envolvidas nesta aventura literária permaneça, ensine e reviva sempre.

A leitura convida a um passeio por diversos universos femininos negros e suas expressões amazônicas. Um deleite, com cheiro de mato e a força dos rios, com sague e lágrimas, riso e festa das tantas pretas que se apresentam e dizem: QUERO FALAR!

Boa leitura!

Outubro de 2021, Santarém/PA

Lílian Braga

## INTRODUÇÃO

*O que eu tenho pontuado é isso: é o direito da escrita e da leitura que o povo pede, que o povo demanda. É um direito de qualquer um, escrevendo ou não segundo as normas cultas da língua. É um direito que as pessoas também querem exercer.*

*Conceição Evaristo*

*Eu disse: o meu sonho é escrever! Responde o branco: ela é louca. O que as negras devem fazer... É ir pro tanque lavar roupa.*

*Carolina Maria de Jesus*

No momento em que o mundo se recolheu para viver drasticamente um período pandêmico de aproximadamente dezoito meses (...) as pessoas encontraram no isolamento social, uma chance para reduzir a velocidade de um vírus violento e cruel. Nesse tempo tão difícil foi se buscando outras formas de se encontrar e o modo de fazer passou a ser em pequenas janelas. As prosas e os olhares foram sendo trocadas pelas janelas virtuais.

E nesse abdicar de abraços rompeu-se fronteiras, o monstro da tecnologia foi sendo desmistificado. Conheceu-se outras vozes, outras vivências, outras narrativas, outras culturas. Expandiu-se o olhar ouviu-se outras narrativas, e outras memórias tornaram sujeitos fazedores de histórias.

A contemporaneidade tem nos apresentado uma circulação abundante de textos, que desfilam em fluxo contínuo nas telas dos computadores, dos celulares, dos tablets das televisões e em diversos outros dispositivos. A escrita tornou-se ferramenta fundante para conhecimento e a interação com o mundo, portanto a execução do projeto Samaúma Literária foi o momento saudável do qual buscou-se respiros no pulmão do mundo, dialogou-se com mulheres sábias da

floresta, das águas, dos terreiros, das academias (...). Tecendo textos, falando de si, buscando estímulos para continuar na luta com dignidade, com equidade e sem racismo, que foi tecendo a Vida.

A escrita de **Ádria Fabíola Pinheiro de Sousa** ao narrar sobre a *Espacialização da Violência contra a Mulher de Terreiro: O Tambor de Mina como resistência e bem viver na Amazonia*. A escrita apresenta a Tradição e a Memória como um lugar de luta contra a violência doméstica. A autora através dos registros de memória explicita que os caminhos percorridos por ela estão vinculados com o vivido, com os vivenciados. É na Religião de Matriz Africana que a autora encontra respeito, afeto, reconhecimento e amor. Esses sentimentos são comunitários entre ela e os filhos. Cabe ainda dizer que ao cuidar do território religioso, a autora cuida de si mesma.

**Cláudia Neves Nascimento, Eloísa Amorim de Barros e Lina Alessandra Caripuna** narram a história de *Wilivane Melo: uma trajetória de lutas e afeto na Amazonia*. Ao entrar em contato com essa escrita depara-se com a luta de uma mulher negra para a implementação de políticas afirmativas positivas voltadas em especial para a população negra e para a toda a sociedade. A narrativa vem alimentada de uma experiência incrível de aprendizagem sobre construída a favor da coletividade visando a equidade na sociedade Amazonense e sendo um exemplo para outros territórios.

As autoras **Girlián Silva de Sousa e Lílian Regina Furtado Braga** discorrem sobre *Aquilombando Através da Arte; Vivencia, Poesia e Ativismo na Voz de Ana Cleide da Cruz Vasconcelos*, nos convida a participar de uma escuta sensível e emancipadora, que inclui as vivencias, lutas e histórias de uma menina negra que teve a sua infância roubada pela exploração do trabalho. Ao soltar a voz que ecoou ela percebeu o quanto bonito era cantar, soltou a voz e alcançou toda a comunidade. As memórias subterrâneas de Dona Ana Cleide percorrem lhe como água sua vida. Pois a devolveu junto ao seu ponto de partida, a busca por escola.

A Resistencia das Mulheres Negras Paridas de Amazônia: Entre Colonialismo e Racialidades de **Raissa Lennon Nascimento Sousa**, nos provoca a compreender a Amazonia, mulher e Negra e todas as interseccionalidades que a atravessam. O presente artigo explicita que o racismo e o machismo são elementos estruturantes da desigualdade social no Brasil. A autora dialoga com diferentes autores debatendo as questões do colonialismo e as racialidades tendo com pauta central as mulheres negras.

**Dandara Rudsan Oliveira**, *Transfeminismo: (Novas) Possibilidades na Luta das Mulheres a Partir das Reflexões de uma Travesti Preta Amazônida*, Laroyê! Ao ler este artigo encontrei uma força e muita riqueza, para além da força das palavras. Possui uma análise pertinente, que politiza as desigualdades de gênero e o artigo diálogos com o feminismo transformando as mulheres em novos sujeitos políticos. Em sua narrativa a dororidade se faz presente, mas é através a sororidade que aponta o caminho. E as políticas públicas positivas de fato se efetivaram se forem construídas em diversas e diferentes mãos.

Em face ao racismo produzir gêneros subalternizados das Mulheres Negras **Joice Eliane Vasconcelos de Oliveira**, vem através deste artigo nos contar a história de Maria da Cruz de Assis e sua Trajetória de Luta e Resistencia pelo Quilombo do Pacoval/Pará. Uma Mulher Negra que fez ecoar pelos cantos Amazônicos a sua força. É disso que presente trabalho discorre. Ele pontua sobre o feminismo negro na luta antirracista, na luta pelo direito à Terra, e a todos demais direitos básicos. Traz à baila as implicações do racismo e do machismo que condenam as mulheres negras a uma situação de crueldade perversa de exclusão e marginalização sociais. Apesar da luta árdua a resistência resgata no berço da cultura ancestral trouxe reconhecimento ao território conquistado.

**Andressa Sousa da Silva, Eloisa Brito Barbosa e Lílian Regina Furtado Braga** são as pensadoras Da Escrita de *MULHERES*

*Negras no Poder: Apagamentos e Ressurgências em Santarém, elas nos relatam sobre a importância do processo de cotas para a luta antirracista na ocupação dos espaços de poder. É inegável que o racismo no Brasil é fundamentado pelos excessivos anos de escravidão. Quando se analisa a falta de políticas positivas e compensatórias para a maioria étnica o presente trabalho nos direciona para as condições desiguais a que grande parte dos descendentes de escravizados se encontram ainda nos dias atuais. Aborda também que a essência do país se deu sobre conflito, exploração e violências para com as pessoas indígenas e com as pessoas negras perpetuou consequências danosas para os seus descendentes.*

**Aliane Correa Alencar, Marília Fernanda Pereira Leite, Vanda Melo dos Santos** com a produção *Pelegrafia e Escrivência: Campos de Atuação e Constituição do Corpo da Mulher Negra*, nos convida a prosear poeticamente a partir palavras sábias sobre as singularidades de ser – estar no mundo, como mulher negra. Apresentam a encruzilhada como um fio condutor de experiências únicas; enquanto que a memória navega referendando múltiplas possibilidades criativas de recomeçar.

E finalizando, **Flávia Marinho Lisbôa**, nos apresenta *Decolonialidade e Interseccionalidade na Amazônia: A Luta Contra um Padrão Neoliberal que Aniquila Possibilidade de Existência* e nos convida a percorrer com ela a sua Etnografia militante de pesquisadora negra que enfrenta desafios de tornar públicos seus escritos. Através da a imersão afrocêntrica e das encruzilhadas presente o presente trabalho conduz a pesquisadora a construir sua própria história em contato com as ancestralidades dos povos originários.

Com satisfação e alegria que convido a todos vocês para aproveitar da sombra de Samaúma e se debruçarem sobre as escrituras aqui vivenciadas.

Desejo a vocês uma boa leitura! Vida longa e profícua aos povos originários negros e indígenas!

Profa Luci Chrispim Pinho Micaela

*Militante do Movimento Negro Unificado*  
*Ativista no Coletivo de Mulheres Negras Teresa de Benguela*  
*Doutoranda PPGE – UNICAMP*  
*Membro do grupo de pesquisa GEPEJA - UNICAMP*  
*Bolsista junto ao órgão de pesquisa CNPq.*

## REFERÊNCIAS

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

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo:** diário de uma favelada. São Paulo: Ática, 1993.



1

Ádria Fabíola Pinheiro de Sousa

**A ESPACIALIZAÇÃO  
DA VIOLÊNCIA CONTRA  
A MULHER DE TERREIRO:  
O TAMBOR DE MINA  
COMO RESISTÊNCIA  
E BEM VIVER NA AMAZÔNIA**

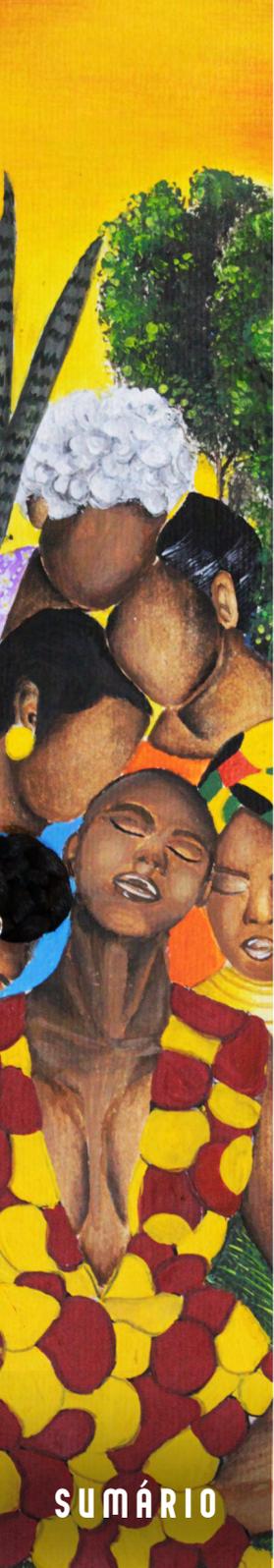
DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.541.19-35

## INTRODUÇÃO

A sociedade brasileira é extremamente machista, que ainda vive sobre os ditames do patriarcado refletido, especialmente, nos lares, e quem mais sofre são as mulheres pretas que vivem nas periferias. A religião de matriz africana por si só já é estigmatizada e carregada de preconceito histórico, sim, por ser uma religião ancestral do povo preto, que foi obrigado a ser escravo, chicoteado, açoitado e morto nos troncos e forquilhas das grandes senzalas.

As mulheres foram culturalmente ensinadas a servir, a estarem à disposição dos seus senhores, dos seus patrões, esposos e filhos. Cuidar do lar, cozinhar, passar, lavar tinham que ser tarefas executadas somente por elas, porque elas nasceram para isso. Estudar, votar, se posicionar, nem pensar. Mulher nasceu para ficar calada e aceitar, obedecer, servir, “recatadas e do lar”, ou seja, as mulheres foram e são reféns de um “machismo neofascista e masculinista, que ataca frontalmente os direitos das mulheres” (TABUCHI, 2020, p. 238). Felizmente muito se avançou, não que o machismo tenha diminuído, ou que o patriarcado tenha acabado, longe disso. Mas a mulher se rebelou e se notou. Aos poucos ela enxerga que merece respeito e igualdade – o que atualmente chamamos de equidade de gênero – porque o que queremos é equilíbrio, em todos os setores da sociedade.

Devido a muita luta, debate, estratégia política e intelectual as mulheres conquistaram direitos de (votar, de estudar, de se posicionar, de falar). Mas, entre essas mulheres, as negras não eram consideradas como deveriam, tinha-se um sentimento de que a mulher negra não era um ser humano. Inspiradas na fala enfática que se tornou conhecida mundialmente, “não sou eu uma mulher?” de Sojourner Truch, Silva e Nascimento Silva (2014) relatam que “as negras eram consideradas socialmente como não-mulheres, e justamente pela negação de sua feminilidade é que suas experiências espaciais também eram



distintas daquelas das brancas” (p.20). Se pararmos para pensar, milhares delas, independentemente da cor não são tratadas como seres humanos, pois são humilhadas, violentadas, torturadas, estupradas somente pelo fato de serem mulheres.

## O ESPAÇO DOMÉSTICO SOB UM OLHAR GEOGRÁFICO

Estudos sobre violência doméstica ainda são considerados tímidos. Muito se avançou nas discussões sobre gênero e suas relações sociais no espaço, mas pouco se tem, especificamente, sobre violência doméstica, como afirma Silva (2019). É importante espacializarmos geograficamente sobre o tema, para que identifiquemos qual e como é esse ambiente doméstico onde mulheres são violentadas, levando em consideração que:

A violência contra a mulher acompanha as gerações na sociedade brasileira, ao longo da história. O processo educacional, pautado em um sistema patriarcal passado de geração para geração, tem fortalecido a herança de nossos colonizadores, que, por muito tempo, fez o problema ser tratado como traço cultural. Entretanto, nos últimos anos, este velho problema passou a ser colocado em evidência devido à constatação dos desdobramentos negativos que sempre conferiu à sociedade, uma acomodação com os vários tipos de violência doméstica, sendo tratada como processo de respeito e obediência à figura masculina no seio familiar (SILVA; OLIVEIRA JUNIOR, 2020, p. 238).

Uma análise geográfica também pode revelar que esses espaços de violência são de agressão física, mas também de violência psicológica, e que, embora exista a lei Maria da Penha, de amparo e proteção às mulheres, os homens agressores não se sentem inibidos de provocar o ato violento.

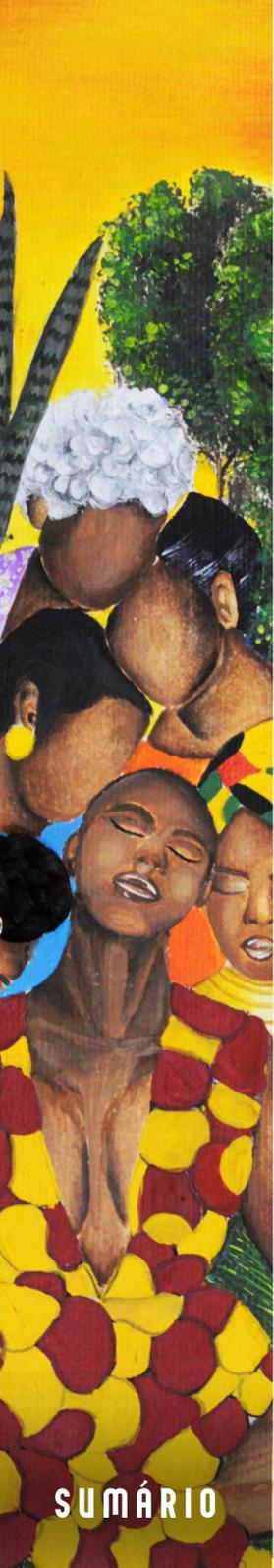
Este aspecto espacial da violência perpetrada por homens contra as mulheres define a violência doméstica como sendo toda ação ou omissão, baseada no gênero, que cause morte, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial, no âmbito da unidade doméstica, da família e em qualquer relação íntima de afeto, em que o agressor conviva ou tenha convivido com a agredida (GONTAREK; SILVA, 2020, p. 192).

Ambiente doméstico – a casa – este espaço, hipoteticamente foi construído para ser uma referência de proteção, conforto, harmonia, tranquilidade, aconchego e tantos outros adjetivos positivos, mas nem sempre isso acontece.

Depois de seguir os devaneios de habitar esses lugares inabitáveis, voltamos a imagens que, assim como nos ninhos e nos sonhos, exigem que nos façamos pequenos para vivê-las. De fato, em nossas próprias casas não encontramos redutos e cantos onde gostaríamos de nos encolher? Encolher pertence à fenomenologia do verbo habitar. Só mora com intensidade aquele que já soube encolher-se (BACHELARD, 2008, p. 197).

Para entendermos essa espacialização, nos valeremos também da teoria de Otto Friedrich Bollnow, para tratarmos sobre o espaço. Este autor nos apresenta dois importantes conceitos para compreendermos a constituição espacial da existência humana: o espaço vivido e o espaço vivenciado, sendo ambos tidos como espaços concretos. O autor conceitua espaço vivenciado e espaço vivido da seguinte maneira:

Pode facilmente ser tomado num sentido subjetivo, como a maneira como um espaço é experimentado por um homem, espaço que, como tal, já está aí independentemente da maneira como se torna vivenciado, quando o complemento “vivenciado” se refere somente à coloração subjetiva que se sobrepõe ao espaço. Logo, a denominação “espaço vivenciado” pode ser facilmente entendida como “experiência do espaço” no sentido de uma simples circunstância psíquica. Em contraposição, a expressão do espaço vivido tem preferência quando expressa que não se trata de nada psíquico, mas do próprio espaço, uma vez que o homem nele vive e com ele vive. Trata-se do espaço como meio da vida humana (BOLLNOW, 2008, p.16).

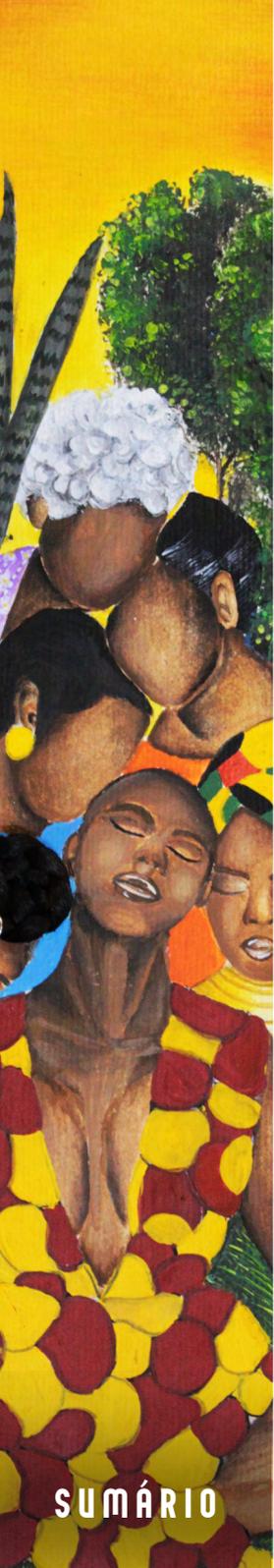


Bollnow (2008) buscou estudar a relação do indivíduo com o espaço, no qual o “espaço vivenciado” é diferente do espaço vivido. O espaço vivenciado deve ser entendido como um espaço no sentido subjetivo e deve ser entendido como a “experiência do espaço”, que interferirá em seus modos de vida e na compreensão de si e do mundo, o qual aborda o espaço como elemento de referência para a existência humana; e caracteriza o espaço vivido como o espaço concreto real, onde acontece a vida. Para este autor, o espaço não somente é diverso para os múltiplos homens, mas varia para o próprio indivíduo de acordo com sua constituição e humor circunstâncias. Cada modificação “no” homem condiciona uma mudança no seu espaço vivido como é enfatizado por Graf Durckheim (BOLLNOW, 2008).

A noção de espaço surge como um mecanismo de desenvolvimento da existência da vida humana. Quando deixamos algo de forma aleatória no espaço, este ganha lugar em específico. Os espaços possuem as organizações da vida do ser humano e que estão sempre em movimento. O espaço doméstico para Flor de Mina não se mostra como um ambiente agradável e seguro por conta das agressões físicas e psicológicas praticadas pelo seu esposo, por conta da sua prática religiosa no Tambor de Mina “no caso, o meu marido não aceita, até hoje ele não aceita. Isso é muito difícil. Eu enfrento uma barra para eu estar onde estou”.

O espaço da casa se estabelece em relações de corpos concretos, cujas anatomias que são designadas como femininas ou masculinas, recebem atribuições de valores diferentes. Viver implica o espaço e cada espaço cria também formas diferentes de se comportar e existir. Portanto, os afetos negativos ou positivos que são experienciados no espaço doméstico e ao mesmo tempo o constitui tem o gênero e o sexo como um ponto fundamental (GONTAREK; SILVA, p.193).

Tivemos uma interrupção por parte de seu esposo durante a entrevista, por esse motivo, encerramos a gravação e continuamos a conversa depois que os ânimos se acalmaram, e prosseguimos com uma conver-



sa sem o auxílio do gravador. Transcrevemos então as palavras de Flor de Mina que revelam as agressões vividas dentro de sua própria casa:

Desde que eu tive a minha filha caçula que a minha vida mudou, eu deixei de ser mulher pra esse meu marido. Eu não podia nem deitar do lado dele. Eu era humilhada. Eu atava a rede da neném por cima da cama, nem dava pra eu deitar junto com ela porque a rede era pequena, então eu deitava no chão porque ele não deixava eu deitar ao lado dele na cama. Mas, às vezes eu ia de pontinha dos pés pra não fazer barulho e deitava bem na beirinha da cama, porque tava muito cansada. Teve uma vez que ele se espantou, sentiu que eu tinha deitado na cama, e eu tava só na pontinha, e me deu um chute que eu me acabei na parede, e eu tava de resguardo. Desde esse dia eu prometi que eu não ia ser mais mulher dele, coloquei meus joelhos no chão e pedi a Deus e à Nossa Senhora que tirasse aquele sentimento que eu tinha por aquele homem, que eu amava ele, era louca por ele. E assim aconteceu, desde esse dia acabou. Mas continuei morando na mesma casa, e estou até hoje, mas não existe mais nada entre a gente todos esses anos. A minha filha já está com 23 anos. Os meus filhos cresceram revoltados com ele, porque viam ele me tratando mal. Ele é um homem muito ignorante. Agora que um filho já conversa com ele, depois de eu muito conversar, é pai né?

Flor de Mina escolheu continuar morando sob o mesmo teto que seu esposo por conta de seus filhos, e porque não tinha para onde ir. Mas, segundo ela, não houve mais agressão física, mas a violência psicológica permanece até hoje, através de xingamentos e humilhações devido à sua prática religiosa.

Um sujeito dissociado dos meios de produção economicamente reconhecidos e, portanto, não produtor, alheio ao capital. Esta circunstância o coloca em situação de vulnerabilidade social porque o torna dependente de outro sujeito para a própria sobrevivência. O estado brasileiro reconheceu essa vulnerabilidade e a violência que dela resulta com a Lei Maria da Penha, porém não buscou alcançar cenários outros que deixassem de promover e perpetuar violências no ambiente doméstico: violências estruturais e estruturantes das relações sociais com bases patriarcais (VILLA, 2020, p. 71).

Flor de Mina, além de ser filha de santo do terreiro Ilê Asê Oyá Dinan, também trabalhava com empregada doméstica na casa do pai de santo, por isso ela saía cedo de casa e chegava tarde da noite. Ficar até tarde em seu lugar de trabalho era uma saída para passar menos tempo dentro de casa. Por agir assim, seu companheiro lhe acusava de traição e a insultava por estar dentro de um terreiro e ainda levar os seus filhos. Como Flor de Mina relata, foram os seus filhos que decidiram entrar e fazer parte da religião, eles não foram obrigados.

[...] esse menino nunca me deixou sozinha, o Janderson, sempre ele ia comigo, e os outros querendo ir, mas o pai não aceitava, não deixava, e ele foi, enfrentou a barra comigo. Depois de mim já foi ele que passou ruim, ele teve que aceitar, ou aceitava ou ficava perdido. Ele sempre foi decidido, só tinha 13 anos, mas ele mesmo decidiu, como o Kanízio, a Vitória, todos foram decidindo, não foi preciso ninguém mandar, todos decidiram. E hoje eu tô bem, meus filhos todos cresceram lá dentro, todos têm um axé lá dentro da casa, eles têm como uma obrigação, dedicação, e eu sou feliz por isso e tenho muita fé, as minhas entidades, os meus Orixás são muito especiais na minha vida.

O não aceite, por parte de seu esposo da prática religiosa de Flor de Mina e de seus filhos é o motivo maior para que a violência seja gerada e praticada. Até hoje, há mais de 20 anos, Flor de Mina convive nesse ambiente de repressão, mas encontra forças na religião e se ampara em tudo o que está envolta dela, suas entidades, orixás, pai, mãe e irmãos e casa de santo.

## FLOR DE MINA E O TAMBOR DE MINA

O Tambor de Mina é uma religião muito difundida no Maranhão, Região Nordeste do Brasil, onde se tem os primeiros registros. No que se refere à religião no/do Maranhão:

O Tambor de Mina é mais encontrado na capital e se caracteriza pelo predomínio de entidades africanas, voduns e orixás e a inclusão de caboclos. Estes, na maioria, não são de origem ameríndia. Muitos são nobres europeus que se encantaram na mina ou são entidades brasileiras. O nome Tambor de Mina deriva da importância do tambor entre os instrumentos musicais e do forte de São Jorge da Mina, na atual República do Gana, por onde foram importados muitos escravos africanos. O Tambor de Mina também é conhecido como Linha da Água Salgada, significando que suas entidades vieram do outro lado do oceano. Possui características semelhantes às demais religiões afro-brasileiras como o Candomblé da Bahia, mas tem especificidades locais que o diferenciam. Como as demais religiões afro-brasileiras, o Tambor de Mina conserva elementos e características africanas, sendo, porém, uma religião afro-brasileira que se distingue das religiões africanas originais. O Tambor de Mina é participado predominantemente por mulheres. Nas casas mais antigas e tradicionais, a liderança é sempre feminina e, em algumas, só mulheres podem receber e dançar com as entidades. Atualmente há muitos terreiros dirigidos e com a participação de homens, embora com predomínio do número de mulheres (FERRETTI, 2013, p 264-265).

Vale ressaltar que, as informações acima apresentadas são características muito específicas da cultura maranhense. No Pará, inúmeras casas são chefiadas por homens e é comum encontrar casas de santo do Tambor de Mina no interior do estado, como, por exemplo, nas cidades de Santarém, Monte Alegre e Alenquer. Flor de Mina pratica a religião de matriz africana há mais de 28 anos.

O primeiro terreiro que Flor de Mina frequentou foi o da mãe de santo Ana Guedes, no município de Monte Alegre-PA, onde ela conta que só tinha um “tamborzinho” e acreditava que já era o Tambor de Mina, “só era uma pessoa que “batia”<sup>1</sup> o tambor, não tinha muitos abatazeiros. Era um terreiro, mas a mãe de santo não fazia “toque”<sup>2</sup>, tam-

<sup>1</sup> O mesmo que tocar.

<sup>2</sup> Trabalho, gira, terecô.

bém chamado de trabalho, gira, terecô, era só para os trabalhos dela de consulta e não tinha filhos de santo, era só os amigos que participavam. Seus atendimentos eram dia de quarta-feira e aos sábados, dias que davam muitos clientes para consultas, atrás de cura, benzeção, e nesses dias ela batia o tambor quando o seu esposo estava presente, ou o seu filho, ainda criança.

Flor de Mina chegou à mãe de santo Ana Guedes por motivo de doença de sua filha, que estava internada no Hospital Municipal da cidade, mas só piorava, muito inchada, e então, ela procurou pela mãe de santo para tratar de sua filha, foi onde recebeu a cura. A partir desse momento, passa a frequentar o terreiro de Ana Guedes. Flor de Mina frequentou esse terreiro aproximadamente por quatro anos. Depois deu um tempo, foi quando conheceu o terreiro do pai Jackson.

Porém, a história de Flor de Mina com o mítico da religião guarda um grande segredo; saber da existência de seres encantados não era novidade, pois sua mãe era médium e dava passagem em seu corpo para essas entidades/encantados/caboclos, mas Flor de Mina, assim como seus irmãos e irmãs, era proibida de se aproximar se sua mãe quando ela estava em estado de transe. Assim relata:

A minha mãe, o nome dela é Maria Benedita do Nascimento, ela tinha, mas ela nunca conversou com a gente, porque ela não queria que a gente trabalhasse, porque ela era médium de incorporação. Ela fazia alguns trabalhos, mas escondida, a gente não podia ver. Eu ainda vi ela incorporar às escondidas. A gente não podia ver naquela época, desde criança a gente não podia ver. Quando ela ia fazer os trabalhos dela, o papai fazia logo a gente dormir, aqueles que não dormiam ele levava para guardar, a gente não podia ver, mas a gente era curioso, saía escondido e ia olhar, e eu via. Eu me lembro muito bem, mas ela nunca conversou com a gente sobre isso. Tanto é, que, como ela sabia que eu tinha uma mediunidade muito forte, ela mandou fazer uns tratamentos em cima de mim para não desenvolver, porque ela não queria, ela não aceitava que a gente trabalhasse, e por aí ficou, eu nunca soube disso, vim descobrir no terreiro

da Dona Ana Guedes, que a cabocla Mariana me falou muitas coisas que deu de eu ficar entendendo o que era aquilo. Tanto é que, quando a Dona Mariana se despediu de mim ela disse, minha filha, eu vou ficar um tempo afastada de ti, mas eu vou estar sempre por perto. Eu não entendia o que ela queria dizer, depois que eu fui entender, que ela ia embora do corpo que ela estava, mas ela ia ficar por perto, em espírito. E sempre ela me acompanhou, nunca ela me abandonou. Foi cabocla que eu conheci, tomei logo intimidade e ela se tornou uma mãezona pra mim, uma guardiã da minha família. A Dona Jarina também me abraçou lá, cuidou da minha filha e entregou para a Dona Mariana terminar o tratamento. O Seu Rompe Mato eu também conheci lá e muitas outras entidades, como o caboclo Rocho, Dona Iracema, Dona Jurema. Aí foi o tempo que ela foi embora para Belém e eu não quis mais saber.

Sua efetiva entrada no Tambor de Mina se dá a partir do momento em que Flor de Mina passal mal, com problemas de saúde e espirituais.

Quando eu comecei a adoecer, eu quase fiquei louca, eu enxergava coisas, aí eu saí procurando ajuda, aí foram me dizer o que era a minha doença, eu procurei ajuda e encontrei lá no terreiro Ylè Asè Oyá Dinan. Quem me indicou pra casa do pai Jackson foi a Dona Maria dos remédios. Quando eu fui lá ela disse que a minha doença não era pra médico, tinha doença pra médico, mas era muito pouca, que era problema nos rins, até ela passou um remédio que eu fiquei bem, mas aí ela foi rezar em cima de mim, e ela disse que não ia nem tocar na minha cabeça. A Dona Maria dos remédios trabalhava com remédios, como o nome dela já fala, ela consultava, benzia, passava banhos, se ela recebia entidades, eu não sei, porque nunca participei, só fui lá pra ela me rezar, ela disse que não podia, porque o que eu tinha era mais forte que o que ela tinha, tanto é que ela colocou uma vela acesa na minha cabeça, e essa vela apagou. Aí ela passou uns banhos pra eu melhorar, mas que eu procurasse uma pessoa pra me ajudar, e ela me indicou o pai Jackson.

Flor de Mina acredita que sua mediunidade é uma herança de família que até onde ela sabe, iniciou como seu bisavô, pois relata:

A mamãe dizia que ela era curadeira, que tinha o dom pra curadeira. Eu considero que seja uma herança da minha mãe. Eu penso que foi do meu bisavô, que era índio puro mesmo. O pai da mamãe também tinha. A mamãe já herdou do vovô e a vovó também tinha, agora, a descendência da minha avó eu não sei explicar. Ela nasceu no Xingú também. De lá eles vieram pra cá, foram pra Santarém.

A herança mediúnica também está no trato com as ervas, com o ato de puxar e dessa forma, ajudar a quem precisa. Assim como sua mãe, Flor de Mina também lida com a medicina tradicional de forma espontânea, sem que ninguém tenha lhe ensinado.

Quando os meus filhos eram pequenos, eu nunca tinha ido num terreiro, nem conhecia, só essas coisas da minha mãe, mas eu já conhecia o mato, eu já pegava aquela folha e ia fazer um banho pra eles, eu cuidava dos meus filhos, sem ninguém me ensinar, sem ninguém me dizer, vinha aquela intuição e eu fazia. Aí depois que eu fui descobrindo as coisas, que eu fui abrindo a minha mente, que eu fui me alertando, e eu ficava, mas porque eu sei isso? Por que eu faço isso? Nunca ninguém me disse nada! Uma vez eu falei com a cabocla Mariana, ainda na cabeça da Dona Ana, eu falei pra ela, ela rio que só. Ela disse: ah minha filha, tu não sabe de nada, ainda tem muita coisa pra ti descobrir! O dom de puxar, ninguém me ensinou, e eu sei. Eu via a mamãe fazer aquilo, eu dizia: eu sei fazer isso, e assim eu fui crescendo, ninguém me ensinou. E graças a Deus, onde eu ponho a minha mão, as pessoas ficam boas, quando voltam, vêm me agradecer, e assim eu fico feliz por ajudar alguém que precisa.

Os relatos de Flor de Mina revelam que não é fácil lidar e viver na religião de matriz africana, mesmo quando ainda não recebe essa denominação, como quando do tempo de sua mãe, que recebia as entidades, fazia remédios e banhos e se denominava de curadeira<sup>3</sup>.

Todo médium sofre porque é muito difícil aceitarem, no meu caso, eu posso dizer que eu não sou aceita por muitos. A minha mãe só foi aceitar quando ela viu que o meu caso era muito

<sup>3</sup> Mesma denominação de curandeira.

sério, foi quando ela me deu ajuda, mesmo também sendo médium e trabalhando, mas ela não queria que eu trabalhasse. Depois de mim, já foi o meu filho que ela ajudou muito, ela entendeu e abriu mão de tudo me dando apoio e apoiando os meus meninos também.

O pai e a mãe de Flor de Mina não queriam que os filhos passassem pelo mesmo “sofrimento” que sua mãe passou.

A mamãe tinha o apoio do papai, sempre era ele que cuidava dela, mas não tinha como desenvolver, naquela época as coisas eram muito diferentes. Eu lembro muito bem que tinha um senhor que ia lá quando ela passava ruim. O nome dele era Raimundo Souza. Ele era lá do Itamucurí, interior do município de Prainha. Ele que ia lá, ajeitava a mamãe, fazia os trabalhos, cuidava dela. Eu não sei o que era esses trabalhos que ele fazia, porque a gente não via, e eu era muito criança, eu tinha uns sete anos. O seu Tomazinho ia lá também. Eu me lembro que naquela época eles chamavam de sessão. Ia seu Raimundo, Seu Tomazinho, lembro que às vezes a vovó ia lá fazer a sessão, mas, mais eram eles e o papai. Lembro bem que era muita defumação que eles faziam, mas não sei mais o resto. Mas a mamãe trabalha assim, ela fazia banho para as pessoas, remédios, ela sabia de muitos remédios, e hoje eu me arrependo muito de não ter indagado, porque eles brigavam com a gente e a gente ficava com medo, não deixavam a gente se aproximar, e o medo foi tomando conta que não deixava a gente ter aquela intimidade para perguntar e saber mais algo sobre o que eles faziam, que na época eu não sabia o que era.

Diferentemente de sua mãe, Flor de Mina nunca teve o apoio de seu esposo, o que sempre teve foi críticas, xingamentos e agressões. Nossa colaboradora considera que o sofrimento do médium parte da negação de sua mediunidade, especialmente, se é de incorporação – designado para “trabalhar”<sup>4</sup>. Flor de Mina sofreu com sua mediunidade até o momento em que decidiu se entregar à religião: “Quando rufava os tambores eu só faltava ficar doida, a minha cabeça parecia que era

<sup>4</sup> Participar das giras dando passagem/incorporando as entidades.

o mundo girando e eu tive que trabalhar, às escondidas”. O sofrimento físico terminou quando Flor de Mina deu seu sim à religião, mas a violência psicológica teve seu início por causa desse sim, como ela coloca, teve que “trabalhar” às escondidas, por conta do seu esposo.

## O BEM VIVER NO TAMBOR DE MINA

Através do relato oral da Flor de Mina, percebemos que a religião Tambor de Mina é o seu refúgio, é onde ela esquece de tudo e se sente bem.

Eu fui bem acolhida e hoje eu tô muito bem. Quando eu chego no terreiro, eu esqueço tudo, esqueço as pedradas, esqueço que não aceitam, eu fico super bem. Eu posso ir magoada, triste, mas quando eu chego lá e venho de volta, tudo tá bem pra mim. Então eu posso dizer que a minha mediunidade, que as minhas entidades me dão força, me dão luz e aquele sofrimento fica tudo amenizado, e eu posso dizer que eu sou feliz assim do que em outros lugares, melhor do que eu tivesse no meio de tantos amigos, em um salão de festa. Lá eu sei que ninguém vai me machucar, e eu tô bem nessa parte. Eu fico feliz que só quando diz que vai ter uma “macumba” (risos). Agora tá parado, fica tudo complicado pra gente, mas assim mesmo a gente vai alimentando. Eu não esqueço, de vez em quando eu vou lá no meu axézinho, ponho um ponto lá, vou limpando, vou ajeitando. O Tambor de Mina significa muito pra mim, me ajudou muito na criação dos meus filhos, o meu pai de santo é como um amigo, uma pessoa que ele é que todo mundo conhece, me ajudou bastante. E hoje, se eu sou o que sou, se eu conheço o que eu conheço, eu agradeço a Deus por ter conhecido a religião. Lá a gente tem muita sabedoria, a gente aprende muito. Não só aprende como viver, como ensinar, como tratar e como ser tratado também. Eu conheço pessoas que nunca na minha vida eu imaginei de conhecer. Eu trabalhando lá, tem pessoas que até de outros países que me conhecem através do terreiro de Mina. Eu agradeço muito por ter conhecido eles, a casa. Lá eu tenho muitas pessoas que me conhecem, que me amam,

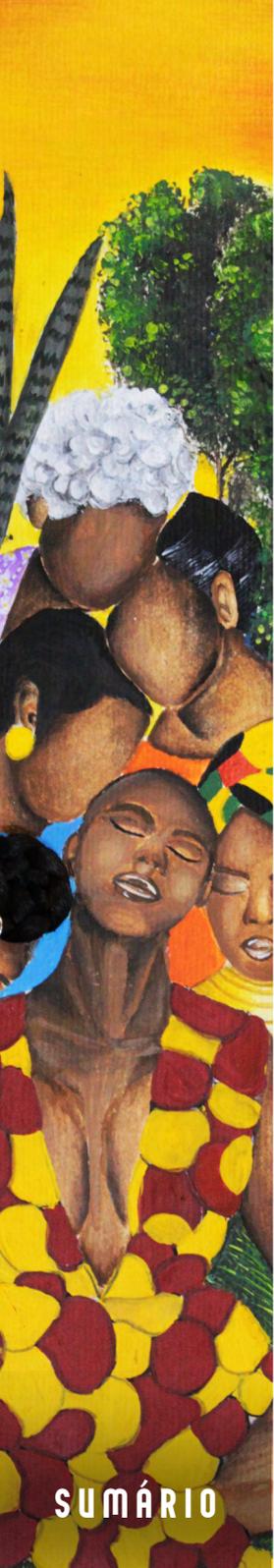
que amam meus filhos e que eu amo também, que hoje eu sinto saudade, muita saudade. Ali eu era 24 horas dentro daquela casa, recebendo pessoas e ajudando a cuidar. Essas pessoas iam de lá muito gratas com eles, comigo. Essas pessoas eram os clientes que vinham da região de Prainha, Santarém, de Oriximiná, de Manaus, da Itália, eu tenho muitos amigos na Itália que eu nem lembro o nome, mas eles sabem que eu existo, sabem que eu estava lá. Eu sinto falta desse aconchego, dessa amizade, mas um dia tudo isso vai passar e a gente vai poder de novo se encontrar. Essa parte me deixa muito feliz, os encontros nas noites, os irmãos de axé, as entidades, é uma coisa que sustenta, que levanta a gente abaixo de Deus. As entidades nos fortalecem nos momentos bons, nos momentos ruins, elas tão aí pra amparar, dar uma força, dar um axé. Às vezes a gente tá tão desesperado, quando a gente conversa com uma delas parece que a gente se renova.

Entendemos o Tambor de Mina como um modo de vida, pois a vida de um médium é indissociada da religião. A partir do momento em que a pessoa dá o sim para a vida religiosa, todos os seus passos são conduzidos por meio do sagrado. Deve-se obediência e respeito aos sacerdotes e sacerdotisas (mãe e pai da casa de santo), às entidades e orixás, bem como a toda a família de santo, aos que têm cargo e aos que não tem.

Ao adentrar num cenário de intensa conexão entre a busca da espiritualidade e, ao mesmo tempo, esta se vincular aos fenômenos da natureza possibilitando o estabelecimento de sua perpetuação é de grande importância para compreender que nós enquanto seres humanos estão interligados a tais fenômenos e somente dessa maneira podemos entender a vida na sua plenitude (SILVA *et al*, 2020, p. 55).

O terreiro é um espaço sagrado, é onde a encantaria acontece, mas também é onde as histórias reais existem. Passa-se a viver em um universo simbólico e afetivo religioso.

Nesse sentido, ao trazer a compreensão do Bem Viver para dialogar com os saberes e conhecimentos dos povos originários

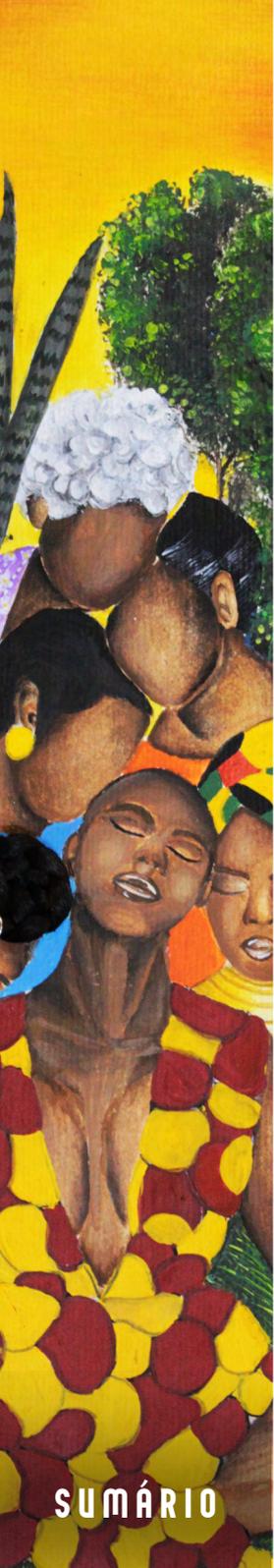


indígenas e africanos à luz de seu sagrado é construir possibilidades de que a consideração a tal entendimento permite a construção de novas possibilidades de vida no enfrentamento ao modelo hegemônico capitalista. Partindo-se do princípio que existe um percentual considerável de pessoas adeptas do sagrado africano e indígenas no planeta, e que nos seus conhecimentos ancestrais são visíveis a conexão estabelecida entre sistemas naturais, natureza humana e a espiritualidade pode-se partir do princípio que existe uma forte possibilidade para a consolidação e reprodução do Bem Viver em tais práticas e vivências (SILVA *et al*, 2020, p. 54).

O enfrentamento para a prática do Bem Viver também está no campo da hegemonia do patriarcado machista, combatida por Flor de Mina em seu dia a dia, a cada saída de sua casa para o terreiro, a casa rodopiada, a cada incorporação, a cada doutrina, a cada suor que pinga do rosto, a cada retorno para a sua casa.

O Bem Viver aceita e apoia maneiras distintas de viver, valorizando a diversidade cultural, a interculturalidade, a plurinacionalidade e o pluralismo político. Diversidade que não justifica nem tolera a destruição da Natureza, tampouco a exploração dos seres humanos, nem a existência de grupos privilegiados às custas do trabalho e sacrifício de outros (ACOSTA, 2016, p. 240).

O Bem Viver para Flor de Mina está na força que as entidades Ihe transmitem, tanto fisicamente, quanto espiritualmente. O Tambor de Mina é uma filosofia de vida deixada pelos seres encantados, caboclos e orixás. Eles ensinam a prática do bem, eles fazem o bem cuidando de seus filhos. É uma troca mútua, eles cuidam de seus filhos Ihes dando proteção, caminhos abertos, tranquilidade, serenidade, equilíbrio, e os filhos cuidam de suas entidades emprestando seus corpos para que elas venham brincar, cantar, curar, Ihes entregando uma oferenda, bebidas, fumos, zelando pelos seus fundamentos, assim o axé é dado e recebido.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio dos relatos orais de Flor de Mina pudemos identificar e analisar práticas de violências contra uma mulher de terreiro em ambiente doméstico e que em seu cotidiano ela vive em dois espaços, um é a sua residência, onde sofre os episódios de violência psicológica por conta do não aceitação de sua prática religiosa por parte de seu esposo, o outro espaço é a sua casa de santo/terreiro, onde ela encontra o refúgio, o que denominados de Bem Viver.

Pelo exposto percebemos que a religião de matriz africana/afro-amazônida ainda é alvo de grande preconceito ocasionado pelo sistema hegemônico racial e patriarcal na sociedade brasileira, o que atinge diretamente mulheres de terreiro. Mergulhar na experiência da religião e fazer dela o seu modo de vida faz com que Flor de Mina continue respirando e tendo forças para superar todas as dificuldades.

## REFERÊNCIAS

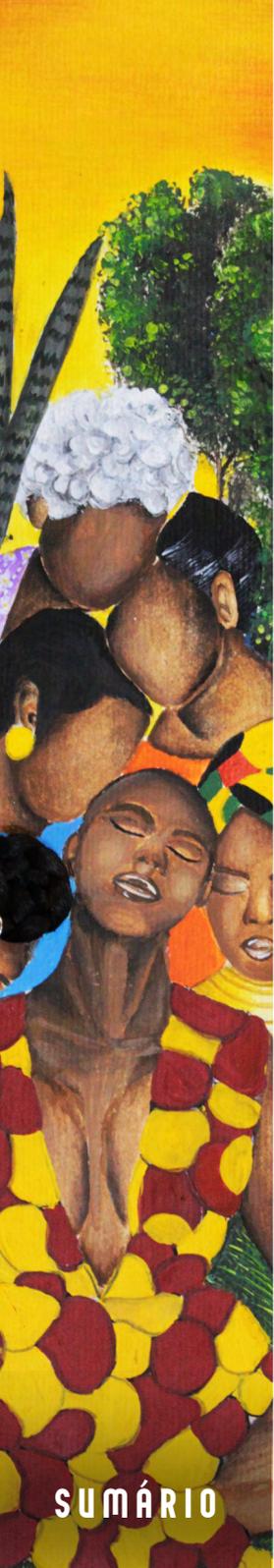
ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Editora Martins Fontes. 2008.

BOLLNOW, Otto Friedrich. **O homem e o espaço**. Curitiba. Editora da UFPR. 2008.

FLOR DE MINA. **Violência doméstica contra mulheres de terreiro do Tambor de Mina**. [Entrevista concedida à Ádria Fabíola Pinheiro de Sousa]. Monte Alegre-PA, abril de 2021.

FERRETTI, Sérgio. Encantaria Maranhense de Dom Sebastião. **Revista Lusófona de Estudos Culturais**. Vol. 1, n.1, p. 262-285, 2013. Disponível em: <https://rlec.pt/article/view/1726>. Acesso em: 15 de abril de 2021.



GONTAREK, Dimas Diego; SILVA, Joseli Maria. Violência Doméstica e Masculinidades: Uma Análise Geográfica. **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero**, v. 11, n. 2, p. 188-207, 2020. ISSN 21772886. Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/rlagg/article/view/17588>. Acesso em: 10 de abril de 2021.

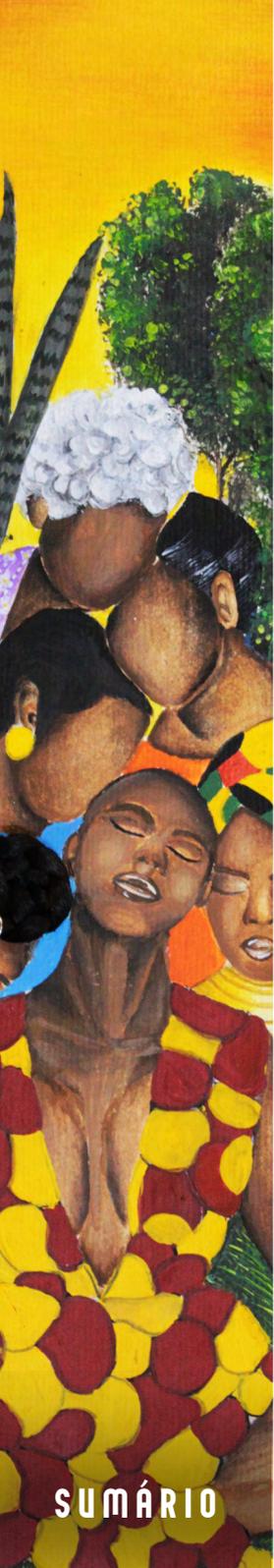
SILVA, Maria Joseli; NASCIMENTO SILVA, Maria das Graças. Introduzindo as interseccionalidades como um desafio para a análise espacial no Brasil: em direção à pluriversalidade do saber geográfico. In: SILVA, Maria Joseli; NASCIMENTO SILVA, Maria das Graças. **Interseccionalidades, gênero e sexualidades na análise espacial**. Ponta Grossa: Toda Palavra, 2014.

SILVA, Reginaldo Conceição da. *et al.* Religiosidade afro-amazônica: Condição do bem-viver na Amazônia. **Revista Presença Geográfica**. Porto Velho. vol. 07, núm. Esp.02, p. 40-59. 2020. 2446-6646. Disponível em: <https://www.periodicos.unir.br/index.php/RPGeo/article/view/5605/3984>. Acesso em: 10 de abril de 2021.

SILVA, Telma Oliveira da; OLIVEIRA JUNIOR, João Gabriel G. Violência doméstica em jovens mulheres entre 18 a 24 anos no município de Ariquemes-RO. **Revista Presença Geográfica**. Porto Velho. vol. 07, núm. Esp.02, p. 237-249. 2020. 2446-6646. Disponível em: <https://www.periodicos.unir.br/index.php/RPGeo/index>. Acesso em: 10 de abril de 2021.

TABUCHI, Mariana Garcia. Um Feminismo Decolonial, por Françoise Vergès. **Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero**, v. 11, n. 2, p. 234-240, 2019. ISSN 21772886. Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/rlagg/article/view/16926>. Acesso em: 15 de abril de 2021.

VILLA, Eugênia. Convenção de Belém do Pará: Fragmentos para desconstrução de corpos femininos. In: JOHAS, Bárbara; AMARAL, Marcela; MARINHO, Rossana. **Violências e resistências: estudos de gênero, raça e sexualidade**. Teresina : EDUFPI, 2020. Disponível em: <https://www.ufg.br/e/25753-violencias-e-resistencia-estudos-de-genero-raca-e-sexualidade>. Acesso em: 10 de abril de 2021.





# 2

Cláudia Neves Nascimento  
Eloísa Amorim de Barros  
Lina Alessandra Caripuna

**WILIVANE MELO:  
UMA TRAJETÓRIA  
DE LUTAS E AFETO  
NA AMAZÔNIA**

Foto 1: Kitanda Preta/2017.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Em memória de Willivane Ferreira Melo, Psicóloga Negra, filha, esposa, irmã e amiga, nascida em Imperatriz - Maranhão, Paraense de coração, escolheu Santarém no Oeste do Pará, para viver e vivenciar suas lutas em prol da Comunidade Negra. Mestre e graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Pará. Foi coordenadora, educadora e militante antirracista. Teve uma trajetória de muitas conexões e saberes amazônico. Em 05 dezembro de 2018, virou ancestralidade.

## WILLIVANE E O PROTAGONISMO NA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

Na área educacional, Willivane Melo teve um importante papel e contribuição na discussão e implementação de políticas públicas e práticas escolares referentes à história e cultura afro-brasileira e africana no município de Santarém, Pará. Em maio de 2006, ela foi convidada a coordenar a então, criada Coordenação de Educação e Diversidade Etnicorracial, na Secretaria Municipal de Educação de Santarém. A Coordenação tinha como objetivo estruturar a educação quilombola,

bem como promover a igualdade etnicorracial na rede municipal de ensino de Santarém, no período de 2006 a 2009.

As primeiras ações de Willivane à frente da Coordenação Etnicorracial, foi dialogar com as lideranças do movimento negro rural, para efetivar um plano de trabalho de acordo com a necessidade e realidade das comunidades quilombolas. Nesse sentido, realizou um diagnóstico educacional, resultando no registro de dez escolas localizadas em território quilombola, no Censo Escolar da educação básica, do ano letivo de 2006. A inserção no Censo Escolar, proporcionou à princípio, maior acesso à educação e atendimento das comunidades quilombolas, como distribuição de material didático específico.

**Foto 2: I Encontro de Professores de História da Rede Municipal.**



Fonte: Coordenação de Educação e Diversidade Etnicorracial de Santarém.

Por meio da Coordenação, promoveu ações como cursos, palestras, oficinas, seminários, dentre outros para implementação da Lei 10.639/03 que obriga o Ensino de História e Cultura Afrobrasileira e Africana na educação básica e também das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Etnicorraciais. Através da Coordenação Etnicorracial realizou o I Encontro de Professores de História da Rede Municipal de Santarém, cujo tema foi História e Cultura da África e Afrobrasileira. Esse evento foi realizado nos dias 07 e 8 de

agosto de 2006, e foi um marco, pois favoreceu a discussão e orientação aos professores da rede de ensino municipal. Com o objetivo de estruturar a educação escolar quilombola, realizou cursos para professores, gestores e técnicos das escolas quilombolas.

**Foto 3: I Encontro de Professores de História da Rede Municipal.**



Fonte: Coordenação de Educação e Diversidade Etnicorracial de Santarém.

**Foto 4: Curso de Formação para educadores das escolas quilombolas.**



Fonte: Coordenação de Educação e Diversidade Etnicorracial de Santarém.

Foto 5: Curso de Formação para educadores das escolas quilombolas.

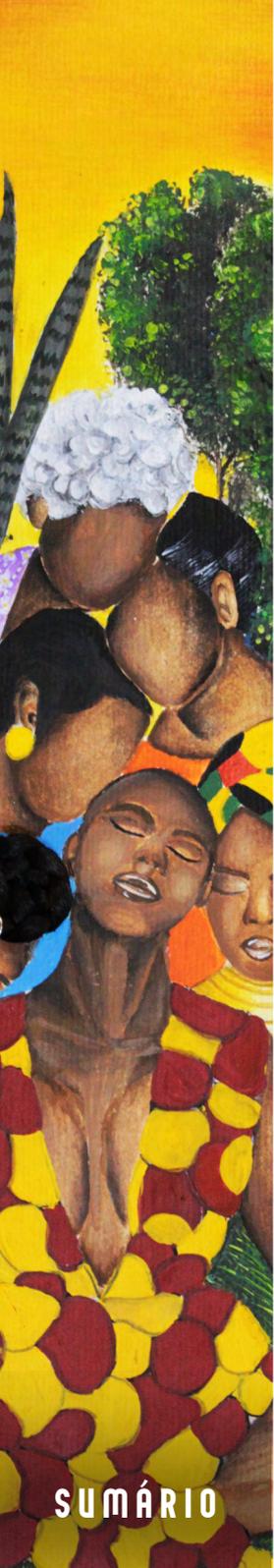


Fonte: Coordenação de Educação e Diversidade Etnicorracial de Santarém.

Considerando a carência de referências bibliográficas sobre a temática negra, por meio de parcerias com o Ministério da Educação e da agora extinta Secretaria de Educação a Distância, Alfabetização e Diversidade (SECAD), constituiu um acervo bibliográfico na Secretaria Municipal de Educação, bem como distribuiu livros para as escolas quilombolas.

A partir da estruturação da educação escolar quilombola, no município, foi perceptível a mudança de comportamento e práticas de professores, alunos, lideranças e comunidade, pois passavam a ter elementos para a promoção de educação antirracista. Ressalta-se ainda que ela também foi membro do Conselho Municipal de Educação de Santarém, no qual teve uma atuação excepcional, que resultou na criação da Resolução Nº 007 de 27 de novembro de 2009, que fixa Diretrizes para o funcionamento das escolas quilombolas, além de outras providências.

Em 2007, a partir da articulação com as comunidade e movimento negro, foram inseridas pela primeira vez propostas voltadas para a Educação Afrodescendente, nas plenárias da II Conferência Municipal



de Educação. Nos anos de 2008 a 2009, Willivane, atuou com afinco, realizando capacitações, cursos para professores, gestores e técnicos da Secretaria de Educação, escolas quilombolas e escolas urbanas. Além do mais, ela também fez parceria com as universidades locais para realização de eventos, visando sempre implementar e efetivar uma educação antirracista.

**Foto 6: Willivane e conselheiras na posse do Conselho Municipal de Educação de Santarém**



Fonte: Coordenação de Educação e Diversidade Etnorracial de Santarém.

## A PSICOLOGIA ANTIRRACISTA QUE WILLIVANE PRATICOU E NOS ENSINOU

Willivane, a Willi, graduou-se como Psicóloga em 1999, pela Universidade Federal do Pará (UFPA) e concluiu, em 2014, o mestrado em Psicologia Social e Clínica pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP/UFPA). Durante sua trajetória, sempre participou ativamente do Sistema Conselhos de Psicologia, uma instituição de classe que tem como objetivo orientar e fiscalizar a atuação de psicólogas e psicólogos no Brasil.

Atuou como conselheira do Conselho Regional de Psicologia/10ª região (Pará e Amapá) durante duas gestões (2010/2013 e 2013/2016) e nesses períodos contribuiu enormemente para a criação da Comissão de Psicologia e Relações Raciais, colaborando ativamente, também, para a criação da ANPSINEP (Articulação de Psicólogas (os) Negras (os) e Pesquisadoras (es)), uma articulação que teve o propósito de garantir que o tema das relações raciais esteja, de fato, mais presente na Psicologia Brasileira. Incansável no combate ao racismo, pautando uma Psicologia antirracista e levantando essa bandeira em toda a sua prática. Foi idealizadora de eventos importantes na área, como o I Encontro Regional de Psicologia do Oeste do Pará, realizado em 2014 na cidade de Santarém e o I Encontro de Psicologia e Relações Raciais do Pará.

**Foto 7: Seminário de Psicologia e Relações Raciais (Belém/2012).**



Fonte: Relatório de Gestão Conselho Regional de Psicologia 10ª Região PA/AP-VII Plenário

Em sua prática profissional como Psicóloga Clínica, Psicanalista, defensora intransigente dos Direitos Humanos, trouxe grandes contribuições à Psicologia Paraense, ao estimular a prática de uma psico-

logia atenta às demandas da população afroamazônida, contribuindo, inclusive, com a produção de referências técnicas; o documento “Relações Raciais: Referências Técnicas para a Prática da(o) Psicóloga(o)”, elaborado no âmbito do Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (Crepop), possui grande relevância para os profissionais das diversas áreas de atuação da psicologia antirracista.

**Foto 8: Semana da Consciência Negra (2016) – Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).**



Fonte: Acervo Pessoal.

Na sua prática profissional como Psicóloga, Psicanalista, Professora (Atuou como professora da UEPA em Santarém), Willivane praticou e ensinou uma Psicologia, de fato, comprometida com as pessoas, com as comunidades, com as populações que vivenciam diariamente os efeitos psíquicos do racismo. Estava sempre presente nos movimentos em prol dos Direitos Humanos e no Conselho Regional de Psicologia (Pará/Amapá) sempre colocou em pauta, nas diversas reuniões e encontros da categoria, a necessidade da Psicologia se aproximar cada vez mais do acolhimento e do cuidado de pessoas pretas, que muitas vezes não conseguem o suporte necessário para ressignificar os efeitos devastadores da vivência do racismo.

Foto 9: Evento de Psicologia



Fonte: Redes Sociais.

Em 2019, a sede do CRP10, em Belém, inaugurou o auditório “Willivane Melo” como homenagem a quem fez tanto pela Psicologia Paraense. Willi ajudou a abrir caminhos para uma Psicologia Antirracista no Pará e nós, que tivemos a honra de conviver com ela, de comer “O melhor bolinho de piracuí de Santarém” falando dos rumos que queríamos para a Psicologia, de comer peixe assado no seu quintal construindo eventos importantes e de tomar umas cervejinhas ouvindo sempre seu incentivo para que ganhássemos o mundo, seguiremos pautando aquela psicologia que Willi nos ensinou.

Obrigada, Willivane! Tudo o que você plantou, continuará sendo regado e semeado por nós.

## EMPREENDEDORISMO NEGRO COMO FERRAMENTA DE EMANCIPAÇÃO

Em 2017, Willivane Melo junto com grupo de mulheres Negras de Santarém, criaram a kitanda Preta. De origem africana, a palavra “kitanda” vem da língua quimbundo dos povos bantu onde atualmente povoam Angola, Congo, Moçambique dentre outros países afri-

canos. O termo significa: “feira”, “mercado”, espaços onde se fazem negócios. Nesta perspectiva, nasceu o evento “Kitanda Preta”, com o propósito de ser um espaço para a exposição e a venda dos mais variados produtos (roupas, sapatos, acessórios, objetos de decoração, artesanatos, comidas e outros), bem como, a oferta de serviços, atrações musicais, sarau, oficinas e debates sobre as culturas afro-brasileira e africana visando à valorização e o desenvolvimento do empreendedorismo Negro na Amazônia. O projeto tem também como objetivo fomentar a Economia Criativa, conceito criado para definir os modelos de negócios que buscam criatividade, a partir do potencial de empreendedoras/es negras/os, (individual ou coletivo) de bens e serviços voltados para a história e herança do Povo Preto.

Fotos 10 e 11: Reuniões de construção da Kitanda Preta/2017.



Fonte: Arquivo pessoal.

Willivane foi coordenadora da primeira Feira Preta do Oeste do Pará. Kitanda Preta aconteceu em junho de 2017 com 18 empreendedores/expositores movimentando um público de aproximadamente 400 pessoas do município de Santarém. Neste dia, transitando pelo espaço, foram realizadas oficinas voltadas para cultura afro-brasileira (turbante, empreendedorismo, história e confecção da boneca de pano africana Abayomi e percussão de carimbó) em 3 dias de feira, podemos dizer que foi sucesso de público e de vendas.

Fotos 12 e 13: Kitanda Preta/2017



Fonte: Arquivo Pessoal.

Entre uma feira e outra, eram organizados encontros de formação para os empreendedores, com objetivo de melhorar cada vez mais a produção e a venda dos produtos e serviços. Em 2018, o evento contou com 20 expositores de diversos segmentos, que ocuparam os estandes de tecido africano, roupas, quadros de decoração, bonecas, comidas, tranças e artesanato em geral.

Foto 14: Kitanda Preta/2019



Fonte: Arquivo Pessoal.

Com isso, após algumas reflexões, o evento virou um coletivo para melhor se organizar, mas, principalmente, para conectar e fazer girar economia criativa entre Pretos e Pretas de Santarém e região. No mesmo ano, Willivane Melo partiu deste plano e virou ancestralidade,

deixando um legado muito importante de luta antirracista para população Negra do Estado do Pará. Em 2019, foi homenageada pelo Movimento de Mulheres Negras de Santarém e pelo Coletivo kitanda Preta, em que seu nome foi dado ao evento do dia Internacional da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha ( 25 de julho), titulado “ De Tereza de Benguela a Willivane Melo”, uma forma de agradecer toda sua luta por igualdade racial e pelo direito das Mulheres Negras, por ser uma incentivadora, por conseguiu enxergar potencialidades em cada pessoa, que muitas vezes nem a própria pessoa enxergava.

A Feira Kitanda Preta tornou-se muito mais que um espaço de vendas de produtos e serviços, é um espaço de encontros, de formação política, qualificação profissional, acolhimento, fortalecimento e de fomento às mais diversas expressões e de muito afeto, exatamente como era Willivane Melo. Ela conseguiu juntar pessoas diversas em um espaço historicamente negado ao povo Preto. Ao coordenar eventos sobre relações raciais, trouxe para debates temas pertinentes para uma educação igualitária, antirracista e com oportunidades para todos. Participou ativamente da Semana da Consciência Negra, evento realizado pela Universidade Federal do Oeste do Pará e pelos Movimentos Negros de Santarém, como uma forma de chamar atenção para políticas de ações afirmativas no contexto universitário.

**Foto 15: Kitanda Preta/2017**



Fonte: Arquivo pessoal.

A Willivane foi um ser de luz, que passou pelas vidas de tantas pessoas, que transformou tantos lugares, que distribuiu muitos sorrisos, uma mulher acolhedora, agregadora, corajosa e potente, a luta antirracista em Santarém, divide-se em dois momentos, antes e depois de Willivane Ferreira Melo.

**Fotos 16 e 17: O último Encontro físico com Willivane/2018**



Fonte: Arquivo pessoal.

Vamos seguir nos aquilombando!!

Kitanda Preta segue firme!

Willi vive em cada um de nós!



# 3

Girlian Silva de Sousa  
Lílian Regina Furtado Braga

**AQUILOMBANDO  
ATRAVÉS DA ARTE:  
VIVÊNCIA, POESIA, e ATIVISMO,  
NA VOZ DE ANA CLEIDE  
DA CRUZ VASCONCELOS**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.541.49-64](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.541.49-64)

## INTRODUÇÃO

O feminismo tradicional ao refletir sobre o papel das mulheres nas transformações sociais, geralmente, desconsidera o protagonismo das mulheres negras. Nesse sentido, um grande desafio do feminismo negro é conciliar a reverência à contribuição das nossas antepassadas (famosas e anônimas), com o reconhecimento e valorização do papel das ativistas anônimas contemporâneas – autodenominadas, ou não -, na construção da resistência coletiva cotidiana, em diversas frentes de lutas, e territórios diversos. Para isto, faz-se necessária a compreensão das diversas estratégias de mobilização, resistência e empoderamento.

Nesse sentido, este texto narra a história de luta de Ana Cleide da Cruz Vasconcelos, mulher negra, quilombola amazônica, como singela homenagem a todas as mulheres quilombolas da Amazônia, que em suas lutas diárias pela sobrevivência, possuem papel fundamental, na preservação dos seus territórios, cultura e memória de seu povo. Ressalta-se que, muitas dessas mulheres desconhecem os conceitos academicistas sobre ativismo, militância e/ou feminismo. No entanto, transformam as suas vivências, experiências e histórias de vida, em ação política de resistência coletiva.

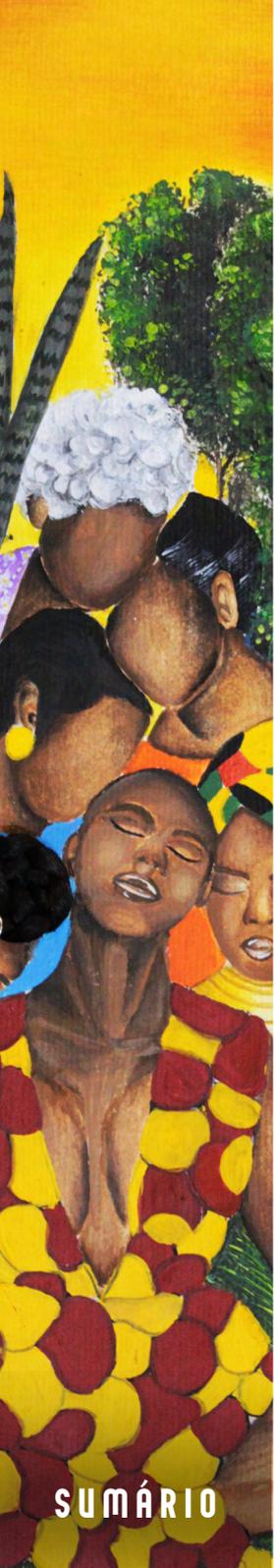
A trajetória de luta dessas mulheres em seus territórios, promove subversão nas estruturas das relações hierárquicas patriarcais, historicamente constituídas. As mulheres quilombolas possuem papel fundamental na preservação do patrimônio imaterial de suas comunidades, e na luta em defesa do meio ambiente. Por esse motivo, seu trabalho merece toda reverência e reconhecimento.

## AS MEMÓRIAS DE UM PASSADO COMUM A MUITAS MENINAS NEGRAS NO BRASIL

No Brasil, o racismo permanece institucionalizado. A desigualdade social é um mecanismo de manutenção da prática da escravidão doméstica de mulheres pobres, em sua grande maioria, negras. Em nossa sociedade, o projeto de subalternização da mulher negra começa ao nascer. Durante a infância, estas mulheres já se encontram na condição social estruturante do lugar que o racismo estrutural lhes impôs na sociedade. É desta forma, que meninas negras de baixa renda, são “dadas” a famílias de melhor poder aquisitivo, sob a ilusão de que serão incorporadas a um “novo seio familiar”, que lhes garantam acesso à educação.

Na prática, salvo raríssimas exceções, essas crianças são recrutadas para a escravidão doméstica, ou condição análoga. Usualmente, são privadas do contato com suas famílias, proibidas de frequentarem escolas. Por vezes, privadas da liberdade de ir e vir, enquanto são treinadas para dar conta de todo o trabalho doméstico. Nesta relação, direitos são suplantados, sob o discurso de que a criança, a menina, a mulher escravizada não deve ser remunerada, “*por que é como se fosse da família*”. Ironicamente, a ambiguidade da frase, expressa adequadamente, o real sentido deste tipo de relação: *posse*. No entanto a exploração mal dissimulada, se apresenta como “*favor*”, “*boa ação*”, da família. Um “*ato de caridade*” que teria salvado a explorada, da miséria.

O complexo aparato ideológico, viabiliza a alienação da vítima, sobre a sua condição de escravizada. A inexistência ou insuficiência de remuneração, é outro eficiente mecanismo de opressão e aprisionamento. São comuns os relatos de abusos envolvendo todo tipo de violência física e psicológica. Desta forma, a “*escravidão moderna*”, é produto da velha psiquê escravagista colonial, que:



[...] de repente coloca o sujeito negro em uma cena colonial na qual, como no cenário de uma plantação, ele é aprisionado como a/o “Outra/o” subordinado e exótico. De repente, o passado vem a coincidir com o presente, e o presente é vivenciado como se o sujeito negro estivesse naquele passado agonizante [...] (KILOMBA, 2019, p. 30).

No interior do Brasil, especialmente, nas regiões norte e nordeste, a permanência da miséria garante a prevalência desse tipo de *práxis* de subalternização racial. Na Amazônia, a carência de serviços de infraestrutura básica nas comunidades interioranas, alimenta o sonho de uma vida com mais conforto e oportunidades nas cidades maiores, ou nas capitais. Nesse contexto, as meninas ribeirinhas afro-indígenas tornam-se vulneráveis a esse tipo crime institucionalizado pela impunidade.

Foi assim, que aos sete anos de idade, Dona Cleide, que nasceu no Quilombo do Arapemã, foi “dada” por sua mãe, a uma família de fazendeiros da Colônia de Cipoal, localidade do entorno da cidade de Santarém. Haviam-lhe prometido educação escolar e acolhimento familiar. Dona Cleide esclarece que embora a sua comunidade fosse rica de alimentos, era carente em infraestrutura de educação formal. As crianças estudavam de forma improvisada, em um barracão. Desta forma, morar com a família de fazendeiros, representava uma chance de melhor acesso à escola. Contudo, a realidade vivida por ela, foi bem diferente:

*Naquela época, o Cipoal não era devastada com tá agora, né? Era mata fechada, era uma casinha aqui, outra lá... Outra lá. Aí ela me levou pra mim morar uns dias lá com ela nessa colônia. Só que nessa colônia, ela me tratou muito mal, com o esposo dela, me escravizavam. Sempre me discriminavam, me chamavam de negra, de negrinha, analfabeta, burra, era essas coisas toda. Até que um dia, o marido dela quis que me levar para eu ir buscar água em uma cacimba longe da onde a gente morava. Era uma hora e meia de estrada. Eu tinha o que? Sete anos de idade, quase oito, pra ir carregar latas de água, nessa época, era aquelas latas de tintas, de alcinhas. E aí eu fui com ele, eu era obrigada a ir com ele. Aí eu fui buscar, quando chegou no meio da estrada,*

*cansada como eu já estava, aí eu caí, eu derramei toda a água, e quando chegou em casa, ele me deu uma surra de cipó. De cipós de colônia, sem roupa. Eu apanhei sem roupa, que eu o meu corpo ficou todo marcado do cipó da colônia, cipó do mato, saindo aquelas águas, com sangue. Me bateu muito. Isso era já à noite. Aí, veio um senhor que tinha uma fazenda de plantações, que morava assim, acima de nós. Ele ia passando com o filho dele pela estrada, e eles ouviram aqueles gritos, né? Era eu que gritava, aí ele dobrou pra casa. Chegou lá, ele perguntou o que era aquilo que tava acontecendo. O engraçado era que a mulher dele via tudo! Via o marido me xingar, me bater, e não fazia nada! Aí o homem viu e perguntou, por que estava fazendo aquilo comigo? E aí eu gritei, pedi socorro pra ele. Pedi que não me deixasse ali, porque ele já tinha me dado um chute, ele me bateu no meu estômago e eu quase não voltava mais. Quase que eu não consegui levantar. Aí ele pegou e disse, não senhor! Eu vou levar ela agora daqui! Aí, me tirou de lá, e levou pra casa dele.*

Ela não somente era obrigada a ir buscar água, também precisava levantar-se cedo, e ir trabalhar no milharal que ficava distante da casa. Relembra que mesmo com muito medo, precisava atravessar uma área de mata, que naquela época, era habitada por animais selvagens. Tamaña violência física e psicológica, não foi suficiente para mobilizar as autoridades policiais. Dona Cleide relata que embora o senhor que a resgatou, tenha procurado a polícia, nenhum procedimento foi realizado: “Quando foi no outro dia, ele foi procurar a polícia. Só que essa época, as coisas era tudo diferente. Era muito calmo, né?”.

O eufemismo da expressão “era muito mais calmo”, denuncia o descaso por parte da polícia, em relação à violência sofrida por aquela criança de apenas sete anos de idade. Infelizmente, a despeito da conquista formal de direitos, na prática, pessoas negras – inclusive as crianças -, compõem a parcela da população mais vulnerável à violência. A violência policial é uma das principais. O racismo estrutural é o fator que permite a naturalização da morte crianças negras no Brasil, vítimas da violência gerada pela desigualdade social.

Felizmente, ela conseguiu voltar para casa de sua família. Conta que tempos mais tarde, foi morar com uma nova família em Belém. Cleide relata que ao contrário do que ocorre com a maioria das crianças na mesma situação, foi integrada como membro da família, tendo acesso à educação e a um ambiente saudável. Aos vinte anos de idade, decidiu retornar para o quilombo, onde constituiu família, e se integrou ativamente na luta por conquista de direitos para a sua comunidade.

## A ARTE COMO FIO QUE TECE VIDAS NO QUILOMBO

Em meio às lutas do cotidiano, Dona Cleide reverencia o modo de viver quilombola, através das suas canções. Como sempre gostou de música, tinha o hábito de trancar-se no banheiro, para cantar: adorava ouvir o eco de sua voz. Com o tempo, sua voz ecoou para além dos limites do seu território.

Sua música, além elemento que a complementa enquanto ser, também possui função social, política. Representa um patrimônio imaterial coletivo, por conter em si, elementos ancestrais estratégicos, de resistência, empoderamento, e celebração à vida. A arte e a vida cotidiana se entrecruzam e complementam.

*Eu componho minhas músicas por alegria, por amor, por trabalho, por diversão, é tudo uma mistura. Eu gosto muito, sempre gostei de música, sempre gostei de música, sempre gostei de cantar.*

Seu amor pelo Quilombo do Arapemã se evidencia, através da presença marcante da sua territorialidade nas suas composições. Dona Cleide produz uma arte profundamente engajada e poderosa em sua simplicidade.

Imagem 1 - Dia a dia no Quilombo do Arapemã.



Fonte: Imagem cedida do acervo pessoal de Dona Cleide.

Essa é a forma interessante, descrita como a aproximação desta quilombola, com a música. Esta é uma expressão artística muito forte nos quilombos do Estado do Pará. A musicalidade é um dos valores civilizatórios afrobrasileiros, sobre os quais se constituem essencialidades do povo negro. Nota-se que, o que mobiliza esta mulher ao canto, à música é a energia vital, o princípio do axé:

A África e seus descendentes imprimiram e imprimem no Brasil valores civilizatórios, ou seja, princípio e normas que corporificam um conjunto de aspectos e características existenciais, espirituais, intelectuais e materiais, objetivas e subjetivas, que se constituíram e se constituem num processo histórico, social e cultural. E apesar do racismo, das injustiças e das desigualdades sociais, essa população afrodescendente sempre afirmou a vida (TRINDADE, 2013, p. 132).

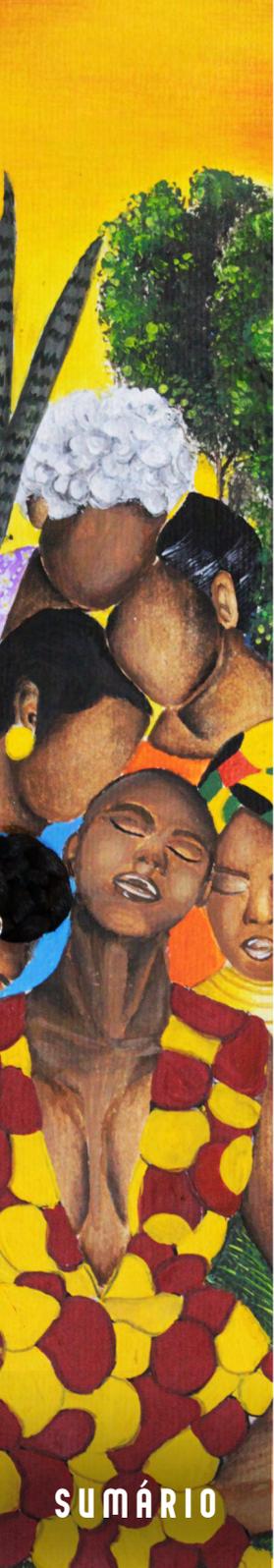
Uma das mais maiores manifestações da cultura nos territórios quilombolas, é o Marambiré; ritual que agrega dança, música, e a religiosidade das comunidades quilombolas, nas festas que circundam o Natal. O festejo celebra a vida, e encanta os brincantes. É antes de tudo, uma forma de celebrar e perpetuar a cultura afroamazônida, através da preservação das memorialidades que os constituem enquanto povos tradicionais.

A dança do Marambiré, [...] é um registro da ancestralidade africana que foi escravizada na região, sendo uma dança representativa da relação de um povo sua ancestralidade e seu território. Os saberes são transmitidos através da oralidade – por seus pais, avós e bisavós. Os antigos repassam a tradição às novas gerações através do Marambiré Mirim como forma de (re)existência – fortalecendo e encorajando-os a enfrentar o racismo de alguns dos munícipes de Alenquer que, historicamente vem rejeitando a comunidade (LEÃO et. al, 2019, p. 14-15).

A expressão de arte identificada nos territórios negros, de um modo mais destacado nos quilombos, está relacionada a construção cultural que estes grupos desenvolveram. Ou seja, esta expressão está conectada ao universo simbólico que lhe deu origem, ao mesmo tempo em que carrega um significado político, identitário:

Refletir sobre a cultura negra é considerar as lógicas simbólicas construídas ao longo da história por um grupo sociocultural específico: os descendentes de africanos escravizados no Brasil [...] Trata-se de compreender que há uma lógica gerada no bojo de uma africanidade recriada no Brasil, a qual impregna a vida de todos nós, negros e brancos [...] Nesse sentido, qualquer adjetivação da cultura, seja cigana, judaica, indígena ou negra, é uma construção social, política, ideológica e cultural que, numa sociedade que tende a discriminar e tratar desigualmente as diferenças, passa a ter uma validade política e identitária (GOMES, 2003, p.41).

Esta lógica simbólica se evidencia no processo de criação das expressões artísticas desses povos. A criação se dá através de uma relação cosmológica com a sua própria realidade material. As demandas



da vida cotidiana se inter cruzam com a arte, fornecendo-lhe, por vezes, a inspiração para letras de denúncia ou protesto. Da mesma forma, sons, paisagens, formas, cores, sabores, podem ser reverenciados e imortalizados na melodia de uma canção.

*As minhas músicas elas me inspiram, e eu me inspiro em todas aquelas coisas no nosso quilombo, então eu me inspiro no dia, no dia a dia, no trabalho da comunidade, eu me inspiro nas crianças, eu me inspiro na escola, eu me inspiro nas lutas do povo negro. Eu me inspiro em titulação dos nossos territórios, e eu me inspiro no dia a dia que a gente vive aqui que é atravessando o rio prum lado e pro outro, prum lado e pro outro, então é tudo isso que eu me inspiro.*

A beleza e a relevância do seu fazer artístico, foi registrado em um *compact disc*, com o objetivo de preservar suas composições. Infelizmente, como a maioria dos artistas populares brasileiros, ela ainda não teve acesso a recursos financeiros e equipamentos que lhe proporcionem melhor infraestrutura de gravação e divulgação do seu trabalho. Enquanto isto não ocorre, a artista segue criando e divulgando sua arte, através de canções como a música “Roda Pião”, que retrata cenas cotidianas do quilombo.

Como é lindo  
o amanhecer no meu quilombola  
de manhãzinha a gente abre a janela  
e vê o dia que vem raiando  
de repente se ouve a gritaria  
são as crianças que já estão brincando  
elas brincam de roda pião  
elas rolam pelo chão  
que coisa linda de se ver

(Trecho da Música Roda Pião).

## MULHER NEGRA, MOVENDO ESTRUTURAS: NA RAÇA E NA COR

*“Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”*. A frase emblemática de Angela Davis, tornou-se um símbolo do potencial transformador do feminismo negro, na redução das desigualdades sociais, a despeito das tentativas seculares de subalternização da mulher negra na sociedade. Mais do que um slogan, a frase sintetiza a estrutura social em sociedades que compartilham passado escravista. Nestas, as mulheres negras encontram-se na base da pirâmide social. Ocupam a posição mais vulnerável. São atravessadas por desigualdades multidimensionais de raça, classe e gênero. Por esse motivo, mesmo dentro do movimento negro, a luta pela igualdade de gênero, permanece como pauta de extrema relevância e urgência.

Esta tem sido uma das principais frentes de luta de Dona Cleide: a busca pelo protagonismo político das mulheres quilombolas em seus territórios. Vale destacar a relevância desse tipo de iniciativa, visto que o quilombo – assim como todo universo social –, também é um espaço de disputas, violência e desigualdade de gênero. Após regressar ao quilombo, passou a envolver-se com a vida da comunidade. Casou-se, constituiu família, e intensificou sua participação no processo de organização de sua comunidade, chegando a ser presidente da associação que representava seu território.

*Era a minha vontade porque eu via que meu povo tinha essa necessidade, que meu povo era muito sofrido. Nossa comunidade é uma comunidade carente, carente de políticas públicas. Então, eu via que todo mundo tinha alguma coisa e a nossa comunidade não. Então o que eu pensei? Eu vou lutar, eu vou lutar junto a algumas pessoas da comunidade pra que a gente possa de fato organizar nem que seja um pouco a nossa comunidade, para que as pessoas possam viver melhor um pouquinho.*

Contudo, esta não foi uma trajetória sem adversidades. Foi necessário lutar contra o machismo. A percepção do silenciamento das mulheres nos processos decisórios da comunidade, levou-a a juntar-se com outras mulheres e lutarem pela garantia do direito à participação feminina nesses espaços de decisão, e de certa forma, de poder. Esta organização é essencial na determinação da estrutura social dentro das comunidades. Essas vozes promovem a visibilidade às pautas femininas, e por consequência, à busca de políticas públicas específicas para o público feminino (SANTOS, 2017). Acesso à serviços de saúde feminina, e a promoção de medidas de combate à violência contra a mulher, são exemplos desse tipo de demanda.

Além disso, decisões que envolvem o uso dos recursos naturais e a preservação ambiental do território, impactam profundamente na vida das mulheres, haja vista o papel feminino nas atividades de subsistência. A atuação política feminina representa uma ruptura nas estruturas hierárquicas patriarcais historicamente construídas (SANTOS, 2017). Para isto, é preciso enfrentar o machismo de lideranças masculinas, contrárias à participação política das mulheres.

*A mobilização nós fizemos quando as falas começaram aqui no meu quilombo no encontro de Raízes Negras e depois de um mês fomos em uma reunião na FOQS em Santarém e repassamos essa demanda para o presidente das comunidades, que nós iríamos de comunidade em comunidade fazer uma reunião. Então a gente queria conversar com as mulheres. Então a gente tirou uma equipe de cinco mulheres e saímos pelas comunidades conversando. Não foi fácil quando nós repassamos essa situação lá na FOQS, por que os homens, os presidentes das comunidades ignoraram muito. Eles achavam que nós não deveríamos. Eles achavam que esse negócio de grupo de mulheres era uma bobagem. Não foi muito fácil, que nos enfrentamos várias advertências de presidentes das comunidades, na época também eu era presidente da minha comunidade, mas nós fomos assim mesmo nas comunidades. Começamos a explicar o sentido daquilo ali.*

Como resultado desta mobilização, nasceu o movimento “Na raça e na cor”, nome inspirado na canção de mesmo nome, escrita por Dona Cleide. A letra homenageia a ancestralidade africana (nagô) e exalta o orgulho pela origem negra. A participação na associação, no grupo de mulheres quilombolas, oportunizou a esta grande mulher viajar para muitos lugares, conhecer muitas pessoas, fazer muitos contatos, participar de encontros em outros municípios. Desde a criação, o grupo tem promovido a conscientização das mulheres, sobre a importância da atuação política em seus territórios. Entre as principais estratégias de atuação, a defesa de pautas feministas das mulheres quilombolas, e a promoção do empoderamento entre as quilombolas da região do Baixo Amazonas, no Pará.

Eu sou negra nagô  
no sangue e na raça  
E na cor  
Quem foi que disse  
Que negro não tem valor  
Que o negro não tem sentimento  
Que o negro não sente dor  
(Negra Nagô)  
(Trecho da Música Na raça e na cor).

Essa atividade política lhe trouxe grande aprendizado. Proporcionou a compreensão sobre o lugar complexo, da mulher negra quilombola, em nossa sociedade racializada e economicamente desigual. Esta percepção reforçou a consciência sobre a importância da organização e mobilização por direitos. Solidificou a vontade de lutar pela transformação da realidade. Descobrir-se negro provoca indagações como a formulada por Du Bois: “Como é a sensação de ser problema?” (DU BOIS, 1999, p.37). A resposta também por ele proferida, reflete a sensação de estranhamento, porque entre o povo negro é tecido um ideal na perspectiva de superar as memórias da escravização:

A liberdade também, aquela porque tanto esperamos e buscamos – a liberdade da vida e do corpo, a liberdade de trabalhar e pensar, a liberdade de amar e aspirar. Trabalho, cultura liberdade – precisamos de todos, não separadamente, mas todos juntos, não sucessivamente, mas em conjunto, todos crescendo e ajudando-se mutuamente, todos empenhados em prol desse ideal mais amplo que paira diante do povo negro, o ideal da fraternidade humana (DU BOIS, 1999, p. 61).

Ao participar da organização política para o reconhecimento do território como quilombo, experienciou a luta pela retirada de fazendeiros - pessoas que não pertenciam ao território –, e vivenciou o desafio de assegurar a conservação ambiental do território. A construção da escola para a comunidade foi outro grande desafio, pois visava assegurar ao seu povo, acesso à educação, dentro do território. O projeto exigia que os espaços da escola fossem muito bem definidos. Aos 58 anos, Dona Cleide é aluna da escola pela qual tanto lutou. Na escola há ensino fundamental e ensino médio.



Fonte: Imagem cedida do acervo pessoal de Dona Cleide.

O galo cantou  
A galinha gritou  
Acorda criançada  
Já é madrugada  
Pra fazer o fogo  
E fazer o café  
Depois pega cuia  
Pra tomar banho  
No igarapé  
Pra se arrumar  
Para esperar  
A lancha da escola  
Que já vai passara  
Chegando lá na escola  
A professora vai te ensinar  
Aprender a ler  
E a escrever o beabá  
(Trecho da Música Igarapé).

A música de Dona Cleide reflete “O papel do Movimento Negro como educador, produtor de saberes emancipatórios e um sistematizador de conhecimentos sobre a questão racial no Brasil” (GOMES, 2017, p.14). A luta não acaba, não termina! É como pensa Dona Cleide a respeito das atividades que ainda realiza junto as mulheres quilombolas.

## REFLEXÕES FINAIS

Ana Cleide da Cruz Vasconcelos é uma referência de militância pelos direitos nos territórios quilombolas do Baixo Amazonas, no Estado do Pará. É uma liderança feminina, cuja trajetória de vida e de luta, tem muito a ensinar às novas gerações de mulheres negras, que se dispõe a enfrentar o racismo, e o machismo, no combate às

desigualdades de classe, raça e gênero. A arte emancipatória, é um convite à reflexão sobre a importância da participação feminina negra na construção de um contraponto à realidade racial brasileira.

Destaca-se a centralidade do acesso à educação de qualidade, para a redução das desigualdades sociais; nesse sentido, a história de Dona Cleide, enfatiza o protagonismo das mulheres negras como agentes insurgentes: demandantes de direitos, e transformadores da realidade do seu povo.

A melhoria da qualidade de vida das mulheres negras quilombolas – como das mulheres negras em geral - requer organização e engajamento, para a construção de uma representatividade política, capaz de dar visibilidade as suas pautas. Esta mobilização também passa pelo reconhecimento da diversidade do feminismo negro. Nesse sentido, o reconhecimento e a valorização das diversas estratégias de engajamento e resistência é fundamental, para promover a visibilização e ampliação dessas ações. A trajetória de luta de Dona Cleide, envolve mobilização política feminina, estímulo ao empoderamento de outras mulheres, e o aquilombamento através da arte.

Diante das tentativas de subalternização e silenciamento das mulheres negras, o reconhecimento da relevância do seu trabalho (ainda em vida), torna-se uma ação política necessária, que busca promover o empoderamento coletivo das mulheres negras, ao se reconhecerem nas ações de suas semelhantes. É também um estímulo, para que sigamos na luta, sempre!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Tradução, introdução e notas Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador**: Saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis/RJ: Vozes: 2017.



LEÃO, Andrea Simone Rente; SOUSA, Girliam Silva de; QUARESMA, Edilmar Santana; OLIVEIRA, Joice E. Vasconcelos de. **Marambiré como Patrimônio Cultural e Instrumento de Resistência para o Quilombo do Pacoval/Pará**. RELACult, Paraná, v. 05, ed. especial, nº 3, mai., 2019. Disponível em: <http://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/1517/989>. Acessado em: jan/2021.

SANTOS, Anderlany Aragão dos. Protagonismo político das mulheres quilombolas e violência de gênero. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos)**, Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. **Valores civilizatórios afro-brasileiro na educação infantil**. In: **Africanidades brasileiras e educação** [livro eletrônico]. Salto para o futuro. Org: Azoilda Loretto da Trindade. Rio de Janeiro: ACERP, 2013.





# 4

Raissa Lennon Nascimento Sousa

## **A RESISTÊNCIA DAS MULHERES NEGRAS PARIDAS DE AMAZÔNIA: ENTRE COLONIALISMO E RACIALIDADES**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.541.65-79](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.541.65-79)

## INTRODUÇÃO

Fazer qualquer discussão sobre a Amazônia não é trilhar um caminho fácil, já que este lugar foi amplamente ficcionado e retratado nos meandros das práticas culturais e nos discursos massificados, por vezes, reduzido a um vazio demográfico e a imagem da floresta nativa. Mas, a Amazônia da qual discutiremos aqui é negra e mulher, e foi construída a partir de um processo violento de colonialismo e escravização de indígenas e pessoas negras.

Este texto traz uma reflexão teórica sobre questões de mestiçagem e racialidade, considerando que a partilha de experiência das mulheres negras que vivem na Amazônia faz parte de um cenário que resiste ao colonialismo, ao racismo e ao sexismo vivenciado no norte do Brasil. O nome que inspirou este trabalho é de um coletivo que nasceu em Belém do Pará, no ano de 2009, chamado “Pretas Paridas de Amazônia”<sup>5</sup>. O grupo reúne mulheres negras autônomas que produzem trabalhos que buscam a valorização da cultura negra e afroamazônica. São trançadeiras, costureiras, artesãs, ceramistas, vendedoras de produtos afros - como turbantes, roupas africanas, bijuterias - ilustradoras, fotógrafas, artistas, rapper, mulheres da dança e da culinária. É um exemplo de organização feminina, que com a força de sua criatividade exalta as mais diversas produções culturais negras.

O artigo também é um pequeno recorte de uma investigação mais ampliada da pesquisa de doutorado sobre as práticas emancipatórias de mulheres negras trançadeiras da Amazônia, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPG-COM) da Universidade Federal do Pará (UFPA), iniciada no ano de 2019.

<sup>5</sup> Para informações sobre o grupo Preta Paridas de Amazônia entrevistamos a artesã Maria Luiza Nunes, no dia 16 de janeiro de 2020, de modo online. A entrevista fez parte da metodologia para o artigo “Eu sou porque elas são” - práticas emancipatórias de mulheres negras da Amazônia entre racismo estrutural e pandemia”, apresentado do Sialat 2021 e de co-autoria com a prof. Dr. Célia Amorim.

## A INVENÇÃO COLONIAL DO RACISMO

Consideramos que a perspectiva do racismo, do ponto de vista moderno e sociológico, foi uma invenção firmada no colonialismo, a partir do projeto de dominação sob os povos das Américas no cenário das invasões europeias no século XVI, de como que o racismo se consolidou como uma estratégia de poder, que se perpetuou na historiografia das Américas e se consolidou como uma estratégia de saber/poder dominante.

Anibal Quijano (2005) explica que os eixos fundamentais de um novo padrão mundial, que culminou na constituição do capitalismo moderno, foi uma espécie de classificação social fundamentada na ideia de raça. Dessa maneira, para entender questões sobre classe social é indispensável uma compreensão dos conceitos de raça e racismo. A partir da constituição da América Latina, que a questão da raça se ressignificou e desdobrou-se em diversos outros elementos, perpetuando-se para além do colonialismo e tornou-se uma ferida aberta para as Américas até os dias de hoje.

Foi nesse cenário de colonização que a construção do espaço/tempo foi transformada em um novo padrão de poder e dominação. Os dois elementos fundamentais para a organização da vida social agora são condicionados ao controle do trabalho e dos recursos em torno do capital e do mercado mundial. Além disso, há um estabelecimento das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, que representou a crença de que existe um sistema biológico que define uma situação de inferioridade para uns e superioridade para outros, esse aspecto também determinou as relações de exploração e de trabalho de um novo sistema mundial intitulado, posteriormente, de capitalismo.

Essa ideia foi assumida pelos colonizadores como forma de dominação sob as colônias americanas, o racismo subscrito nessa

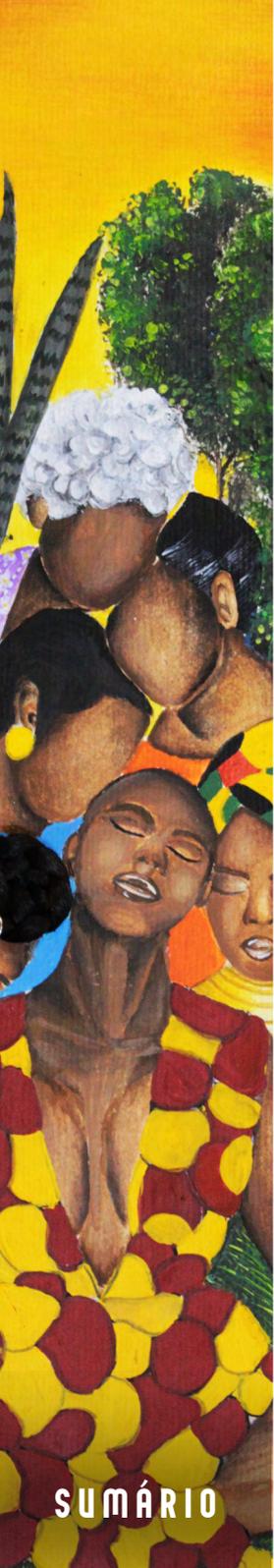
época e perpetuado nas entranhas da cultura, foi demarcado por uma posição fenotípica específica de desmerecimento aos sujeitos habitantes dos países do sul global. Nesse sentido, os colonizadores viram na codificação dos traços fenotípicos dos colonizados, chamados arbitrariamente de negros e indígenas, uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação.

A partir das relações de dominação, a raça foi estabelecida como instrumento de classificação social básica da população. “Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, e lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade.” (QUIJANO, 2005, p. 118).

Em “Crítica da Razão Negra” (2018), Achille Mbembe admite que os conceitos de raça e racismo sejam controversos, porém, fundamentais para entender inúmeros aspectos das configurações sociais. Pode parecer contraditório, mas sendo uma forma de representação primitiva, explica relações entre semelhantes e dessemelhantes, de diferentes e de comuns. Raça é tanto o nome que se dá àquele que desfaz do outro e que tem medo do outro, quanto um sentimento de vingança daqueles insujeitados da raiva que foram condenados a diversos tipos de humilhações e violências. Mbembe, explica que raça:

Consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total (MBEMBE, 2018, p. 27).

A raça não existe enquanto fato natural, mas se constrói como uma invenção uma projeção ideológica, um mito de superioridade, que faz com que os sujeitos (as) não possam reconhecer a si mesmo, sua alteridade está condicionada aquele considerado o padrão. O hemisfério ocidental, deste modo, considerando-se o centro do globo, tornou-se o ideal de genuinamente humano e civilizado, o que chamamos de



ideal eurocêntrico, perpetuado como regra global. E os demais povos tiveram sua existência objetificada (MBEMBE, 2018).

O continente africano e o negro, de modo geral, foram representados como símbolos limitantes, como humanos inacabados, foram de certo modo animalizados. Evidente que no continente africano nem todos os sujeitos tem pele escura, e muito menos, nem todo negro é africano, mas na ficção concedida no colonialismo os dois foram representados como semelhantes e inferiores. Os africanos e os indígenas estavam excluídos, deste modo, do processo de administração e controle dos eventos da colonização que se desdobraram durante os séculos XVI e XVII.

Mignolo (2017) coloca um ponto importante e fundamental para entender esse aspecto de exclusão: O comércio de escravizados representou pela primeira vez que a liberdade foi acordada como o elemento principal da dominação, quando a mercadoria torna-se um material humano. Os sujeitos escravizados tirados a força dos seus territórios e transportados para uma terra desconhecida, eram qualquer coisa que se podia vender, trocar e substituir. Os indígenas de tal forma também foram forçados ao trabalho compulsório, dizimados com o contado com os estrangeiros e subjugados em sua cultura e modos de vida.

Sob a égide do avanço e do desenvolvimento, práticas econômicas foram fundadas por meio descarte de vidas humanas. A América inventada, mapeada, apropriada e explorada, que teve como bandeira a missão cristã de evangelização daqueles considerados “desalmados”, também foi firmada na ideia de que a natureza precisava ser dominada pelo homem, sendo ela transformada em recursos naturais para serem explorados.

Frantz Fanon em “Pele Negra, Máscaras Brancas” (2008), nos mostra que os sujeitos (as) não brancos (as) foram usurpados de humanidade, a partir do momento que a colonização os impôs um sentimento

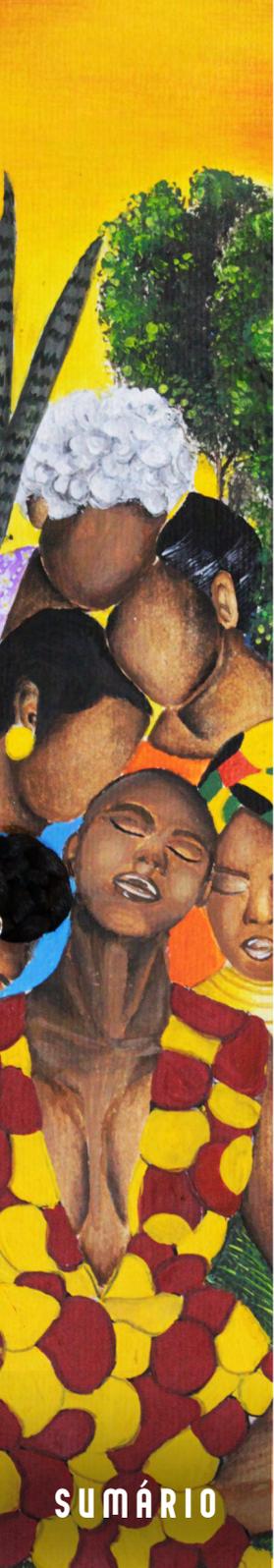


de inferioridade e dependência. Em suas palavras: “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado” (p. 90). De modo amplo, Fanon indica que não existe uma sociedade menos racista que a outra, ou uma sociedade é racista ou não é. A colonização fundamentou racismo.

Em outras palavras, na medida em que o branco impôs uma discriminação sobre o colonizado, o colono começa a sofrer por não ser branco, já que lhes é extirpado de qualquer valor, originalidade. Considerada a última região do Brasil a ser inserida na projeto colonial da América, a Amazônia também foi fundada sobre os moldes da colonização e escravização indígena e européia. A diáspora africana na região, ou seja, a vinda dos africanos ocorreu a partir do século XVII.

No contexto colonial da Amazônia paraense, Vicente Salles (1971) ao analisar a presença negra no Pará, relata como o branco europeu considerava o trabalho manual deprimente, sendo o negro produto direto da sociedade agrária e o indígena senhor dos rios e das florestas, tendo um papel importante nas atividades extrativistas e na disseminação do conhecimento sobre a natureza, rios e florestas utilizados para a exploração.

Salles (1971) também considera que houve uma tentativa de apagamento da presença e da história do negro no Pará, sendo sistematicamente diminuída e negada. Essa perspectiva foi construída na ideia de que a Amazônia teve um processo de escravidão tardio em relações a outros lugares do país, a supervalorização da presença do indígena no território e, conseqüentemente, a marca física do indígena mais evidenciado do que os traços raciais negros. Do mesmo modo, o processo de mestiçagem, enquanto ideologia presente no resto do país teve o seu quinhão de contribuição para que a população acreditasse na falácia do “somos todos iguais”, e que, portanto, ninguém sofria discriminação pela cor da pele.

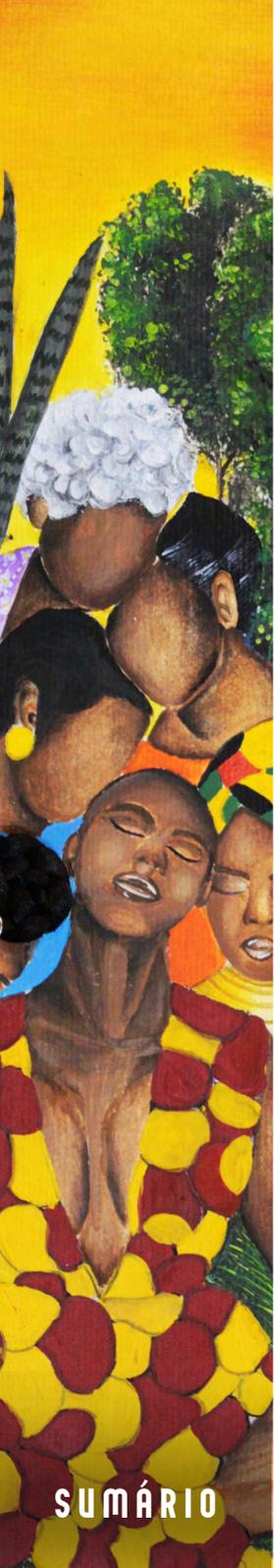


Entendemos que a presença de milhares de etnias indígenas demarcou características particulares, fazendo com que o aspecto da hibridização dos povos se tornasse uma marca extremamente complexa da nossa cultura. Como discute Willivane Melo (2012), a experiência indígena tornou-se mais disseminada nos discursos culturais do que a presença dos negra.

A ideia comumente associada a região amazônica é a de um lugar com floresta exuberante, grandes rios, economia extrativista e cultura predominantemente indígena. Neste imaginário, dificilmente se reconhece que a população africana também se instalou no espaço amazônico. No entanto, o número de comunidades quilombolas no contexto atual mostra que, além desses africanos terem ocupado as matas e atravessado as águas, eles construíram e reconstruíram saberes em seus territórios (MELO, p. 32, 2012).

Com isso, discutiremos a questão da formação da população negra na Amazônia, a partir da ideia de mestiçagem e da miscigenação. A mestiçagem tem inicialmente um ponto de vista biológico, acompanhando os processos de conquista e expansão dos territórios. É um fenômeno de troca e de mistura de genes entre as populações, encontradas, inclusive, em civilizações antigas. Mas, a partir do processo de colonização das Américas, a questão da mestiçagem assume uma conotação raciológica. Essa abordagem consolida-se no ideário nacional brasileiro, quando combinada com o determinismo biológico, adquirindo também um carácter de trocas culturais entre as raças. O paradigma do branqueamento brasileiro, só foi efetivamente consolidado no século XIX, com publicações racialistas que se inspiravam no cientificismo europeu internacional. Apregoavam a falácia de que negro era fisicamente inferior ao branco (AMADOR DE DEUS, 2019).

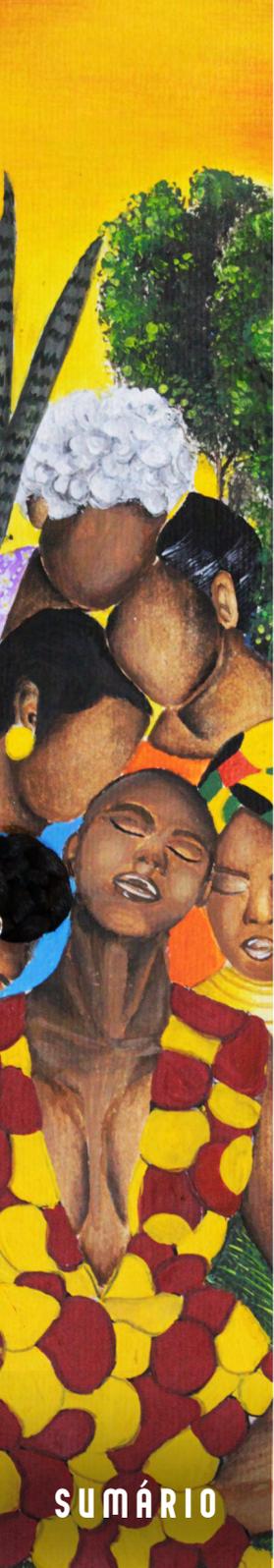
Assim, a miscigenação tem constituído um instrumento eficaz de branqueamento no país inteiro, que se estabelece na ideia do benefício simbólico de estar mais próximo de um ideal humano, ou seja,



o ideal da brancura. Quijano (2005) explica que impacto no imaginário social, deixado enquanto marca da colonialidade, de que é mais aceitável ser claro do que ser escuro, pois todas as referências positivas sociais são encontradas na branquidade.

Para Sueli Carneiro (2011), a miscigenação vem dando suporte ao mito da democracia racial, na medida em que as relações afetivas e sexuais entre negros, brancos e indígenas, seria um indicativo na nossa tolerância racial dos brasileiros. O mito da democracia racial foi se consolidando em vários discursos ideológicos, primeiramente, o Estado Brasileiro defendeu a ideia de que a escravidão no país tinha sido mais branda do que em outros lugares do mundo, e que colonizadores e colonizados teriam uma convivência harmoniosa. O que se omite é que essa relação tem um histórico colonial de violência e de estupro praticado pelos portugueses com mulheres indígenas e mulheres negras. “A miscigenação em nossa sociedade vem se prestando a diferentes usos políticos e ideológicos” (CARNEIRO, 2001, p. 66).

Podemos identificar o projeto de “apagamento” do negro na cultura brasileira, por exemplo, nas múltiplas expressões utilizadas para definir a cor da pele. Que na verdade mascaram a intenção de não querer se parecer com um negro(a). Na amazônia paraense, podemos identificar expressões recorrentes como: moreno(a), mulato(a), caboco(a), entre outras, mas que evidentemente, cada uma delas adquire sentidos diferentes entre as localidades. A dificuldade em dizermos “negro(a)”, “preto(a)” tem tanto a ver com a relação da cor escura estar relacionado a aspectos culturais negativos, como a dificuldade de identificação da tonalidade de cor de peles miscigenadas, em um lugar marcado por relacionamentos interraciais, entre negros, indígenas e brancos.



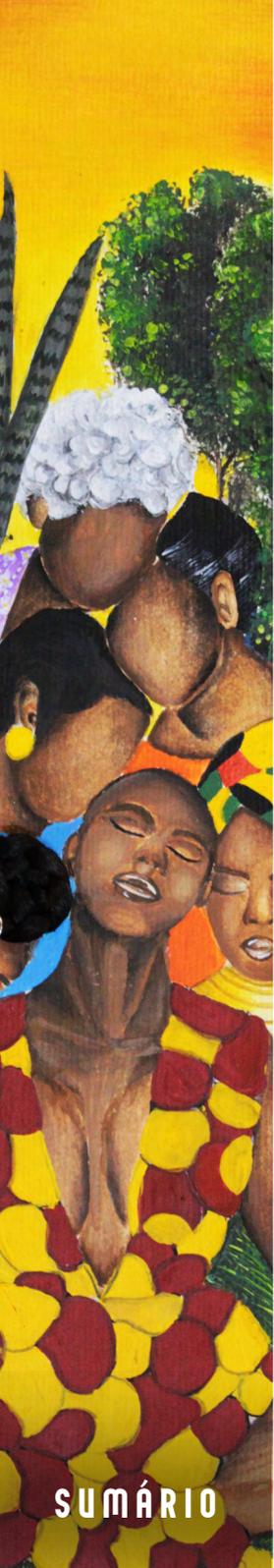
## MULHER NEGRA AMAZÔNIDA RESISTE

A partir do desejo de entender as vivências das mulheres negras da Amazônia, que começamos o nosso estudo por suas trajetórias históricas, considerando que a categoria “mulher” não é universal (GONZALEZ, 2018). Já que as experiências de vida podem ser diferentes levando em conta a raça, território, classe, sexualidade, identidade de gênero, etc. Entendemos que, as mulheres negras, especialmente, foram afetadas profundamente pelas marcas da escravização e da desumanização que sofrem.

Sueli Carneiro (2011) compreende que a condição do racismo com o sexismo produziu sobre as mulheres negras violências e perda de direitos que afetam todas as dimensões da vida. De modo que, deixam sequelas emocionais com danos à saúde mental, rebaixamento da autoestima, expectativa de vida menor em relação as mulheres brancas e no mercado de trabalho ocupam lugares de pior prestígio e remuneração, com maior número alocadas no trabalho doméstico.

Desse modo, Lélia Gonzalez (1981) explica que a formação socioeconômica do Brasil foi baseada no trabalho e exploração da mão de obra de mulheres africanas e negras e suas descendentes. No período da escravização, eram as trabalhadoras de oito ou mucamas. As primeiras trabalhavam no meio rural e assim como os homens tinham rotinas extenuantes, utilizando a força física. E as mucamas, tinham a função dos serviços domésticos, na casa grande. Além disso, havia a violência sexual nos dois modos de trabalho.

A dupla opressão das mulheres negras é marcada pelo machismo e pelo racismo. Carneiro (2011) explica que as mulheres negras brasileiras, tiveram uma construção social distinta das mulheres brancas, por conta do contexto da escravização. Enquanto mulheres brancas eram tratadas como frágeis, as mulheres negras nunca se enquadraram



nesse mito, já que sempre trabalharam, tanto como escravas nas lavouras ou após este período, como vendedoras autônomas, prostitutas, etc.

As mulheres negras são uma das que mais sofrem com os impactos das desigualdades provocadas por uma estrutura racista. Como exemplo, o primeiro caso de morte por covid-19<sup>6</sup> (conhecida cientificamente por SARS-CoV-2) no Brasil foi de uma mulher negra, empregada doméstica, de 63 anos, no dia 11 de março de 2020. Ela foi infectada por sua patroa, que chegou à época da Europa, mas precisamente da Itália, o epicentro da doença no mundo no período. Ela era do grupo de risco, tinha diabetes, obesidade, pressão alta, e mesmo com todas essas comorbidades que potencializam o ataque do vírus em seres humanos, não foi liberada por sua contratante para ficar em isolamento social. Este exemplo é emblemático de abusos de autoridade sobre os corpos negros.

Boaventura de Sousa Santos, em “A cruel pedagogia do vírus” (2020) faz uma análise social do atual contexto mundial de calamidade pública provocada pela pandemia. O autor coloca uma questão importante: apesar da excepcionalidade da situação, com novas práticas de convívio social, como o uso de máscaras frequentes, cuidados redobrados com higienização e isolamento social, a forma como as pessoas são atingidas pela pandemia é diferente a partir de cada grupo social. Os sujeitos não brancos, pobres e trabalhadores autônomos são afetados de maneira mais devastadora pelas calamidade santária.

O racismo atua nesse sentido, como “tecnologia de poder” (FOUCAULT, 2019), nas quais operam a discriminação baseada em uma hierarquia de raças. O discurso biologizante das raças (ou seja,

<sup>6</sup> A pandemia do novo coronavírus vem se constituindo como uma das maiores tragédias da história mundial, que afetou a vida da população de diferentes formas relacionadas à sociabilidade como saúde, luto, comunicação, educação, política etc. E foi responsável, até o momento da escrita desse artigo, pela morte de mais de dois milhões de pessoas no mundo inteiro e superou a marca de 500 mil vidas perdidas no Brasil, segundo dados oficiais das Organizações de Saúde.

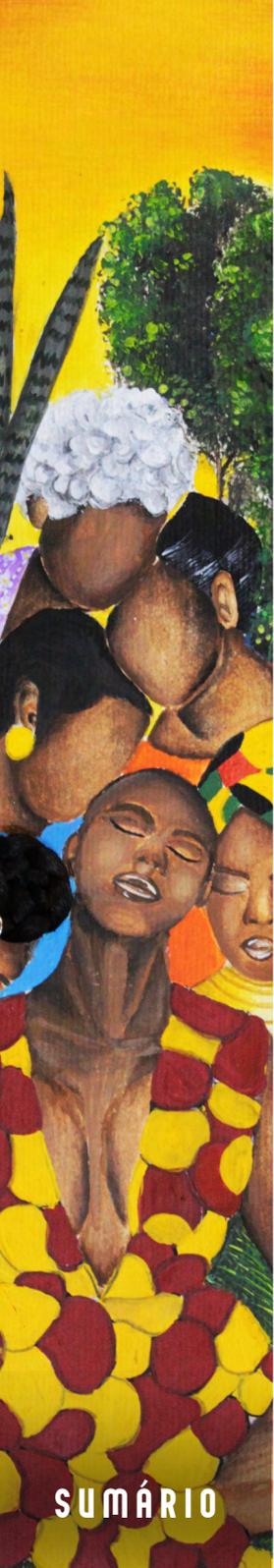
baseada na crença que a genética determina a superioridade e inferioridade de indivíduos) denota uma das funções do Estado: o de protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça, caracterizando-se como a expressão do discurso conservador do pós-século XVIII.

Trata-se de uma tecnologia do poder, que diferente da esfera da ideologia e do discurso, assume um papel de controlar a vida e a morte dos seres humanos. Para Silvio Almeida (2018), o racismo estrutural é baseada nessa estrutura desleal de poder. também se insere aí o racismo de Estado, ou seja, que se alimenta de estruturas estatais. Por meio de uma estrutura institucional de poder que opera na classificação de pessoas e divisão dos indivíduos em classes e grupos. Outras instituições também desempenham essa função como escolas, igrejas e meios de comunicação.

Nesse jogo de forças, as mulheres negras estão, frequentemente, em desvantagem, mas por conta das opressões que são impostas à elas, produzem e criam mecanismos de superação. “A consciência que tinham de sua capacidade limitada para o trabalho pesado pode ter dado a elas a confiança em sua habilidade para lutar por si mesmas, sua família e seu povo. (DAVIS, p .24, 2016).

É difícil descolonizar o nosso olhar em relação a história da América Latina e da colonização, fomos ensinados e formados para acreditar que a dominação dos europeus sobre os povos originários e africanos aconteceu por conta de uma superioridade existente, de uma inteligência e tecnologia avançada conferida aos brancos.

Zélia Amador de Deus (2019) relaciona o processo da diáspora africana com as possibilidades de reinvenção das populações afro-descendentes nas Américas. A autora explica que nesse sentido, os povos do continente africano deram origem a um momento novo e único de “invenção e recriação da memória cultural para preservar os laços mínimos da identidade, de cooperação e solidariedade” (p. 23).



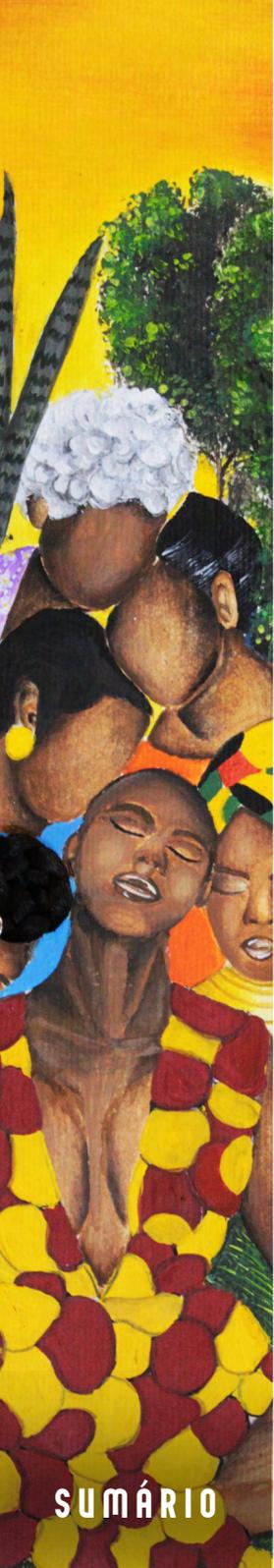
Foi nessa abertura e chegada a outros lugares do mundo, que os traços africanos marcaram a cultura de diversas sociedades. O significado de diáspora determina um tipo de experiência de um determinado grupo social, que partilham situações em comum que força o seu deslocamento para outro lugar que não aquele de sua origem. É nesse sentindo, um choque cultural, um encontro de culturas distintas.

Mas, a experiência afrodiaspórica tem suas peculiaridades. Ela decorre do processo do colonialismo europeu e, em particular, do tráfico transatlântico e do sistema de escravização que fez uma retirada em massa e forçada de milhares de homens e mulheres, de diversos continentes africanos. Como explica Zélia Amador de Deus (2019), a diferença dessa diáspora africana específica são as seguintes experiências históricas: migração e deslocamento geossocial (circulação da população); opressão social (relações de dominação e de subordinação); resistência e luta (ação política e cultural).

A autora entende que no processo da diáspora, os africanos e seus descendentes realizaram sua reconstrução pessoal e coletiva, como uma espécie de reelaboração da memória, mesmo com a tentativa de silenciamento imposta pelo eurocentrismo. “Não se apagam memórias e não se eliminam culturas senão ao preço da destruição física daqueles que são seus portadores” (AMADOR DE DEUS, 2019, p. 24).

E essa releitura está presente na cultura popular, no folclore, na linguagem, nos hábitos alimentares e nos mais diversos modos de vida dos afrodescendentes. A cultura aqui é entendida como “processo que permite ao ser humano compreender sua experiência no mundo e conferir sentido a sua existência” (AMADOR DE DEUS, 2019, p. 24).

Para Zélia Amador de Deus (2019), é importante que se reconheça as várias formas de resistência desses povos no processo de colonização e fora dele, e como, mesmo reprimidos esses povos conseguiram se readaptar ao novo mundo sem perder as marcas

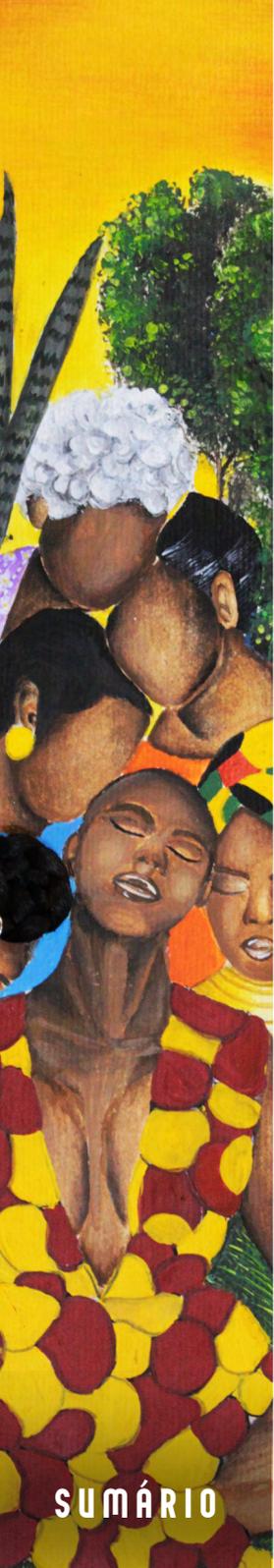


de sua cultura. A cultura africana resiste e persiste, representando trocas, fusões e recriações.

No Pará, as mulheres negras sempre tiveram um papel importante nas lutas antirracistas e na valorização da cultura afroamazônica e da identidade negra. Existem diversos coletivos de mulheres negras que promovem ações para debater questões raciais e seus atravessamentos de gênero como, por exemplo, o Coletivo de Mulheres Negras Amazônidas; a Rede de Ciberativistas Negras do Pará; o coletivo Sapato Preto (grupo que pauta as lutas das mulheres negras e lésbicas); o coletivo Pretas Paridas de Amazônia (mencionado no início deste trabalho). Destaca-se também, o coletivo Kitanda Preta e o Coletivo de Mulheres Negras, ambos de Santarém, oeste do Estado.

É constante a mobilização desses grupos com o intuito de buscar uma luta comum contra a opressão que as mulheres negras e amazônicas, que são diferentes das pautas trazidas pelo movimento negro de outras regiões do país. O genocídio, o epistemicídio dos saberes e práticas amazônicas, violência doméstica e obstétrica, autonomia econômica de mulheres negras, são alguns debates travados nesses coletivos.

No dia 25 de Julho, data que marca o Dia Internacional da Mulher Negra Latina Americana e Caribenha, Dia da Teresa de Benguela e Dia Nacional da Mulher Negra, em Belém do Pará aconteceu a 6ª Marcha das Mulheres Negras em Belém levou centenas de pessoas à Praça da República, centro da cidade. Com a temática “Mulheres Negras Amazônidas em Movimento e (re)existências contra o genocídio de nossos corpos e saberes”, a Marcha faz parte da campanha de 25 Dias De Ativismo Contra O Racismo, com início em 17 de julho e término no dia 10 de agosto de 2021, data que marca o aniversário do Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (Cedenpa), importante instituição brasileira do Movimento Negro, que em 2021 completa 41 anos de existência.



“Eles combinaram de nos matar, a gente combinamos de não morrer”, diz a poeta e escritora Conceição Evaristo em um dos textos do seu livro “Olhos D’Água”. A frase nos remete a uma experiência de extermínio da população negra fundamentada no racismo estrutural, mas revela também o ímpeto da resistência negra. Os inúmeros exemplos da ação coletiva das mulheres negras amazônidas, demonstra essa capacidade de contrapor um lugar de opressão marcado pelo colonialismo, racismo e sexismo.

## REFEFÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio Luiz De. **O Que É Racismo Estrutural**. Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse**. Belém: Secult/PA, 2019.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. LOLA Press. Durban, nº16, ago./nov. 2001. DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

CONCEIÇÃO, Evaristo. **Olhos d’água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, Frantz. **Pele Negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 9 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Éditions La Découverte, Paris, 2018.



MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. **Rev. Bras. Ci. Soc.** [online]. 2017, Vol 32, n. 94.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e américa latina. *In.* **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** São Paulo: Perspectivas, 2016.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão.** Rio de Janeiro. Fundação Getúlio Vargas. Universidade Federal do Pará, 1971.

SOUSA, Raissa; AMORIM, Célia. Eu sou porque elas são: praticas emancipatórias de mulheres negras da Amazônia. *In:* **3º Seminário Internacional da América Latina/ SIALAT.** GT04 – pensamento social latino americano e epistemologias para pensar o amanhã. Belém/PA: UFPA, 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A cruel pedagogia do vírus.** Portugal, Coimbra: Almedina, 2020.

VASCONCELOS, Águida; LIMA, Heloisa; MELO, Willivane. **O fio d'água do qui-lombo: uma narrativa do Zambeze no Amazonas?** São Paulo: Prumo, 2012.



5

Dandara Rudsan Oliveira

**TRANSFEMINISMO:  
(NOVAS) POSSIBILIDADES  
NA LUTA DAS MULHERES  
A PARTIR DAS REFLEXÕES  
DE UMA TRAVESTI  
PRETA AMAZÔNIDA**

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.541.80-105

## INTRODUÇÃO

Refletir de maneira ampliada e com profundidade as experiências feministas de mulheres travestis e transexuais é um imperativo para tirarmos os discursos de inclusão da teoria e implementá-los de forma prática, estendendo afeto, visibilidade e proteção a mulheres travestis e transexuais. Estas reflexões, para serem frutíferas, precisam ser praticadas a partir da óptica das travestis e transexuais, baseadas em suas experiências com as relações estabelecidas no feminismo, que predominantemente teoriza a partir das perspectivas cisgêneras.

O pensamento transfeminista está em construção no Brasil, isso significa dizer que ele não está apenas sendo importado como um conhecimento pré-elaborado, mas, isso sim, está sendo resignificado e adaptado às vozes e realidades das mulheres e homens trans, travestis e demais pessoas trans nestas terras tupiniquins. E isso é extremamente positivo, em termos de criatividade e protagonismo na adequação de uma linha teórica a determinada conjuntura cultural e humana, em oposição à tendência colonialista de introjeção e sujeição a conceitos das metrópoles culturais (JESUS, 2013, p. 06).

Partindo do que nos ensina Djamila Ribeiro (2017, p. 43), que “necessariamente, as narrativas daquelas que foram forçadas ao lugar do outro, serão narrativas que visam trazer conflitos necessários para a mudança”, saliento que sim, a intenção destas reflexões é gerar incômodo. Gerar o incômodo necessário para que possamos, cis e trans, enquanto feministas, aprofundar as raízes que fortificam a luta histórica das mulheres pela conquista de direitos, ampliando ferramentas e métodos para que agreguem as reivindicações e necessidades das mulheres trans. Não é questão de visibilizar ou valorar experiências em detrimento de outras, ou disputar narrativa dentro do movimento de mulheres unicamente para ‘ver quem sofre mais’. A intensão principal é contribuir para que se possa perceber onde nós, mulheres travestis e transexuais,

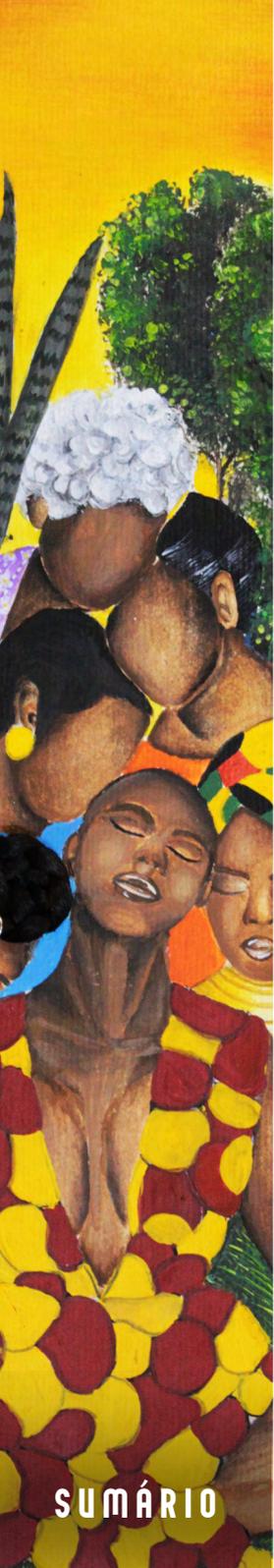


estamos colocadas nesta luta feminista e como estas colocações atuais, em determinados momentos nos invisibiliza e silencia, mesmo em contextos onde paradoxalmente se luta pelo direito a fala, pois,

O debate é sobre a posição ocupada por cada grupo, entendendo o quanto raça, gênero, classe e sexualidade se entrecruzam gerando formas diferentes de experienciar opressões. Justamente por isso não pode haver hierarquia de opressões, pois, sendo estruturais, não existe “preferência de luta” (BAIRO apud RIBEIRO, 2017, p.39).

É apenas uma tentativa de fazer ecoar ‘novas’ perspectivas feministas, partindo das reflexões sob o ponto de vista e do lugar de fala de mulheres trans, pois “o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas” (RIBEIRO, 2017, p.22). “Não se trataria de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades” (BAIROS apud RIBEIRO, 2017, p.39).

A utilização do conceito de ‘lugar de fala’ discutido por Djamila Ribeiro (2017), para fortalecer os argumentos que defendem a necessidade de lançarmos novas reflexões sobre a luta do movimento feminista, no que diz respeito a legitimidade e visibilidade das mulheres trans, não foi aleatória. Djamila destrincha o conceito de lugar de fala a partir de uma perspectiva ampla de sociedade, trazendo como o lugar de onde falamos é determinado, até que haja o rompimento, pela posição em que nos encontramos na chamada pirâmide social. Desta feita, a intenção destes escritos é provocar a necessidade de refletirmos também sobre nossas ‘micro-pirâmides’ e como as relações de representatividade, visibilidade e protagonismo são pensadas, debatidas e construídas dentro de nossos movimentos feministas, nos permitindo perceber minimamente como estas relações entre mulheres ativistas cis e trans estão refletindo nos caminhos que o movimento está trilhando. De acordo com Koyama apud Coacci (2013):

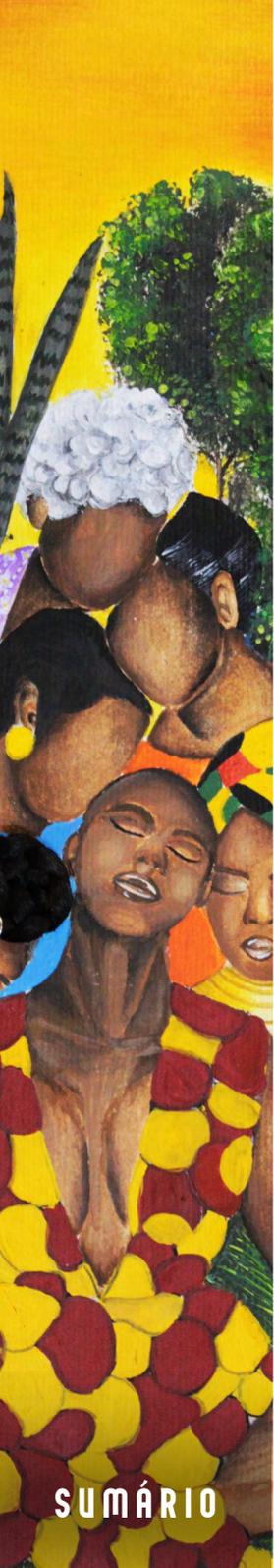


[...]é preciso parar de fingir que são todas iguais e que a inclusão de mulheres trans não é uma ameaça. Segundo a autora a própria existência de pessoas transexuais é uma ameaça a um mundo que essencializa, polariza e dicotomiza gêneros e as comunidades feministas não estariam imunes a essa ameaça, uma ameaça não física, mas social e política (KOYAMA *apud* COACCI, 2013, p. 149).

A intenção não é responder aos questionamentos e obstáculos que estão postos entre as relações de mulheres feministas trans e cis. A tentativa é voltada justamente a gerar dúvidas incomodas, colocando em *xequê* alguns fundamentos que precisam ser revistos para que nós, mulheres travestis e transexuais sejamos agregadas por este feminismo atual que visivelmente não nos é plenamente confortável.

Na condição de mulheres e legítimas defensoras dos direitos de outras mulheres, nós travestis e transexuais, não desejamos pura e simplesmente teorizar o transfeminismo ou nos voltar apenas para o movimento LGBTQI+ como resposta as nossas inquietações. Primeiro porque o movimento LGBTQI+ sozinho também não abarca as pautas das pessoas transgêneros amplamente e depois, não há como mulheres trans simplesmente decidirem não lutar pelas pautas feministas, não lutar pelos direitos das mulheres ou não empregar suas forças para fortalecer o movimento, pois a partir do momento que entendemos a experiência de mulheres travestis e transexuais como seres que também sobrevivem nesta estrutura machista, percebemos como a luta de mulheres, cis e trans, começa a perder o sentido em ser feita separadamente. “É preciso pensar ações políticas e teorias que deem conta de pensar que não pode haver prioridades, já que essas dimensões não podem ser pensadas de forma separada” (RIBEIRO, 2017, p. 39-40).

Neste sentido, respeitando todas as mulheres, cis e trans, que me antecederam e que estão nesta caminhada a mais tempo, àquelas que lutam, ou não sob a bandeira do feminismo, peço licença para falar-vos e desejo profundamente ser ouvida, não para alimentar negativamente



o ego ou provocar embates desnecessários, mas para que juntas possamos galgar um futuro onde as diversidades relacionadas a identidade de gênero não sejam motivos para nos apartar, e sim para nos fortalecer mutuamente, pois acredito piamente que, da mesma forma que a luta contra o racismo não será vencida se lutada apenas por pessoas negras, a transfobia não será derrotada sem as mulheres cisgeneras.

Boas reflexões! Laroyê!

## “NINGUÉM SOLTA A MÃO DE NINGUÉM”: UM OLHAR FORA DA CIRANDA

“**Ninguém solta a mão de ninguém**”, esta foi a frase<sup>7</sup> que ecoou após os trágicos resultados do pleito eleitoral do ano de 2018. Criada inicialmente para homenagear a mãe da autora, a frase foi rapidamente incorporada aos ideais de união e resistência diante do cenário apocalíptico que estava por vir. Ativistas e movimentos sociais estamparam com a oração, a afirmativa de que, apesar de todas as opressões que se intensificavam, a partir daquele momento estávamos unidas, firmes e atentas para cuidar uma das outras, naquela que demonstrava ser, a maior crise política, social e moral da história recente. **Não soltar a mão de ninguém**, analisando a semântica da frase, pressupõe que estas mãos já estavam dadas, já estavam seguradas e a estratégia de sobrevivência e resistência a partir de agora se basearia em não largar estas mãos, não deixar ruir tudo aquilo que foi construído durante séculos de luta, principalmente, no que diz respeito a luta das mulheres e do movimento feminista, negro, quilombola, indígena e LGBTQI+, uma vez que o (des) governo colocado no poder, apresenta abertamente

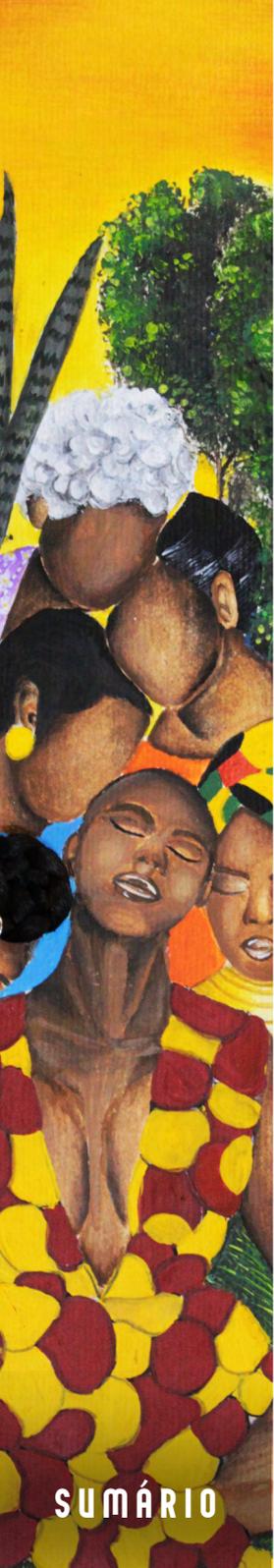
<sup>7</sup> Frase de Thereza Nardelli (2018). Descrição completa in: <https://www.hypeness.com.br/2018/10/ninguem-solta-a-mao-de-ninguem-criadora-se-inspirou-na-mae-para-criar-frase/>. Acesso em 04/08/2020.

sua oposição aos direitos das mulheres, de comunidades tradicionais, pelo meio ambiente, encontrando abrigo para seus posicionamentos, em fundamentos machistas, misóginos e racistas.

A partir daí, um questionamento emergente surgiu em meio à comunidade de mulheres travestis e transexuais: “E as mãos que nunca foram seguradas?”. Onde estão as mãos das manas travestis e transexuais pretas? Prostitutas? Gordas? ‘Macumbeiras’? Agricultoras? Ribeirinhas? Indígenas? Onde estão as mãos das travestis idosas? Com deficiência física? Moradoras da zona rural? Da floresta amazônica? Da fronteira? **ESSAS MÃOS NÃO ENTRARAM NA CIRANDA.**

Para nós, mulheres travestis e transexuais, as manifestações embasadas na famigerada frase de afeto, ‘ninguém solta a mão de ninguém’, deixou ainda mais evidente como são seletivos os espaços que “acolhem” nossas pautas e nos estendem seus métodos e afetos, e como o imaginário cisheteronormativo, silenciosamente, mantém seus conceitos externos gerando efeitos sutis dentro dos próprios movimentos sociais. Se a mensagem que se quer passar é de que estamos todas unidas e em resistência, primeiro temos que fazer o exercício subjetivo de refletir quais ‘mãos’ estão sendo seguradas e se há realmente diversidade, interseccionalidade e pluralidade de ideias, no momento de decidir a que ‘mãos’ serão estendidas as práticas de afeto, resistência e cuidado.

Viver em uma sociedade com bases estabelecidas no colonialismo e baseada em fundamentos cisheteronormativos, exige de todas as pessoas, ou pelo menos daquelas que se propõem a defender também mulheres travestis e transexuais, uma atenção constante a como este sistema se apropria dos nossos corpos, desejos e relações afetivas, nos empregando características ou atribuições, que se refletem no momento de sermos ou não, acolhidas pelas ações e métodos de defesa de direitos, e influenciam diretamente a decisão de quem vai ‘segurar nossas mãos’.



Para estampar de maneira evidente como este fundamentalismo cisheteronormativo se estabelece e designa como serão as relações que envolvem mulheres travestis e transexuais, apresentamos a seguir dois fatos, aparentemente contraditórios, sobre a realidade brasileira. De acordo com o Benevides & Nogueira (2020), o Brasil se reafirma “como o país que mais mata travestis e transexuais do mundo, assim como expõe a omissão do Estado frente a esses mesmos dados, ignorando as pesquisas e denúncias feitas pelas instituições que lutam pelos direitos humanos e da população LGBTI” (BENEVIDES & NOGUEIRA, 2020, p.13).

Paradoxalmente, desde 2016, quando fora divulgado o primeiro relatório, o Brasil figura na liderança entre os países que mais consomem pornografia trans. Segundo BENEVIDES (2020, p.1), “Anualmente, os maiores sites pornôns do mundo publicam um relatório com as categorias mais acessadas pelos seus usuários, [...] O Brasil, que nunca fica de fora dessa lista, demonstrou mais uma vez em 2019 o paradoxo de viver entre **o desejo e o ódio em relação às travestis e transexuais**” (Grifo nosso).

Esta dualidade do Brasil, de ser o país que mais mata e ao mesmo tempo mais deseja voluptuosamente os corpos de mulheres travestis e transexuais é o resultado de uma equação que estampa como os padrões cisheteronormativos definem a maneira como devem ser tratados os corpos, afetos e relações destas mulheres, paralelamente definindo também, a maneira como a sociedade nos enxerga, chegando a alcançar inclusive as noções de diversidade sobre a comunidade trans, que incidem diretamente no momento de decidir “em que mão segurar”. Este padrão imposto pelo sistema sobre todos os corpos que transitam nele, alcança as mulheres travestis e transexuais de várias formas e em diversos espaços, a começar pela tentativa de se definir um conceito físico e uma ‘função’ para estas mulheres, e isso tem fundamentos históricos.

Estruturas sociais como o Direito e a Religião (na maioria dos casos Cristãs), sempre negaram a existência e o reconhecimento dos corpos e vidas trans em seus escritos e ações. Essa negação parte da legitimação do homem cis e da mulher cis como seres sagrados, cujas uniões abençoadas pelo matrimônio são a base da manutenção da vida, devido os seus propósitos reprodutivos, assim como representa a união de famílias para acumular patrimônio. A partir desta premissa, tanto o Direito, quanto a Igreja, empenharam esforços para a proteção deste modelo de união, corpos e finalidades, invisibilizando e quando do contrário, demonizando, as pessoas transexuais. O Direito se incumbiu de negligenciar qualquer possibilidade de reconhecimento de garantias a esta população durante séculos, ao passo que a Religião dominou o imaginário popular, demonizando estes corpos, associando nossas vidas ao pecado, a luxúria da carne, ao profano, ao proibido e finalmente, à condenação eterna. Essa aliança entre Direito e Religião, contribuíram fortemente para o tratamento social de travestis e transexuais como temos hoje e que se expressa nos dados trazidos acima.

Não servindo para a “reprodução” ou para o “matrimônio”, nos moldes do Direito e da Religião, as mulheres travestis e transexuais foram historicamente marginalizadas e clandestinizadas. Qualquer tipo de relação, afeto ou atração por estes corpos devem ser socialmente desencorajados e estigmatizados. Essas estruturas contribuíram fortemente para o desenvolvimento de uma sociedade que tem aversão a transexuais; que devido ao ‘pecado’ e ao ‘profano’ a que foram associadas as mulheres trans, seus corpos só serviriam para satisfazer o prazer sexual e fetiches promíscuos do machismo hipócrita, às escondidas e preferencialmente a noite, no silêncio da madrugada ou na escuridão entre as quatro paredes de um motel. Já às mulheres cis foi reservada a ‘pureza’ do casamento, as relações socialmente abertas e diurnas, resguardadas pelas bênçãos de deus sob o lar sagrado.

Assim, nesta sociedade *machocêntrica*, se um homem, hetéro e cisgênero sentir algum tipo de afeto ou atração por uma mulher transe-

xual ou travesti, cabe a ele esconder e reprimir esses desejos, pois não pode arriscar sua reputação de 'macho' ou ser condenado ao inferno, o que faz com que recorram ao consumo excessivo de pornografia trans<sup>8</sup>, ou procure alguma relação clandestina, geralmente, puramente sexual para eles, nos usando como verdadeiras máquinas sexuais, realizadoras de fetiches 'extremos, que não podem ser feitos dentro de seu imaculado casamento', ou no pior dos casos nos matam, para eliminar de vez aquele 'objeto demoníaco' de desejo, apagar os rastros de uma vida dupla ou simplesmente pelo ódio e medo, as vezes de nós e as vezes deles mesmos, por sentirem o que sentem.

## ENXERGANDO A DIVERSIDADE TRANS E TRAVESTI ALÉM DO IMAGINÁRIO CIS-HETERO-NORMATIVO

Por vivermos em uma sociedade que valoriza determinados padrões de estética, a hipersexualização de mulheres travestis e transexuais, reflete diretamente na percepção que as pessoas têm sobre nossos corpos. Não é raro sermos interpeladas por curiosos, no mínimo desatentos, acerca de nosso corpo e nossa transição. Questionam-nos, se 'somos operadas', 'quando vamos colocar silicone', 'se vamos deixar o cabelo crescer', 'se usamos apliche', 'unhas postiças', 'se somos versadas em maquiagem', entre tantas outros comentários e questionamentos, determinados pelos padrões cisheteronormativos. Colocações

<sup>8</sup> **Brasil lidera consumo de pornografia trans no mundo (e de assassinatos) – por Revista Híbrida:** Anualmente, os maiores sites pornôs do mundo publicam um relatório com as categorias mais acessadas pelos seus usuários, detalhando palavras-chave, celebridades, fetiches e tendências mais buscadas em cada país do top 20. O **Brasil**, que nunca fica de fora dessa lista, demonstrou mais uma vez em 2019 o paradoxo de viver entre o desejo e o ódio em relação às **travestis e transexuais**. Disponível em: <https://revistahibrida.com.br/2020/05/11/o-paradoxo-do-brasil-no-consumo-de-pornografia-e-assassinatos-trans/>. Acesso em: 13/08/2020.

como estas revelam a maneira como fomos estereotipadas e rotuladas, e é para reflexão sobre estes estereótipos que chamamos a atenção.

Quando a travesti encena a feminilidade através dos hormônios, silicones, cabelos, maquiagens, vestidos, demonstra o quão artificial é o processo de fabricação do gênero. A travesti não é uma imitação da mulher; na verdade, ela é a prova de que as próprias técnicas de feminilização utilizadas pelas mulheres são tão artificiais quanto aquelas empregadas pelas mesmas (CRUZ & SOUSA, 2014, p. 214).

Quando as pessoas (que não reflexionam devidamente) ouvem as palavras 'mulher travesti' ou 'transsexual', logo imaginam um corpo com próteses de silicone, curvas definidas e pronto para o sexo sem fronteiras morais. O território a ser ocupado por estas mulheres também é ditado pelo imaginário, que as enquadra em grandes centros, zonas urbanas e cosmopolitas, quase sempre vinculadas ao asfalto noturno e luzes da 'cidade grande'.

Percebam que em um primeiro momento as pessoas não conseguem, sem o devido exercício reflexivo, visualizar outras realidades e contextos em que vivem mulheres travestis e transexuais. Nesta linha imaginativa imposta pelos (des) valores cisheteronormativos, realidades como das travestis e transexuais agricultoras, pretas, gordas, indígenas, ribeirinhas, pescadoras, quilombolas, deficientes físicas, idosas, entre muitas outras, são invisibilizadas e oprimidas de formas que se traduzem em números.

Outro mito derramado sobre as vivências transexuais, é o de que em dado momento, nós que nascemos no interior, só poderemos ter mais liberdade para nos expressarmos, se formos para as grandes zonas urbanas e centros cosmopolitas, onde as pessoas tem "uma mente mais aberta" e serão mais "acolhedoras" com nossa condição de gênero, fazendo com que a sociedade rapidamente assimile mulheres trans às grandes cidades e centros urbanos, impossibilitando mais uma vez as percepções, *a priori*, de outras realidades.



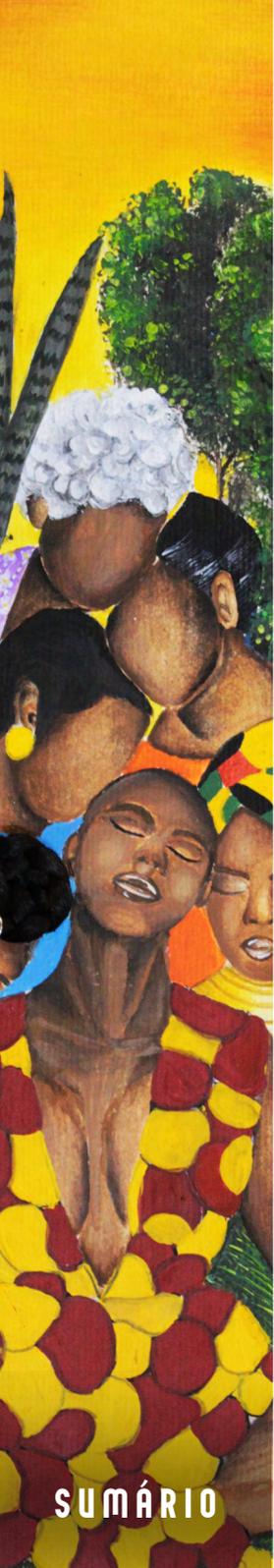
Fazer a crítica à centralidade e superioridade das perspectivas cisgêneras e às múltiplas ausências de pessoas transgêneras e não-cisgêneras tem, assim, o objetivo de provocar um reexame dos caminhos analíticos utilizados para se pensar as transgeneridades e não-cisgeneridades e, como consequência, uma mudança significativa nas perspectivas em relação a estas individualidades. Espera-se, ainda, que esta mudança seja concomitante a um processo de tomada de consciência crítica e à ampliação da presença de pessoas transgêneras e não-cisgêneras em esferas de decisão. Este processo e ampliação engendrariam uma dinâmica cujo potencial é o de desfazer as consequências da colonização cisgênera sobre as subjetividades inferiorizadas e estigmatizadas das pessoas transgêneras e não-cisgêneras (SIMAWAKA, 2011, p.12).

Existem mulheres travestis e transexuais que, por mais opressivo que seja o ambiente interiorano ou rural no qual nasceu, podem passar a vida inteira sem nunca cogitar a hipótese de sair definitivamente do seu território. Por mais que sejam fortes as opressões e violências, decidem se fortalecerem ali, nos seus espaços originais, e quando ativistas, defendendo as pautas e necessidades locais independentemente de serem pautas puramente feministas ou LGBTQI+.

A título de exemplo, na Cidade de Altamira, localizada a sudoeste do estado, mulheres travestis e transexuais empenham suas forças na luta contra modelos predatórios de desenvolvimento, como hidrelétricas, mineradoras, madeireiras, garimpos ilegais, monoculturas e diversas outras lutas regionais. Estas mulheres são plenamente capazes de debater e discutir outros temas fora do eixo HIV x Transfobia x Nome social.

- a. O imaginário cis-hetero-normativo na comunidade transgênera e o conceito de 'desconstrução da desconstrução'

Necessário salientar, que estas nuances e dificuldades de visualizar outras realidades, também tem seus reflexos dentro das comunidades de mulheres travestis e transexuais, uma vez que também fazemos parte desta estrutura social e seria leviano falar como se fossemos alheias aos seus efeitos em nossos conceitos.

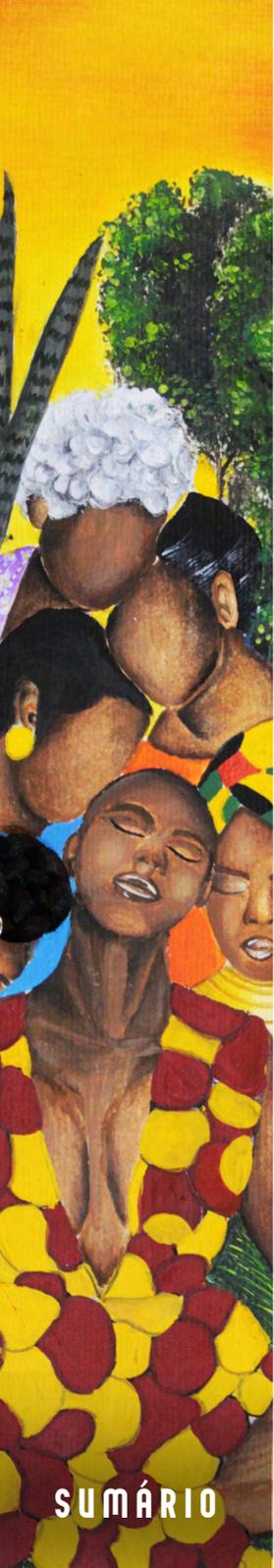


Durante nosso amadurecimento e transição, passamos muito tempo acreditando que, para sermos uma mulher completa, precisamos do silicone, dos hormônios, da voz aguda, sem pelos no rosto (ou em lugar nenhum), nos submetendo a cirurgia mudança de genitália e tantas outras mudanças que o imaginário cisheteronormativo estampa como obrigatórias. Percebam, que está não é uma crítica às mulheres trans e travestis que resolvem por modificarem seus corpos, a crítica se faz aos motivos que nos levam a estas radicais intervenções em nós mesmas. Se tivermos que idealizar alguma modificação, qualquer que seja ou em qualquer esfera de nossas vidas, que seja **POR NÓS, PELO AUTOAMOR** e não pela pressão desta sociedade doente.

Mesmo alertas, passamos muito tempo acreditando, até mesmo quando passamos a fazer parte da luta antitransfóbica, que esses padrões físicos são necessários para nos legitimar enquanto mulheres diante da sociedade e muitas vezes até mesmo dentro de movimentos sociais que leem nossa feminilidade sob as lentes dos conceitos cisheteronormativos, e relutam em respeitar voluntariamente nossa condição de gênero, caso não enxerguem um farto par de próteses de silicone ou se perceberem alguma protuberância entre nossas pernas por meio de uma verificação injustificável, invasiva e patológica.

Tudo isso faz com que, na maioria das vezes, tenhamos que passar por duas espécies de desconstrução até conseguirmos nos libertar destas definições de mulher trazidas pelo machismo cisheteronormativo: a **desconstrução íntima e a desconstrução social**.

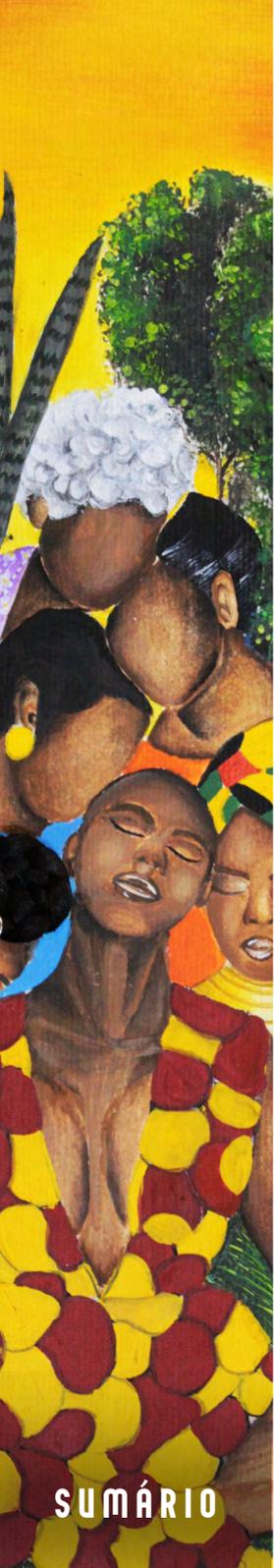
A **desconstrução íntima** se inicia primeiramente e silenciosamente dentro de nós, geralmente na casa dos pais, parentes, amigos ou onde quer que vivamos e vai sendo posta para fora de acordo com a realidade e no contexto de cada uma de nós. Vamos percebendo o mundo a nossa volta e, conseqüentemente, absorvendo os conceitos que o permeiam, e um destes conceitos rapidamente absorvido é a definição do *que é ser uma mulher para esta sociedade*. As



referências primárias são as mulheres cisgêneras de nossa própria família ou círculos íntimos, que muitas vezes também já estão contaminadas com o conceito cishegemônico sobre a mulher e replicam a transfobia sem perceberem, seja assistindo um programa de TV onde aparecem pessoas transgêneras ou fazendo uma piada de “veado que quer ser mulher”, transmitindo para nós desta forma, o conceito deturpado e colonial do *ser mulher*.

[...] defender a descolonização das identidades transgêneras significa, [...] refletir sobre as circunstâncias históricas em que estas demandas são efetuadas. Se é verdade que as individualidades transgêneras e não-cisgêneras têm sido capazes de expressar suas perspectivas politicamente e até mesmo conquistar alguns direitos na contemporaneidade, também é evidente que estas possibilidades são severamente limitadas pela ausência praticamente absoluta delas em posições decisórias, sejam elas em instituições médicas, jurídicas ou acadêmicas (SIMAKAWA, 2011, p. 02).

Assim, mesmo quando chegamos àquele ponto da desconstrução íntima onde, rompemos com os valores superficiais do machismo fundamentalista e nos afirmamos enquanto mulheres, ainda estamos involuntariamente impregnadas dos conceitos cisheteronormativos acerca do *que é ser mulher*. Mesmo se afirmando como tal, ainda estamos enraizadas em conceitos deturpados e fetichistas deste modelo de feminilidade, que nos faz perder certo tempo em meio a uma ‘montanha russa’ de frustrações por não ter ainda o ‘peito’, ‘a bunda’, ‘as pernas’, a famigerada ‘vagina’ ou qualquer outro elemento utilizado pela sociedade como medidor de transexualidade ou travestilidade. E é com essa bagagem, de autoafirmação e ao mesmo tempo limitada, resultado da desconstrução íntima, que muitas vezes chegamos nos espaços de acolhimento dos movimentos sociais, sejam eles feministas, LGBTQI+ ou qualquer outro segmento. A partir deste entendimento, percebemos a importância de os movimentos que se propõem a acolher as demandas das mulheres transgêneras se manterem alertas para não repro-



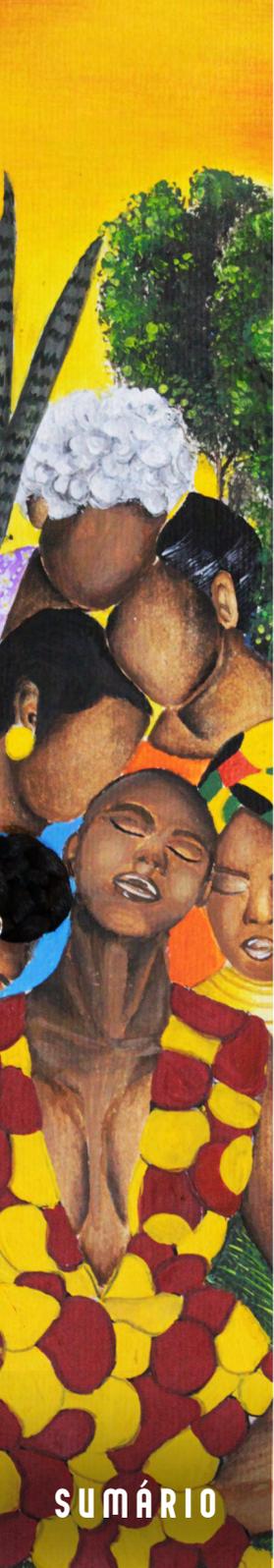
duzirem estas formas de opressão sobre as mulheres transexuais e travestis, possibilitando um espaço saldável para o próximo passo, que é a *desconstrução social*, ou como chamei pela primeira vez em Live com Guilherme Gobato: '*desconstrução da desconstrução*'.

A *desconstrução social* é a que passamos a implementar em nossas vidas para desmontar os conceitos de feminilidade machistas que nos foram impostos na desconstrução primária, que faz com que, mesmo já nos afirmando enquanto mulheres que somos, fiquemos presas nos modelos coloniais de gênero. Assim a desconstrução social é a segunda pela qual passamos, para podermos vislumbrar a totalidade da maravilha que é nossa existência e de nossos corpos, do jeito que são, sejam travestis gordas, com marca de barba, sem próteses de silicone, sem cirurgia de redesignação de gênero, peludas, sem saber andar salto alto, sem maquiagem, plásticas ou qualquer outro elemento, imposto como obrigatório por este sistema centrado nas vontades e desejos dos *machoscis*.

Esta desconstrução social também é importantíssima, quando se trata de ocupação de espaços de poder e decisão por mulheres transgêneras, pois a partir da consciência sobre quem realmente somos, percebemos que os espaços "reservados" para nós por essa sociedade cis-hetéro-normativa não são os únicos que podem nos receber.

Percebemos que não estamos limitadas a prostituição, aos salões de beleza ou estúdios de maquiagens. Começamos a nos perceber em qualquer espaço e fazendo profissionalmente o que quisermos. Logo, vemos que podemos ser professoras, médicas, advogadas, engenheiras, astrofísicas, matemáticas, bancárias, defensoras, servidoras públicas, ativistas e até escritoras! Podemos ser tudo, o mundo também é nosso em toda a sua pluralidade e possibilidades.

E é a partir da **desconstrução social**, que começamos a perceber nossa verdadeira essência e por isso deve ser incentivada e

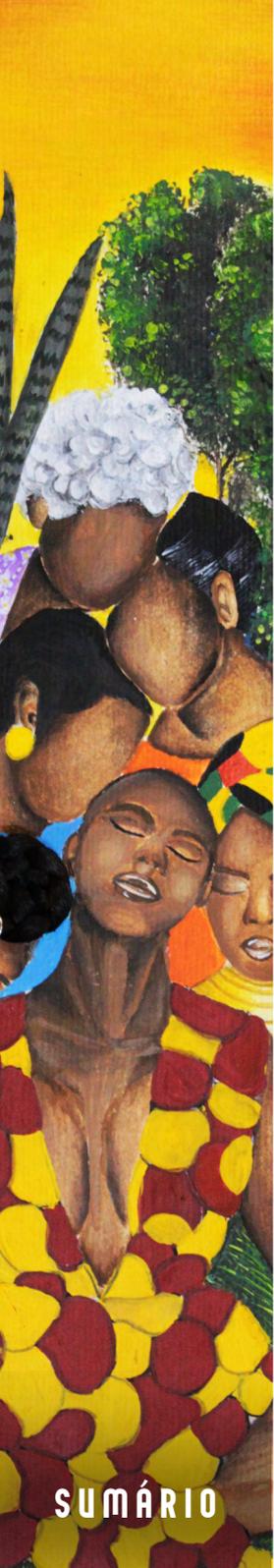


operacionalizada dentro dos movimentos onde mulheres transgêneras transitam, caso contrário este corpo trans só estará ali para cumprir tarefas invisibilizadoras e exaustivas, e para ser o “politicamente correto” daquele espaço, servindo para acalantar a consciência da coordenação de qualquer movimento que está comprometido em NÃO FAZER NADA pela vida e direitos das mulheres travestis e transexuais.

## SORORIDADE NAS VIDAS DAS MULHERES TRANSGÊNERAS E A NECESSIDADE DA LUTA COLETIVA PARA ESTAS VIDAS

De acordo com Marasciulo (2020), a palavra ‘sororidade’ “do latim soror, que significa irmã, a palavra sororidade tem sido mais usada por seus contornos feministas e significa a união entre as mulheres. Mas o conceito vai além, e sustenta que sororidade trata de empatia e solidariedade real feminina. Isso inclui deixar de incitar a rivalidade entre o gênero” (MARASCIULO, 2020, p. 01).

Partindo desde conceito trazido pela autora, levanta-se a seguinte questão às mulheres cisgêneras: ‘sua sororidade também alcança mulheres transgêneras’? Essa pergunta é necessária, pois nós, mulheres transexuais e travestis, estamos há algum tempo ouvindo e vendo, que este tema tem sido recorrente nas rodas de formação, autocuidado e bem-viver de movimentos feministas, e temos sentido pouco, ou quase nada, este conceito se praticar em nossas vidas transgêneras. O conceito de sororidade, parte do pressuposto de que mulheres podem (e devem) andar de mãos dadas, se cuidando, se amando, compartilhando afetos, cuidados e estratégias de defesa coletiva, rompendo com o condicionamento imposto pela estrutura cis-hetéro-normativa e não mais se enxergando como rivais ou competidoras.



O conceito de sororidade, porém, está longe de ser cunhado ou praticado, de fato, para com a vida das mulheres trans. Ainda somos enxergadas por esta sociedade como violentas, ladras, imorais, pedófilas, doentes, assassinas e toda a sorte de conceitos negativos que podem nos empregar. Enxergamos todos os dias nos olhos de muitos, a lâmina do ódio pronta para nos ceifar a vida no primeiro momento de descuido. Percebemos como somos colocadas, de todas as formas, no papel de inimigas. Inimigas da moralidade, do respeito, das mulheres cis, do afeto e até mesmo de deus.

Todo este arcabouço de conceitos está em nosso cotidiano e se materializam de muitas formas impedindo que a sororidade nos alcance de fato. Quando não somos contratadas para vagas de emprego, quando geramos desconforto ao entrar no banheiro feminino, quando somos despidas nas saídas de lojas, quando somos vistas como incapazes de cuidar (de uma criança, de um/a idosa/o ou de um lar), ali estão os conceitos revertidos em transfobia e exclusão de espaços, muitas vezes protagonizadas por mulheres cisgêneras. Onde está a sororidade? Qual sentido do feminismo se não for diverso?

Neste sentido, não vemos possibilidades reais de se praticar a sororidade de forma ampla e completa caso não se inclua as mulheres transexuais e travestis no rol de beneficiárias deste amparo mútuo. Não há como enxergar o movimento feminista como plenamente **sororidático**<sup>9</sup>, se dentro deste movimento não há a presença ativa de mulheres transgêneras. Isso porque, acreditamos fortemente, que não há interseccionalidade completa sem nossas presenças, assim como é nosso direito também lutarmos aquilombadas, juntas, unidas e protegidas, pois na condição de mulheres, muitas de nossas dores e opressões se cruzam, sendo necessária e vital para mulheres transgêneras a atuação e luta coletiva, e esta necessidade está ligada diretamente à nossas pos-

<sup>9</sup> **Neologismo:** Que prática a sororidade de forma ampla e inclusiva utilizando em suas metodologias as práticas de sororidade.

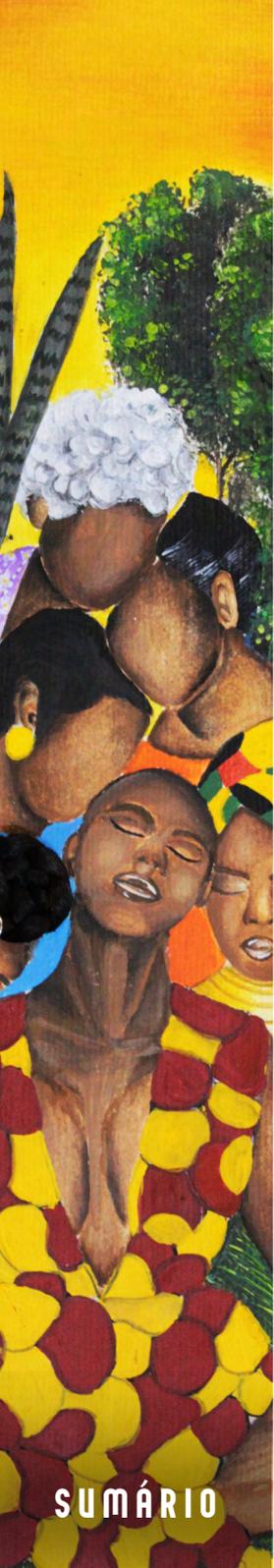
sibilidades de conquistarmos direitos. “A construção da categoria das mulheres e a noção estável de gênero não servem mais para a premissa básica da política feminista” (BUTLER apud ALVES, 2017, p.2).

Quando analisamos a legislação brasileira, por exemplo, percebemos evidentemente a omissão do Estado em reconhecer a existência das mulheres transgêneras. Não estamos amparadas expressamente pela legislação ordinária, sendo tratadas apenas como mulheres portadoras de direitos, em julgados e portarias, conquistados literalmente ao custo de muito sangue, suor e solidão, pois diferente das mulheres cisgêneras, nós pessoas transgêneras nem sequer existimos ao rigor da lei e desde sistema que nos permeia.

Isso corrobora na necessidade de aliança e sororidade entre as mulheres cis e trans, pois quando se trata da conquista de direitos, a presença transexual pode não fazer muita diferença para as mulheres cisgêneras que já estão expressamente reconhecidas pela legislação, enquanto para nós, mulheres transexuais, a união com mulheres e movimentos cisfeministas é decisiva para que alcancemos a visibilidade e conquista de nossos direitos. Foram anos aguardando o Supremo Tribunal Federal definir julgado acerca do reconhecimento do crime de homotransfobia ou o Conselho Nacional de Justiça regulamentar por meio de portaria a retificação dos registros civis, lutas que, quiçá, poderiam ter sido mais breves se fortalecidas pelas companheiras cisgeneras.

*[E]n estas periferias del mundo (y desde mi perspectiva como transexual tercermundista, mestiza, proletaria), las transexuales y travestis no contamos con otras armas distintas [al diagnóstico] para exigir nuestros derechos, no contamos con leyes o normativas que garanticen nuestros derechos de la salud, bienestar y ciudadanía, que garanticen nuestro acceso a servicios[...]. (MISSÉ & COLL, 2010, p. 272).*

A necessidade de praticar esta sororidade e o fato de as *metodologias sororidáticas* florescerem, principalmente, a partir dos movimentos sociais, percebemos a importância estratégica destes espaços para



a manutenção da vida e direitos das mulheres transgêneras. Se queremos falar e defender protagonismo e ocupação de espaço de poder por mulheres, devemos necessariamente visualizar as mulheres transexuais e travestis nestes contextos, pensando métodos de conquista que levem em consideração a construção social destas, iniciando esta abertura de espaço dentro dos próprios movimentos, a partir de um processo de escuta ativa às mulheres transgêneras e nossas pautas, encaminhando ações que intervenham diretamente na opressão e violência que recaem sobre nossas vidas, como se suas fossem, porque em realidade são, partindo do princípio que somos todas mulheres, afetadas de maneiras e intensidades diversas, mas antes de tudo mulheres!

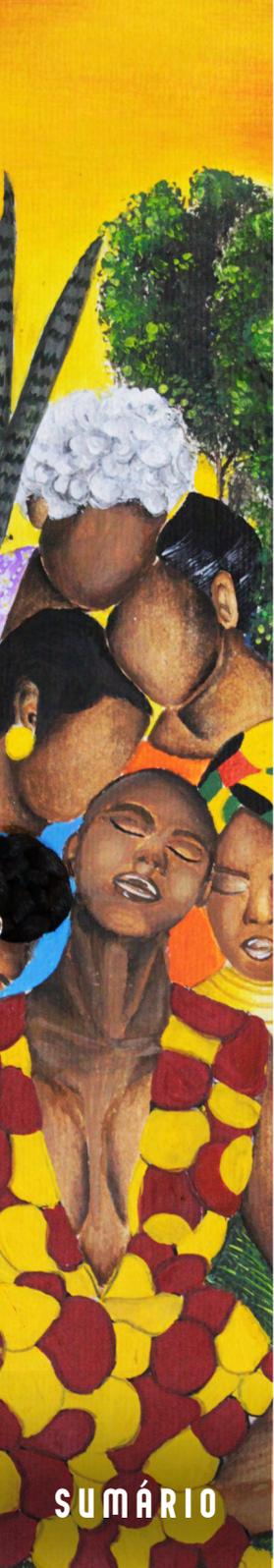
Há muito tempo, nós mulheres transgêneras, sentamo-nos incansavelmente nas fileiras e rodas de formação feministas idealizadas, construídas e protagonizadas por mulheres cisgêneras. Não recusamos convites, não medimos distância e nem esforços, mesmo quando nos convidam para apenas falarem sobre nós como se fossemos um espécime à mostra, ou para levantar uma placa feminista em meio a uma manifestação em sol escaldante, intitulado isso de debate de inclusão e diversificação.

Praticando a sororidade de fato, as mulheres cis, precisam ouvir as mulheres trans, sendo este um dos possíveis pontos de partida para a construção de um movimento feminista sororidático e diverso, caso contrário, nós transgêneras estamos fadadas a continuar fazendo passagens rápidas por estes espaços, e em seguida partindo para uma luta 'transfeminista independente', demasiadamente árdua e/ou solitária e, quando muito, lembradas apenas no mês do orgulho LGBTQI+ ou quando utilizam as notícias cotidianas de assassinatos de mulheres transgêneras para cumprirem o *fetich*e de compartilharem a informação em suas redes e grupos sociais e NÃO FAZER NADA segundos depois, como se o repasse da informação pura e simplesmente fosse adiantar alguma coisa, se não para acalantar a consciência e massagear o ego de quem o faz.

ISSO NÃO É SORORIDADE! Remetendo-me a um *post* realizado recentemente por minha companheira nordestina Ana Flor, em que ela fala às pessoas cisgêneras para que se rebelem diante da transfobia e crimes de ódio contra a população trans, uma vez que este conceito foi cunhado pela própria hegemonia cisnormativa, devendo sua desconstrução ser robustamente fortalecida por este grupo hegemônico, e uma boa maneira de começar é praticando a sororidade de fato para com as mulheres travestis e transexuais.

Esta necessidade latente de aliança das mulheres cisgêneras às lutas das mulheres transgêneras, se faz muito mais importante ainda quando avaliamos determinados aspectos. Quando mulheres cis enfrentam a violência contra a mulher e o feminicídio, não se pode perder de vista que esta violência e morte também engloba as mulheres trans, principalmente, no Brasil, país que mais assassina pessoas transgêneras, em especial negras. Apesar disso, seguimos invisíveis nos números de feminicídio e nas ações de enfrentamento a violência contra a mulher. E esta invisibilização é fortalecida por omissão, quando por exemplo, mulheres cis fazem palestras, oficinas e discursos contra a morte e violência contra mulheres e não apontam **EXPLICITAMENTE** como essa pauta atinge as mulheres trans, assim para quem está ouvindo, se não for falado expressamente sobre a realidade das mulheres trans, dificilmente, a plateia irá pensar nestas mulheres no canário apresentado.

Faz-se necessário que mulheres e movimentos feministas, realizem o recorte expresso de suas pautas em relação a vida das mulheres trans, para que seus discursos não alimentem a invisibilidade que já é expressa em números e políticas de morte que recaem sobre a comunidade transgênera. Além de realizar o devido recorte, é necessário abrir os espaços para que as pessoas transgêneras falem, se expressem, apresentem argumentos e disputem narrativas. **TODAS** as rodas de conversa e troca de saberes entre mulheres, deve em nome da sororidade, **OBRIGATORIAMENTE** ter a presença de mulheres



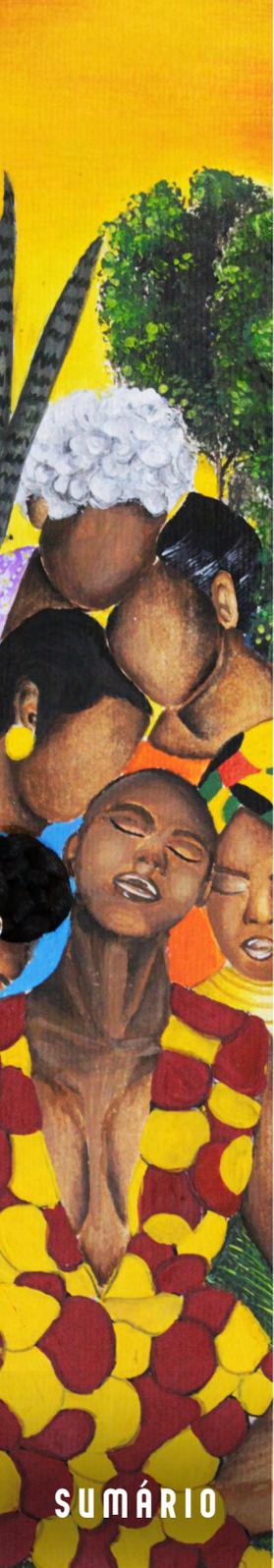
transgêneras, caso contrário não nos representam, jogando por terra o conceito de representatividade tão defendido por todas em diversas esperas da existência cotidiana.

## LUTA ANTIRRACISTA E A VIDA DAS MULHERES TRANS E TRAVESTIS

O Brasil como é cediço, é o país que mais mata pessoas transgêneras. Dentre esses números, é necessário destacar que o maior quantitativo está entre a população de mulheres travestis e transexuais negras, nos fazendo reflexionar, onde se localizam as pautas de mulheres negras transgêneras dentro da luta antirracista, dada sua notável importância na mudança deste cenário de mortes naturalizadas de pessoas negras, travestis e transexuais.

Desde a morte de George Floyd, nos Estados Unidos da América, em 25 de maio de 2020, o movimento internacional denominado 'Vidas Negras Importam' tomou conta do mundo. Em todos os cantos e meios de comunicação vimos vozes gritarem repetidamente a emblemática frase, seguramente sem antes reflexionar *quais vidas negras importam*. Aos nossos ouvidos, de mulheres travestis e transexuais pretas, a frase nunca fez sentido completamente. Quantas travestis pretas foram mortas depois de George Floyd e nem mesmo um suspiro de lamento fora solto? E neste ponto, creio que as lutas de mulheres cis e trans convergem. Igualmente quantas mulheres negras cis foram assassinadas depois do estadunidense negro e nenhum som se ouviu?

Isso nos remete a reflexão de que se faz necessário desdobrarmos e destrincharmos dentro de nossos movimentos negros as afirmações trazidas pelas manifestações Vidas Negras Importam. Precisamos mapear e enxergar essas vidas negras em toda sua plu-

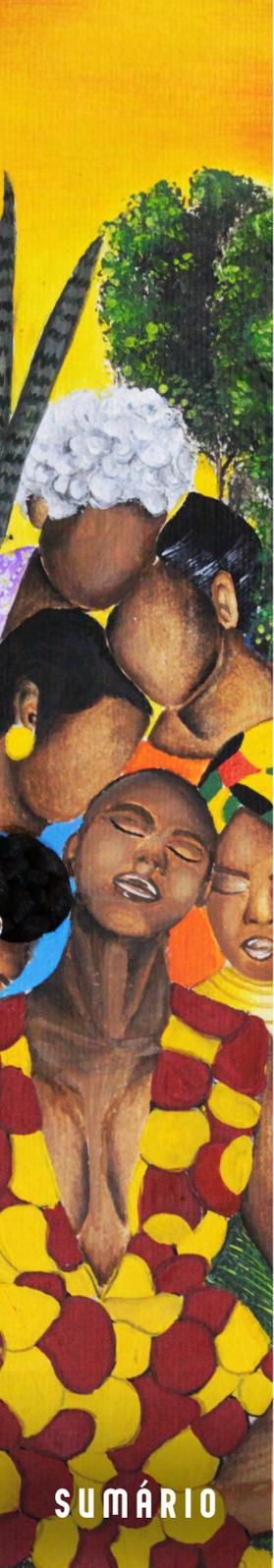


ralidade e diversidade, caminhando sem invisibilizar nenhuma destas vidas e isso é urgente.

O Movimento que cresceu de após a morte de Floyd, foi rapidamente e paradoxalmente apropriado pela mídia hegemonicamente branca e racista, apenas por ser notícia e 'dar audiência'. Não podemos perder de vista que por mais importante que sejam as manifestações, o debate precisa entrar nos movimentos negros de fato, pois para nós este debate realmente importa e é uma questão de sobrevivência. Já para a mídia é como dizia Cazuzu: '-Jornal de ontem, notícia de anteontem', para eles a "moda" vai passar, mas em nossas vidas negras o sentido de tudo isso deve permanecer e nos impulsionar para frente, fortalecendo a unidade do movimento negro, em todos os seus segmentos, inclusive de mulheres, cis e trans, que figuram entre os maiores números de assassinatos de pessoas negras neste país. Por isso, refletir negritude e cruzar este com o debate amplo de gênero é essencial para compreendermos a dimensão de como as pressões e opressões se dão em cada um de nossos segmentos, assim como iluminará o caminho para pensarmos estratégias coletivas de fortalecimento a partir do discurso e visibilidade mundial inerentes ao *Black Live Matter*.

b. Covid-19 como oportunidade de fortalecer a luta de travestis e transexuais

A pandemia do Covid-19 veio e fragilizou muitos setores da sociedade. As mulheres negras, cis e trans, as mais atingidas pela precariedade social, sanitária, política e econômica tiveram suas vidas 'viradas de ponta a cabeça'. Sabemos que a pandemia não inventou a vulnerabilidade nas vidas das mulheres negras, sejam elas cisgêneras ou transgêneras, porém quando observamos o panorama geral das vidas das mulheres trans no Brasil, percebemos como estas vulnerabilidades se aprofundam.

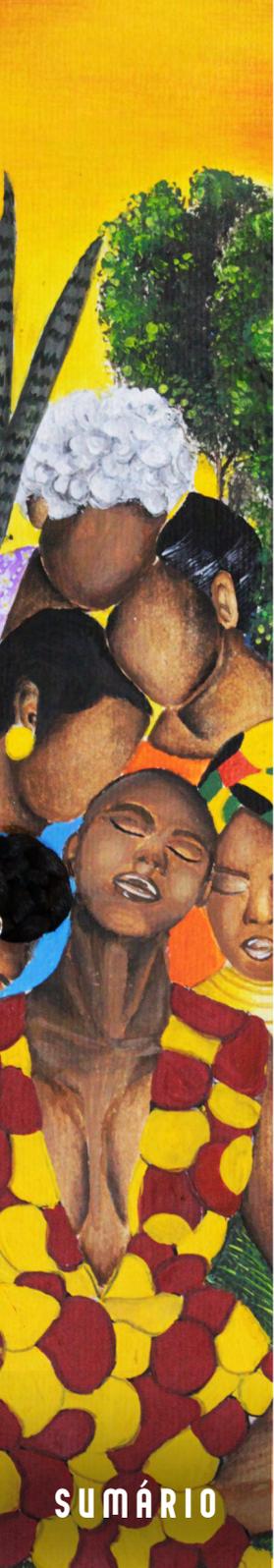


90% (noventa por cento) das mulheres transexuais e travestis ainda tem como principal empreendimento e fonte de renda a prostituição nas ruas, sem garantias ou segurança, e a estas mulheres não foi concedido o direito de se isolarem. Outras tantas estão desalentadas, sem moradia, sozinhas e não podendo contar nem com a ajuda de seu núcleo familiar, antes ou depois da crise. Estes contextos, como ditos, não foram criados pela COVID-19, foram apenas desnudados e deixados mais evidentes.

A pandemia nos mostrou como, historicamente, pensamos pouco na realidade das mulheres transgêneras e como nossas campanhas de solidariedade e bem-viver não foram construídas de maneira **sorori-dática**, sensível a realidade destas mulheres. Porém, percebemos como cresceram as correntes de ajuda e apoio à estas pessoas, mesmo que de maneira tímida, mas foi um crescimento, e isso deve ser continuado, fortalecido e ampliado a partir das oportunidades que a crise traz.

Muitos fundos filantrópicos se voltaram a patrocinar ações e projetos de ajuda emergencial, a curto, médio e longo prazos, voltadas para a reestruturação de movimentos, fortalecimento de capacidades institucionais e para suprir necessidades básicas de alimentação e higiene. A partir destas oportunidades, movimentos cisfeministas tem a possibilidade de incluírem cada vez mais mulheres transexuais e travestis no processo de elaboração destes projetos, assim como beneficiárias das ações, (re) aproximando de maneira objetiva estas mulheres a luta por direitos de forma aquilombada.

As necessidades trazidas pela COVID-19, forçaram mulheres transgêneras a criar métodos e maneiras de sobreviver neste cenário. Para nós, mulheres travestis e transexuais, CRIAR método de sobrevivência está na gênese de quem nós somos. A partir do momento que nos entendemos e nos afirmamos enquanto mulheres portadoras de direitos, sentimos de maneira cruel como não há espaços nesta sociedade para nós, e com isso tudo passa a ser enfrentamento e



disputa por espaços. Esta luta acontecendo em um terreno onde não nos cabe, nos obriga, a partir daí, a CRIAR maneiras de sobrevivermos e avançarmos nestes cenários.

Neste sentido, nós mulheres travestis e transexuais, possuímos um repleto conjunto de metodologias **sororidáticas** que podem ser prontamente partilhados para o fortalecimento coletivo de todas as mulheres, cis ou trans, sendo que para isso, reitero que precisamos ser ouvidas e envolvidas de fato nos projetos, campanhas e pensamentos estratégicos da luta feminista, uma vez que, ao nosso pensar, nunca será um feminismo completo sem a garantia do espaço de luta das mulheres transgêneras em TODAS as frentes que venham a ser levantadas, sem exceção.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme abordado e pelos argumentos verificados, percebemos o quanto é necessária e emergente a união de mulheres cis e trans por meio da sororidade. Vislumbramos como não faz muito sentido pensar um movimento feminista que não inclua mulheres transgêneras e toda sua diversidade de pensamento, de métodos e de corpos, nos deixando a mercê de um transfeminismo incerto, nos forçando a lutarmos sozinhas, o que não faz mais sentido ainda, quando nos enxergamos enquanto mulheres que somos, e sendo mulheres onde está nosso lugar no feminismo?

Não podemos permitir ou naturalizar o imaginário da necessidade de enfrentamento desgastante para que pautas trans e cis caminhem paralelamente. Se praticarmos a sororidade de fato, iremos encontrar caminhos conjuntos para caminhar e nos fortalecer mutuamente e equanimemente, resultando em um movimento feminista mais robusto e forte, não permitindo realmente que *'ninguém solte a mão de ninguém'*.

Para tanto, experiências tem demonstrado que o princípio desta sororidade se dá a partir do momento que mulheres cisgêneras se rebelarem abertamente contra a transfobia e movimentos feministas passarem a abrir espaço para o debate da pauta transgênera de forma a ampliar a visibilidade e protagonismo destas mulheres. Precisamos ser inclusas EXPRESSAMENTE em campanhas e mobilizações do 8 de março, 25 de julho e tantas outras datas atribuídas implicitamente (e até explicitamente) às mulheres cisgêneras, devendo, portanto, estas mulheres cis serem as primeiras a se rebelar contra a comemoração colonial destas datas significativas para todas nós.

Que a sororidade possa ser praticada de modo a possibilitar o afeto e o bem-viver entre mulheres cis e trans, às aproximando de fato, em luta e em amor, e que não esqueçamos que tudo começa com o processo de escuta de qualidade. O feminismo precisa ouvir as mulheres trans, precisa se permitir aprender com estas mulheres e perceber de forma consciente onde estão as pautas das mulheres transgêneras neste movimento.

É preciso reconhecer o quanto o feminismo ainda negligência a vida das mulheres transgêneras e não as agrega em sua amplitude, o que nos aproxima em pauta também das mulheres negras cis neste quesito, uma vez que em dado momento o feminismo seletivo também não agregou estas mulheres, que precisaram igualmente criar metodologias e maneiras de transitar nesta luta histórica e cotidiana, mesmo que estes métodos fossem arraigados em bases hegemonicamente cisgêneras.

Assim, contemplar a existência das mulheres transexuais e travestis de maneira concreta nas pautas feministas, exige que repensemos as bases que fundamentam nosso feminismo e assumirmos, o que já se faz muito evidente, que não há possibilidade de continuar a luta feminista por muito tempo sem que lidemos com este tema de frente, utilizando métodos **sororidáticos** que permitam estender às mulheres transgêneras a proteção mútua, afeto e projetos de sobrevivência.



## REFERÊNCIAS

ALVES, Hailey & JESUS. Jaqueline Gomes de (2012). #Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. **Revista do programa de pós-graduação em ciências da UFRN** | Dossiês, RN: 2012.

BAIROS, Luíza. Nossos feminismos revisitados. In: RIBEIRO, Djamilia. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

BENEVIDES, Bruna G. **Brasil lidera consumo de pornografia Trans no mundo (e de assassinatos)**. Revista Híbrida. 2020. Disponível em: <https://revistahibrida.com.br/2020/05/11/o-paradoxo-do-brasil-no-consumo-de-pornografia-e-assassinatos-trans/>. Acesso em: 05/08/2020.

BENEVIDES, Bruna G., NOGUEIRA, Sayonara Naidier Bonfim. (Orgs). **Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2019**. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE, 2020, 80p. ISBN: 978857743385-8.

BUTLER, Judit. Problemas de gênero : feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: *In: Mulheres Cisgênero e Mulheres Transgênero: Existe um modelo legítimo de mulher?* Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

BUTLER, Judit. Problemas de gênero: Feminismo e subversão de identidade. In: CRUZ, Mônica Silva. SOUSA, Tuane Soeiro. **Transfobia mata! Homicídio e violência na experiência trans**. REVISTA DO CURSO DE DIREITO | UFMA, São Luís, Ano IV, n. 8, jul/dez 2014.

COLLINS, Patricia Hill. *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. In: ALVES, Hailey & JESUS. Jaqueline Gomes de (2012). #Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. **Revista do programa de pós-graduação em ciências da UFRN** | Dossiês, RN: 20.

CRUZ, Mônica Silva. SOUSA, Tuane Soeiro. Transfobia mata! Homicídio e violência na experiência trans. **Revista do Curso de Direito** | UFMA, São Luís, Ano IV, n. 8, jul/dez 2014.

JESUS, Jaqueline Gomes de. Feminismo e Identidade de Gênero: Elementos para a Construção da Teoria Transfeminista. *Fazendo Gênero* 10. Desafios atuais do feminismo. **Seminário Internacional Fazendo Gênero 10** (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. ISSN 2179-510X.

KOYAMA, E. Whose Feminism Is It Anyway? The Unspoken Racism of The Trans Inclusion Debate. In: COACCI, Thiago. Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão. **Revista História Agora**. Disponível em: [https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewit8rvo-5ZvrAhVllbkGHdRsCggQFjABegQIBhAB&url=https%3A%2F%2Feventos.uece.br%2Fsiseventos%2FprocessaEvento%2Fevento%2FdownloadArquivo.jsf%3Bjsessionid%3D6E316D93AA32E689379FBC3E3D6C929B.eventoss1%3Fid%3D231%26diretorio%3Ddocumentos%26nomeArquivo%3D231-17102015-171935.pdf%26contexto%3Dencontroextensaofafidam&usg=AOvVaw0XFqfM\\_eASdindz\\_vR2x4t](https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKewit8rvo-5ZvrAhVllbkGHdRsCggQFjABegQIBhAB&url=https%3A%2F%2Feventos.uece.br%2Fsiseventos%2FprocessaEvento%2Fevento%2FdownloadArquivo.jsf%3Bjsessionid%3D6E316D93AA32E689379FBC3E3D6C929B.eventoss1%3Fid%3D231%26diretorio%3Ddocumentos%26nomeArquivo%3D231-17102015-171935.pdf%26contexto%3Dencontroextensaofafidam&usg=AOvVaw0XFqfM_eASdindz_vR2x4t). Acesso em: 12/08/2020.

MARASCIULO, Marília. **O que é sororidade? Entenda a origem e o significado do termo**. Revista Galileu, Brasil: 2020. Disponível em: <https://revistagalileu.globo.com/Sociedade/noticia/2020/03/o-que-e-sororidade-entenda-origem-e-o-significado-do-termo.html>. Acesso em 12/08/2020.

MISSÉ, Miquel. COLL, Gerard. (eds.), **El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad, Egaies, barcelona y Madrid**, 2010. 286 páginas.

RIBEIRO, Djamila. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

SIMAKAWA, Viviane Takeshi. Pela descolonização das Identidades Trans. **VI Congresso Internacional de Estudos sobre a diversidade sexual e de gênero da ABEH**. Disponível em: [https://www.academia.edu/2562141/Pela\\_descoloniza%C3%A7%C3%A3o\\_das\\_identidades\\_trans\\_pr%C3%A9\\_projeto\\_para\\_a\\_disserta%C3%A7%C3%A3o\\_Por\\_inflex%C3%B5es\\_decoloniais\\_de\\_corpos\\_e\\_identidades\\_de\\_g%C3%AAnero\\_inconformes\\_?auto=download](https://www.academia.edu/2562141/Pela_descoloniza%C3%A7%C3%A3o_das_identidades_trans_pr%C3%A9_projeto_para_a_disserta%C3%A7%C3%A3o_Por_inflex%C3%B5es_decoloniais_de_corpos_e_identidades_de_g%C3%AAnero_inconformes_?auto=download). Acesso em: 14/08/2020.

SOUSA, Tuanny Soeiro. Transexualidade e Discurso Jurídico: Reflexões e Partir de Pierre Bourdieu. **III Seminário Nacional de Educação, Diversidade de Sexual e Direitos Humanos**. (Anais eletrônicos), Vitória/ES: 2014. ISSN 2316-4948.





# 6

Joice Eliane Vasconcelos de Oliveira

## MARIA DA CRUZ DE ASSIS E SUA TRAJETÓRIA DE LUTA E RESISTÊNCIA PELO QUILOMBO DO PACOVAL/PARÁ

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.541.106-122

## INTRODUÇÃO

Mediante a pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso da autora desse trabalho, que objetivou investigar o protagonismo das mulheres do quilombo do Pacoval, através da manifestação cultural do Marambiré, descobriu-se a contribuição histórica de Maria da Cruz de Assis, mais conhecida como Dona Cruzinha, matriarca do quilombo do Pacoval que tem uma trajetória de luta e resistência em defesa da sua comunidade, localizada no município de Alenquer, Oeste do Pará, região também conhecida como Baixo Amazonas.

Ao longo de sua vida Dona Cruzinha se tornou uma grande líder negra na Amazônia, uma vez que protagonizou resistência na reivindicação dos direitos dos quilombolas do Oeste do Pará. Em seu histórico, ela atuou como professora no Pacoval, onde deu início a sua jornada na preservação dos saberes e cultura do quilombo. Em parceria com o Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), instituição que muito a ajudou em sua jornada, Dona Cruzinha conquistou a titulação do seu território quilombola que se tornou o segundo quilombo a ser titulado no Brasil. Após esse momento importante para a comunidade, ela continuou suas intervenções lutando pela preservação das tradições do quilombo, podendo ser considerada uma espécie de guardiã da história e da cultura do Pacoval.

Diante disso, o presente artigo visa apresentar a história dessa quilombola da Amazônia, a partir dos seus principais feitos na defesa de seu território e da cultura da comunidade, haja vista que Dona Cruzinha sempre foi convidada a contar as histórias de seu quilombo, sendo que a sua própria história nunca foi registrada, pois o racismo tem silenciado ao longo dos séculos a contribuição dos afrodescendentes na sociedade, em particular, das mulheres negras, que estão na base da pirâmide social, sofrendo com uma tripla discriminação de raça, gênero e classe que as impede de ser valorizadas.

Em decorrência disso, a contribuição de mulheres negras no desenvolvimento dos quilombos é algo ainda pouco explorada pela historiografia brasileira e regional, sendo que a atuação dessas mulheres no interior das comunidades é importantíssima para a história de resistência desses territórios, que por detrás de suas conquistas sempre tem a participação de mulheres quilombolas. Logo, retratar a biografia de Dona Cruzinha é uma forma de mudar essa realidade e possibilitar representatividade as mulheres negras da Amazônia que são seres concretos e históricos.

Para a execução desse artigo biográfico, utilizou-se algumas referências bibliográficas para subsidiar o entendimento de determinados conteúdos explanados em torno da trajetória de Dona Cruzinha, bem como a metodologia de história oral, método científico de coleta de dados que nos revela Narrativas Oraís de Vidas, presentes na subjetividade e experiência pessoal, componentes importantes para a reflexão do passado e dos feitos de um indivíduo, pois o relato pessoal expressa uma “experiência coletiva, uma visão de mundo tornada possível em dada sociedade” (ALBERTI, 2002, p. 01), que valoriza o papel da pessoa na biografia. Isto é, as narrativas orais tornam-se interdisciplinares revelando não só os vários aspectos da vida do biografado, mas também o colocam em cena, “sendo valorizada a sua concepção de mundo e sua dimensão subjetiva” (PERAZZO, 2015, p. 124).

Nessa perspectiva, a biografia de Dona Cruzinha terá como base a sua memória presente em diferentes ambientes e contextos, como por exemplo, no XI Encontro de Raízes Negras ocorrido em julho de 2018, no próprio quilombo do Pacoval, bem como em dois diálogos realizados com ela nos dias 07 e 26 de março de 2020, sendo o primeiro sucedido na própria comunidade e o segundo via ligação telefônica em virtude da pandemia do coronavírus. Além da narrativa de Dona Cruzinha, esse artigo conta as narrativas de Dona Irene, Dona Telma e Dona Judite, mulheres do Pacoval que revelaram no final de 2019

em entrevista para a pesquisa monográfica da autora desta obra, que Dona Cruzinha é uma grande referência para o quilombo em virtude da sua luta em defesa do território.

Isto posto, esse artigo encontra-se organizado em três sessões que abordam a trajetória de vida de Dona Cruzinha, sendo a primeira retratando as suas origens e primeiras ações na comunidade; a segunda como ela se tornou presidente do Pacoval e os bastidores de sua luta pela titulação do quilombo, e a terceira trata do seu protagonismo como guardiã da cultura da comunidade. Por fim, finaliza-se o mesmo com a conclusão ressaltando a importância de Dona Cruzinha na história do Pacoval e na vida das mulheres quilombolas da Amazônia.

## AS ORIGENS DE DONA CRUZINHA E SUAS PRIMEIRAS AÇÕES NO QUILOMBO DO PACOVAL

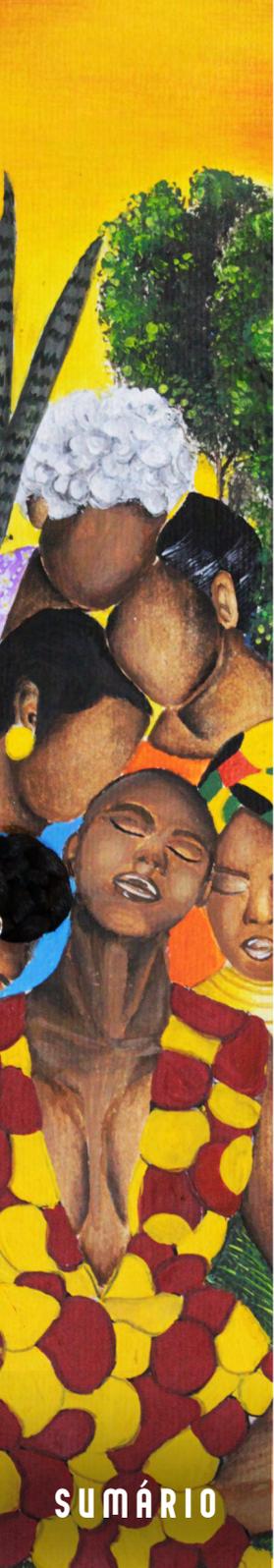
A história de vida de Dona Cruzinha está totalmente entrelaçada ao quilombo do Pacoval. É nesse espaço histórico que ela nasceu e dedicou grande parte de sua vida. Localizado no município de Alenquer, no estado do Pará, as margens esquerda do rio Curuá, o quilombo do Pacoval assim como muitos outros no Brasil teve sua origem relacionada as fugas de negros escravizados que buscavam liberdade frente ao sistema escravocrata. O Pacoval tornou-se lugar de refúgio e recomeço de alguns dos africanos escravizados na Amazônia que conseguiram fugir das expedições de capturas, constituindo um espaço de resistência e reprodução de vida através de seus descendentes e suas tradições que são muito simbólicas para esses filhos de África como eles (quilombolas) mesmos dizem (FUNES, 1995).

Esses frutos de África deram origem a Maria da Cruz de Assis, Dona Cruzinha, filha de Maria da Paixão Assis e Serafim dos Santos,

nascida em 8 de março de 1939, num contexto de muitas dificuldades e escassez. Aos 7 anos de idade, Dona Cruzinha plantava mandioca e tirava castanha para ajudar sua família. Na comunidade, sua família e as demais tinham acesso a alimentação através da pesca e da caça, mas não tinham condições de comprar roupas, calçados e remédios, pois as condições financeiras não permitiam e o Pacoval era muito longe da cidade, fazendo com eles demorassem cerca de quatro dias para chegar ao município mais próximo que era Alenquer, viajando num barco pequeno dia e noite (DONA CRUZINHA, ENTREVISTA EM 26/03/2020).

Na cidade, eles mal encontravam mantimento, pois era muito difícil encontrar um comércio nessa época e as mercadorias só chegavam através dos portugueses que as distribuíam a aqueles que tomavam conta dos seus castanhais. Porém, além dos momentos difíceis desse período, os quilombolas do Pacoval podiam desfrutar de momentos alegres e fraternos, através das manifestações culturais deixadas pelos seus antepassados. A história do Pacoval e de Dona Cruzinha perpassa a dança do Marambiré, a principal manifestação cultural do quilombo, considerada como uma religião, que reconta a saga de seus ancestrais na luta por liberdade na Amazônia e a revolta dos mesmos que “[...] nunca aceitaram a tortura nem a morte imposta pela sociedade “branca” na pessoa dos senhores das fazendas [...]” (AZEVEDO, 2002, p. 54).

Apresentado no período de festas natalinas e nas festas de São Benedito e São Sebastião, o Marambiré apresenta um cortejo de realzas africanas tendo como personagens o Rei Congo, a Rainha Mestre, as Rainhas Auxiliares e os Valsares vistos como vassalos do Rei (AZEVEDO, 2002). Segundo Dona Cruzinha, a tradição é passada de geração para geração e ela aos 11 anos de idade entrou para o Marambiré, em virtude de uma promessa feita por sua mãe que lhe preparou e lhe entregou ao Rei de Congo para dançar enquanto estivesse viva. Para Dona Cruzinha, dançar o Marambiré sempre foi motivo de alegria, pois sempre gostou da cultura do quilombo, tanto por influência de sua

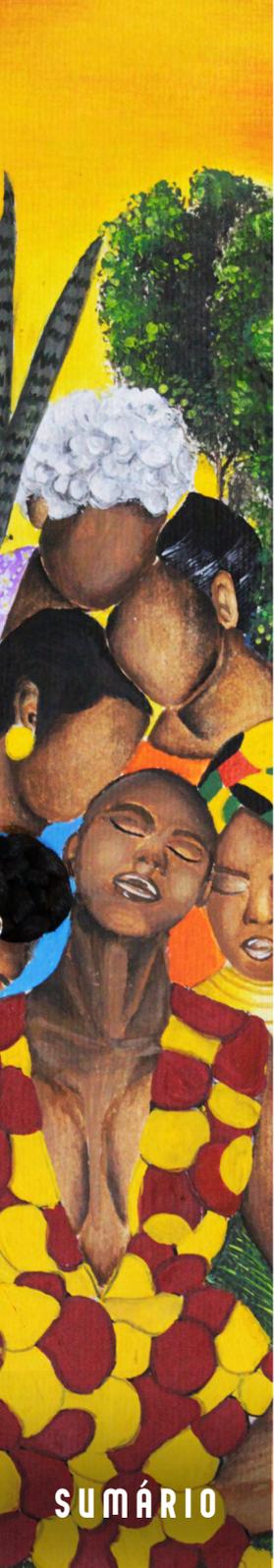


professora que fazia atividades culturais na escola, quanto pelos seus pais, que tocavam. Além da cultura, educação também era prioridade em sua vida, pois quando seus pais viajavam para a cidade ela os acompanhava, e sua mãe nunca a deixava ficar sem estudar, pagava professores particulares para ensiná-la enquanto estivesse fora da comunidade (DONA CRUZINHA, ENTREVISTA EM 26/03/2020).

Em uma dessas viagens, por volta da década de 1950, aos 16 anos de idade, Dona Cruzinha foi convidada por padres para estudar no orfanato do Colégio Santa Clara, no município de Santarém. No colégio, ela se destacou não só como boa aluna, mas também como cantora, tinha uma voz encantadora que a fez ser convidada a cantar em várias igrejas por intermédio do coral do colégio. Contudo, o destino de Dona Cruzinha não era na cidade de Santarém e ela teve que retomar os estudos em Alenquer depois da saída dos padres no colégio, pois seus pais não tinham condições de mantê-la em outro município (DONA CRUZINHA, ENTREVISTA EM 26/03/2020).

Com o passar dos anos Dona Cruzinha casou, constituiu família, teve filhos e se tornou professora na comunidade, pois tinha um vasto conhecimento para repassar. Ela e sua amiga Leonor, atualmente falecida, assumiram em 1971 a missão de lecionar na comunidade, ensinando as crianças até a quarta série por não terem qualificação para avançar de etapa. Dos aprendizados dados por elas, como ler e escrever, ensinavam as crianças o nome das plantas e suas finalidades, visto que as utilizavam para fazer remédios naturais e curar as enfermidades (DONA CRUZINHA, ENTREVISTA EM, 26/05/2020).

Ademais, sabendo da importância de ensinar sobre a história e cultura do quilombo, Dona Cruzinha e sua amiga organizavam peças de teatros e novelas com as crianças, que nesse tempo gostavam de apresentar as tradições culturais da comunidade. Aliás, através da cultura, especificamente da dança do Marambiré, o quilombo do Pacoval ganhou reconhecimento e transformou os rumos da história de Dona



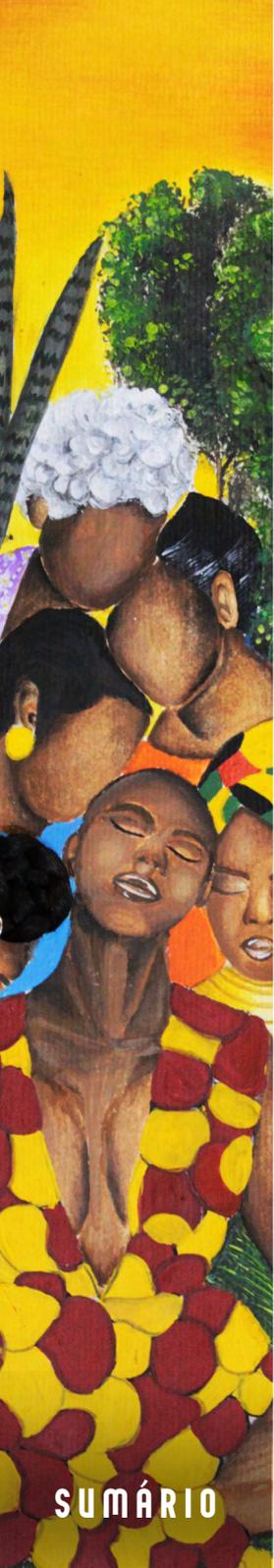
Cruzinha, que deixou de atuar como professora para se tornar uma grande liderança comunitária, como conta a sessão a seguir.

## BASTIDORES DA TITULAÇÃO: DONA CRUZINHA NA LUTA PELO QUILOMBO DO PACOVAL

Não é por acaso que o Marambiré é considerado na comunidade o principal símbolo de identidade e resistência do quilombo, pois foi através de uma apresentação do Marambiré, em 1987, em Belém, que o Pacoval passou a obter reconhecimento. Nessa apresentação, a dança do Marambiré ganhou como prêmio um caminhão, que não pôde vir com os quilombolas, pois eles não possuíam uma organização jurídica. Ao retornarem da viagem, Dona Cruzinha que estava presente nesse episódio, não pensou duas vezes e articulou a comunidade para formarem uma associação, visto que os comunitários tinham pressa para trazer o automóvel (DONA IRENE; DONA TELMA, ENTREVISTA EM 17/12/2019).

Dessa urgência, saiu a indicação do primeiro presidente para assumir a associação, o Sr. Raimundo Perez, conhecido por Baré, que não prosperou por muito tempo no cargo, havendo uma segunda indicação, o Sr. Bena Marques, que também não floresceu na função, caindo na mão de Dona Cruzinha a missão de assumir a direção da associação, em 21 de novembro de 1988, quando ocorreu uma assembleia na comunidade e ela foi eleita a presidente da Associação Comunitária de Negros do Quilombo do Pacoval de Alenquer (ACONQUIPAL), iniciando sua luta pela titulação do território (DONA TELMA, ENTREVISTA EM 17/12/2019).

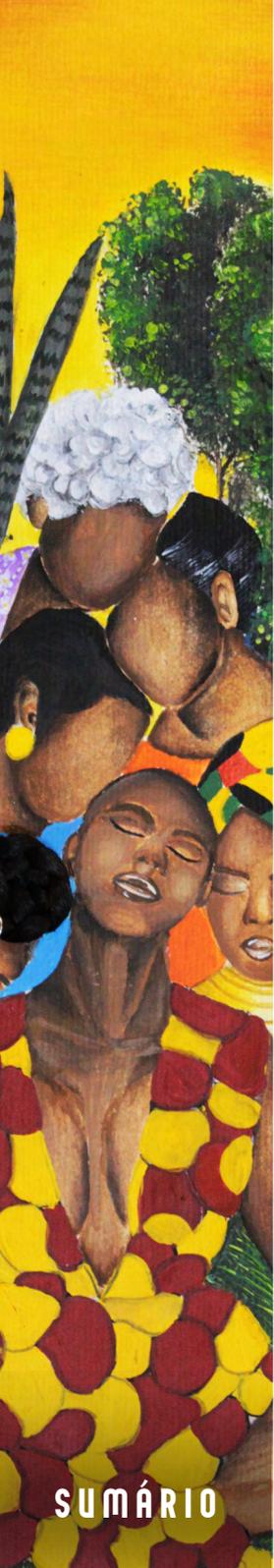
Formar uma associação corresponde não só obter reconhecimento jurídico, mas a busca por direitos junto ao Estado, pois o maior desejo das comunidades remanescentes de quilombos é garantir o



título de propriedade de suas terras, para evitar que seus territórios sejam invadidos ou tomados, impedindo seus modos de viver.

Os territórios fazem parte da construção da identidade quilombola enquanto espaço funcional e simbólico. Carregam uma multiplicidade de manifestações e poderes que são ordenados pela territorialidade desses sujeitos (HAESBAERT, 2004). A territorialidade “funciona como fator de identificação, defesa e força” dos grupos sociais que, através da história, costumes e dos laços solidários, incorporam identidades coletivas estabelecida numa mobilização política-organizativa em prol de direitos constitucionais (ALMEIDA, 2008, p. 30). Tendo conhecimento disso, Dona Cruzinha em parceria com os quilombos de Óbidos e Oriximiná, organizaram em junho de 1988, o I Encontro de Raízes Negras no quilombo do Pacoval, um movimento político criado pelas Comunidades Negras Rurais do Oeste do Pará para sensibilizar os quilombos do Baixo Amazonas sobre seus direitos territoriais e sociais. Após esse evento de articulação quilombola no Pará e em outros estados da região Norte, o movimento quilombola ganha destaque nacional e força para lutar por seus territórios, a partir da Constituição de 1988, que em seu artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) declarou: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecido a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988).

A partir desse momento a luta das comunidades quilombolas pelo título de seus territórios se inicia e Dona Cruzinha como presidente da ACOMQUIPAL, embarca nesse processo e se torna uma liderança feminina histórica no interior da Amazônia, uma vez que ela era a única mulher em meio as lideranças masculinas nessa luta pelos quilombos amazônicos. Segundo ela, esse percurso foi difícil e incansável, pois inúmeras vezes ela teve que deixar sua família e viajar para defender os direitos de sua comunidade. Dona Cruzinha brinca que andou tanto de avião que atualmente não tem mais coragem de andar, mas que não



se arrepende dos esforços que fez pelo Pacoval (DONA CRUZINHA, ENTREVISTA EM 07/03/2020).

Em 2018, no XI Encontro de Raízes Negras, no Pacoval, como mostra a **foto 01**, Dona Cruzinha fez uma fala revelando alguns dos impasses que enfrentou pela titulação do quilombo, relatando que além desta batalha ainda teve que combater as invasões que a comunidade sofreu por parte de uma outra comunidade. Com receio de que os quilombolas pudessem perder o território, ela seguiu firme na sua missão, passando por inúmeras discriminações e desrespeitos como conta sua narrativa:

Olha pessoal, eu estou falando isso, mas isso não foi fácil, isso foi triste. Você já pensou a gente saia do sindicato, o sindicato dos trabalhadores não deu a mínima pra nós, por que? Porque o Pacoval não tinha um documento do Incra e ainda falavam que aqui não tinha direito e tal, que era preguiçoso e tal e não trabalhavam. Olha, então, a gente preservava a natureza, nós ficamos trabalhando anos e anos aqui nessa frente aqui e a natureza toda aí, firme e forte. Graças a Deus nós da época. E aí quando nós vimos fomos denunciados pra um advogado lá do INCRA, nós fomos quatro daqui, chegamos lá esse advogado não soube dizer nada pra nós, porque ele não entendia de quilombo. Nós entramos oito horas da manhã e ficamos até uma da tarde, aí que a assessora desse advogado falou pra ele que tinha um professor que queria fazer parte da reunião, aí foi que ele disse que podia entrar, aí o professor Eurípedes entrou lá [...], se não fosse isso nós estaríamos na cadeia.<sup>10</sup>

Historiadores como Eurípedes Funes e Idaliana Marinho que iniciaram as pesquisas sobre o Pacoval, tornaram-se parceiros dos comunitários na época e orientavam Dona Cruzinha que seguia na linha de frente pelo seu quilombo. Na sua narrativa a seguir, ela relata mais um ato de discriminação que sofreu nessa jornada:

<sup>10</sup> Informação Verbal, ocorrido no XI Encontro de Raízes Negras, realizado no Pacoval, Alenquer-PA, em 20/07/2018.

[...] outra vez nós fomos com a colega aqui no gabinete do INCRA e foi a maior coisa que ela fez comigo e o meu colega. Aí o que nós fizemos, apelamos para Oriximiná para esperar a Lúcia Andrade que vinha pra aí. Aí tá, eu fiz de tudo pra ela vim pro Pacoval, quando chegou no sindicato parece que ela se escondeu e quando nós voltamos pra Santarém, parece que ela deixou só um bilhete lá pra eles. Quando nós entramos no gabinete dela em Santarém, quando ela enxergou o Daniel, o Joaquim, ela era branca ficou branquinha. Aí ela nos acompanhou pra Belém, mas em Belém nós tínhamos o nosso povo e aí já foi melhorando, aí já veio uma superintendência do INCRA lá da capital, mas não foi tudo, não sofremos muito, sofremos mesmo. Se eu contar pra vocês o sofrimento que esses negros do Pacoval tiveram [...].<sup>11</sup>

Foto 1: Dona Cruzinha no XI Encontro de Raízes Negras, em julho de 2018.



Fonte: Foto tirada pela autora (2018).

Pelas narrativas de Dona Cruzinha, percebe-se o quanto essa batalha foi árdua, mas ela enquanto presidente da ACOMQUIPAL permaneceu determinada, por esse e outros motivos que ela é tão querida e admirada pelos comunitários do Pacoval, como expressou Dona Judite, uma das comunitárias do quilombo:

<sup>11</sup> Informação Verbal, ocorrido no XI Encontro de Raízes Negras, realizado no Pacoval, Alenquer-PA, em 20/07/2018.

Cruzinha [...] ela lutou muito, ela foi uma lutadora por isso que a gente gosta dela. Ela lutou muito pra conquistar esse título da terra. Olha ela saía daqui ela dormia até em casa chovendo pra adquirir esse bendito título [...] Graças a Deus que nós arcebemos porque senão, isso tava invadido de trás pra frente (DONA JUDITE, ENTREVISTA EM 17/12/2019).

Outra comunitária que expressou sua admiração por Dona Cruzinha foi Dona Telma. Segundo ela, Dona Cruzinha foi uma guerreira na luta pelo título, saía da comunidade praticamente sem nada para conseguir a titulação do Pacoval. Se não fosse os seus esforços dela a comunidade teria sido invadida, pois na época desse processo o quilombo do Pacoval estava sofrendo invasão por parte de uma comunidade próxima e corria o risco de perder suas terras. Mas graças a Dona Cruzinha, o Pacoval foi titulado e esse risco descartado (DONA TELMA, ENTREVISTA EM 17/12/2019).

Desde o início desse processo, até o dia 20 de novembro de 1996, ano que o Pacoval recebeu o título de propriedade da terra, foi praticamente uma década de resistência de Dona Cruzinha. Devido a sua luta e de outras lideranças quilombolas da região, os quilombos do Oeste do Pará foram os primeiros a serem titulados no Brasil, sendo o primeiro o território Quilombola de Boa Vista (Oriximiná), em 1995 e os segundos os territórios de Água Fria (Oriximiná) e Pacoval (Alenquer), em 1996 (PRÓ-ÍNDIO, 2019).

Portanto, se não fosse os esforços de Dona Cruzinha talvez o Pacoval não seria um dos primeiros quilombos a ser titulado no Brasil, pois como chegou ela mesmo a comentar na entrevista do dia 27 de março, a luta pela titulação era incansável e o amor pela sua comunidade também e isso a tornaram uma grande mulher e liderança comunitária. Engana-se quem pensa que a luta de Dona Cruzinha terminou após a conquista do título, depois desse momento ímpar na sua vida, ela deixou o cargo de presidente da associação, mas continuou se dedicando a comunidade tornando-se uma espécie de guardiã da histó-



ria e da cultura do quilombo, objetivando sua preservação e passagem de geração a geração como nos conta a próxima sessão.

## DONA CRUZINHA: GUARDIÃ DA CULTURA DO QUILOMBO DO PACOVAL

Como explanado no início do artigo, o lado artístico de Dona Cruzinha sempre lhe acompanhou, em virtude do seu dom com a música e o seu envolvimento desde muito cedo com cultura da comunidade. Preservar a cultura faz parte da sua vida e isso ela aprendeu com sua família, que durante anos organizou a dança da Pastorinha<sup>12</sup> na comunidade. Porém, após o falecimento de sua mãe, ela assumiu a responsabilidade de dar continuidade a essa tradição e as outras junto com os comunitários do Pacoval, que possuem muito respeito e admiração por ela.

A identidade de um povo é constituída pelas suas características culturais. Segundo Laraia (2001, p. 24), o meio cultural forma o homem que se torna herdeiro de um processo acumulativo de “conhecimento e [...] experiência adquiridos pelas numerosas gerações que o antecederam”. Isto é, a cultura determina a forma como um povo se vê e se comporta sendo tão simbólica para eles (quilombolas). Através da manifestação das tradições deixadas por seus ancestrais, eles recontam a sua origem e reafirmam suas identidades que representam as suas vidas. Logo, deixar de praticar essas tradições é como cortar o elo com a própria história, deixar de ser quem eles são.

Nesse sentido, tendo ciência de que a cultura do quilombo está ameaçada pela influência da globalização no comportamento das atuais gerações que estão perdendo o interesse em dar continuidade às tradições. Dona Cruzinha busca sempre que possível não deixar

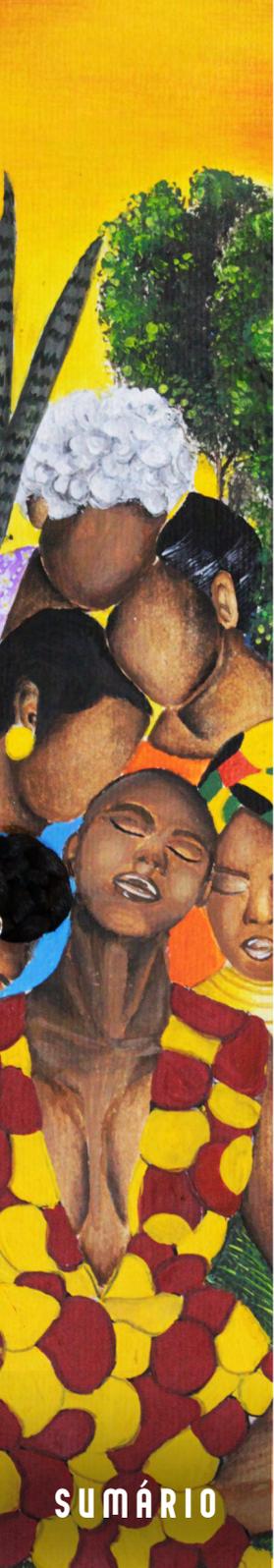
<sup>12</sup> Tradição que simboliza o nascimento do Menino Jesus apresentada na véspera de Natal.

essa cultura se perder e incentiva a comunidade, pois se preocupa com a falta de interesse dos mais jovens em dançar as expressões culturais do quilombo como ela mesmo desabafou: “[...] eles não estão ligando, [...] eu não sei o que eles tão pensando da vida, por que nós indo embora como é que vai ser? [...]” (D. CRUZINHA, ENTREVISTA EM, 26/05/2020). Sobre isso, Dona Cruzinha afirmou que sua parte está fazendo, uma vez que realiza atividades culturais e conta história para que esse elo com a origem e a identidade não se rompa.

No ato de contar história, os mais velhos transmitem conhecimento e revelam as suas e as nossas raízes históricas presentes em suas memórias, uma vez que a memória “gira em torno da relação passado-presente, e envolve um processo contínuo de reconstrução e transformação das experiências lembradas” (THOMPSON, 1997, p 57). Através da contação de história é possível construir a identidade que é anunciada nas narrativas, indicando quem “éramos no passado, quem pensamos que somos no presente e o que gostaríamos de ser” (THOMPSON, 1997, p 57). Ou seja, a oralidade revelou e formou a identidade dos quilombolas do Pacoval e por meio dela eles poderão manter viva as suas raízes ancestrais.

Um exemplo recente e histórico dessas iniciativas de Dona Cruzinha de manter viva a cultura da comunidade, foi o seu aniversário de 80 anos, ocorrido em 20 de julho de 2019 no Pacoval, em que ela convidou todos os comunitários para participar. Apesar da sua data de aniversário ser no dia 8 de março, Dona Cruzinha preferiu mudá-la para que seus filhos que moram em Manaus pudessem estar presentes. Assim, ela organizou um aniversário que retratasse a origem da comunidade, por meio das apresentações culturais e contação de histórias, para que os mais jovens pudessem conhecer e interagir com a cultura deixada pelos antepassados.

Em um dia de festa que começou na madrugada e foi até à noite, o aniversário de Dona Cruzinha se tornou um grande evento no

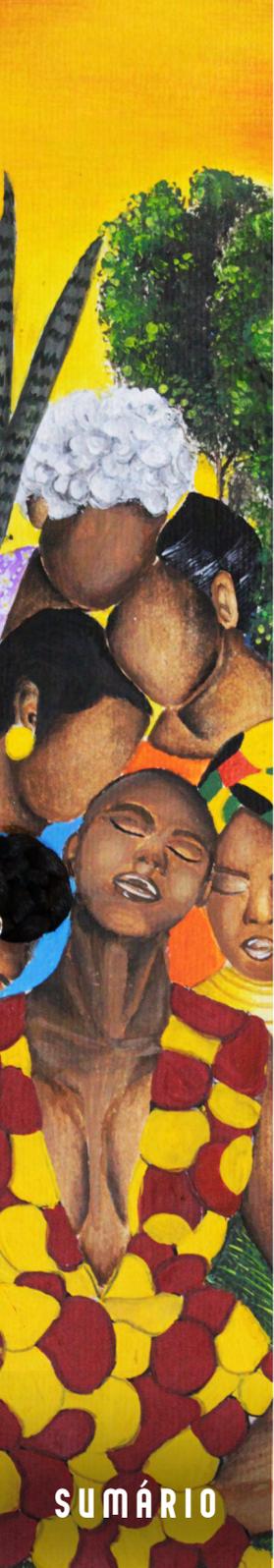


Pacoval e uma memória para os comunitários que estavam presentes como ilustra a narrativa de Dona Irene:

Nos 80 anos da tia Cruzinha foi tudo [...] como começou o Pacoval. Ela convidou todo o povo da comunidade. Foi um dia de festa. Começou 5h da manhã com a alvorada o aniversário dela. Teve Marambiré, teve Irauna que eu nunca tinha visto, tô com 50 anos, vi no aniversário da Tia Cruzinha, viu. Tem muitas culturas que eles nunca dançaram pra gente. A Irauna eu não sabia. Aí o tio Roberto disse: quem quiser alguma coisa, saber da fundação da cultura do Marambiré, da cultura do Pacoval, vai no aniversário da tia Cruzinha. Aí depois do almoço teve a roda sabe, a rodada, e falar, contar história (DONA IRENE, ENTREVISTA EM, 17/12/2019).

Com sua experiência e sabedoria, Dona Cruzinha proporcionou ao seu povo um dia de conexão com um passado que nem sempre é contado nos documentos escritos, mas vivido dentro das comunidades, por meio dos relatos e vivências dos mais velhos, que são considerados guardiões da memória e dos saberes ancestrais. Com essa proposta de aniversário, podemos concluir o quanto Dona Cruzinha é uma grande matriarca, liderança feminina e comunitária e tudo que ela fez e faz é pensando na comunidade, esperando que as atuais e futuras gerações possam dar continuidade a esse projeto de valorização da identidade quilombola do Pacoval, através das manifestações culturais.

Mesmo com uma saúde e memória debilitada, Dona Cruzinhas aos 81 anos de idade mantém-se ativa na comunidade chegando a comentar que se tivesse saúde voltaria a lutar na linha de frente pelos direitos do Pacoval, pois disposição não lhe falta, mas saúde infelizmente sim. Ao retornar à comunidade na primeira semana de março de 2020, depois de passar um tempo afastada por motivos de saúde, Dona Cruzinha buscou retomar seus serviços, pois coordena um grupo de crianças ensinando-as desde cedo as tradições religiosas do Pacoval. Contudo, em virtude da pandemia do coronavírus, Dona Cruzinha não pôde realizar suas ações, como o almoço de Páscoa das

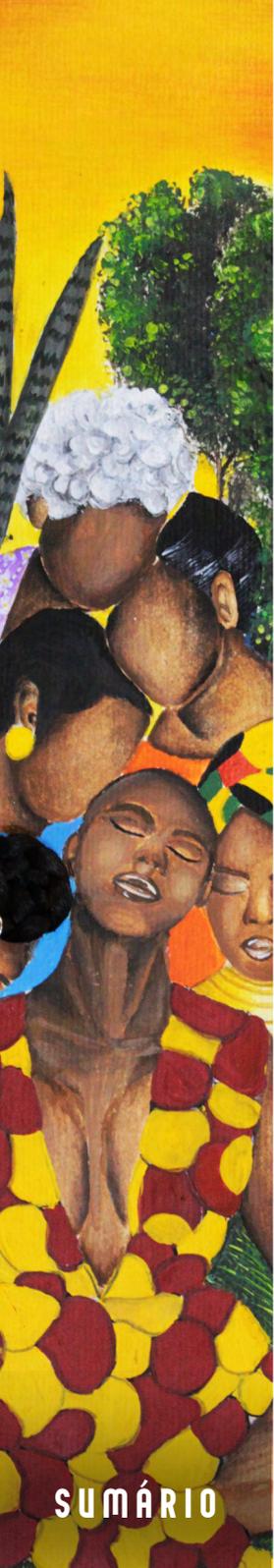


crianças, a Via-Sacra e as Festividades de Santo Antônio, padroeiro do quilombo, celebrado nos 1 a 13 de junho. Como ela chegou a comentar na entrevista do dia 26 de março, assim que puder, espera em Deus realizar três dias de apresentações culturais e continuar resguardando as tradições do quilombo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como retratado no decorrer desse artigo, Dona Cruzinha é uma pessoa muito importante e simbólica para a história do quilombo do Pacoval, não só por ter conquistado o título do quilombo, mas por continuar se dedicando a comunidade, a preservação da identidade do quilombo por meio das tradições culturais. Sua trajetória é um reflexo da luta e resistência dos remanescentes de quilombos na Amazônia, principalmente, das mulheres quilombolas, que cuidam do quilombo como um todo. Além de serem mães, donas de casa, agricultoras, parteiras, benzedeiros, líderes comunitárias, elas ainda se dedicam as manifestações culturais deixadas por seus ancestrais, podendo ser consideradas as principais mantenedoras da identidade e saberes dos territórios quilombolas.

A história de Dona Cruzinha mostra o quanto a trajetória dessas mulheres não é fácil, mas por carregarem a consciência histórica e a sabedoria de suas ancestrais que no tempo da escravidão também lutaram pela preservação dos seus quilombos, essas mulheres assumem a missão de lutar pelos seus territórios como fez Dona Cruzinha, que foi única mulher a assumir o cargo de presidente da ACONQUIPAL desde a fundação da associação, bem como uma das primeiras da região amazônica a afrontar o sistema racista pela titulação do seu quilombo ao lado de lideranças masculinas.



Essa atuação histórica de Dona Cruzinha é exemplo para outras mulheres quilombolas que estão nesse processo, mas ainda não tiveram suas histórias contadas. Graças a essas mulheres, é possível observar que cada vez mais as mulheres quilombolas estão buscando ocupar novos espaços e cargos representativos em suas comunidades, não só para lutar pelos seus quilombos, mas, especialmente, pelos direitos das mulheres da comunidade, que ainda sofrem com a violência doméstica no interior desses espaços e pela discriminação de raça, gênero e classe que rodeia a vida das mulheres negras.

Assim sendo, por detrás das lutas e conquistas de um quilombo sempre haverá a participação de mulheres quilombolas, pois são elas o coração da comunidade, constroem as estratégias de resistências mediante as relações que possuem com a natureza e com os saberes tradicionais, tornando-se importantíssimas para a organização social, política, econômica e cultural dos quilombos, podendo ser consideradas divindades ou até rainhas como traz o Marambiré do Pacoval.

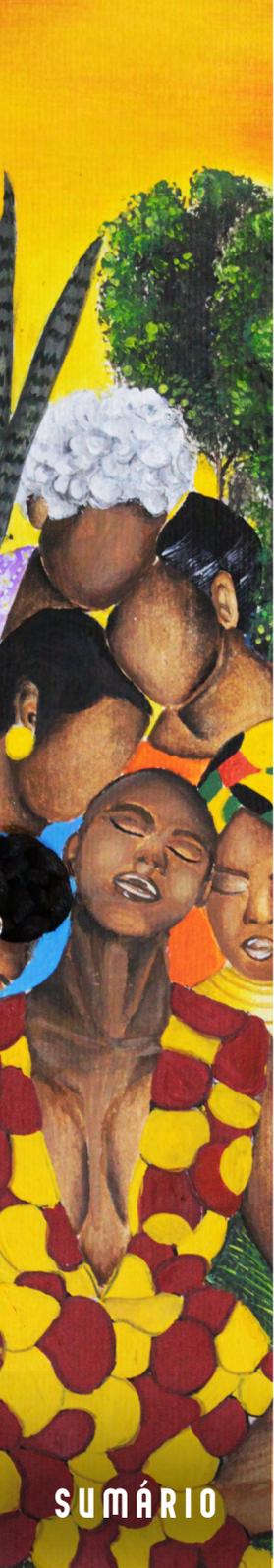
## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Indivíduo e biografia na história oral**. Rio de Janeiro: CPDOC, 2000. [5]f. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bits-tream/handle/10438/6715/1525.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 07 mai. 2020.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livre”, “Castanhais do Povo”, Faixinais e Fundos de Pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. Manaus: PPGSCA: UFAM, 2008.

AZEVEDO, Idaliana Marinho de. **Puxirum: Memória dos Negros do Oeste Paraense**. Belém: Editora IAP, 2002.

BRASIL. Presidência da República. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm). Acesso em: 10 mai. 2020.



FUNES, Eurípedes Antônio. **“Nasci nas Matas nunca tive senhor”**: história e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. 1995. 441 f. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de História, Universidade de São Paulo, 1995.

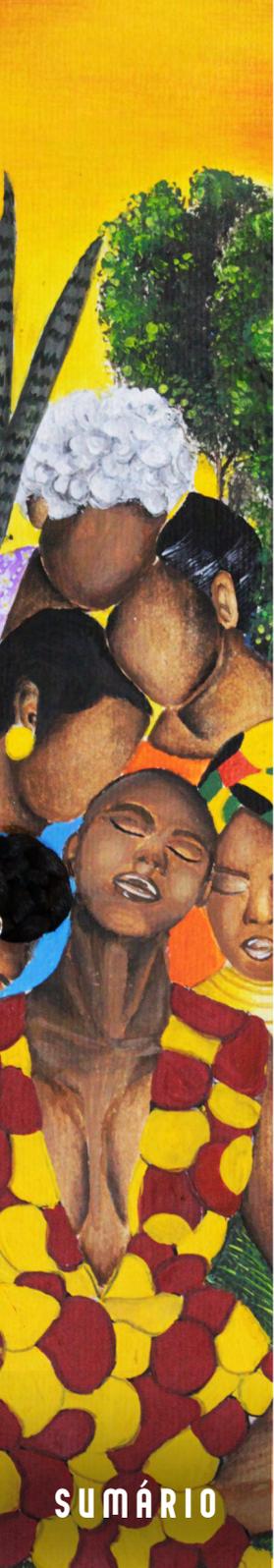
HAESBAERT, Rogério. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgrafia**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 17, p. 19-46, 2007. Disponível em: <https://periodicos.ufrj.br/geographia/article/view/13531/8731>. Acesso em: 02 ago. 2020.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. Ed. Rio de Janeiro: José Zahar Ed., 2001. 60 p.

PERAZZO, Priscila Ferreira. Narrativas orais de histórias de vida. **Comunicação & Inovação**, v. 16, n. 30, p. 121-131, jan. 2015. Disponível em: [https://seer.uscs.edu.br/index.php/revista\\_comunicacao\\_inovacao/article/view/2754](https://seer.uscs.edu.br/index.php/revista_comunicacao_inovacao/article/view/2754). Acesso em: 07 mai. 2020.

PRÓ-ÍNDIO. **Comunidades Quilombolas de Óbidos**. São Paulo. [s.d]. Página Inicial. Disponível em: <http://cpisp.org.br/quilombolas-de-obidos/>. Acesso em: 07/05/2020.

THOMPSON, Alistair. Reconstituindo a memória: questões sobre a relação entre história oral e as memórias. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 15, abr. 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/11216/8224>. Acesso em: 08 ago. 2020.





7

Andressa Sousa da Silva  
Eloisa Brito Barbosa  
Lílian Regina Furtado Braga

**MULHERES NEGRAS  
NO PODER:  
APAGAMENTOS  
e RESSURGÊNCIAS  
em SANTARÉM/PA**

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.541.123-139

## INTRODUÇÃO

A história das mulheres em postos de poder é um capítulo da triste da história do machismo no Brasil. Sua chegada ao poder é fruto das lutas feministas, inicialmente pelo reconhecimento de seus direitos civis e de exercício de cidadania, ainda no século XIX, lutas por liberdades a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, debatido por Simone de Beauvoir no “Segundo Sexo”, com ideias fundantes na relação de gênero e no processo libertador das mulheres. Na década de 1980, há um novo levante feminista que retirava da discussão o vitimismo com que eram tratadas as pautas feministas em um ativismo que ficou conhecido como “Primavera Feminista”.

Analisa-se quem são estas mulheres que na sua relação social convivem estereótipos excludentes e se pode verificar que a luta enfrentada por estas mulheres dizem respeito ao racismo, machismo e capitalismo. Importante análise se faz dos obstáculos simbólicos para ocupação dos cargos de poder nas esferas políticas brasileiras, havendo diversos fatores em intersecção que lastreiam esse cenário. Porém, é uma mulher que traz consigo uma ancestralidade. Uma história de luta.

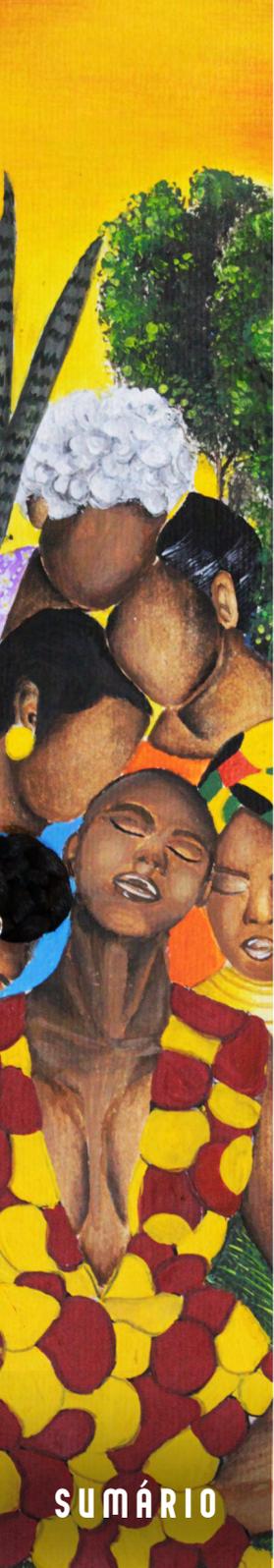
Movimentos “lá” e “cá” colocam as mulheres nos processos de disputa política. “Lá”, nos demais estados brasileiros e no mundo. “Cá”, no universo mais particular do município de Santarém, localizado na Região do Baixo Amazonas, Oeste do Estado do Pará. Cidade com 355 anos de fundação, entreposto da colonização, com heranças profundas do processo de escravização do povo negro na região, fato este notado pela grande quantidade de territórios e comunidades pretas, distribuídas nos quilombos do Rio Amazonas e Rio Trombetas, nos braços dos outros afluentes que encaminham para floresta os negros e as negras em fuga.

## A QUEM INTERESSA UNIVERSALIZAR A CATEGORIA MULHER?

Pensar a categoria mulher na ocupação da política institucional e de tomada de decisões, é para o momento atual uma emergência. Racialização aqui, em relação a negritudes. Mobilizamos Sojourner Truth, uma abolicionista e ex-escravizada, que em 1851, em uma Convenção das Mulheres de Ohio, fez um dos discursos mais memoráveis da história sobre a discussão do voto feminino que não alcançava sua negritude. Repetidas vezes, de acordo com transcrições históricas, ela perguntou: “Eu não sou uma mulher?” é a partir deste tensionamento que discutiremos mulheres negras e a política, adotando uma perspectiva racial de gênero.

Há uma decisão do STF, de 2018 que estabeleceu uma cota de 30% para candidaturas femininas, essa decisão visa garantir que 30% do fundo partidário seja destinado às mulheres dos partidos, como também para assegurar que 30% dos recursos do fundo eleitoral e do tempo de propaganda eleitoral gratuita sejam direcionadas para as mulheres que estejam candidatas pelos partidos. Segundo a Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílios (PNAD) contínua, 27% da população feminina no Brasil se declara negra, ainda assim mulheres negras compõem apenas 2% do congresso Nacional e são menos de 1% na câmara dos deputados. Mesmo com a aplicação da “cota de gênero”.

Se retornamos à história da conquista do voto feminino no Brasil, que se deu a partir da assinatura do Decreto-Lei 21.076, de 24 de fevereiro de 1932 pelo então Presidente Getúlio Vargas, alcançava apenas mulheres casadas, viúvas e solteiras que tivessem renda própria. Porém, tendo em vista que havia menos de meio século desde a abolição da escravatura, em que não houve nenhuma política de reparação, pelo contrário, a população foi colocada na situação de



marginalização, que era as mulheres que se encaixavam nestes requisitos? Não eram as mulheres negras.

Tomando como contexto geral as sufragistas, o movimento universal que ficou conhecido pela luta das mulheres pela participação política a partir do direito ao voto, a questão racial tomou uma centralidade mais expressiva. bell hooks analisando esse período, apontou:

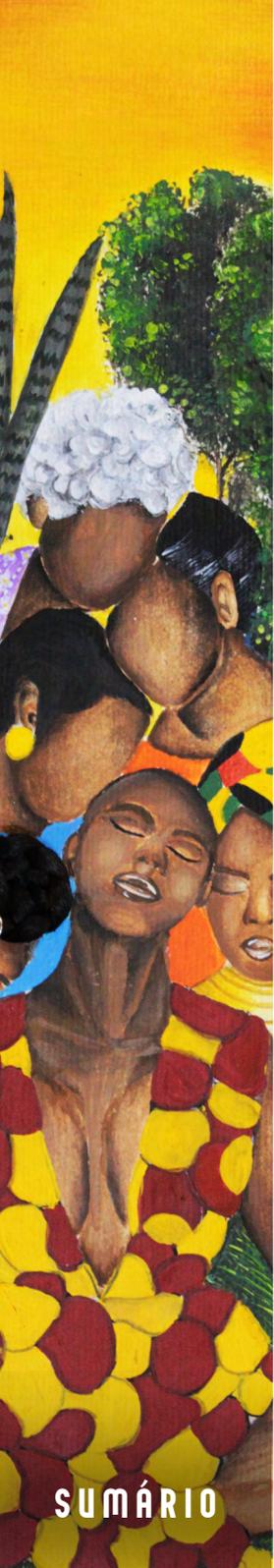
Quando parecia que homens brancos poderiam garantir aos homens negros o direito ao voto, enquanto deixariam mulheres brancas sem esse direito, as sufragistas brancas não reagiram como um grupo, exigindo que todas as mulheres e todos os homens recebessem direito ao voto. Simplesmente expressaram raiva e indignação por homens brancos serem mais comprometidos a manter a hierarquia sexual do que a hierarquia racial na arena política (HOOKS, 2020. p. 204).

E é nesta perspectiva que está fundamentada a participação das mulheres negras na política, e traz em seu bojo, o racismo estrutural.

Silvio Almeida, em seu livro *Racismo Estrutural*, afirma que Racismo não é um ato ou um conjunto de atos e tampouco se resume a um fenômeno restrito às práticas institucionais, é sobretudo um processo histórico e político (ALMEIDA 2018).

Entramos no terreno da participação de mulheres negras candidatas não mais somente votantes, como também na disputa pela votação, concorrendo e ocupando cargos nas mais variadas esferas do parlamento. Sabe-se que Antonieta de Barros foi a primeira mulher negra deputada do país, porém, atualmente quase 85 anos depois tivemos poucos avanços no que tange à eleição de mulheres negras.

Dados de 2019, apontam que o Congresso Nacional brasileiro possui hoje 2,36% de suas mulheres autodeclaradas pretas ou pardas, 14 das 594 vagas somadas entre câmara e senado. Necessário se faz retomar o conceito de racismo estrutural e aplicando-o à nossa análise,

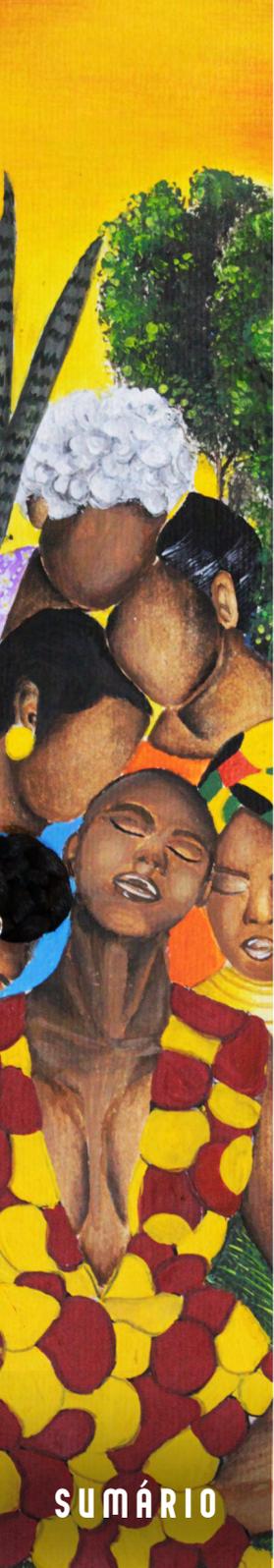


podemos afirmar que não há nenhuma barreira institucional que impeça a participação de mulheres negras nesses espaços, a não ser o racismo estrutural que coloca obstáculos simbólicos para essa inserção.

Essa dificuldade de alcançar o espaço de representação institucional, são resultados dos mais variados fatores sociais que atravessam as trajetórias dessas mulheres. Em primeiro lugar, as mulheres negras precisam lutar para sobreviver. De acordo com o Atlas da Violência de 2019, 66% de todas as mulheres assassinadas no país naquele ano eram negras. Outra barreira que se coloca é a econômica, de acordo com a última Síntese dos Indicadores Sociais do IBGE, 63% das casas chefiadas por mulheres negras estão abaixo da linha da pobreza. Isto se soma aos efeitos da divisão sexual do trabalho que em muito explicam a baixa participação política das mulheres. Em 96% dos domicílios brasileiros, são elas as encarregadas das tarefas domésticas e do cuidado com filhos e filhas, o que gera o acúmulo das jornadas de trabalho remunerado e de trabalho doméstico/familiar.

Para além de todas as questões que foram apresentadas, é importante pontuar que há um imaginário racista que cria um estereótipo de quem é o indivíduo capaz para ocupar tais cargos, e esse indivíduo tem o perfil do homem branco, cisgênero, heterossexual, casado e de boa condição econômica e social. Este estereótipo define o referencial de humanidade, inteligência e capacidade. Um estereótipo que exclui mulheres negras. A partir desses fatores, podemos pontuar que as barreiras enfrentadas por mulheres negras são uma articulação entre racismo, machismo e capitalismo, articulação adotada para pensar a interseccionalidade, categoria de análise cunhada por Kimberlé W. Crenshaw (1989), mas a raiz dessa percepção já era adotada por várias intelectuais negras, incluindo Lélia Gonzalez que escrevia utilizando a abordagem da relação entre, raça, classe e gênero.

Nessa perspectiva, a intersecção entre as opressões em que mulheres negras são colocadas socialmente, impactam de forma direta a



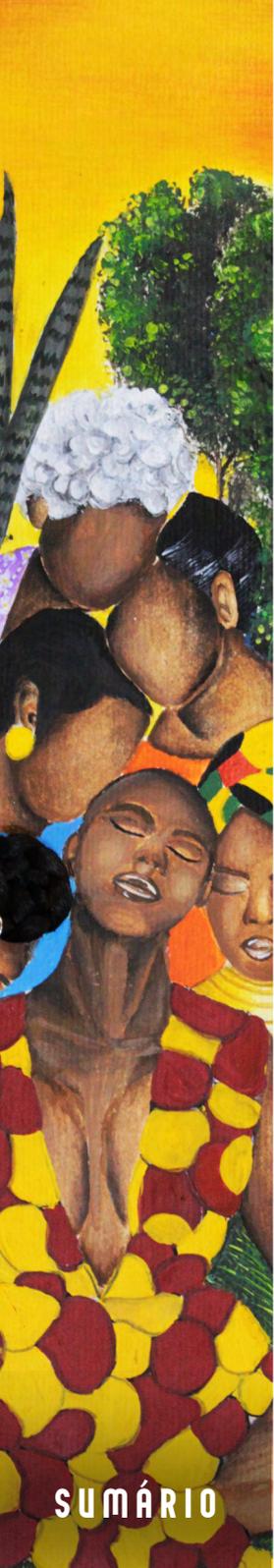
percepção que tem sobre política apresentando consequências na participação destas suas candidaturas e suas chances de serem eleitas.

A luta das pessoas negras e mulheres negras é histórica, tendo sido possível sobreviver à escravização, ao genocídio, ao apagamento e outros tipos de violência. Sempre houve resistência e mecanismos de se sobrepor a essa ordem. Em contraponto ao sistema, como uma forma de “hackear” a política, nas últimas eleições se apresentaram muitas candidaturas para mandatos coletivos. Mandatos coletivos são aqueles que, embora haja um nome principal, a candidatura conta com mais pessoas, na proposta de se compartilhar a gestão e deliberando em grupo. O conceito “fechado” seria esse, porém essa nova forma de se colocar na política vai além, os mandatos coletivos se propõem a dialogar com a sociedade civil para os processos de decisão, dessa forma, a representante abre espaço para ações e posicionamentos mais plurais, que tendem a neutralizar interesses particulares.

Pensando na ótica da racialização, podemos fazer uma aproximação a aquilombar-se, termo utilizado no âmbito das lutas do movimento negro Brasileiro, que traria o sentido de se organizar, constituir espaços que possamos refletir e agir sobre a nossa realidade. Questionar o que está posto que nos oprime e construir demandas, ações concretas, nos colocar em movimento para mudar nossa realidade, é o ato de assumir uma posição de resistência contra hegemônica a partir de um corpo político.

## MAS ESSA É UMA LONGA HISTÓRIA

Sabemos que o Brasil é conhecido por sua pluralidade étnica racial e cultural, que é derivado de séculos de escravidão negra e indígenas com ênfase em violência, abuso e morte dando origem a tão famosa “diversidade cultural”. A questão é, que essa suposta diver-

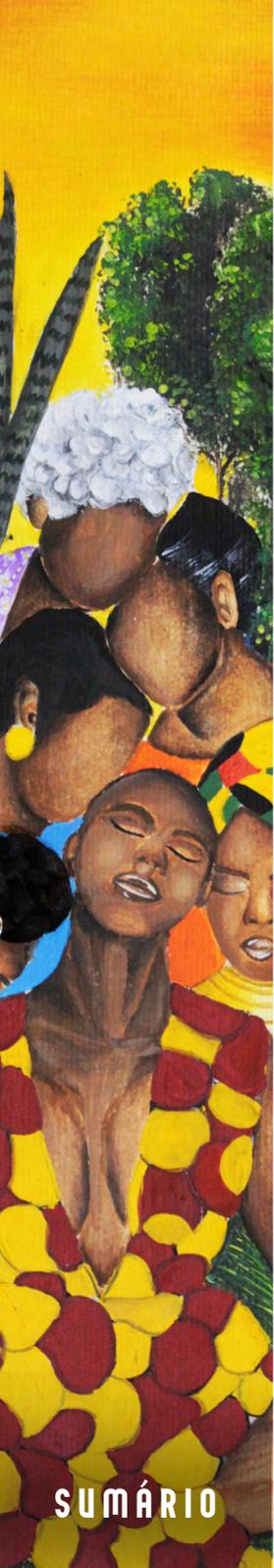


cidade não aparece em determinadas esferas da sociedade, como a política, segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) 54% da população brasileira é composta por negros, e dentro deste percentual 27,8% são mulheres negras que tem uma baixa representatividade no cenário político nacional. Antes de nos aprofundarmos na baixa presença das mulheres negras no cenário político, procuramos entender a participação da população negra na construção política, social e democrática no nosso país.

Acreditamos que a movimentação política dos negros iniciou muito antes do 13 de maio (abolição da escravidão), fugas, rebeliões e o suicídio são apontados pela historiografia como manifestações contrárias ao sistema político escravista, dentro desse cenário, nós temos um exemplo atemporal de movimentos político dos negros que é caracterizado pela formação dos Quilombos. Segundo Clovis Moura, a organização dos quilombos era variada, pois havia uma necessidade de se constituir uma estrutura de poder interna que administrasse o quilombo (MOURA, 1993). O autor ainda continua:

Ele (quilombo) não era um simples aglomerado amorfo, sem que seus membros tivessem papéis específicos a desempenhar. Isso não ocorria. Quando os quilombos se consideravam já estabelecidos, organizam tipos de governo que determinavam a harmonia da comunidade e eram responsáveis por ela. (MOURA, 1993, pp.34-35).

A definição de política está relacionada com a organização e administração de uma nação ou Estado, é necessário que cada indivíduo desempenhe seu papel para que a organização possa funcionar. Como já mencionado por Clovis Moura (1993), os quilombos eram uma caracterização de organização política, que não somente servia de resistência a escravidão como também retratava a criação de uma sociedade alternativa composta por diversos grupos sociais que de oprimidos, constituíram uma organização política que era considerada um “perigo” para a sociedade escravista da época, demonstrando em seu convívio, um refúgio para os marginalizados da sociedade independente de sua cor.



No que se refere as mulheres, não é possível calcular quantas mulheres os quilombos abrigavam ou que cargos elas poderiam alcançar, mas ao mesmo tempo, sabemos que a estrutura organizacional desses quilombos era diferenciada e que não era impossível a liderança político-social dessas mulheres. Um importante exemplo dessa liderança é a história de **Dandara dos Palmares**, mesmo não tendo registros sobre a origem de seu nascimento e muito menos de como era a sua fisionomia, Dandara é apresentada como uma guerreira negra, que assim como seu marido, lutou contra o regime escravista do século XVII liderando parte do exército de palmares (ALMEIDA, 2019).

**Aqualtune** era uma guerreira africana que foi aprisionada e vendida para ser escrava e reprodutora, em seu sexto mês de gravidez, ela liderou uma fuga com mais de 200 escravos em direção a Palmares (RAMOS, ZENAIDE, 2019). Ainda sobre a liderança política das mulheres negras, nós temos a rainha **Tereza de Benguela**, uma negra guerreira que liderava o quilombo de Quariterê, mantendo a ordem, a disciplina e uma estrutura parlamentar com conselheiros e deputados (ALVES e SANTOS, 2019, p.15).

Como podemos perceber, as mulheres negras sempre estiveram presentes nas organizações políticas dos quilombos, mas infelizmente vivemos a invisibilidade dessas mulheres que não tiveram suas histórias contadas nos livros. Existe uma dificuldade de documentação histórica sobre as mulheres, especialmente as negras, e isso acaba prejudicando a tentativa dos historiadores de tentar expor o protagonismo dessas mulheres na história do Brasil. Essa relação do apagamento histórico de mulheres negras está diretamente relacionada com o racismo estrutural, que vinculado ao machismo e sexismo contribui diariamente para tentar silenciar a representatividade das negras nos espaços sociais, culturais e políticos.

Sueli Carneiro, afirma que o movimento de mulheres no Brasil é uma referência nacional e internacional, foi por meio desse movimento



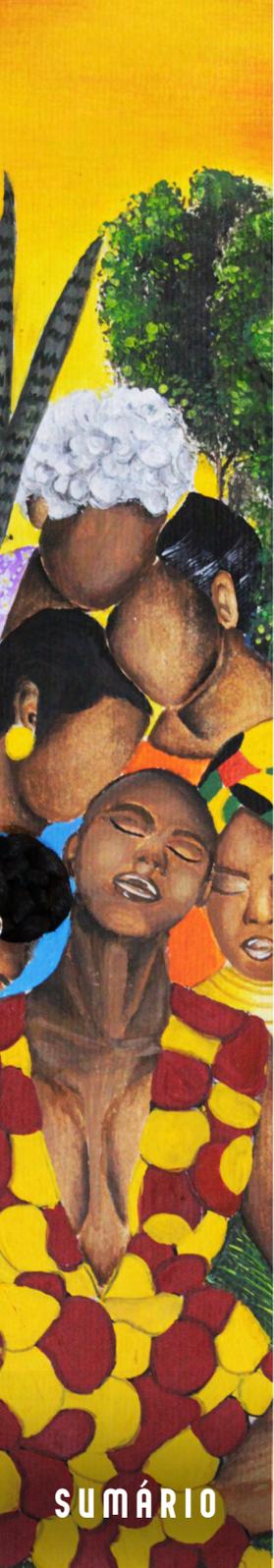
que as mulheres conseguiram importantes mudanças no campo das políticas públicas que resultou na criação de órgãos voltados para a promoção da igualdade de gênero e o combate à discriminação contra as mulheres. Ao mesmo tempo, a autora explana a importância de “enegrecer o feminismo”, pois as pautas de mulheres negras e indígenas atravessam também o racismo, e essa realidade precisa ser levada em consideração para que essas políticas públicas possam contemplar, na prática, todas as mulheres (CARNEIRO, 2003).

Fazendo uma crítica à forma com que os reflexos do movimento feminista operavam, pois discutiam as questões do sexismo e machismo sem levar em consideração o problema racial, Lélia Gonzales, comenta:

As intelectuais e ativistas tendem a reproduzir a postura do feminismo europeu e norte-americano ao minimizar, ou até mesmo deixar de reconhecer, a especificidade da natureza da experiência do patriarcalismo por parte de mulheres negras, indígenas e de países antes colonizados (GONZALEZ, 2008, p. 36).

Lélia Gonzalez foi uma das pioneiras do feminismo negro, que iniciou sua organização no final de 1970, durante a ditadura civil-militar. Colocavam em suas pautas o direito a democracia e o fim das desigualdades sociais, pois já se via a necessidade de discutir pautas direcionadas para a sobrevivência da mulher negra, pois mesmo estando dentro de um movimento negro, elas acabavam sendo silenciadas pelo ego masculino, que se sentiam ameaçados pelas “brilhantes e sensíveis mulheres” (GONZALEZ, 1982, p. 35).

E aqui estamos nos, tecendo memórias ancestrais e buscando estratégias de sobreviver a todas as barreiras imposta pela sociedade, entendemos que as mudanças de políticas públicas só alcançarão plenamente as mulheres negras, se estas, estiverem inseridas na elaboração desses projetos, e isso só será possível, quando essas mulheres se reconhecerem como um sujeito político e conseguirem ocupar mais cargos públicos.

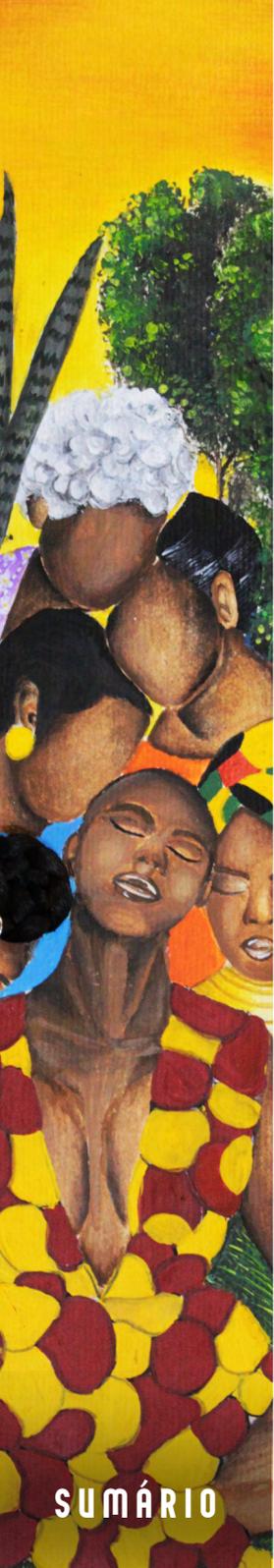


Sueli Carneiro afirma que a relação da mulher negra com o poder é quase inexistente, pois existe uma sensível diferença no tratamento político, social e cultural entre as mulheres negras e as brancas, não satisfeitas, o racismo ainda tenta limitar, diminuir e humilhar essas mulheres reafirmando que seu lugar não é no poder, desqualificando qualquer ação que venha combater o racismo e os privilégios da branquitude. A autora acredita que o empoderamento das mulheres negras pode prepará-las para a disputa de poder, sendo necessário pensarmos não somente em políticas públicas de combate ao racismo, mas sim, no combate ideológico ao racismo a partir de uma política de governo e de Estado (CARNEIRO, 2009).

O fortalecimento das organizações de mulheres negras contribui para diminuir a falta de representatividade política das mulheres no executivo, legislativo e judiciário. As eleições brasileiras de 2020, por exemplo, tiveram um leve aumento de candidaturas negras, os dados do IBGE mostram que 50% dos políticos eram negros contra 48% de brancos, em uma sociedade acostumada a ter brancos como exemplo político, esse aumento foi surpreendente.

A região Norte tem o maior percentual de mulheres negras que concorreram aos cargos públicos, com 76% de representação política (IBGE), porém não estão tão presentes como gostaríamos. Santarém, cidade localizada no oeste do Pará, tem um longo histórico político construído por homens e brancos. Alguns registros apontam que Santarém obteve apenas duas prefeitas mulheres durante esses 355 anos de história, Violeta Moreira Sirotheau, em 1935, assumiu a prefeitura após a morte do prefeito João Nogueira e Maria do Carmo Martins Lima, exerceu o cargo de prefeita entre 2005-2012, pelo Partido dos Trabalhadores (PT). O que essas mulheres têm em comum? São brancas e faziam parte da elite santarena.

A Câmara Municipal de Santarém durante décadas, manteve uma estrutura política formada por vereadores homens e importantes mem-



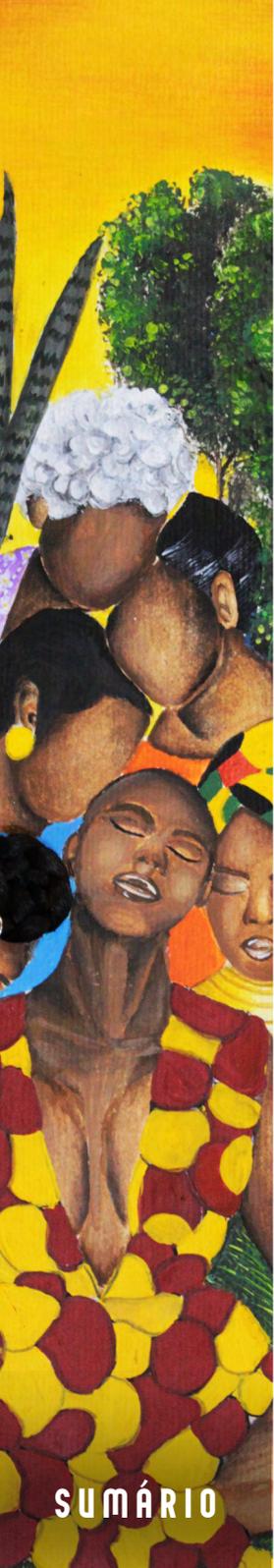
bros da elite santarena, deixando uma herança política que permeia o legislativo até hoje. Barbosa (2019) indica que por mais que essa estrutura tenha se modificado com o passar dos anos, a presença masculina ainda é muito frequente no legislativo, deixando pequenos espaços para outros grupos sociais emergirem como representantes políticos.

As eleições de 2020 são exemplos dessa estrutura masculina no legislativo, das 21 cadeiras disputadas em Santarém para vereadores, 19 foram ocupadas por homens (brancos e pardos) e 2 foram compostas por mulheres (branca e parda). As representações compostas por indígenas e negros não conseguiram alcançar o número de votos necessários para garantir uma cadeira na Câmara, mas, representaram em sua campanha a união de povos indígenas, negros e quilombolas, demonstrando uma emancipação política feminina e deixando no ar um perfume de novidade. Dessa forma, a estrutura patriarcal ainda não está quebrada, mas já podemos visualizar suas profundas fissuras.

## UMA MULHER NEGRA NO PODER EM SANTARÉM, O COMEÇO TARDIO

Como estas fissuras na estrutura política em Santarém foram criadas? O movimento popular, de trabalhadores e trabalhadoras, do campo e da cidade, das florestas e das águas articulam esse processo de inserção de outras representações políticas no cenário de troca nos assentos de poder da elite da cidade.

A primeira mulher negra que ocupou o poder legislativo em Santarém, foi Maria Odete Simões da Costa, que entendia desde muito cedo que enfrentaria muitos desafios na vida, tinha um censo contra a discriminação dos outros pequenos com quem compartilhava a vida. Mas muitas vezes a forma de resolver as controvérsias fruto do



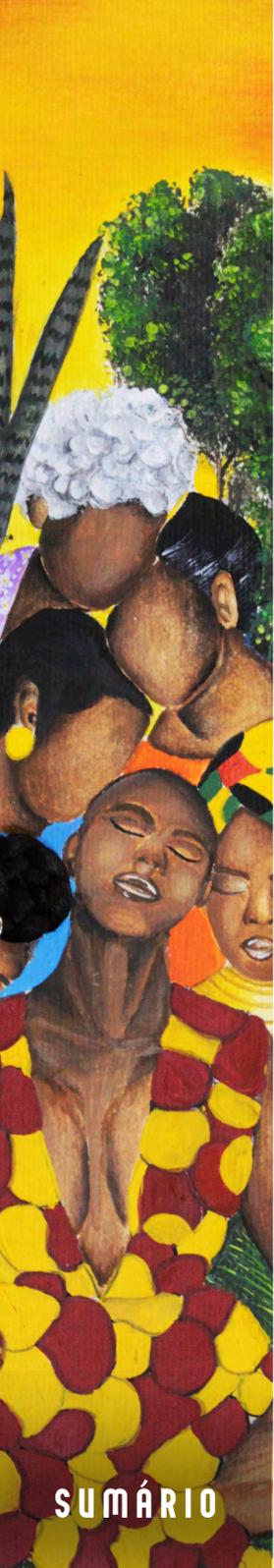
preconceito era “na taca” e ali se formava uma briga para deixar claro que não aceitava a intolerância. Trazia nas veias sua latente negritude como referido por Munanga:

A negritude torna-se uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas [...] a negritude faz parte de sua luta para reconstruir positivamente sua identidade e, por isso, um tema ainda em atualidade. Tomando a forma de irmanação entre mulheres e homens que dela reclamam para fazer desaparecer todos os males que atingem a dignidade humana (2020, p. 20).

O bairro do Livramento foi o local onde Odete e sua família passaram a residir a partir do ano de 1974, quando chegaram em Santarém. No bairro começou sua atividade política na organização do movimento social, passando pelo grupo jovem da Igreja Católica Santa Maria Goreti, na criação e na direção da associação do bairro que na época dedicava-se à abertura das ruas, participava dos debates sobre o fornecimento de água para unidades familiares, na construção da escola. Era o começo de sua inserção nas lutas do povo. A morte de seu pai fez com que se reinventasse. As mulheres que participavam da política nos tempos que Maria Odete crescia e se formava eram vistas como subversivas, pois de fato subverteram e balançaram as estruturas machistas de poder no país. Não mais se tolera pensamentos como o de Garany (1984), em “A Fuga”:

As mulheres da esquerda sempre seguiam uma linha definida. Com poucas exceções [...] elas em geral se dividiam da seguinte maneira: quanto mais barra-pesada fosse uma organização (ALN e VPR), mais feias eram as mulheres e menos havia [...] Portanto, o panorama dentro da ALN era negro: poucas mulheres, todas de sandálias de nordestino e saia de freira. E o que era pior: antes da trepadinha, uma lidinha no Mariga, depois da dita cuja, um belo discurso do Fidel (GUARANY, 1984, p. 31).

Quase impossível acreditar que se veiculavam ideias como estas do autor, em que se fala das mulheres de modo depreciativo, machista,



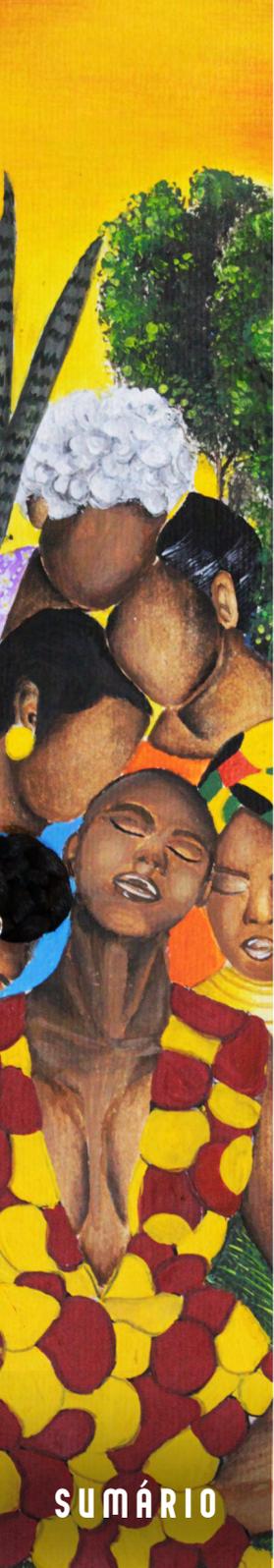
misógino, racista, sem qualquer respeito a escolha dessas mulheres, imprimindo-lhes estereótipos. As mulheres resistem e ressurgem nos cenários políticos, mesmo ainda de forma tímida e diminuída pelo processo avassalador machista de ocupação dos cargos políticos públicos.

Odete, fez sua trajetória para vencer a barreira do estereótipo e encontrou nas CEB'S da Igreja Católica, conhecimento para liderança. Trabalhou no Movimento de Educação de Base (MEB) na Rádio Rural de Santarém nos anos de 1980. Participou de sociodramas, radionovela, filme, teatro, até que em 1996 foi convidada a ser candidata a vereadora. Candidatou-se no ano de 2000, porém não se elegeu. No ano de 2004, como uma votação de 2.974 votos, foi eleita a primeira vereadora negra de Santarém. Atualmente faz parte da Executiva do Partido dos Trabalhadores.

A política de cotas, para Grossi e Miguel (2001, p.178) está para além de questionar homens e instituições partidárias, sobre o espaço que ocupam na política, “coloca em xeque” também o desejo das próprias mulheres. Mas, é oportuno lembrar que esta mesma mulher chamada para ocupar vagas nos espaços de poder político é a mesma mulher que assume as tarefas domésticas de cuidados com os filhos e suas atividades escolares, cuida da organização da casa, do bem-estar e saúde dos demais membros da família, trabalha também fora deste ambiente doméstico e familiar. Há esse contexto que precisa ser considerado.

Claudiana Sousa Lírio e Lina Alessandra Caripuna, mulheres negras, quilombolas, participaram no ano de 2020 da composição de uma bancada de mulheres, que concorreu a uma das vagas da Câmara de Vereadores de Santarém. Com elas, mais duas mulheres indígenas Tatiane Picanço e Luane Kumaruara, formaram o que se denominou bancada Vozes Amazônicas.

Claudiana, é natural do Estado do Maranhão, criada no quilombo das Criolas/MA, veio residir em Santarém no ano de 1994. Sua curiosi-

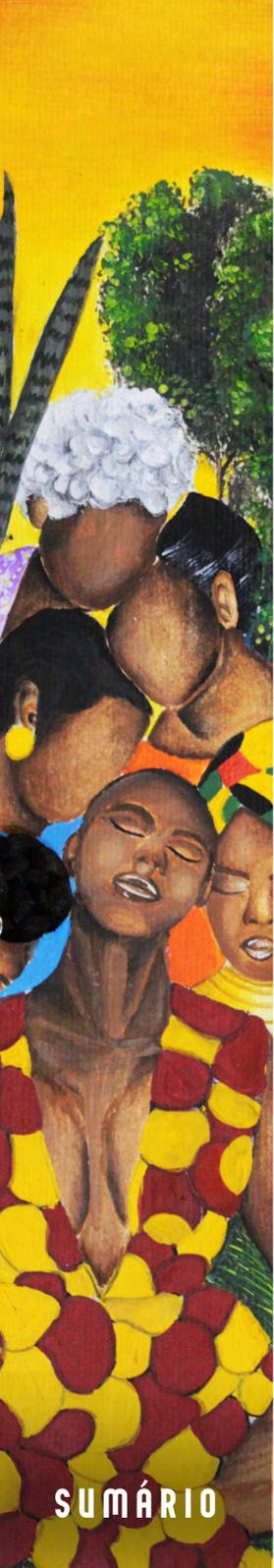


dade para a atividade política começou quando passou a acompanhar o pai em reuniões. Aprendeu a linguagem do movimento popular e suas articulações. Em 1984, mudou-se para Santarém, passando a residir inicialmente na comunidade Jatobá, na Rodovia Everaldo Martins. Após ter conhecido a Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS), passou a residir no Quilombo do Bom Jardim, onde passou a desenvolver sua militância política. Atualmente é graduanda em Ciência da Tecnologia na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).

Alessandra Caripuna, é quilombola do Território Quilombola do Pacoval de Alenquer/PA. No ano 2000, mudou para Santarém. Sua vida de militância se dá junto as populações quilombolas, articulando-se com a juventude negra universitária que escolheu seu nome para um coletivo estudantil. Afroempreendedora de moda na cidade de Santarém, em uma produção de caráter familiar e movida essencialmente por afetos, segue estabelecendo sua marca. Sua genitora, Maria Leonor Caripuna é sua grande inspiração para lutas femininas.

Essas duas mulheres, movidas pela indignação quanto ao racismo e machismo ainda muito presentes e projetos de bem viver acompanhados de duas mulheres indígenas, fizeram ecoar no pleito eleitoral de 2020, uma novidade com cheiro de primavera, de floresta em flor lançando uma proposta de um mandato coletivo que colocava na pauta de debate as populações indígenas e quilombolas, um olhar feminino sobre os problemas da cidade. Os mandatos coletivos, na experiência democrática tem, um dos seus fundamentos na Suécia:

O partido político Demoex foi fundado por alunos e por um professor de filosofia chamado Per Norbäck, em uma escola secundária na cidade de Vallentuna (Suécia) no ano de 2002 [...] O incômodo de alguns alunos e do professor por não haver um partido que fomentasse a democracia direta acarretou na criação de um partido local, tipo de agremiação política permitida na Suécia [...] Os alunos e o professor montaram uma chapa para disputar as eleições legislativas de 2002 em Vallentuna



com o propósito de compartilhar uma campanha e um mandato em que todos poderiam participar e em que todos os eleitores de Vallentuna teriam a mesma influência sobre o posicionamento parlamentar. Democraticamente, escolheram a ordem dos candidatos na lista fechada e a estudante Parisa Molagholi encabeçou a lista (RAPS, 2019, p. 29).

Exatamente uma mulher encabeça a lista de um mandato coletivo vencedor. Claudiana e Alessandra não foram eleitas em 2020, mas a iniciativa do mandato coletivo de mulheres, despertou a atenção e a preocupação dos adversários políticos com o desempenho nas urnas que as vozes femininas amazônicas causaram.

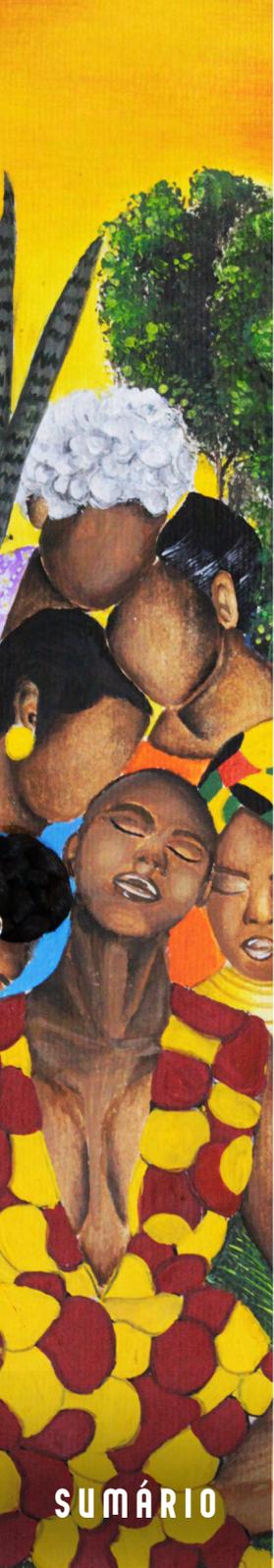
## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estabelecimento de cotas para garantir a presença de mulheres no movimento político do país, tem sido uma ferramenta impulsionadora das candidaturas femininas, porém, diante do cenário machista e racializado que as disputas políticas partidárias se estabelecem, ainda há muito a se avançar para que a presença de mulheres seja efetiva e equânime.

O resultado das convenções partidárias indicia esse fato.

A história de luta das mulheres negras, inspirada na ancestralidade de passos que vêm de longe, de uma diáspora de África, tem sido o elemento mobilizador destas mulheres como Maria Odete, Claudiana Lírio e Alessandra Caripuna.

O combate ao racismo é a ferramenta que coloca estas mulheres afroamazônicas no campo de disputa política, construindo um tecido social cada vez mais resistente, de mulheres que ocupam os espaços em passos firmes e decididos de que devem estar onde quiserem estar.



As candidaturas coletivas é uma proposta de criar uma fissura na lógica das candidaturas atuais. É usar a tecnologia de conhecimento ancestral de resistência extraída da própria experiência dos quilombos, que demonstrou na prática que era possível construir uma outra sociedade com autonomia de pessoas pretas, sem precisar pedir espaço na casa grande.

Ver-nos enquanto povo, de forma completa, geral e não fragmentada é essencial para esse caminhar, para retomar o que foi negado. Reescrever, reorganizar a política brasileira a partir da presença de mulheres negras é revolução, nos direciona e impulsiona para transformação do cenário político e social e para construir de fato uma democracia real.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Kamylla e Silva Xavier. Dandara dos Palmares: um anonimato que denuncia o machismo e racismo brasileiro. In: RODRIGUES, Janine Marta Coelho; ARAGÃO, Wilsson Honorato (Org). **Para não serem esquecidas**. João Pessoa; Editora do CCTA, 2019. p.15-20.

ALVES, Johnny Carlos; SANTOS, Rayane Pereira. A rainha Tereza de Benguela. In RODRIGUES, Janine Marta Coelho; ARAGÃO, Wilsson Honorato (Org). **Para não serem esquecidas**. João Pessoa; Editora do CCTA, 2019. p.25-29.

BARBOSA, Eloisa Brito. **O Jornal de Santarém e a cassação do prefeito Elias Ribeiro Pinto**. Trabalho de conclusão de curso pela Universidade Federal do Oeste do Pará. Santarém, PA, 2019.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres negras e poder: um ensaio sobre a ausência. **Revista do Observatório Brasil da Igualdade de Gênero**. Brasília: Secretaria Especial Políticas para as Mulheres, 2009.p.50-55.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento**. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. Estudos Avançados 2003. p.117-132.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 29-47.



hooks, bell. **E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo.** Tradução Bhuvi Libanio- 5 ed. – rio de janeiro: rosa dos tempos, 2020.

MOURA, Clóvis; **Quilombos: resistência ao escravismo.** 3ed. São Paulo: Ed Ática, 1993.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos.** 4ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.

Portal Geledes. **Voto Feminino no Brasil Completa 83 anos !** <<https://www.geledes.org.br/voto-feminino-no-brasil-completa-83-anos>> acesso 22 de julho.

RAMOS, Francisca Natália da Silva; ZENAIDE, Francisca Pereira Lopes. Aqualtune e o legado da mulher negra. In: RODRIGUES, Janine Marta Coelho; ARAGÃO, Wilsson Honorato (Org). **Para não serem esquecidas.** João Pessoa; Editora do CCTA,2019. p.21-24.

Rede de Ação Política Pela Sustentabilidade. **Mandatos Coletivos e Compartilhados: Desafios e Possibilidades para Representação Legislativa no Século XXI.** Santa Catarina: UDESC, 2019.

SOUT, Stéfane. Aquilombar-se: Insurgências negras na gestão cultural contemporânea *Black insurgencies in contemporary cultural management.* **Revista Metamorfose**, vol. 4, nº 4, jun de 2020.

SOUZA, Marilene Alves de. **Por mais mulheres negras na política “Um quarto dos municípios brasileiros nunca elegeu uma mulher como vereadora”** <<https://www.brasildefato.com.br/2020/02/13/artigo-por-mais-mulheres-negras-na-politica>> acesso 22 de julho de 21.





# 8

Aliane Correa Alencar  
Marília Fernanda Pereira Leite  
Vanda Melo dos Santos

## PELEGRAFIA E ESCRIVÊNCIA: CAMPOS DE ATUAÇÃO E CONSTITUIÇÃO DO CORPO DA MULHER NEGRA

DOI: 10.31560/pimentacultural/2022.541.140-159

## INTRODUÇÃO

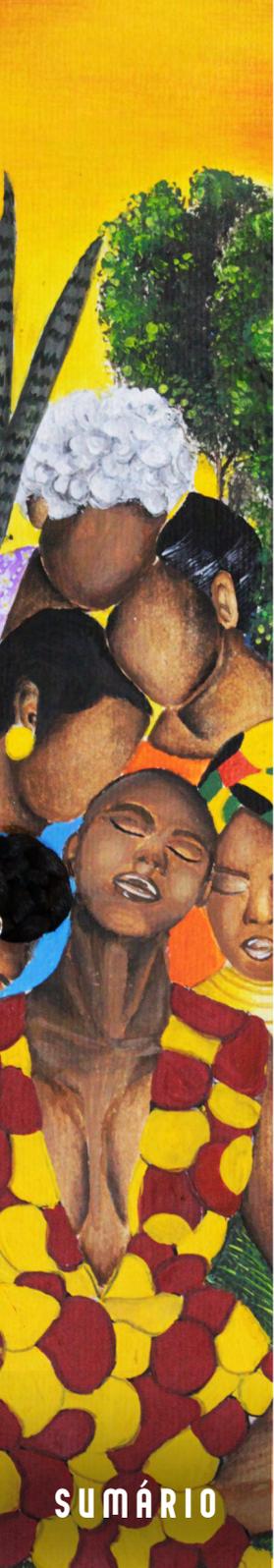
(Pele)grafia  
Imagens  
Imagens  
Imagens... âncoras em nossos corpos  
Ampliam nossas margens  
Criando um (re)trato  
Do tato que se fez sentido  
Infinito Acalentar de memórias  
Em metamorfoses  
Trança beradeiros rumo adentro  
Dentro dança a margem  
Há pele... Há sempre pele!  
Na mira agem...vivo o olhar dos teus  
Teus versos  
Escritos  
De tato  
De cor  
De cheiro  
De sabor  
Ver e avessa miragens, debaixo de árvores  
Nos teus (di)versos, deita!  
Há pele... Há sempre pele!!  
Tudo já derramado pelo tempo contorno.  
(Con)torna metade  
(Re)torna idade  
Se torna saudade  
Há pele...Há sempre pele!  
De pelegrafia somos feitas.  
(VANDA MELO, 02/05/2020).

Pelegrafia - Grafia que vem da pele, (pele)grafar é um processo de criação estética/poética e corporal constituída por mulheres pretas. Tecnologia ancestral, território por onde derramam suas escritas filtradas pelos sentidos, pelo visível e pelo invisível como escritas das leituras daquilo que nós somos enquanto povo, que nos afeta, atinge, condiciona e aciona. Tudo que nos constitui enquanto mulher preta tece nossa pele. Qual o contexto de fecundação das palavras, dos poemas e de nós mesmas? É uma pergunta necessária, porque trazemos para cena o corpo, por ser o corpo primeiro instrumento de domínio do colonizador.

É no corpo, segundo Luiz Rufino (2008), que o racismo, o desmantelamento cognitivo, a desordem das memórias, a coisificação do ser, os protocolos disciplinares coloniais a que o corpo está submetido, os traumas, as tensões musculares marcam o corpo do colonizado produzindo a experiência do duplo e o polimento de seus modos, que o levam para a construção de um embranquecimento alucinatório. A nossa escrita nos carrega desse lugar de corpo decapitado ocidental para emergir dentro de uma sabedoria corpórea Afro diaspórica.

Esta produção polissêmica e polifônica autoral, põem no centro da escrita não só autoria do “Quem faz” (expressão em destaque para referenciar a construção histórica do perfil do escritor, homem, branco, cis e cristão), mas também autoria de si e autoria do lugar corpo negado - às mulheres negras na diáspora Brasileira - e nos reposiciona no nosso lugar de Matrigestoras (NJERI & RIBEIRO, 2019) de potências. Desse modo, é necessário trazer pra roda o corpo memória trazido da África, afastando-se da lógica ocidental e deixando falar as africanidades que há em nós, para assim, se reencontrar como caminhos e encruzilhadas - esses campos de possibilidades, tempo/espço de potência, onde todos os caminhos se atravessam, dialogam, se entroncam e se contaminam (RUFINO, 2018).

Partimos da perspectiva de que criamos e recriamos subjetividades, no entanto, a lembrança trai, e já não se sabe se a palavra “Pele-



grafia” foi fecundada em mim ou em outras. Porque nos parece que ao acessarmos essa tecnologia africana refazemos o círculo, o coletivo, o retorno para o centro da encruzilhada nos reencontramos e nos reposicionamos como povo, povo preto arrancado da sua própria centralidade.

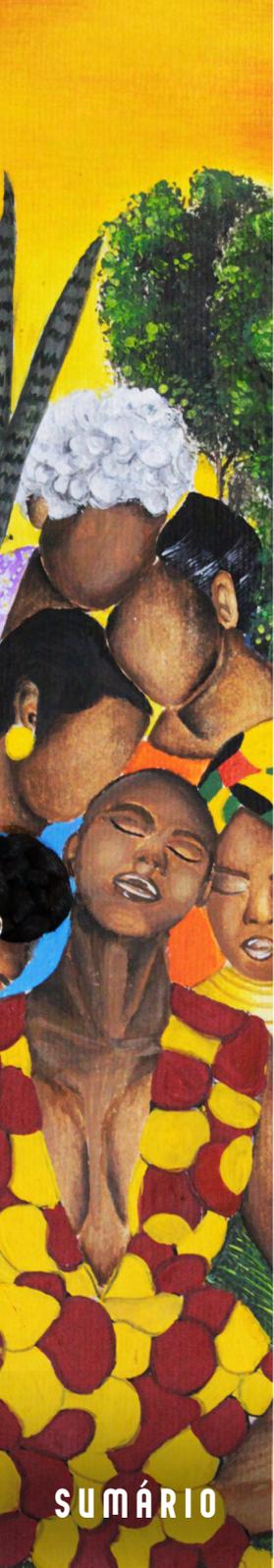
“Enquanto a inquisição interroga  
A minha existência  
E nega o negrume  
Do meu corpo letra  
Na semântica da minha escrita  
Prossigo  
Assunto não mais os assuntos  
dessas vagas e dissentidas  
Falas

(CONCEIÇÃO EVARISTO, 1986 p. 30).

Trazemos esse trecho do poema “Inquisição” para exaltar um corpo preto coletivo, que marca a especificidade na diversidade da produção da mulher negra. Pois “é importante reconhecermos as diferenças entre mulheres africanas, mas, mais ainda, os elementos que nos aproximam. Sabemos que muitas destas diferenças são produtos do colonialismo, imposições do elemento branco externo ao nosso povo” (URASSE, 2019, p. 306, *Apud* NJERI, 2020).

Parimos palavras para nomear experiências corpóreas subjetivas de produção de escrita preta a exemplo de *escrevivências* (neologismo fecundado por Conceição Evaristo) e reivindicamos o lugar de cruzo como marca dessa escrita. O conceito de cruzo foi cunhado por Rufino Junior (2008), mas como ele mesmo diz, é uma prática afro diaspórica presente nas manifestações da cultura negra no Brasil, nas Américas e como nomeia Lelia Gonzalez (1984) na América.

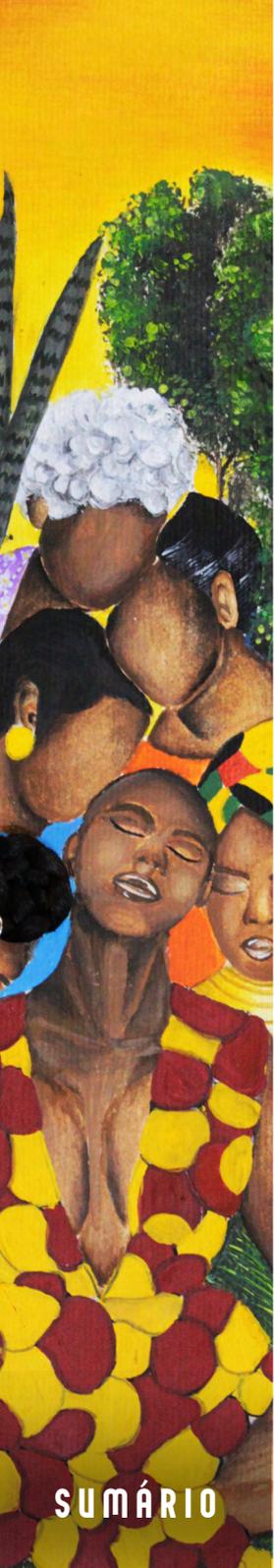
Na fecundação da palavra pelegrafia existe mesmo um encontrar-se consigo e com outras de uma coletividade. Conceição Evaristo (1996), assim como nós, traz nesses versos a constituição de um



lugar Mulherista Africana da diáspora Brasileira, que nos faz reexistir em práticas ancestrais como coletivo ou herdeiras de subjetividades Africanas, que nos exige estar muito envolvidas num processo de pesquisa, muitas vezes solitária, mas sabendo, que quando falamos, quando escrevemos, quando gritamos é sempre um grito coletivo. Porque o lugar de nossas produções ancora no corpo da arte africana, que tem como sua principal definição a não existência da figura do artista, sendo a arte considerada produção coletiva – prática comum na América, pois as obras não são assinadas.

A autora Nathália Grillo Cipriano chama atenção, para outro elemento que marca nossa produção, o fato de se reconhecer ou se conhecer só de olhar para o outro. Porque as marcas estão na pele, marcas que dizem a que grupo se pertence, se é casado ou solteiro, pois a perspectiva para o africano de se tornar gente, é marcada na pele. As marcas contam a história de um povo, as especificidades dos indivíduos, de grupos, e os percursos de crescimento, a exemplo das escarificações, tranças e pinturas na pele consideradas na África, como marcas de *Gentificação*, usamos aqui esse neologismo para não reproduzir a expressão, marca civilizatória muito utilizada como instrumento de dominação ocidental sobre povos diversos. Usamos a palavra *gentificação*, pela falta de outra, por isso, reiteramos que é uma palavra provisória, porque ainda não sabemos como chamar ou como não chamar essa outra palavra que possa dar conta de ser sinônimo da palavra civilizar e seus derivados sem nos por nesse lugar. Inclusive, propomos deixar essa palavra provisória como um convite a fecundação de outra expressão que seja parte de nossa (re)existência contra colonial.

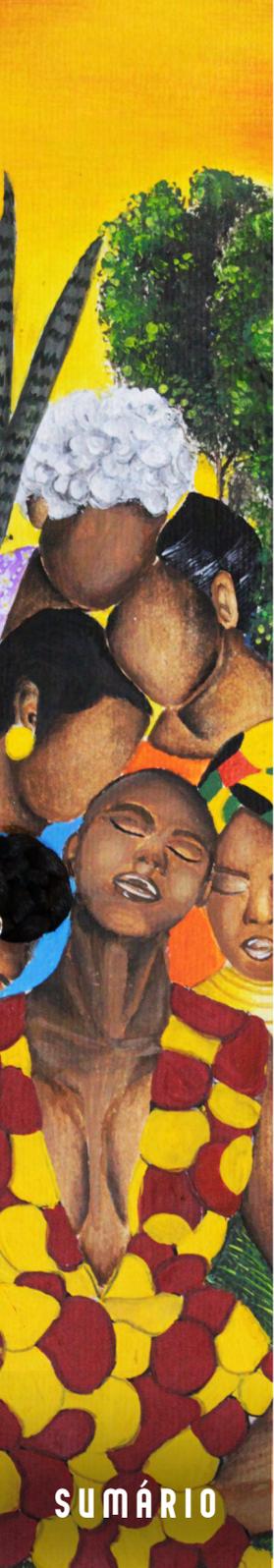
Pensando na produção de poemas, o processo de fecundação da(s) palavra(s), se faz necessário sempre que leituras, experiências, memórias, escrituráveis, extrapolem nosso corpo e derramem em pelegrafia. No intuito de cuidar e afagar os sentidos que se fecundam para zigotar embriões que eclodem no poema, no corpo, no canto, no ponto



cantado, nem sempre achamos a palavra, mas lançamo-nos na encruzilhada, porque não queremos mais engravidar palavras que negam quem somos, ou de forma mais contundente, palavras que silenciam nossos corpos. “Eu não sei como é que é isso, mas vi nascendo palavras e essa palavra da pele nasceu, infelizmente muitas vezes nascem de um parto doloroso ou de gestações de risco”, nos explicou Vanda.

Trazer o processo de fecundação da palavra pelegrafia, como fizemos no início desse texto, nos revela o caminho encruzilhada que nos propomos a fazer. Desse modo, consideramos de suma importância representar a materialidade dos elementos, não só dessa escrita coletiva, mas também os elementos que constituem a escrevivência em poemas de uma de nós, autoras. Para juntas pensarmos essa poética de resistência que dialoga com as tecnologias corporais de mulheres negras ancestrais, alimento construtor de uma identidade (individual e coletiva), não fixa, eterna, totalizante, mas que se assenta em Exu, enquanto princípio explicativo de mundo transladado na diáspora que versa acerca dos acontecimentos, dos movimentos, da ambivalência, do inacabamento, fronteira, transgressão e dos caminhos enquanto possibilidades (RUFINO, 2008).

Sabemos que há poucos registros sobre metodologia de escrita coletiva, ela, dar-se pelos seguintes motivos: o fundamento maior da ciência ocidental é a racionalidade (exaltação da cabeça em detrimento do corpo), individualismo, (individuo versus coletivo) e a objetificação (tanto do sujeito quanto do tema), sua análise é feita a partir de uma cosmovisão e nessa escrita queremos sair desse lugar de fala e nos reposicionar no lugar que nos foi expropriado. Pois, a nossa vivência enquanto mulher negra nos retira exatamente desses pontos e nos carrega para o sensível dos sentidos, e para uma Cosmopercepção (OYEWUMÍ, 2016) reiterando a integralidade de nossos corpos outrora decapitados, nos retirando da centralidade da visão e nos possibilitando usar todos os nossos sentidos. Usar todos os sentidos, inclusive

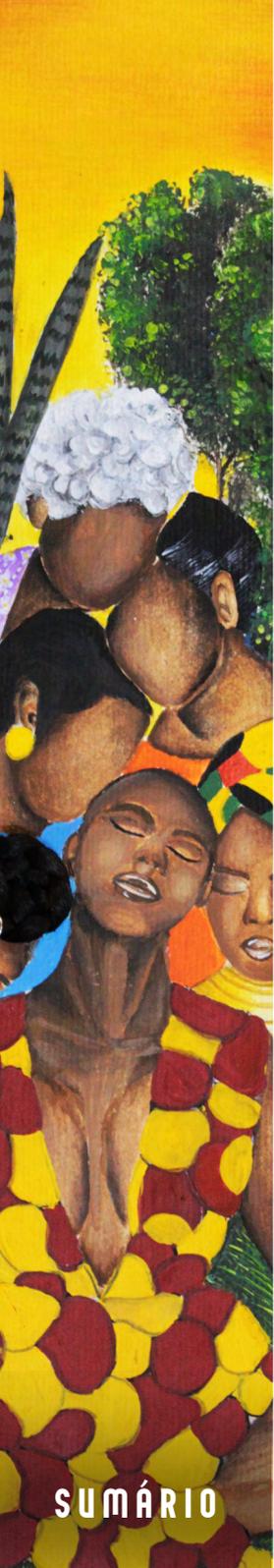


o sexto sentido, que nos conecta não só enquanto mulheres pretas, mas enquanto povo também, visto que a sociedade africana é uma sociedade dos sentidos, sociedade que sente.

A partir da negação dessa ciência nos propomos juntamente com a autora olhar para os poemas dela (Vanda Melo) e não os ver somente como objeto de análise e, conseqüentemente, a autora objetificada no processo, reduzida a objeto de pesquisa. Nesse processo racional e colonial com sua forma fechada que resulta quase sempre em apontar algumas falhas e receitar soluções, como muitas vezes acontece nas pesquisas científicas. Nessa encruzilhada optamos por outros caminhos.

Portanto, nessa produção, nossas escritas estão relacionadas com a emergência pelegráfica de nossas vivências/resistências enquanto mulheres negras, e enquanto povo que vive a mais de cinco séculos neste estado de Maafa - neologismos políticos usados para descrever a história e os efeitos contínuos das atrocidades infligidas ao povo africano mundo ocidental que vivemos (Aza Nijeri) - mas que também acessa e recria tecnologias ancestrais para sobreviver nesse mundo onde temos que ficar o tempo todo juntando cacos, construindo memórias, pra dar respostas pra gente mesmo, pra sobreviver, pra resistir, pra existir. Então pensamos que essa metodologia se fundamenta nesse sensível e na conexão desse sensível, com o visível e o invisível também, porque o invisível pra nossa comunidade, pra nós, principalmente, está presente, vivo e norteando nossas experiências.

Partimos da premissa de que referenciais africanos (visíveis ou invisíveis) em alguma medida, fundamenta nossa vida, em todas as dimensões, e apesar de ter sofrido genocídios, apropriações, expropriação, inversões e apagamentos, existe uma memória corporal que os recria. Afetadas por esse processo, decidimos sentir essa experiência de produção coletiva e autoral desses múltiplos lugares que nos cruzam e nos forjam mulheres negras da diáspora brasileira, ou seja, Pombas Giras na encruzilhada.

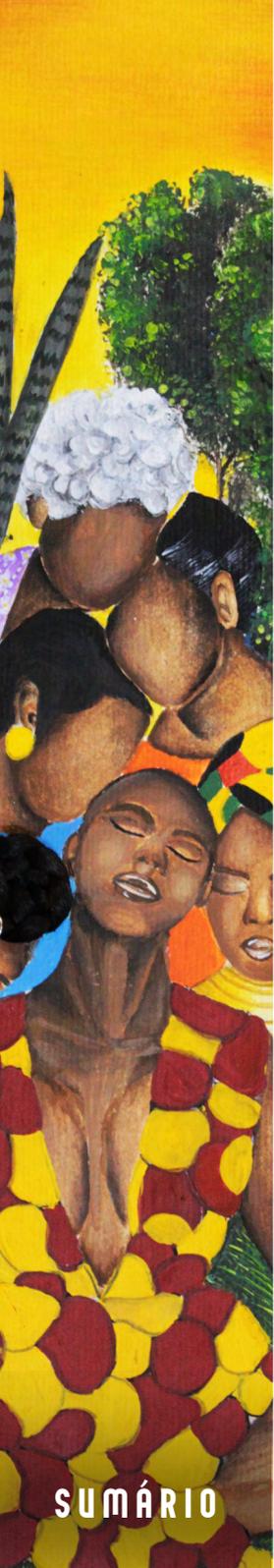


## PROCESSO LÍRICO-METODOLÓGICO DA PELEGRAFIA

Pelegrafia enquanto Metodologia de fecundação poética é o processo de materializar nossas memórias corporais coletivas ancestrais para tocarmos feridas/traumas, aos quais fomos submetidas enquanto povo e enquanto mulheres pretas, transformando-as em escritas autorais. Não se constitui novidade acessar sabedorias corporais, a capoeira o jongo e os terreiros já fazem isso há muito tempo, por exemplo, a mandinga é uma sabedoria corporal na capoeira. Nos laçamos na Encruzilhada, nesse lugar de sobreposição de caminhos, de saberes, de dores, de lutas, nesse lugar de cruzo onde precisamos fazer escolhas conscientes e responsáveis para nos mantermos vivas e restaurarmos o que nos foi roubado. Por isso, pelegrafar é um ato de re-existência.

Chamamos de processo lírico-metodológico de pelegrafia os reencontros que pariram esse texto, e de reencontros (e não encontros) essa oportunidade de nos reunirmos novamente para ler, refletir e falar dos poemas da Vanda Melo, para falar de nós, analisar os sentidos ativados pela leitura e retornar às encruzilhadas. Reencontro porque nossa amizade e partilha ocorreu pela primeira vez em 2005 em um dos territórios de saber que nos atravessa, a Universidade Federal do Pará, especificamente, o antigo campus da UFPA de Marabá.

Ao refletir sobre nossos reencontros de quase duas décadas e pensar na forma como nossas trajetórias se cruzam, compreendemos que não há necessidade de narrarmos cronologicamente como entendemos esse cruzamento, partimos de outra percepção de tempo. Pois, tudo que atravessa nosso corpo, atravessa com a lâmina da colonialidade. Pensar outras formas de escrever artigo, metodologia e sistematizar conhecimentos é uma missão que nos corta profundo, mas corta para crescer, florescer e frutificar, é um processo de poda.



Nosso processo partiu do oral para o escrito. A materialidade desta pelegrafia nasceu após 3 horas e 12 minutos de transcrição da gravação dos nossos reencontros virtuais ocorridos nos dias 22/04/2021 e 13/05/2021, bem como dos diálogos e trocas bibliográficas ocorridas entre os dias 19 de abril a 31 de maio de 2021, através de um grupo de mensagens instantâneas que denominamos Lirismos. Com base no acervo de 11 poemas escritos entre os anos de 2015 a 2020 por Vanda Melo, decidimos margearmos amorosamente. Para esse texto propomos analisar três poemas: *Pelegrafia* - texto de abertura, cujo conceito é um dos elementos fundantes desta escrita; *Ponto Cantado* e *Líquida*. Já alargamos a margem e logo fecundaremos outras escritas e outros poemas, e por que não, outros processos de gentificações?

Margear-se amorosamente é uma tentativa nossa de se juntar nestas margens que nos constitui. Compreendemos a margem como algo que a gente fica sempre querendo alargar, forçar, aumentar, mas também às vezes é o que nos sustenta, o que queremos ser, uma fronteira, um lugar de limite que nos limita sem nos deixar limitar.

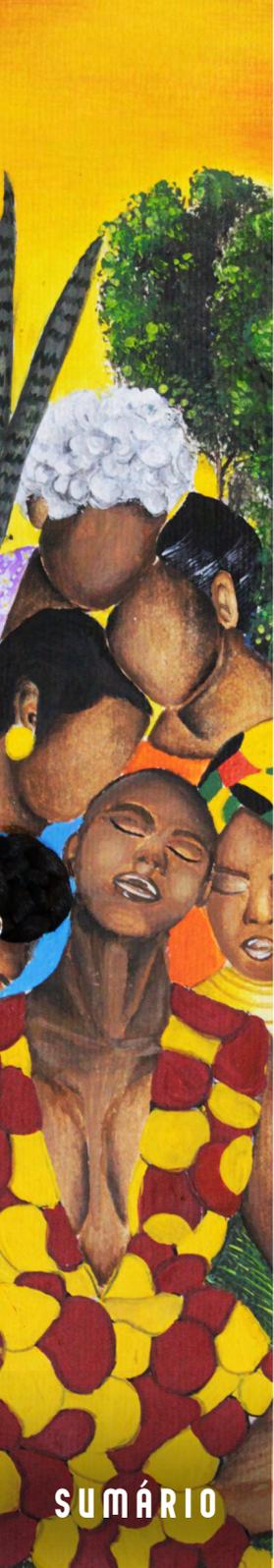
Margear-se é também nos reposicionar diante do holocausto (Maafa) colonial a partir desse território margem. Construir materialidade físico para nossa subjetividade (territorialidades); reconhecer as narrativas da nossa comunidade como produção de conhecimento coletivo, com histórias específicas dos povos. Estar na margem não para levar para o centro, nem para ficar, mas para reconstituir-se como povo preto que foi descentrado de sua existência, dizimado; ser seu próprio centro (Afrocentrar-se). Construir essa margem como experiência de produção desse grupo; sair da história universal e desenvolver mesmo, suas narrativas, trazendo para esse lugar de potência, capaz de alimentar o corpo resistência de sua sobrevivência; crescer dentro da sua própria existência. Retomando seu próprio caminho.

Eu mulher negra do mundo  
 Me movo  
 por parte  
 por dentro  
 na margem  
 Por fora, tudo me devora  
 No meio, a arte  
 [...]
 (VANDA MELO, 2018)

A presença constante da palavra Margem nos poemas da Vanda, a exemplo do trecho acima do poema “V’arte” e no poema “Pelegrafia” que usamos na epígrafe desse texto, nos fez perceber a sua relação com a compreensão de que existe uma estrutura que a gente tem que entrar (Centro), estrutura imposta, por exemplo, pelo primeiro território de saber compartilhado entre nós em 2005. Não pretendemos substituir o centro pela margem, só queremos reposicionar o centro (ocidente) como uma das esquinas qualquer da encruzilhada.

Assim, passamos a pensar sobre a estrutura do fundamento teórico, do saber estruturado e datado propagado na universidade. Compreendemos que a lógica da ciência colonial (ou ciência moderna) reforça a lógica de que precisamos buscar um lugar que caibamos dentro. No processo de nossa pelegrafia, percebemos a importância de criar nossas formas de tecer e fundamentar nossa escrevivência. Nosso fundamento não se separa das nossas análises, olhares e percepções, eles caminham juntos.

Não existe prática sem teoria nem teoria sem prática, já dizia Paulo Freire (2020). Toda prática veio de uma reflexão de um grupo ou de um sujeito que foi constituído dentro de uma experiência, por isso toda prática tem fundamento. Bem como, o terreiro tem fundamento, um ponto cantado tem fundamento, a mata tem fundamento porque tem morador, o rio tem morador, daí esse fundamento de que a gente



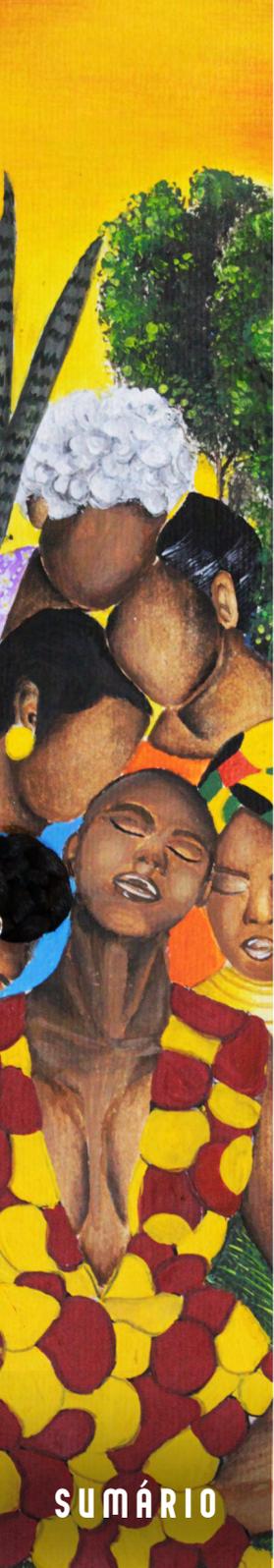
precisa pedir permissão para entrar lá, porque não é nós, é outra coisa, porque quem vem até a gente, nós queremos que peça permissão, não queremos ser invadidas de qualquer forma, isso é prática colonial.

Perspectiva de reconhecer que a energia da planta é axé, que podemos nos relacionar com ela, que aquele axé nos alimenta e cuida de nós, assim como nós precisamos cuidar desse axé. Nesta perspectiva, a relação com a natureza é diferente, se fundamenta em uma ética de biointeração, ou seja, produz fundamentos diferentes, sem uma relação de exploração e utilidade.

Acreditamos que essa relação de sentidos dos *Povos Afropindorâmicos* (BALDUINO, 2021) tem muito a nos ensinar. São epistemologias que também precisam fundamentar a nossa ciência, estar presente na nossa fala, porque está no nosso corpo, na nossa vida e ainda somos impedidas de externalizar. Compreendemos, portanto, que a nossa pelegrafia é uma potência que possibilita a materialização da imagem das encruzilhadas que percorremos ao longo de nossa vivência e que nos permite colocar para fora as nossas percepções com base em nossas produções de tecido da pele.

## PELEGRAFIAS

Pelegrafar é transcrever de formas líricas a vivência da pele nas encruzilhadas, nesse sentido, a escrevivência é uma prática contra-colonial. Ficamos pensando, nos vários caminhos, na escrevivência como prática decolonial, anti-colonial... Optamos que nossas falas fossem transcritas e incorporadas nesse texto tal qual falamos, isso se dá pela valorização da oralidade, princípio constituinte da nossa identidade negra, mesmo que o colonizador queira a todo momento apagar a potência da oralidade em favor da escrita. Assim, decidimos



partir da oralidade, mulheres pretas conversando, tecendo teias como Herdeiras de Ananse (AMADOR DE DEUS, 2008), produzindo saber com elementos que nos constituem.

No primeiro reencontro, evocamos pombas giras e nos colocamos na encruzilhada para ver caminhos, concepções, fundamentos e metodologias. No segundo reencontro, fizemos a leitura cuidadosa (e prazerosa) dos poemas. Cada leitura, cada análise coletiva era um rio que queria banhar o mar. Analisamos os poemas e Vanda nos contou sobre suas escrevivências e pelegrafias. Noutra oportunidade, falaremos da nossa. A prosa poética sobre o processo de produção e fecundação dos poemas é de suma importância quando assumimos a cosmopercepção como elemento fundante dessa escrita coletiva.

#### PONTO CANTADO

Tudo que tenho feito  
É me cortado  
Nas letras de teus acentos  
Me puseram à mesa  
Cheia de pontos

Tudo que tenho feito  
É costurado histórias  
Remendado memórias  
E tecido corpos  
Na travessia, feitos de (re)cortes

Se vestida ou rasgada  
Me encontro em vestes de outras saias  
Do corpo feito noutra molde

Tudo que tenho feito  
É me cantado no couro de minha  
(Re)existência

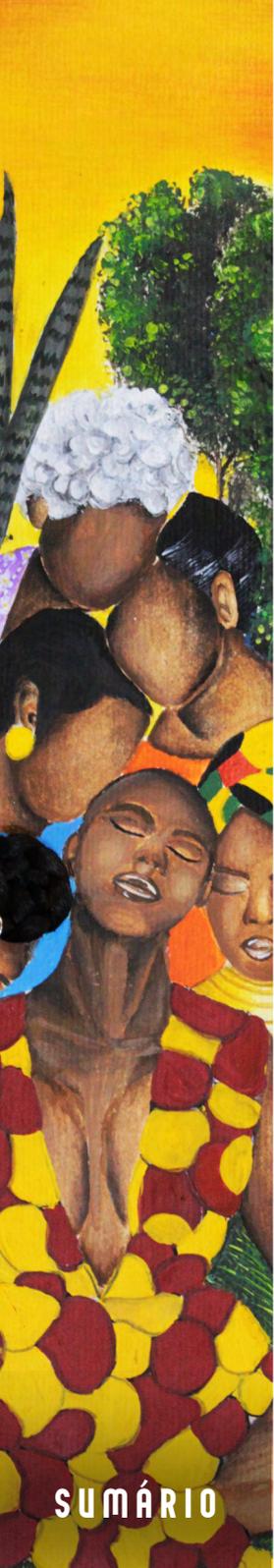
Feita instrumento de pele  
Traçada à corda, cheia de nós

Tudo que tenho feito  
É evocado a alegria de minha costura  
Ementado pontos, linhas e curvas  
Tudo que tenho feito  
É me plantado nas ausências  
Dos terreiros de meus quintais  
Feita adubo, na alegria interdita  
Pelo sequestro de minha pele

Na feitura de minha luta  
Saio com as mãos ocupadas  
A procura da escuta de meu tecido  
Que movimenta lento,  
A produção do negado lugar  
Assim chego no mar  
E retomo a cantiga de meu ponto  
Entonemos!

Eu sou serei  
Eu sou serei  
Sou sereia do mar  
É nas águas da sereia  
Que eu banho pra me encantar  
Aé serea  
Aé aé a  
É no balanço do mar  
Que assento o meu lugar.  
(VANDA MELO, 14/01/2020).

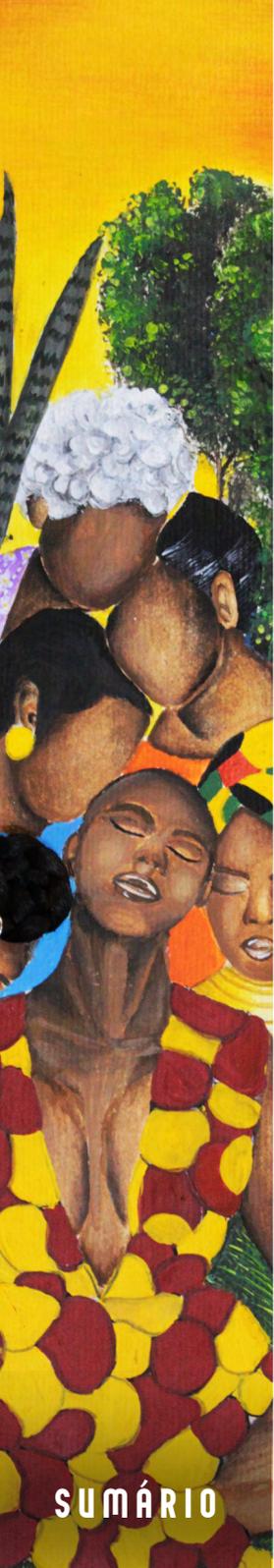
O poema *Ponto Cantado*, construído com metáforas, nos provoca a olhar a cor da nossa pele que nos condiciona a produção do



- negado lugar -, fala do nosso presente e nos liga ao passado - sequestro de minha pele – como num círculo no meio da encruzilhada e a necessidade intrínseca de voltar para o centro na possibilidade de revisitar, memorar, saber de onde veio e ou pegar novo caminho.

Memorar e revisitar seus porões foi o que Marília fez no segundo reencontro para análise dos poemas. A Vandinha fez a leitura do poema, e a potência foi sentida em lapsos de memória que expõe nossa carne negra. Vejamos o seguinte trecho:

(...) você fala assim, “tudo que tenho feito é costurado histórias, remendado memórias e tecido corpos na travessia feitos de recortes” né? e eu acho que esse momento chega né? de fazer isso, de costurar histórias e remendar memórias, eu acho que é esse momento de autorreconhecimento, é esse momento de quando a gente começa a se entender, começa a entender o que os nossos corpos significam pra sociedade como ela tá, o quê que as nossas vivências perpassam por causa do nosso corpo e da nossa pele, do lugar aonde nos colocaram, onde a gente vive. Eu acho que ele não acontece né, não é uma coisa que a gente cresce sabendo, pelo menos comigo não foi assim, eu não cresci sabendo que eu era uma mulher negra e eu não cresci sabendo que aqueles olhares, que aquele sorrisinho, eu não cresci sabendo que aquilo era racismo, então esse costurar de histórias de entender olha isso aqui que tá acontecendo com a fulana, isso aqui que aconteceu comigo, isso aqui... esse costurar de histórias faz muita parte assim, pelo menos da minha trajetória, faz parte desse momento em que eu comecei a ver quem eu era, a entender quem eu era e por que que certas situações aconteciam comigo né, e o porquê de certas situações tanto no meu ambiente de trabalho quanto na parte amorosa né, com os amigos, porque que eu passava por certas situações que não era algo tão comum pra todo mundo né, e eu, a sensação que eu tenho quando eu leio e quando eu li pela primeira vez, é que é um poema de reencontro mesmo, é um poema que fala de reencontro desse olhar pra si pra tentar se entender sabe assim, é isso um pouco do que eu...e pra se entender não é um processo tão fácil, é um processo doloroso porque você começa a tomar consciência de tudo, você começa a analisar tudo né, então “se vestida ou rasgada me encontro em vestes

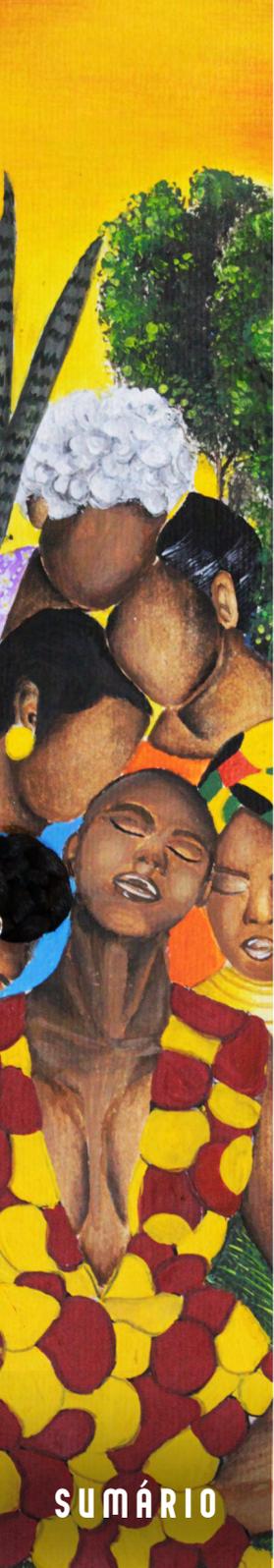


de outras saias do corpo feito noutra molde” né porque você também se estranha, você, eu acho que a gente tem uma visão de si também, quando a gente não tá consciente do nosso, da carga histórica, né, dessa memória histórica também da memória que nosso corpo trás, eu acho que quando a gente não tá consciente, a gente quando ganha, quando começa a tomar essa consciência, a gente meio que se rasga mesmo. E rasga e começa a se entender e ver essa mesma história com outras, começa a ver que é um padrão, e isso é doloroso né. É também essa “(re) existência” né? Acho que é isso.

Por um tempo o silêncio se fez, eram as memórias reflexivas da Marília, mas também eram nossas e de outras. Vandinha no ímpeto de se refazer e refazer Marília comentou sobre o processo de escrita do poema:

Essa questão desse meu momento era um momento de sistematização mesmo de muitas, de muitos processos, então, é a junção mesmo desses recortes ou da tentativa de refazê-los né, noutras perspectivas assim, esse poema ele, eu fiz ele sistematizando um pouco essa minha experiência com o terreiro, essa experiência de reencontro, e sim, de reconhecimento também né, porque assim, querendo ou não a gente já passou por um processo de dizer “ah eu sou negra” né? Já passamos por essa fase assim “eu sou negra” de se reconhecer, mas de fato a gente ainda não é negra (...).

A gente tá encontrando esses pedaços, se reencontrando nesses pedaços. Esse ponto e essas costuras são nesse sentido mesmo de ponto que foram dados na gente, mas que pontos que a gente refaz, e refaz... no ponto do terreiro... porque o ponto do terreiro é uma oração. (...) E a feitura, o que que é a feitura dentro do... quando eu fiz eu não pensei nessa história de feitor né Aliane, porque a feitura é o renascimento dentro do terreiro, quando você faz, você renasce. A feitura é o renascimento, é quando tu nasce pra outra... e tu nasce não é pro santo né, porque as pessoas falam assim, é o modo tradicional, é o modo popular de falar né “nasceu pro santo”, tu não nasce pro santo porque tu já nasce com a ori e a ori, tua ori já... teu orixá já tá também, então, assim, aí “dentro do, do terreiro, esse sentido de fazer, de feitura, ele tá relacionado com



esse renascimento na cultura né, não é nascer pro Orixá mas é nascer pra uma tradição porque o terreiro ele não é religião, ele não é só religião, ele se constituiu enquanto religião aqui por que era necessário” (RUFINO, 2018 P. 53) né, por causa desse contexto que a Aliane coloca, existia a necessidade de se constituir enquanto religião, mas isso na África é tradição.

O processo construído no Brasil que resultou na negação de nossa identidade africana fez com que saíssemos de uma cultura de centralidade, mas essa cultura não saiu de nós, ela nos constitui enquanto povo africano da diáspora, fora de África. O território, enquanto lugar, tem a possibilidade de ser territorializado. Na discussão de territorialidade que partimos, o território é constituído pelo sujeito e o terreiro é uma reconstituição desse lugar: desse lugar África, mítico, do lugar dessa cultura, desses valores. O nosso exercício de pelegrina e escrituras com base na leitura dos poemas da Vanda é tecido na perspectiva da *Pedagogia das Encruzilhadas* de Luiz Rufino.

A Pedagogia das Encruzilhadas mira primeiramente a reinvenção dos seres, a partir dos cacos desmantelados, o reposicionamento das memórias e a justiça cognitiva diante do trauma e das ações de violência produzidas pelo colonialismo (RUFINO, 2018, p. 74).

Por isso, embora a gente tenha sido recortada e picada desde pequenas e isso tenha aberto tantas feridas, nós podemos nos costurar no canto, na música, na dança e na poesia. *Ponto cantado* nos lembra desse processo de redescobrimto lento que nos aponta a necessidade de nos reconstituir, costurar e remendar histórias para (re) existir de outras formas.

LÍQUIDA

Eu rio

Mansa

Dentro do meu lugar de lagoa

E existe uma correnteza de mãos  
Na algum remanso,  
Que toca à habitação de minhas imagens  
Nas esquinas onde me cruzo

Eu rio  
Turva  
Há muito, escolho por onde derramo,  
Em ramo nos meus ramos ancestrais  
Feita as vezes de terra ou de pedra,  
Eu, água. Encho meu próprio corpo  
Trazido do além mar

Eu rio  
Sou da lama  
Dou de beber ao coração de minha variação  
Sinto meu pé, no chão da terra de minha largura, dura e fértil  
E é dessa força que me banho  
Pra espantar qualquer quebranto

Eu rio  
Líquida  
A matutar, mulher e saber...  
Ao sabor de ficar pra semente  
Nos partos, filhas de minhas existências.

Eu rio  
Mansa  
Turva  
Lama  
Líquida  
Nascente  
Na mulher aquosa de meu batalhão  
Derramo, dilato, refogo,  
Transformo estados de força e dor

É entre elas que escorro.  
(VANDA MELO, 08/01/2020).

No poema *Líquida* as metáforas no início - *eu rio* - ao fim do texto - *mulher aquosa* - a imagem, ou melhor dizendo as imagens, pois são muitas que vão sendo gestadas, à medida que lemos o poema, geradas pelos adjetivos - turva, líquida, mansa, lama, nascente, densa, lagoa - ajudam a qualificar essas imagens líquidas que correm no nosso corpo e escorrem entre nossas pernas evidenciando nosso ciclo, círculo de fecundação.

O poema nos atenta para a incapacidade de nos prenderem devido nossas habilidades de sempre encontrar caminhos, pois derramamos. Não importa por onde ou como, nossa liquidez derrama. Quando nós, mulheres, compreendemos esse princípio não há "margem" capaz de nos limitar. Fomos ao longo da história amarradas, encaixotadas e acorrentadas, mas ainda assim, escorremos, porque não temos apenas uma materialidade, somos muitos caminhos.

Não se deve tentar fixar o homem, pois o seu destino é ser solto. A densidade da História não determina nenhum de meus atos. Eu sou meu próprio fundamento. É superando o dado histórico, instrumental, que introduzo o ciclo de minha liberdade (FANON, 2008, p.190).

A dinâmica do rio nos aponta caminhos de liberdade. O rio é um lugar de fertilidade, de vida. O rio é vida, é tudo que a mulher pode produzir, a potência desse lugar que constitui o prazer e essa fertilidade. O rio que também é riso, princípio de vida e felicidade. Enquanto no Cristianismo o bem maior é o amor, amar a todos e amar o próximo, na religião de matriz africana Bantu é a alegria, você não pode é ficar triste, existe todo um processo de que a alegria é o que te leva para o crescimento, para outros lugares, é a alegria o mais importante, não é o amor. O amor também é importante, mas ele não é a centralidade da vida dos sujeitos. Compreendemos a alegria e o riso como manifestações dos momentos em que derramamos e nos libertamos.

## INTRODUÇÃO II

Reconhecer que através da língua nós tocamos uns nos outros parece particularmente difícil numa sociedade que gostaria de nos fazer crer que não há dignidade na experiência da paixão, que sentir profundamente é marca de inferioridade; pois, dentro do dualismo do pensamento metafísico ocidental, as ideias são sempre mais importantes que a língua. Para curar a cisão entre mente e corpo, nós, povos “margem”, tentamos resgatar a nós mesmos e às nossas experiências através da língua. Procuramos criar um espaço para a intimidade. (...) Tomamos a linguagem do opressor e voltamo-la contra si mesma. Fazemos das nossas palavras uma fala contra-hegemônica, libertando-nos por meio da língua (HOOKS, 2017, p. 233).

Nossa encruzilhada no percurso de nossas pelegrafias e escrevivências nesta experiência coletiva é circular. Ao usar e registrar em *Pretuguês* (como nomeou Lélia Gonzales o resultado da interação linguística entre a língua do colonizador Português com as línguas africanas) nossas escrevivências, nos derramamos pelos caminhos de tecitura conscientes da nossa natureza circular, sem fim. O fim é criação colonial. Nós não acabamos, nós não morremos, nós ancestralizamos.

Começamos com o poema (Pele)grafia e a ele convidamos o retorno. Retornar para pensar na pelegrafia como essa marca que fica em nós e nos possibilita encontrar e acessar novos e outros sentidos de grafar história e memória. Pelegrafia é sobre o que nós, mulheres pretas, construímos quando nos reencontramos: criamos letras imagéticas na pele para nos emocionar e fortalecer. O convite é agacharmos ao pé do berimbau e ouvir de pé de ouvido:

Brasil meu nego (...)  
A liberdade é um dragão no mar de Acarati  
Salve os caboclos de julho  
(...)chegou a vez  
De ouvir as Marias, Mahnis, Marielles e Malês.  
(Estação Primeira da Mangueira.2019)

## REFERÊNCIAS

AMADOR DE DEUS, Zelia. **Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade**. 2008. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Belém.

BALDUINO, Paula. **Histórias de vida e ancestralidades afro-pindorâmicas em foco**. Revista Linhas Críticas, Faculdade de Educação, Universidade de Brasília, v 27 (2021), ahead of print, pp. 1-19.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade**. 1996. Dissertação (Mestrado em Letras). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-Rio, Rio de Janeiro.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências sociais Hoje, Anpocs, 1984.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. **Mulherismo Africana: práticas na diáspora brasileira**. Currículo sem fronteiras, v.19, n.2, p. 595-608, maio/ago. 2019.

NJERI, Aza. **Vamos falar sobre mulherismo Africana?** Alma preta, 2020. Disponível em: [Vamos falar sobre Mulherismo Africana? \(almapreta.com\)](https://www.almapreta.com) Acesso em: 23/04/2021.

OYEWÙMÍ, Oyerónké. **La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género**. Bogota: Em la Frontera, 2016: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/a-invencao-das-mulheres-oyc3a8ronke-oyewumi.pdf> .

RUFINO, Luiz R. Rodrigues Junior. **Pedagogias das encruzilhadas**. Revista Periferia, v.10, n.1, p. 71 – 88, Jan./Jun. 2018.





# 9

Flávia Marinho Lisboa

**DECOLONIALIDADE  
E INTERSECCIONALIDADE  
NA AMAZÔNIA:  
A LUTA CONTRA UM PADRÃO  
NEOLIBERAL QUE ANIQUILA  
POSSIBILIDADES DE EXISTÊNCIA**

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.541.160-179](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.541.160-179)

## INTRODUÇÃO

*No meio do caminho havia uma pedra. Nós somos a pedra no meio do caminho. No meio do caminho da Vale. No meio do caminho desses empreendimentos que querem comer as montanhas de Minas. Enquanto a gente tiver vida. Enquanto a gente tiver força, nós somos uma pedra no caminho deles. E eles vão ter que ver a gente. Eles vão ter que parar e vê a gente (...) Enquanto houver lugar para outras comunidades humanas viverem, vai ter que existir lugar pros índios viverem também.*

(AILTON KRENAK)<sup>13</sup>

Sempre que enuncio nos espaços acadêmicos que minha pesquisa de doutorado<sup>14</sup> trata de questões indígenas, percebo uma ruga na testa das pessoas e algumas chegam mesmo a questionar por que eu, mulher negra, escolhi pesquisar sobre indígenas e não sobre pessoas negras. Desse recorte geopolítico amazônico, situo minha atitude genealógica<sup>15</sup> na rede dos que reforçam a flecha coletiva composta por sujeitas e sujeitos da Amazônia lançada para confrontar a normalização da barbárie que aniquila a diversidade de existências. Vivemos e falamos contra projetos político-econômicos que reforçam na produção de subjetividades um padrão de existência legitimador de ações genocidas contra povos e grupos vistos como empecilhos ao desenvolvimento.

Trata-se de discursos que denunciam a Amazônia como espaço de fronteira, uma fronteira da violência e desigualdades motivada por uma intensa migração de pessoas atraídas pelas políticas do

<sup>13</sup> Retirado do texto “No meio do caminho havia uma pedra”, produzido por Jornalistas Livres. Acesso em <https://www.youtube.com/watch?v=ffHgIO8CuMU>.

<sup>14</sup> Tese de doutoramento “Língua como linha de força do Dispositivo Colonial: os gavião entre a aldeia e a universidade” (LISBÔA, 2019). Disponível em: <https://grupogedai.blogspot.com/2019/06/tese-lingua-como-linha-de-forca-do.html>.

<sup>15</sup> Foucault trata da genealogia como a insurgência dos saberes subalternizados e enuncio desde a tese de doutorado o termo “atitude genealógica” como expressão para denotar nossas ações de luta/resistência para legitimar, visibilizar, situar em rede esses saberes.

Plano de Integração Nacional (PIN) para expansão do capital na Amazônia, especialmente, na mesorregião sudeste do Pará, a partir dos anos 70 do século passado. Nesse recorte geopolítico, a vida ainda é colada à colonização, fazendo sentir que o tempo cronológico passou, mas as práticas tipicamente coloniais ainda não, considerando as dinâmicas territoriais que ainda se mantêm. Entre elas é possível citar como exemplo: o domínio territorial pelos grandes latifúndios; vulnerabilidades sociais e precarização dos serviços públicos em descompasso com o que o restante do Brasil; cidades com infraestrutura precária<sup>16</sup>; estupro e prostituição infantil<sup>17</sup>, estupro de mulheres negras<sup>18</sup>; alto índice de assassinatos de lideranças do campo e das aldeias e a impunidade que os retroalimenta<sup>19</sup>; e até mesmo o trabalho escravo<sup>20</sup> muito ativo e real nas fazendas.

A formação de coalizões também requer diálogos com grupos engajados em projetos semelhantes de justiça social. As intelectuais negras podem lançar mão de nossa posição de outsiders internas para construir coalisões eficazes e estimular o diálogo

- <sup>16</sup> Exemplos mais gritantes dessa precariedade estão: esgoto à céu aberto mesmo nas partes centrais das cidades, falta de pavimentação (muitas vezes apenas a rua principal que corta os municípios do interior é pavimentada), até recentemente o não fornecimento de água potável, precisando a população recorrer à poços artesanais, etc.
- <sup>17</sup> Segundo relatório do Banco Mundial, mais de 554 mil/ano meninas com até 17 anos são vítimas de casamento infantil no Brasil, sendo que mais de 65 mil delas se casam entre 10 e 14 anos de idade. Pará e Maranhão, de acordo com dados do IBGE, se destacam. Disponível em: <http://documents1.worldbank.org/curated/pt/657391558537190232/pdf/Casamento-na-Inf%C3%A2ncia-e-Adolesc%C3%A2ncia-A-Educa%C3%A7%C3%A3o-das-Me-ninas-e-a-Legisla%C3%A7%C3%A3o-Brasileira.pdf>. Acesso em: 29 de junho de 2020.
- <sup>18</sup> Negras foram 81% das mulheres vítimas de estupro no Pará entre 2014 e 2017. Disponível em: <https://mapadaviolenciadegenero.com.br/pa/>. Acesso em: 29 de junho de 2020.
- <sup>19</sup> Em 2019, o número de conflitos rurais foi o maior dos últimos dez anos (1933) e 60% aconteceram na Amazônia, que também registrou 84,4% dos 32 assassinatos. Essas pessoas (maioria lideranças de movimentos dos trabalhadores rurais e indígenas) denunciavam a ação de grilagem, de extração ilegal de madeira, de invasão de garimpeiros. Disponível em: <https://cptnacional.org.br/>. Acesso em: 29 de junho de 2020.
- <sup>20</sup> Entre 1995 a 2018, segundo a Inspeção do Trabalho (Ministério da Economia), mais de 50 mil pessoas foram resgatadas de trabalhos análogos a escravidão, em sua grande maioria no Pará. Essa mão-de-obra da escravidão contemporânea era usada, em 80% das fazendas atuadas, em atividades diretamente ligadas à devastação da floresta Amazônica. Disponível em: <https://smartlabbr.org/trabalhoescravo>. Acesso em: 29 de junho de 2020.



com terceiros em situações semelhantes (...) cada qual com seu conjunto distinto de experiências e pensamento especializado (...) formam um campo mais amplo e mais geral do discurso intelectual e político (...) Por meio de diálogos que investiguem como a dominação se mantém e se transforma, os paralelos entre as experiências das mulheres negras e as de outros grupos se tornam o foco da investigação (COLLINS, 2019, p. 87).

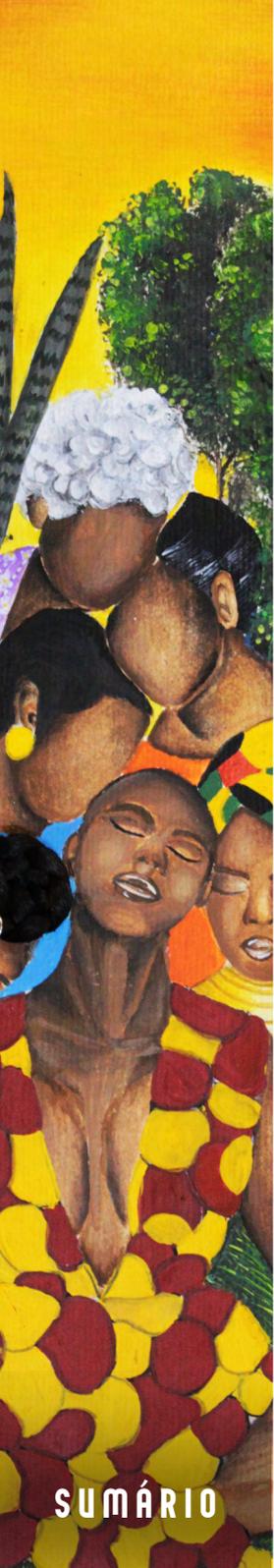
As práticas discursivas nas quais me situo fortalecem as narrativas que contam “A história que a história não conta / O avesso do mesmo lugar”<sup>21</sup>, as resistências ao padrão neoliberal massivamente empregado, o processo de normalização das perspectivas hegemônicas silenciadoras, as possibilidades de existir historicamente presentes na Amazônia, antes mesmo dos projetos neoliberais decidirem que o território amazônico se trata de um espaço a ser explorado, sugado, “comido” (KRENAK, 2019).

Logo, materialidades que tratam de pautas indígenas, quilombolas, negras, de mulheres, do campo, das águas ou da floresta evidenciam preocupações coletivas<sup>22</sup> contra o inimigo comum num projeto de desumanização que alveja todas essas vidas na Amazônia. Situadas nessa conjuntura amazônica de condicionamentos neoliberais, as lutas dos subalternizados se confluem pelas dinâmicas socioterritoriais que refletem a política econômica responsável por acirrar cada vez mais as injustiças sociais na Amazônia para todos.

Ao ler o trabalho intelectual de mulheres negras, vim a perceber que podemos estar centrados em nossas próprias experiências e ao mesmo tempo em coalisão com outras pessoas. Nesse sentido, o pensamento feminista negro trabalha em favor das mulheres negras, mas o faz em conjunção com outros projetos similares de justiça social (COLINS, 2019, p. 21).

<sup>21</sup> Trecho do samba-enredo da Mangueira no carnaval de 2019.

<sup>22</sup> O que não confronta a importância de que as lutas sejam protagonizadas nas materialidades em circulação pelas próprias sujeitas e sujeitos que nelas se localizam.



Com essa prerrogativa, os sentidos mobilizados não são o do impossível deslocamento ao lugar enunciativo<sup>23</sup> do outro para falar de suas vivências, mas o de “lugar de fala” (RIBEIRO, 2017), que permite a todos buscarem sua responsabilidade quanto ao objeto a ser combatido. Além disso, a compreensão do feminismo negro sobre as práticas de lutas nos auxilia a assimilar a impossibilidade de tratar a desigualdade sem considerar a diversidade que a constitui.

A diversificação das concepções e práticas políticas que a ótica das mulheres dos grupos subalternizados introduzem no feminismo é resultado de um processo dialético que, se, de um lado, promove a afirmação das mulheres em geral como novos sujeitos políticos, de outro exige o reconhecimento da diversidade e desigualdades existentes entre essas mesmas mulheres (CARNEIRO, 2020, p. 119).

Na sua última vinda de Ângela Davis ao Brasil, em 2019, uma de suas falas ecoou fortemente nos espaços acadêmicos, de militância e também na mídia nacional: “Nós, nos Estados Unidos, necessitamos ter acesso a essas escritas, ideias e práticas que constituem o feminismo negro brasileiro muito mais do que vocês necessitam de nossas referências”, citando grandes e reconhecidas intelectuais negras do Brasil. Podemos acrescentar à lista de Davis muitas outras mulheres dos movimentos desse recorte geopolítico amazônica, como Maria do Espírito Santo, assassinada junto com seu companheiro José Cláudio defendendo a floresta no sudeste paraense. Essas mulheres são exemplos de atuação em lutas que tangenciam os limites de gênero porque denunciam, de sua posição de mulher, as relações de opressão que atravessam grupos subjugados por uma rede de relações sistematizadas a partir da experiência colonial que é, fundamentalmente, racista.

embora o pensamento feminista negro tenha origem nas comunidades de mulheres negras, ele não tem como florescer apartado das experiências e das ideias de outros grupos. As

<sup>23</sup> Como o lugar único, insubstituível e irrepetível que a teoria da enunciação defende.

intelectuais negras precisam encontrar maneiras de colocar... o pensamento feminista negro sem que ele se torne separatista ou excludente (...) Ao defender, refinar e disseminar o pensamento feminista negro, indivíduos de outros grupos engajados em projetos semelhantes de justiça social podem identificar pontos de conexão que favoreçam os projetos de justiça social em geral (COLLINS, 2019, p. 84-85).

Mais à frente na mesma obra a autora acrescenta: “o pensamento feminista negro diz respeito à sua relação com os outros projetos de justiça social (...) as lutas das mulheres negras são parte de uma luta mais ampla pela dignidade humana, pelo empoderamento e pela justiça social” (Idem, p. 92). Logo, faço essa menção às mulheres negras e convido a posicioná-las, como a própria literatura entende, numa compreensão mais complexa dos limites de gênero, que exige perceber o atravessamento do racismo, especialmente, e as implicações da colonização para construção das bases da estrutura social brasileira e as dispersões dos vários tipos de intolerância, fundamentada num padrão hegemônico instaurado pelo colonizador, que agrega os elementos do que deve ser valorizado em detrimento de existências outras.

Nas vivências da pesquisa a partir do doutorado, evidenciou-se para mim as contribuições das intelectuais negras, pelos olhares da Interseccionalidade (CRENSHAW, 2020)<sup>24</sup> e da colonialidade, para pensar a Amazônia, o que é desenvolvido no último tópico deste capítulo a partir das interpelações que a pesquisa acarretou. Para tanto, parto dos processos de subjetivação nessas interações com outras existências na Amazônia para então refletir sobre o que significam as vidas subalternizadas nesse território pensado pela política neoliberal como recorte geopolítico destinado unicamente à exploração de recursos naturais e produção de commodities.

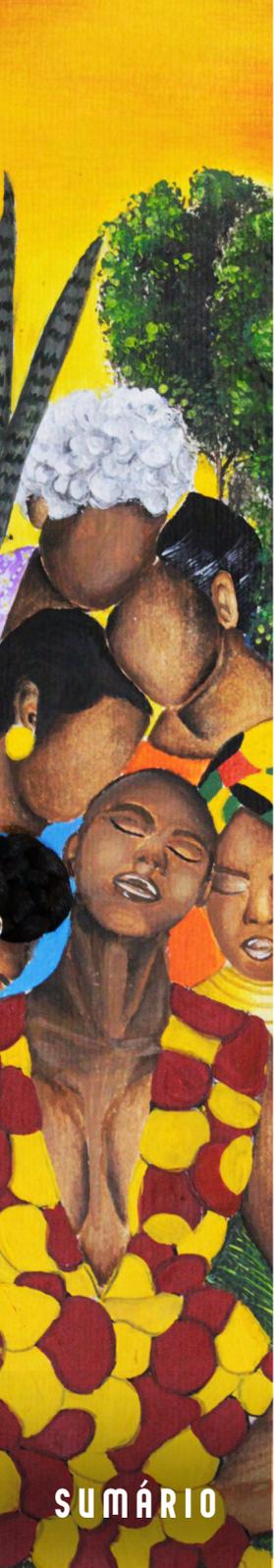
<sup>24</sup> Ver também: AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade?* São Paulo: Ed. Letramento, 2018.

## SUJEIÇÃO E SUBJETIVAÇÕES NA PESQUISA PARA COMPREENSÃO DA DIVERSIDADE AMAZÔNICA

Em 2016, iniciei a pesquisa de doutoramento, analisar as dificuldades de permanência para as alunas e os alunos de três grupos da etnia Gavião (os Parkatêjê, os Kyikatêjê e os Akrátikatêjê) na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (Unifesspa), criada em 2013 em desmembramento da Universidade Federal do Pará (UFPA), na política de expansão das universidades do governo Dilma Rouseff. Nisso, evidenciei o papel da língua/linguagem nas práticas socio-discursivas da universidade, como instituição de materialização das normatividades hegemônicas do Dispositivo Colonial (NEVES, 2020; LISBÔA, 2019, 2020, 2021) ao propor que o “dispositivo” foucaultiano pode ser realocado para compreensão de problemáticas sociais como efeitos da colonização.

Concluo no referido trabalho, que as práticas de linguagem na academia reverberam as experiências coloniais de racismo, tendo a língua papel central também na circulação de outros tipos de manifestações opressoras e racistas. Essa pesquisa de doutorado integra uma leva de pesquisas acadêmicas que se assentam na decolonialidade, e que, pelas próprias especificidades acadêmicas, também se inquietam com o inevitável desconforto das formas de dizer acadêmicas, fincadas no deslocamento da outridade, que reverbera em nossas pesquisas a colonialidade imanente ao ato de falar do outro, pesquisar o outro e publicarmos artigos e livros na objetificação científica do outro. Do lugar de pesquisadora, fui interpelada a fazer a análise da minha própria existência como discurso e a sentir em minhas práticas e subjetividades a força da colonialidade.

A primeira vez que cheguei a uma aldeia, na TI Mãe Maria, experimentei um sentimento de estranhamento motivado pelas formas

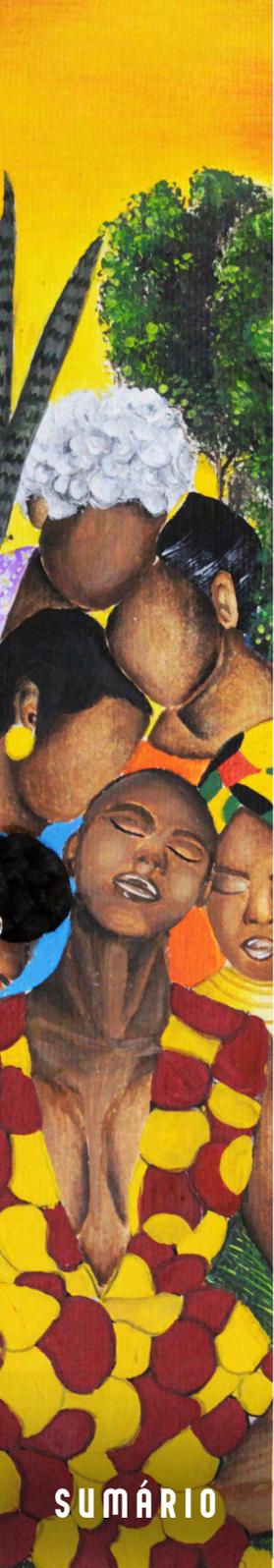


da existência indígena. A importância do trabalho de campo se revela logo nessa primeira visita à aldeia e o aguçamento de meus sentidos nessas vivências foram imprescindíveis para minha interpelação como pesquisadora e como sujeita amazônida. Foram eles, os deslocamentos possibilitados na aldeia, os responsáveis por me trazer uma melhor compreensão não só sobre o aluno gavião, mas, a partir dele, toda a conjuntura social, política e econômica em que estamos assentados.

Foi fazendo esse deslocamento cosmológico, percebendo como as matrizes étnico-culturais gavião estão vivas entre eles, foi admitindo a existência de condições Outras de vivências regidas por uma cosmovisão diferenciada, foi notando o funcionamento de um outro espaço-tempo, o da aldeia, que se verticalizou o que pensava sobre diversidade e possibilidades outras de existência. Foi vendo o quão diferentes são de nós “não-indígenas”, ainda hoje depois de meio milênio, que pude entender suas dificuldades para se “encaixar” no mundo ocidental acadêmico: porque são mesmo “diferentes”.

Mais que as ideias acerca da vivência acadêmica para esses sujeitos, a vivência de campo serviu para interpelar meu olhar como pesquisadora e como sujeita, evidenciando a experiência do campo como de extrema importância para intensificar a resistência aos discursos colonialistas acerca do indígena, sobre o negro e sobre a diversidade de sujeitas (os) que vivem na Amazônia, especialmente, na região sudeste do Pará, onde grandes projetos econômicos tiveram grande visibilidade ao longo da história em detrimento desses que foram arrojados como corpos indesejáveis ao curso do progresso regional.

Desconstruir minhas verdades e o despertar para as sutilezas da minha história para os fatores que afetaram a minha constituição como sujeita amazônida foram processos de subjetivação fundamentais para alcançar segurança quanto aos posicionamentos epistemológicos, que deram os contornos de coerência à teoria adotada na pesquisa, bem como as interpretações por ela fundamentadas.



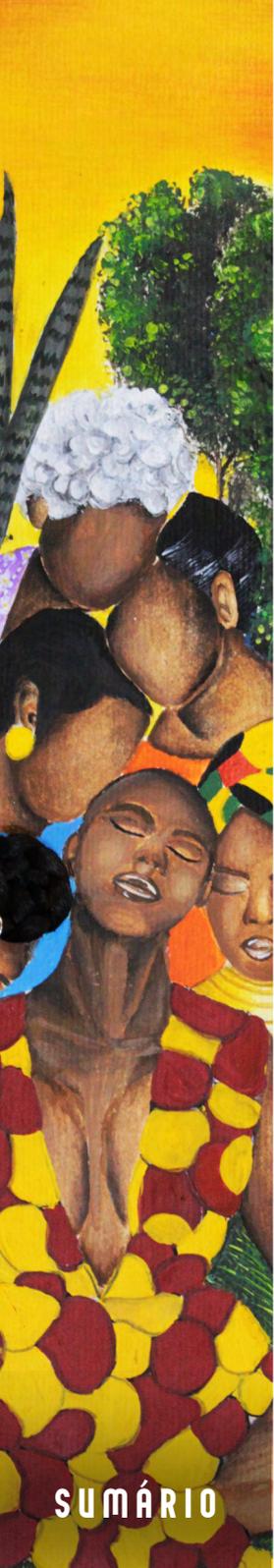
Nessas vivências também fui me empoderando como pesquisadora preta e amadurecendo posicionamentos como os compartilhados por Collins (2019, p. 19) de que há...

...necessidade de reconciliar subjetividade e objetividade na produção acadêmica. Inicialmente eu acreditava que seria impossível combinar minha formação como cientista social “objetiva” e minhas experiências cotidianas como mulher afro-americana. Mas reconciliar o que fomos treinados a ver como postos - uma reconciliação assinalada pela inclusão de mim mesma no texto, usando “eu”, “nós” e “nosso” em vez de termos mais distantes...- foi libertador.

Apesar de no período doutoramento eu ainda não ter lido o livro da autora de onde foi tirada a citação acima (já que foi lançado posteriormente), essa foi uma atitude decolonial assumida por mim na escrita da tese e ler esse trecho de Collins trouxe-me ainda mais conforto por estar afinada também com seus pensamentos, como já tinha sido inspirada anteriormente por outros autores, com os quais aprendi que tratar profissionalmente os assuntos humanos na pesquisa científica não se opõe ao compromisso pessoal do pesquisador de abordá-los sob uma conduta ética/moral específica, visto que “A ética profissional repousa na ética pessoal e dela extrai sua força” (GERTZ, 2011, p. 46).

Esse comprometimento na escrita do trabalho científico (etapa pós-pesquisa de campo) de cunho social se depara com a complexidade de contextualizar o tempo observado, ultrapassando as questões técnicas para ater-se ainda, principalmente, com as consequências do que for escrito.

A partir disso, não entendo a pesquisa com os gavião de outra forma que não seja no caminho do questionamento a quem servem nossas pesquisas e o que visibilizamos do lugar privilegiado que é a academia. Ao problematizar o fazer científico dos cientistas sociais, Gertz (2011) enfatiza o pensamento como um ato social. Da mesma forma, reivindica Krenak (1994) dos pesquisadores a avaliação das implicações das afirmações que publicam sobre a vida dos colaboradores de pesquisa.



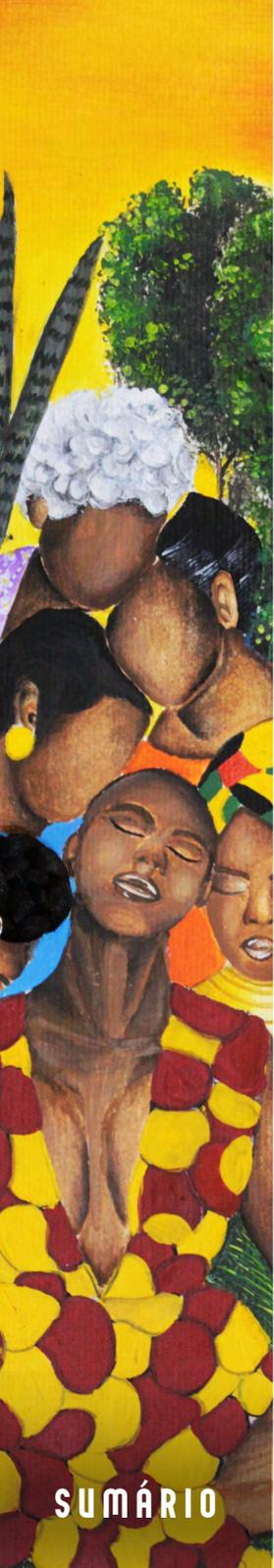
Nesse sentido, entrecortou-me as potenciais formas de a pesquisa afetar os interesses das comunidades indígenas no jogo de relações em que estão inseridos e esperam soluções aos problemas sociais que enfrentam. Por diversas vezes, os alunos interlocutores e suas respectivas lideranças avaliaram o papel da tese como muito significativa, especialmente, porque disseram enxergar nela a possibilidade de fundamentar reivindicações para as universidades que recebem seus jovens. Trago abaixo uma dessas manifestações:

Para diminuir essa evasão a universidade tinha que fazer igual você tá fazendo aqui. Vim aqui procurar saber e dá uma linha de dinâmica como funciona a universidade (...) E a gente já sofre tanta discriminação, gente tem até receio de falar e ser mais recriminado. Importante esse trabalho da senhora porque muitos professores falam que o indígena tem que se adequar ao sistema de ensino da universidade.

(...) o trabalho da senhora é de suma importância porque vai facilitar a vida de muitos indígenas que vão entrar na universidade porque sabendo da história já tira muito desse preconceito que é passado até pelo ensino para ele. De como é o indígena tem que ser petrificado que é uma relíquia (...) então tem que divulgar, tem que mostrar esse outro lado mesmo nosso (AK-RĀTIKATEJĒ, Pempoti In: LISBÔA, Flávia Marinho, 2022, s/p.).

Desta forma, as interpretações, as provocações, as propostas e toda a escrita da tese foram afetadas pelas minhas subjetividades e, centralmente, nas dos alunos: “Antes, o que está em jogo é a ‘intersubjetividade’ - esta de caráter epistêmico (...) E é o reconhecimento dessa intersubjetividade que torna o antropólogo moderno um cientista social menos ingênuo. Tenho para mim, que talvez seja essa uma das mais fortes contribuições do paradigma hermenêutico para a disciplina” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 31).

Nesse sentido, traço um elo entre minha subjetivação como pesquisadora e o desenvolvimento da tese, assumindo a ligação política entre os sujeitos que são colocados com centralidade na pesquisa e

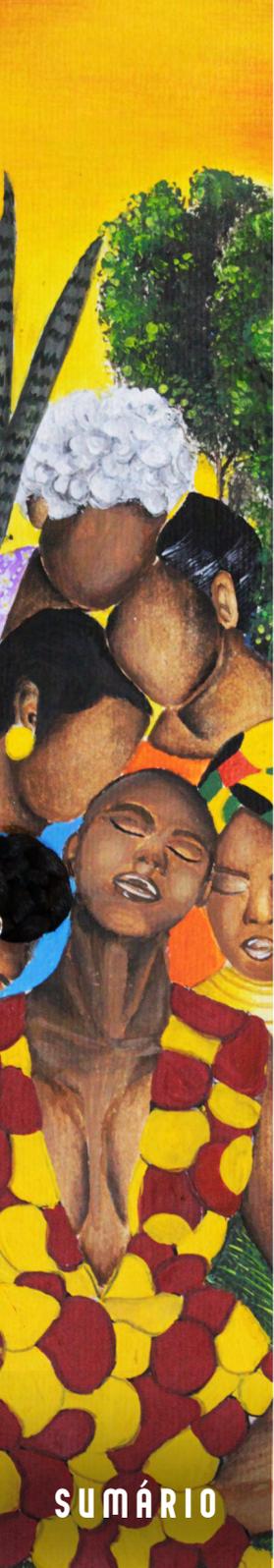


as implicações com as conjunturas sociais e lutas de outros povos e grupos frente à um sistema de opressões que agenciam os interesses do capital nesse território.

## INTERSECCIONALIDADE: LOCALIZANDO AS DIFERENÇAS CONTRA O PADRÃO COLONIAL

Há 18 anos vivo na Amazônia, na região sudeste do Pará, quando meu despertar político é provocado a partir das dinâmicas socio-territoriais desse espaço como reflexo das políticas econômicas para o avanço do capital estrangeiro na Amazônia e a relação disso com as condições materiais de existência das pessoas nessa região. Inserida nos processos de formação na universidade fui, então, compreendendo melhor a história de resistência do povo gavião desde a colonização até os processos de expansão do capital, a partir dos anos 1960, bem como dos demais povos indígenas, quilombolas, e também do povo negro que compõe em medida significativa os movimentos sociais do campo, como o Movimento Sem Terra.

Nessa percepção de que negros, indígenas e quilombolas são envolvidos na outridade da constituição do branco, a discursivização desses sujeitos se dá pela racialização de seus corpos e existências, como nos diz Fanon (2008, p. 15): “Isto significa, por exemplo, que os negros são construídos como negros [indígenas como indígenas]. Em outras palavras, não haveria razão para as pessoas na África, na Austrália ou em outras áreas do Pacífico Sul pensarem sobre si mesmas em termos raciais [se não fosse a colonização]”. A partir disso, penso a importância de lembrarmos e afirmarmos sempre que possível que não somos raça, mas que fomos hierarquicamente racializados pelos interesses coloniais.



Não é novidade o apontamento da visão humanística como característica do feminismo negro e isso foi referenciado em várias citações de autoras negras ao longo do texto. Reforço ainda mais com o seguinte trecho de Collins:

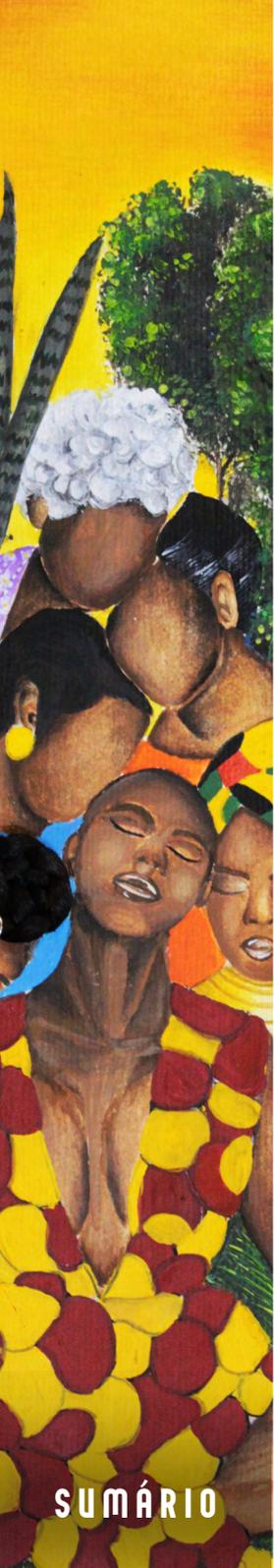
Anna Júlia Cooper, em um discurso proferido em 1893 para as mulheres, expressou essa visão de mundo (...) 'tomamos partido em favor da solidariedade da humanidade, da unicidade da vida e contra a antinaturalidade e a injustiça de todos os favoritismos especiais, sejam de sexo, raça, nacionalidade ou condição. [...] A mulher de cor sente que a causa das mulheres é una e universal (COLLINS, 2019, p. 92).

Tal proposição, me ajuda a localizar a intersubjetividade promovida pela experiência de campo, promovendo as evidências das condições de subalternidade compartilhadas entre os povos na região. Pelos processos de subalternização dos interesses do capital na Amazônia na atualidade, perpetua-se o lugar do não-humano implantado na colonização nesse território.

Nesse lugar em que os discursos hegemônicos tomados como verdade única pela grande maioria da sociedade brasileira colocam negros e indígenas como a outridade<sup>25</sup> do valorizado. Localizados na região sudeste do estado do Pará, constituída por intensos e sangrentos massacres a partir de uma política econômica de “integração” excludente, que legitima a eliminação física e simbólica de negros e indígenas, a percepção desse lugar comum da outridade se acentua ainda mais.

Ao aprofundar as leituras acerca das ameaças enfrentadas pelos indígenas na história recente de integração da Amazônia, a partir dos anos de 1960, fui me enxergando como parte desse processo, lembrando que minha família se deslocou para a região sudeste do Pará engrossando uma onda de pobres que saíram de seus estados

<sup>25</sup> Fabrício, Branca Falabella *In*. MOITA LOPES, L. P. (Org.) *Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar*. São Paulo: Parábola Editorial, 2006.



federativos (especialmente do nordeste e sudeste do país), em busca de melhores condições de vida na região do *El Dorado*<sup>26</sup>, atraídos pelo anúncio “Terras sem homens, para homens sem-terra”<sup>27</sup> do então governo militar. Nesse sentido, localizo minha história de vida e meu lugar de enunciação como pesquisadora formada dentro de uma conjuntura social forjada por uma política de desenvolvimento agrário para a Amazônia (onde se insere a região sudeste do Pará), para onde milhares de famílias pobres migraram constituindo o cenário de conflito entre grileiros, latifundiários e também indígenas, configurando esse local como uma disputada fronteira entre os condenados<sup>28</sup>, oprimidos<sup>29</sup>, sujeitos<sup>30</sup> e o poder hegemônico glocal<sup>31</sup>.

Diante disso, fui percebendo que fazer uma tese sobre problemas enfrentados pelos indígenas na região sudeste do Pará promove esse encontro de onde “nós” falamos, os “esfarrapados do mundo” (FREIRE, 1975). É essa condição que nos une e faz surgir um elo entre as diferenças, um nó que nos aproxima: a latinidade como forma de existir no mundo a partir da colonização que nos tornou índios e negros, existências surgidas com a colonização pela ideia de outridade do europeu, relações essas reproduzidas ao longo da história e, logo, atualizadas também nessa parte da Amazônia Oriental.

Essa conexão que me interpelou como sujeita-pesquisadora no trabalho de campo, segundo Gertz (2011, p. 45) comum à vivência etnográfica:

<sup>26</sup> A expressão se refere a uma cidade de ouro maciço, onde se abrigava tesouros em quantidades inimagináveis. No Brasil, diziam estar o *El Dorado* em Minas Gerais, Roraima e também na região Sul/Sudeste do Pará, onde há jazidas de ouro. Ver MAGASICH-AIROLA, Jorge; BEER, Jean-Marc de. *América Mágica: quando a Europa da Renascença pensou estar conquistando o Paraíso*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

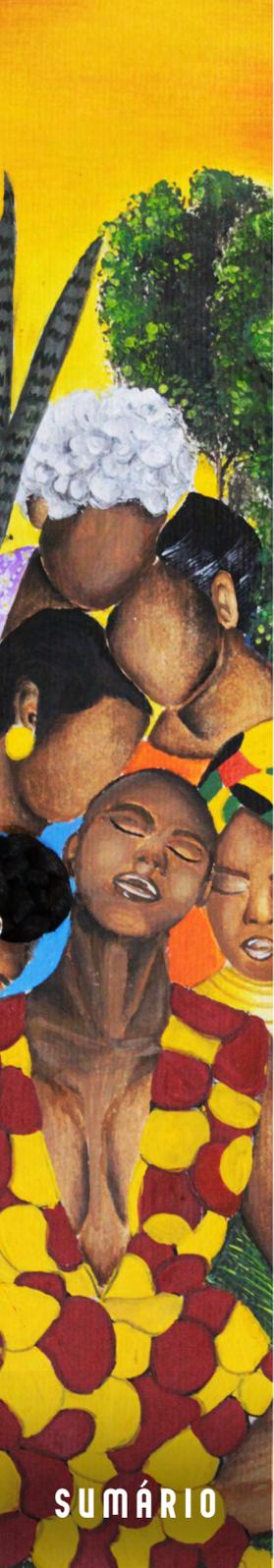
<sup>27</sup> Falar e explicar sobre a Declaração da Amazônia.

<sup>28</sup> Como em “Os condenados da terra” de Fanon.

<sup>29</sup> Como em “Pedagogia do oprimido”, de Freire.

<sup>30</sup> Como em “Em defesa da sociedade”, de Foucault.

<sup>31</sup> Canevacci (2003).



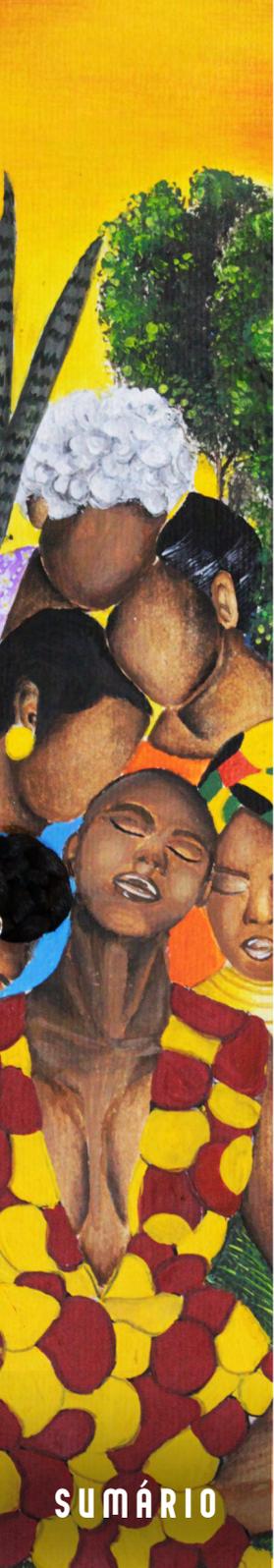
...é que ele [o trabalho de campo] não permite qualquer separação significativa das esferas ocupacional e extra-ocupacional da vida. Ao contrário, ele obriga a essa fusão. Devemos encontrar amigos entre os informantes e informantes entre os amigos; devemos encarar as ideias, atitudes e valores como outros tantos fatos culturais e continuar a agir de acordo com aqueles que definem os nossos compromissos pessoais; devemos ver a sociedade com um objeto e experimentá-la como sujeito. Tudo o que demos, tudo o que fazemos e até o simples cenário físico tem ao mesmo tempo que formar a substância de nossa vida pessoal e servir de grão para o nosso moinho analítico.

Desta forma, destaco as ligações epistemológicas com os interlocutores preponderantes também para compreensão das sujeitas (os), a partir da verticalização do olhar com as vivências da pesquisa, estabelecendo um lugar de enunciação, no qual não se permitiria fazer uma escrita acadêmica sem a manifestação dessas condições; sem as tonalidades da sujeita que sou: mulher, negra, mãe e afetada pela vivência amazônida, considerando que “O corpo é a fonte de toda percepção, nosso principal modo de habitar o mundo, *o lugar a partir* de onde realizamos sua apropriação. Pois perceber é descobrir-se *enredado* nas coisas, participar nelas por uma familiaridade anterior a toda consciência explícita” (MARTÍN-BARBERO, 2014, p. 36).

Nesse movimento de conexão com os indígenas, trouxe-me a proposição de pensar o termo Interseccionalidade<sup>32</sup> (CRENSHAW, 2002, p. 177) na relação com a colonialidade e o quanto esse cruzamento é profícuo para desmontar a falácia da valorização de um padrão homogêneo de existência.

é necessário entender a colonização dentro de um limite temporal, superado com o surgimento da república, e a colonialidade como os delineamentos sociais deixados pela experiência

<sup>32</sup> “A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras” (CRENSHAW, 2002, P. 177).



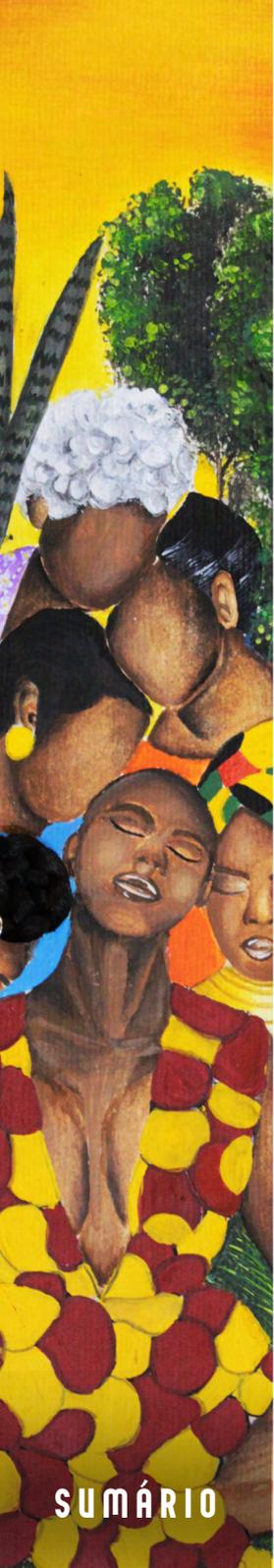
da colonização e que molda até os tempos atuais um sistema fomentador de um padrão eurocêntrico em funcionamento na sociedade (LISBÔA, 2019, p. 83).

Ou seja, o que proponho é pensar a colonização como imprescindível para a compreensão dos sistemas de opressões que perduram na sociedade, dado que esse sistema reúne (e resume) no padrão de existência as idealizações que representam a imagem eurocêntrica do colonizador. Logo, as exclusões sociais se dão a quem nesse padrão não se encaixa: homem, branco, cristão, detentor de riquezas, heterossexual...etc.

A Interseccionalidade é profícua não para localizar as diferenças dos sujeitos, apenas. Mas para, ao localizar as diferenças, desestabilizar a naturalização desse padrão. Tal processo de desnaturalizar o sistema de opressões pela identificação da colonialidade nesse nó, permite-nos identificar o inimigo comum, o padrão de existência imposto desde a colonização com a chegada dos europeus a esta terra, contra o qual os movimentos progressistas organizados têm lutado separadamente, mas que juntos compõem uma força de classe, de gênero, sexualidade e de raça, para dizer o mínimo.

Ou seja, esse padrão eurocêntrico é liberal e se fundamenta no racismo, no heterossexismo, no machismo, e na exclusão das camadas mais pobres e de povos que propõem outros projetos de sociedades não alinhados com o projeto neoliberal.

A partir das vivências com os interlocutores da pesquisa, os indígenas, percebi a interseccionalidade como uma ferramenta profícua para destacar nossas diferenças, ao mesmo passo que me ajuda a enxergar a localização das opressões específicas de cada grupo na colonialidade e o estabelecimento de um padrão homogêneo e hegemônico, utilizado para controle social. A Amazônia é um espaço onde essas opressões podem ser visibilizadas diretamente nas materializações do interesse do capital, pois sua efetividade desenvolvimentista



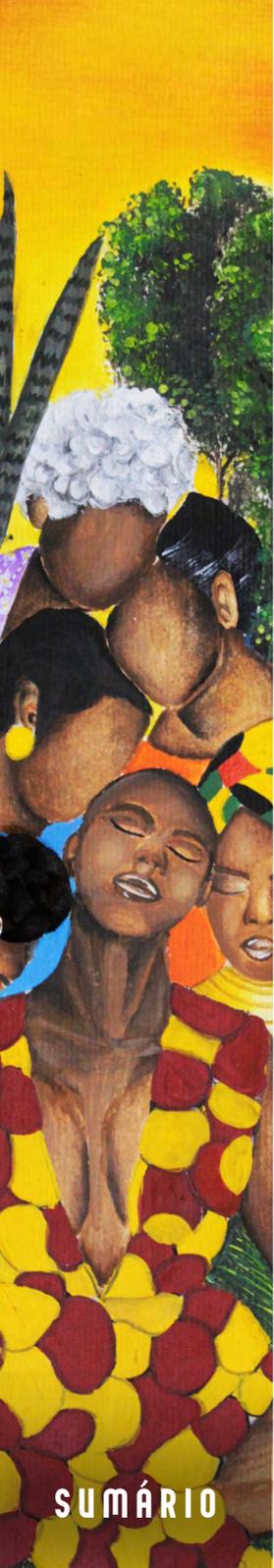
exclui pelos apagamentos físico e simbólico todas as diferenças e diversidade de existências que não se encaixam em tais ordenamentos.

Isso reforça a relação das políticas econômicas e a legitimação de seus processos via subjetividade dos sujeitos. Uma política econômica não está apartada dos discursos que a legitimam, acionando normatividades sociais alinhadas às suas práticas. Os ordenamentos sociais, as formas de estabelecer e manter padrões na sociedade, funcionam como estratégias de controle, impondo assim práticas de sujeição aos sujeitos que, por sua vez, reagem de diversas formas diante dela, em acordo com as condições de possibilidades históricas.

Esse padrão eurocêntrico em funcionamento na atualidade, segundo Quijano (2005, p. 118), “demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero”. E não podemos ainda deixar de adicionar a esse debate o papel do “dispositivo colonial” como preponderante para o fortalecimento permanente desse padrão de existência, já que é pelo dispositivo colonial que ele se materializa e faz funcionar a sociedade.

As materializações do dispositivo colonial se dão nas engrenagens do funcionamento estrutural da sociedade, tais como: leis, instituições estatais e religiosas, políticas públicas/ações governamentais, produções midiáticas etc, todas se retroalimentando com proposições de normalização de um padrão eurocêntrico e liberal fundamentado no racismo, no heterossexismo, no machismo e na exclusão das camadas mais pobres e de povos/grupos que propõem outros projetos de sociedades não alinhados com o projeto liberal capitalista (LISBOA, 2020, p. 49).

Ou seja, a interseccionalidade pode nos apontar os atravessamentos que envolvem os ordenamentos sociais, os discursos em suas mais diversas possibilidades de materialização, os enunciados ditos de uma forma e não de outras que poderiam ter sido e não foram, considerando as relações de poder estabelecidas pela colonialidade.



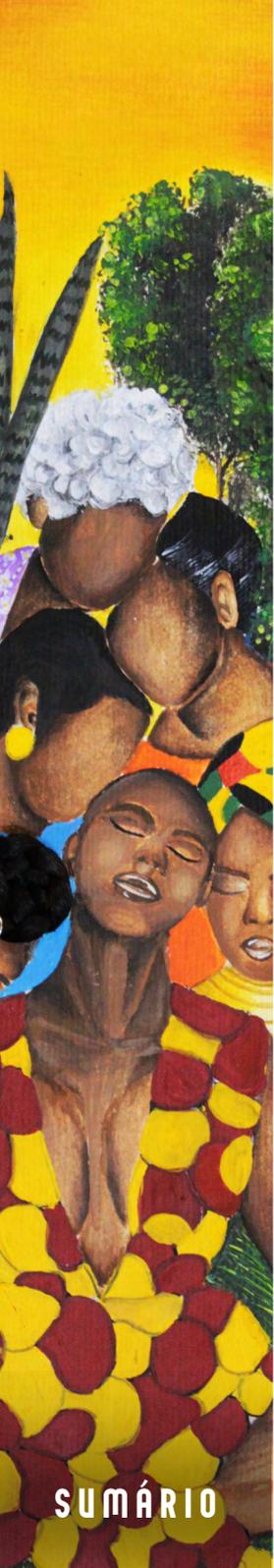
Esta, destaco, une as diferenças a um local, o da eliminação (vivenciadas cada um de um modo à forma das intersecções) pelo padrão colonial. Percepção que se aproxima do que diz (LORDE, 1984, p.17): “Entre nós existem diferenças (...) Mas não são essas diferenças que nos separam (...) é, ao contrário, nossa negativa para reconhecer a diferença e a analisar as distorções que derivam de dar nomes falsos tanto a ela quanto a seus efeitos”.

Hooks (2019) ainda acrescenta mais uma questão ao debate que envolve o “colonialismo” na luta feminista, chamando a atenção de que essa amarração envolve lutas globais de exploração e opressão de gênero, envolvendo, especialmente, as mulheres de países de terceiro mundo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da experiência tratada, busquei nesse artigo não falar de mim, mas descrever os processos de subjetivação da pesquisa como vivência pertinente à compreensão da diversidade amazônica, que possui em comum a luta contra um projeto de exploração territorial na Amazônia que afeta a vida desses povos e grupos, reverberando padrões coloniais de apagamento e violência sobre os sujeitos e sujeitas como reflexo das políticas econômicas realimentadas ao longo da história. Os movimentos possíveis nesse jogo nos levam a proposições como, por exemplo, perceber a ligação entre as diferenças e a profícuo provocação da Interseccionalidade contra ideias simplistas e duais acerca das possibilidades de existir em um território forjado no apagamento da diversidade cosmológica que o constitui.

A Interseccionalidade visibiliza as diferenças negadas nesse padrão estabelecido na colonialidade do poder. Este, por sua vez, evidencia que nossas diferenças são frutos dos efeitos da racialização dos corpos



não-europeus como ponto embrionário para estruturar as desigualdades e injustiças sociais existentes. A ideia interseccional é profícua ao questionamento fundante e regular do colonialismo ao longo da história sobre os sistemas de opressões da sociedade. A reivindicando da visibilidade da incidência do racismo, do machismo, da sexualidade e da classe (por exemplo) sobre os corpos deslegitima frontalmente o padrão eurocêntrico pela simples impossibilidade de corpos como o das mulheres negras se encaixarem nessa pressuposição natural de corporeidade.

Tal percepção das intelectuais negras não surgiu por um poder paranormal, mas por, primeiramente, se constituir de fato como uma teoria social crítica, sistematizada como ferramenta para analisar e refletir a injustiça social de forma geral e, em segundo lugar, pelas condições materiais da própria existência das mulheres negras, que lhes conferem um olhar diferenciado para análises acerca da estrutura das relações de dominação na política economia e social do Brasil.

Por serem esses sistemas estruturais na nossa sociedade, podemos alcançar então o potencial do sentido da frase de Davis, quando disse que quando uma mulher negra se move, toda a estrutura da sociedade se move com ela.

## REFERÊNCIAS

AKRĀTIKATEJĚ, Pempoti In: LISBÔA, Flávia Marinho. **Racismo linguístico e os indígenas gavião na universidade:** língua como linha de força do dispositivo colonial. (Epígrafe). Edufba: Salvador, 2022.

CANEVACCI, Massimo. **Sincrétika:** explorações etnográficas sobre artes contemporâneas. São Paulo: Estudio Nobel, 2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever." **Revista de Antropologia** (USP). 39 (1996).

CARELLI, Vicenti. **www.socioambiental.org**. Socioambiental. 18 de Outubro de 2018 <<https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa/programas/povos-indigenas-no-brasil>> . 2011.



CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p.117-133, dez. 2003. Quadrimestral. UNIFESP. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>. Acesso em: 30 de junho de 2020.

COLLINS, Patricia Hill. **O pensamento Feminista Negro**. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, Sérgio. “Desprovincializando a Sociologia: A contribuição pós-colonial.” **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. 2006 (117-134).

CRENSHAW, Kimberle. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**. Ano 10 vol. 1, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf> Acesso em: 30 jun 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Boitempo: São Paulo, 2016.

DELEUZE, Gilles. “O que é um dispositivo?” **O mistério de Ariana**. Lisboa: Vega/Passagens, 1996.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Renato da Silveira. Salvador : EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. São Paulo: Terra e Paz, 1972.

GEERTZ, Clifford. “O pensamento como ato moral: dimensões éticas do trabalho de campo antropológico em países novos.” Geertz, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. 30-46.

GREGOLIN, Maria do Rosário. O dispositivo escolar republicano na paisagem das cidades brasileiras: enunciados, visibilidades, subjetividades. **Revista Moara - Estudos Linguísticos** jan /jun de 2015, 43ª ed.: p. 6 – 25.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

\_\_\_\_\_. “Etnografia: identidades reflexivas.” USP, Seminário FFLCH - **Antropologia e seus espelhos: a etnografia vista pelos observados**. São Paulo, 1994.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **A comunicação na educação**. São Paulo: Contexto, 2014.



LISBÔA, Flávia Marinho. **Língua como linha de força do Dispositivo Colonial: os gavião entre a aldeia e a universidade**. Tese (Doutorado em Letras, ênfase em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

\_\_\_\_\_. O dispositivo colonial: entre a arqueogenealogia de Michel Foucault e os estudos decoloniais. **Revista Moara/ Estudos Linguísticos**. Edição 57, Vol. 2/jan -jul 2021. P. 33 – 51.

LORDE, Audre. Age, race, class and sex: women rede ning di erence. Paper del delivered the Copeland Colloquium, Amerst College, Reproduced in: **Sister Outsider Crossing Press**, California 1984.

MBEMBE, Achille. Du gouvernement privé indirect. **Politique africaine** mars de 1999, 73 ed:103-121.

MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais / Projetos Globais: Colonialidade, Saberes Subalternos e Pensamento Liminar**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

NEVES, Ivânia. EtniCidades: os 400 anos de Belém e a presença indígena. **Moara**, Belém, vol 43. p. 26-44. Jan-jun/2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/2634/3783>. Acesso em: 27 jun. 2020.

NEVES, Ivânia. Fraturas contemporâneas de histórias indígenas em Belém: sobre mármores e grafites. **Revista Maracanan**, Rio de Janeiro, n. 24, p. 544-566, maio-ago. 2020.

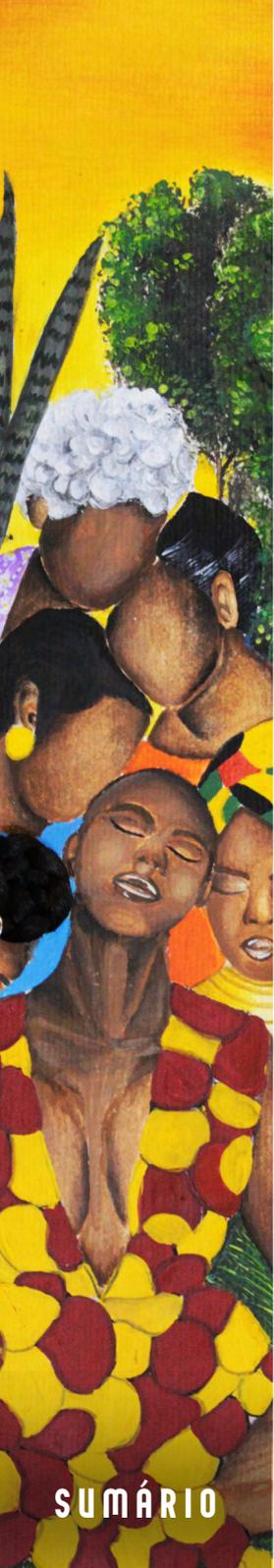
OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. "Identidade étnica, identificação e manipulação." **Sociedade e Cultura** V. 6. N. 2 (2003): 117-131.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales, 2005.

RIBEIRO, D. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as Ciências na transição para uma ciência pós-moderna. **Revista Estudos Avançados**. 1988, p. 46 - 71.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo, 2007.



## SOBRE AS AUTORAS



### Luci Chrispim Pinho Micaela

Doutoranda na PPGE – UNICAMP; Membro do Grupo de Pesquisa Gepeja. Professora convidada no Grupo de Estudos e Pesquisas Étnico-Racial UNISAL. Mestre em Administração e Planejamento. Especialização em - História e Cultura Afro-brasileira – Centro de Estudos Afro-Brasileiro Candido Mendes – RJ. Bacharel em Ciências Econômicas - PUC/ Campinas. Magistério. Membro Colaboradora na Comissão da Verdade sobre a Escravidão Negra no Brasil – OAB Campinas. Membro e colaboradora do Coletivo de Mulheres Negras Teresa de Benguela. Coordenadora Municipal de Organização e Finanças do Movimento Negro Unificado – MNU Campinas e Mãe de uma linda menina negra!



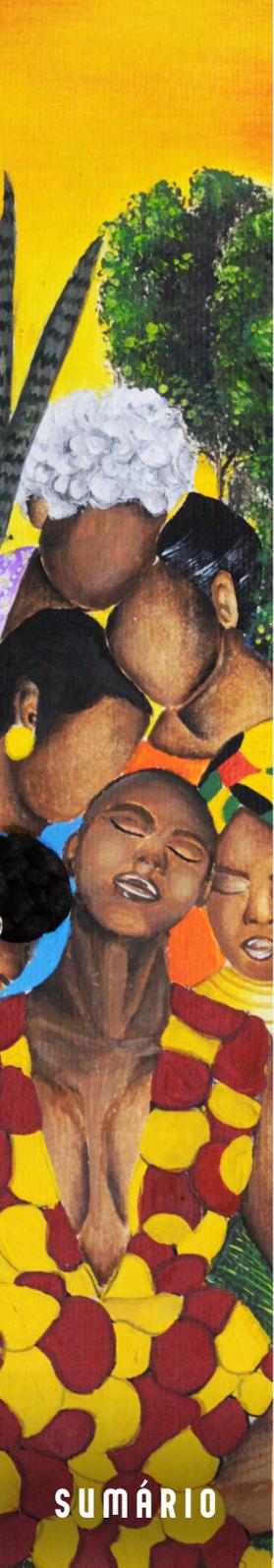
### Ádria Fabíola Pinheiro de Sousa

Doutoranda no Programa de Pós-graduação Mestrado e Doutorado em Geografia da Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Modos de Vida e Culturas Amazônicas – GEPCULTURA/UNIR. Membro do Coletivo de Mulheres Negras Zélia Amador, do município de Monte Alegre-PA. Mulher de terreiro, afrorreligiosa do Tambor de Mina no Ylê Asê Oyá Dinan.



### Cláudia Neves Nascimento

Graduada em Pedagogia (Universidade Federal do Pará - UFPA). Especialista em Gestão Escolar (Centro Universitário Luterano de Santarém), Mestre em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida – Universidade Federal do Oeste do Pará (PPGSAQ-UFOPA).



**Eloísa Amorim de Barros**

Mulher negra, de Óbidos – Pará, Psicóloga, Professora no Ensino Superior, Mestre em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida – Universidade Federal do Oeste do Pará (PPGSAQ-UFOPA).



**Lina Alessandra Caripuna**

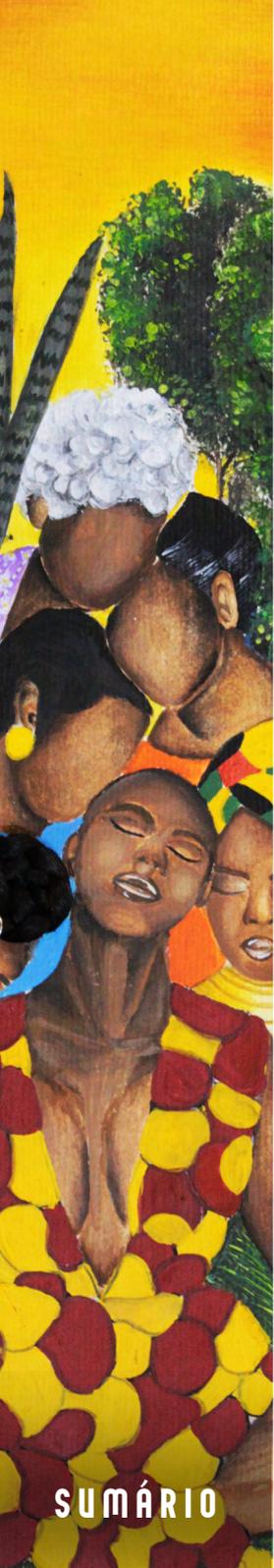
Graduada em Administração pelo Instituto Esperança de Ensino Superior (IESPES). Empreendedora e Mãe do Zinquê. Idealizadora da Kitanda Preta.



**Girlian Silva de Sousa**

Doutora em Desenvolvimento Socioambiental, pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo de Estudos Amazônicos (PPGDS-TU-NAEA), da Universidade Federal do Pará (UFPA). Ativista Feminista Negra, integrante do Movimento das Mulheres Negras de Santarém - PA. Bolsista do Programa de Aceleração de Lideranças Femininas Negras Marielle Franco (Fundo Baobá para Equidade Racial). Coordenadora do Projeto Samaúma Literária.

Crédito da fotografia: Michelle Maria Lima de Sousa.



**Lílian Regina Furtado**

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito – UFF/RJ. Promotora de Justiça do Ministério Público do Estado do Pará.

Crédito da fotografia: Beatriz Mafra



**Raissa Lennon Nascimento Sousa**

Jornalista e professora. Doutoranda no curso de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) da Universidade Federal do Pará (UFPA) e mestra pelo mesmo programa. Atualmente pesquisa sobre comunicação e práticas emancipatórias de mulheres negras trançadeiras na Amazônia. Email: lennonraissa@gmail.com



**Dandara Rudsan Oliveira**

Mulher preta travesti, TransFeminista, antirracista e abolicionista penal. Bacharela em Direito. Co-fundadora e Coordenadora Executiva do Coletivo Amazônico LesBiTrans e Fundadora do ZarabatanalINFO – laboratório de cyberativismo construído por mulheres lésbicas, travestis e transexuais da Amazônia. Bolsista do Programa de Aceleração de Lideranças Femininas Negras Marielle Franco (Fundo Baobá para Equidade Racial) e Pesquisadora na agenda de Espaço Cívico da ARTIGO 19. AfroAssessora & AfroEmpreendedora em Projetos culturais e socioambientais. Especialista em Diálogos e Mediação de Conflitos (SILO ArtLatitude Rural). Ex-Relatora Nacional em Direitos Humanos DhESCA e ex-membra do Grupo de trabalho interdisciplinar da Defensoria Pública do Estado do Pará no Enfrentamento ao Racismo Ambiental. Professora convidada da UERJ no Curso de especialização em Relações Étnico-Raciais

e Gênero: Ferramentas Teórico e Práticas em Perspectivas Emancipatórias e Teoria Crítica do Direito. Idealizadora do NEPAZ - Núcleo Estratégico de Direitos Humanos e Promoção da Paz. Articuladora política da RENFA – Rede Nacional de Feministas Antiproibicionistas e INNPd – Iniciativa Negra por uma Nova Política Sobre Drogas.

Email: dandaracs2015@gmail.com.



**Joice Eliane Vasconcelos de Oliveira**

Estudante de Gestão Pública e Desenvolvimento Regional; Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA; Santarém, Pará, Brasil; Membro do Grupo de Estudos, Pesquisa e Extensão Socioeconômica da Amazônia – GEPESA. Email: joiceelianevasconcelos12@gmail.com



**Andressa Sousa da Silva**

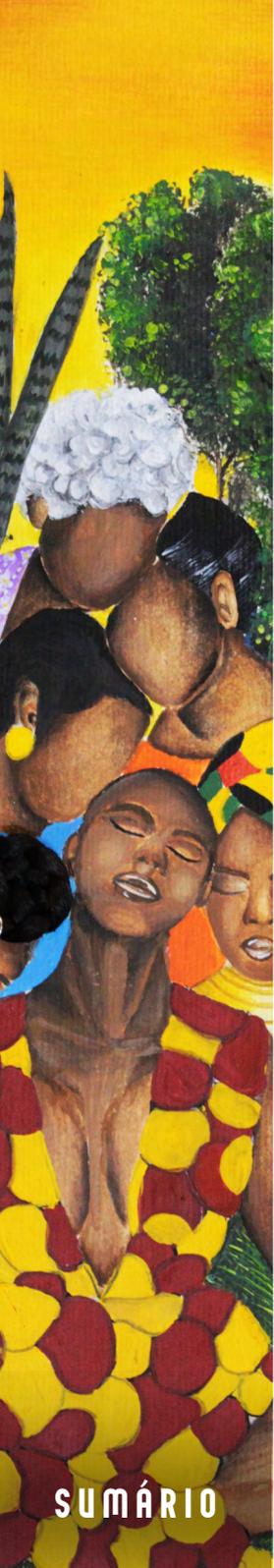
Graduanda em Antropologia – UFOPA. Membro do Movimento das Mulheres Negras de Santarém – PA. E-mail: andressa99sousa@gmail.com



**Eloisa Brito Barbosa**

Licenciada em História e Geografia – UFOPA. E-mail: isabbarbosa2@gmail.com





**Aliane Correa Alencar**

Mulher preta, mãe e funcionária pública atuando na Educação Estadual do Mato Grosso. Licenciada em Letras - UFPA, Mestra em Letras - PROFELETRAS - UNIFESSPA; Integrante do grupo de pesquisa GEPECI e do Núcleo de estudos N'UMBUNTU - UNIFESSPA. E-mail: [alianealencar775@gmail.com](mailto:alianealencar775@gmail.com)



**Marília Fernanda Pereira Leite**

Mulher preta amazônida, criada e lavada pelos rios Itacaiúnas, Tocantins, Araguaia e Tapajós; Licenciada em Letras – UFPA, Mestra em Letras: Ensino de Língua e Literatura - UFT, Doutoranda em Estudos Linguísticos no PPGL/UFPA e Professora na Universidade Federal do Oeste do Pará - Ufopa. Membro do Movimento de Mulheres negras de Santarém e do Grupo de Estudo Mediações, Discurso e Sociedades Amazônicas – GEDA/UFPA (Gedai – Grupo de Estudo

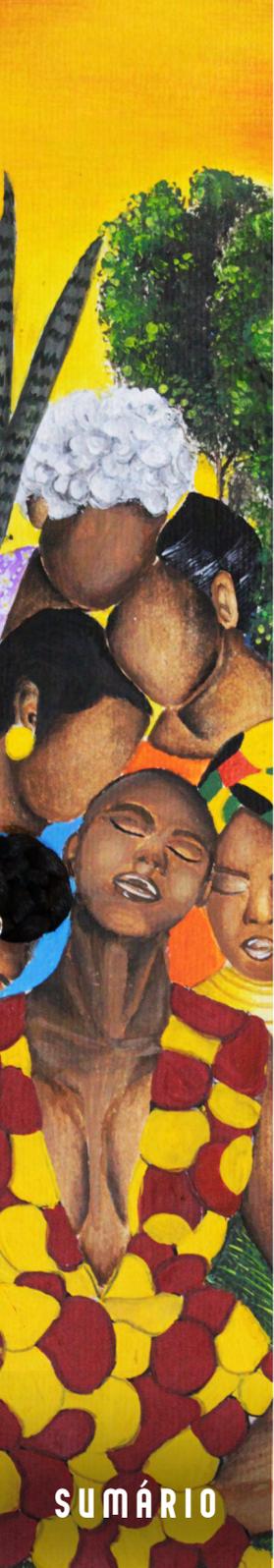
Mediações, Discursos e Sociedades Amazônicas ([gedaiamazonia.com.br](http://gedaiamazonia.com.br)). E-mail: [marilia.leite@ufopa.edu.br](mailto:marilia.leite@ufopa.edu.br)



**Vanda Melo dos Santos**

Mulher preta, integrante das Comunidades de Terreiro e da Coletiva Madalenas Taira, mãe, Poeta, Mulherista, Capoeira; Arte Educadora do movimento negro no GAC São Félix e na Educação Básica; funcionária pública, atuando na Educação Infantil e Ensino Médio. Licenciada em Pedagogia, UFPA; e licenciada em Dança. PARFOR- ETDUFPA; Especialista em Política de promoção da igualdade racial na escola. UFPA – UNIAFRO. Integrante do grupo de pesquisa GEPECI e do Núcleo de estudos N'UMBUNTU-UNIFESSPA.

E-mail: [varteducacao@gmail.com](mailto:varteducacao@gmail.com); [indignarte.acao.sao.feliz2012@gmail.com](mailto:indignarte.acao.sao.feliz2012@gmail.com)



**Flávia Marinho Lisboa**

Docente na Universidade Federal Rural da Amazônia (Ufra). Doutora em Estudos Linguísticos pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (Unifesspa), Especialista em Ensino-aprendizagem da Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará. Graduada em Letras (Licenciatura em Língua Portuguesa) pela Universidade Federal do Pará. Membro do Grupo de Pesquisa Cultura, Identidades e Dinâmicas Sociais na Amazônia Oriental Brasileira e do Grupo de Estudo Mediações, Discurso e Sociedades Amazônicas (Gedaj).  
E-mail: [flaviamlisboa@gmail.com](mailto:flaviamlisboa@gmail.com).



**Danielle de Jesus Andrade**

Autora da imagem da capa. Natural de Santarém-PA, artista plástica, ativista, Engenheira Sanitarista e Ambiental, integrante do coletivo kitanda preta e Movimento de Mulheres negras de Santarém. A artista expressa em suas obras elementos como a identidade, cultura e a exaltação da beleza negra, com foco principal na representação de mulheres negras. A cor e a identidade impressa em sua arte traduz a percepção de si mesma e da sua realidade.”  
E-mail: [pintora.danartts@gmail.com](mailto:pintora.danartts@gmail.com) Instagram: [@dan\\_artts](https://www.instagram.com/dan_artts)

## SOBRE AS ORGANIZADORAS



**Girlian Silva de Sousa**

Doutora em Desenvolvimento Socioambiental, pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, do Núcleo de Estudos Amazônicos (PPGDS-TU-NAEA), da Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestra em Desenvolvimento Socioambiental, pelo PPGDSTU-NAEA/UFPA. Bacharela em Ciências Econômicas, Especialista em Educação Ambiental Urbana, Ativista Feminista Negra, membra do Movimento das Mulheres

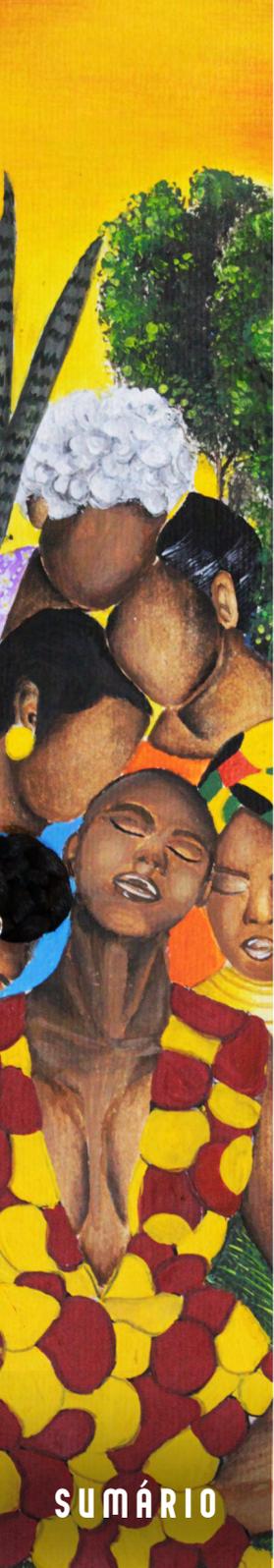
Negras de Santarém - PA. Bolsista do Programa de Aceleração de Lideranças Femininas Negras Marielle Franco (Fundo Baobá para Equidade Racial). Coordenadora do Projeto Samaúma Literária.

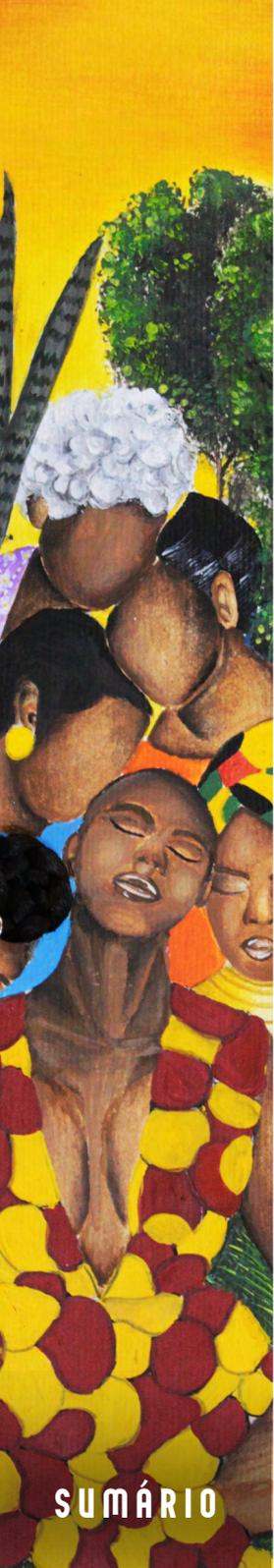
Crédito da fotografia: Michelle Maria Lima de Sousa.



**Lílian Regina Furtado**

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito – UFF/RJ. Promotora de Justiça do Ministério Público do Estado do Pará.





**Lina Alessandra Caripuna**

Oriunda da Comunidade Quilombola de Pacoval, no município de Alenquer, filha da dona Leonor Caripuna, mãe do Zinquê. Formada em Administração, militante do movimento negro no município de Santarém e região, bem como em outras frentes de combate a todas as formas de discriminação. Co-coordenadora da Semana da Consciência Negra desde 2011. Militante do Movimento De Mulheres Negras. Afro-empresendedora, criadora da marca Afro

Negrices Caripuna. Coordenadora desde 2017 da Feira de Afroempreendedores Kitanda Preta. No ano de 2018, foi homenageada pelos acadêmicos negros da Universidade Federal do Oeste do Pará - UFOPA, quando nomearam o coletivo estudantil com o seu nome - Coletivo Negro Alessandra Caripuna.



**Danielle de Jesus Andrade**

Natural de Santarém-PA, artista plástica, artista, Engenheira Sanitarista e Ambiental, integrante do coletivo kitanda preta e Movimento de Mulheres negras de Santarém. A artista expressa em suas obras elementos como a identidade, cultura e a exaltação da beleza negra, com foco principal na representação de mulheres negras. A cor e a identidade impressa em sua arte traduz a percepção de si mesma e da sua realidade.”

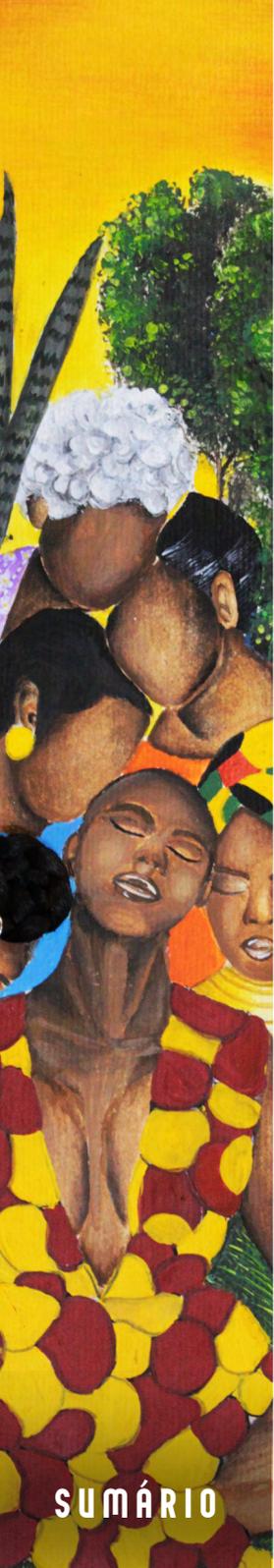
E-mail: [pintora.danartts@gmail.com](mailto:pintora.danartts@gmail.com) Instagram: @dan\_artts



**Andressa Sousa da Silva**

Graduanda em Antropologia – UFOPA. Membro do Movimento das Mulheres Negras de Santarém – PA.

E-mail: [andressa99sousa@gmail.com](mailto:andressa99sousa@gmail.com)



**Luane Fróis da Silva**

Servidora Pública Estadual. Professora de Filosofia da Educação Básica no município de Monte Alegre/PA. Formada em Filosofia pela Universidade do Maranhão FAEME/UFMA e Letras pela Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Membro do Núcleo de Pesquisa NPDAFRO/UFOPA. Feminista Negra e Militante do Coletivo de Mulheres Negras Zélias (Monte Alegre). Integrante do Movimento das Mulheres Negras de Santarém. Professora colaboradora do Cursinho de Redação para estudantes Indígenas e Quilombolas da UFOPA (Projeto Baobá). Membro do Grupo de Pesquisa em Literatura, História e Cultura Africana, Afro-amazônica e quilombola - AFROLIQ/UFOPA. Idealizadora dos Projetos: Café Filosófico, Filosofia do Turbante e Escola, Terreiro e Quilombo: por uma Filosofia Afrocentrada à luz da Lei 10.639. Mãe do Pedro.



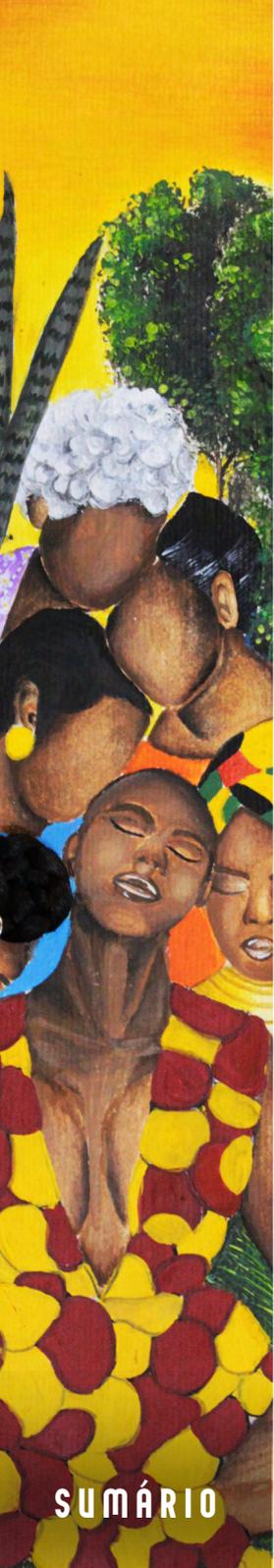
**Eloisa Brito Barbosa**

Licenciada em História e Geografia pela Universidade Federal do Oeste do Pará Professora de história da Educação básica no município de Santarém-PA Membro do Movimento De Mulheres negras de Santarém-PA.



**Ingrid Sabrina Batista Costa**

Coordenadora da Abrapso ( Associação Brasileira de Psicologia Social). Integrante da Comissão de gênero do conselho Regional de Psicologia Pará/Amapá. Integrante Movimento Negro Unificado do Pará-MNU. Ativista do Movimento de Mulheres Negras de Santarém. Conselheira Titular do Conselho Municipal da Juventude de Santarém.



**Kerlanny do Amaral Sousa**

Preta, Manauara, Cristã, Assistente Social. Curte música, poesia, gente que não tem medo de ser quem é e Açáí do grosso. Atualmente atua na socioeducação, integrando a Equipe Técnica da FASEPA/CSEBA Internação. Sonha com um Brasil mais equalitário, onde todos se sintam pertencentes, respeitados e livres para se expressarem na religião que se identificam, no gênero que se reconhecem, da maneira que se sintam mais bonitos e felizes.



**Isabelle de Oliveira Costa**

Mulher preta, amazônida e fisioterapeuta formada pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Docente da Faculdade de Itaituba. Atualmente atua na área de Terapia Intensiva Adulto no Hospital Regional do Tapajós. Atua na linha de pesquisa sobre o Abolicionismo Penal no Âmbito da Saúde. Integrante do Movimento de Mulheres Negras de Santarém – PA.

## ÍNDICE REMISSIVO

### A

Amazônia 5, 6, 7, 8, 12, 16, 17, 19, 35, 36, 45, 50, 52, 65, 66, 70, 71, 73, 77, 79, 107, 108, 109, 110, 113, 120, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 170, 171, 172, 174, 176, 182, 183, 185

ancestral 8, 12, 16, 20, 138, 142

arte 5, 12, 49, 54, 56, 57, 63, 144, 149

através 5, 12, 15, 16, 24, 31, 49, 54, 56, 57, 63, 89, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 119, 148, 158

### C

classe 8, 41, 58, 63, 67, 73, 78, 82, 107, 121, 127, 173, 174, 177, 178

### D

direitos 8, 16, 20, 51, 53, 54, 60, 62, 63, 73, 81, 83, 85, 86, 92, 94, 96, 97, 101, 107, 112, 113, 119, 121, 124

### E

existência 7, 22, 23, 27, 33, 56, 69, 76, 77, 83, 87, 93, 96, 99, 103, 143, 144, 147, 148, 151, 154, 160, 161, 166, 167, 170, 173, 174, 175, 177

### F

feminismo 16, 50, 58, 63, 78, 81, 83, 95, 102, 103, 104, 131, 139, 164, 171, 178

### G

gênero 8, 12, 16, 20, 21, 22, 23, 35, 58, 63, 64, 73, 77, 78, 82, 84, 89, 91, 93, 94, 96, 100, 104, 105, 107, 121, 124, 125, 127, 131, 164, 165, 174, 175, 176, 178, 188, 189

### L

lutas 5, 12, 15, 36, 37, 50, 54, 57, 63, 77, 90, 96, 98, 99, 121, 124, 128, 134, 136, 147, 163, 164, 165, 170, 176

### M

mulher 5, 6, 8, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 24, 34, 48, 50, 51, 53, 55, 58, 59, 60, 66, 73, 74, 78, 87, 89, 91, 92, 98, 104, 113, 116, 120, 124, 125, 126, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 149, 153, 156, 157, 161, 164, 168, 171, 173, 177

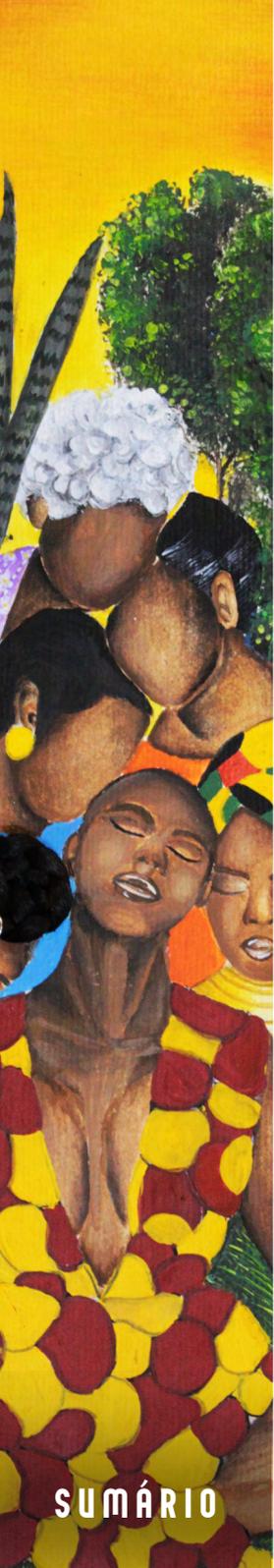
mulheres 6, 8, 12, 14, 16, 20, 21, 22, 26, 34, 35, 44, 50, 51, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 109, 120, 121, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 142, 143, 145, 146, 147, 151, 157, 158, 159, 162, 163, 164, 165, 171, 173, 176, 177, 182

mulheres negras 6, 8, 12, 16, 50, 58, 62, 63, 65, 66, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 99, 100, 103, 107, 108, 121, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 137, 138, 139, 142, 145, 146, 162, 163, 164, 165, 177, 182

### N

negra 6, 8, 12, 15, 17, 20, 40, 50, 51, 52, 56, 58, 60, 63, 66, 70, 71, 74, 77, 78, 107, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 140, 143, 145, 149,





150, 153, 154, 159, 161, 173, 177, 178, 180, 181

negro 16, 38, 40, 50, 52, 55, 57, 58, 60, 61, 63, 69, 70, 71, 72, 77, 79, 84, 99, 100, 124, 128, 131, 134, 159, 163, 164, 165, 167, 170, 171, 184, 187

## P

país 17, 70, 71, 72, 77, 86, 88, 98, 99, 100, 126, 127, 129, 134, 137, 172

político 33, 56, 58, 64, 113, 126, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 136, 137, 138, 161, 163, 170

possibilidades 6, 7, 17, 33, 75, 80, 92, 93, 95, 142, 145, 160, 163, 167, 175, 176

povo 8, 14, 20, 47, 50, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 63, 75, 115, 117, 119, 124, 134, 138, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 155, 170

projeto 12, 14, 45, 51, 61, 67, 70, 72, 105, 119, 163, 174, 175, 176

## Q

quilombo 6, 54, 57, 58, 59, 61, 79, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 129, 130, 135

## R

racismo 15, 16, 17, 42, 43, 51, 53, 55, 56, 62, 66, 67, 68, 70, 73, 74, 75, 78, 79, 84, 107, 124, 126, 127, 130, 131, 132, 136,

137, 138, 142, 153, 165, 166, 173, 174, 175, 177

relação 22, 23, 51, 53, 56, 72, 73, 75, 86, 87, 88, 90, 98, 118, 122, 124, 125, 127, 130, 132, 149, 150, 165, 170, 173, 175

resistência 5, 6, 8, 15, 16, 19, 50, 54, 63, 65, 76, 78, 84, 85, 106, 107, 108, 109, 112, 116, 120, 128, 129, 138, 139, 145, 148, 161, 167, 170

## S

sociedade 15, 20, 21, 34, 51, 56, 58, 60, 68, 70, 72, 82, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 93, 95, 100, 101, 107, 108, 110, 128, 129, 131, 132, 138, 146, 153, 158, 171, 172, 173, 174, 175, 177

## T

território 15, 16, 38, 54, 56, 58, 59, 61, 70, 73, 89, 90, 107, 109, 112, 114, 116, 142, 148, 149, 155, 163, 165, 170, 171, 176

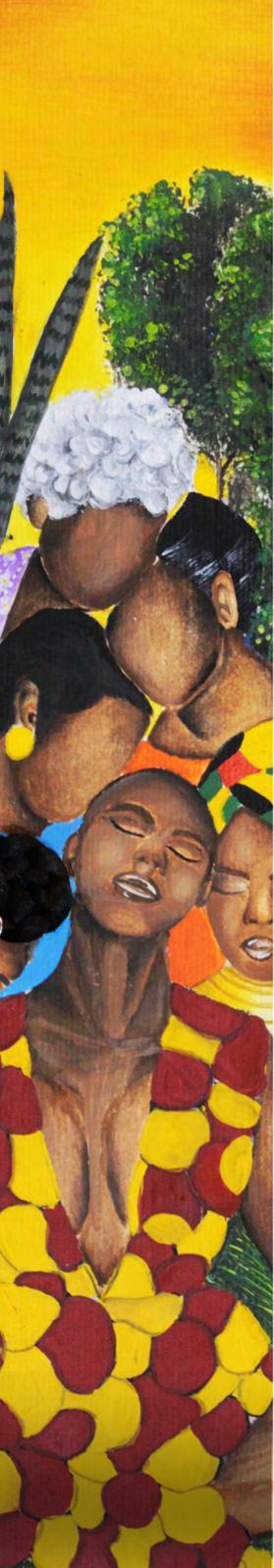
trajetória 5, 6, 15, 36, 37, 41, 50, 59, 62, 63, 106, 107, 108, 109, 120, 135, 153

## V

violência 5, 8, 15, 19, 21, 22, 24, 25, 31, 34, 51, 53, 58, 59, 64, 72, 73, 77, 97, 98, 104, 121, 128, 155, 161, 176

vivência 5, 43, 49, 145, 150, 167, 172, 173, 176

vozes 8, 12, 14, 59, 81, 99, 137



**Baobá**  
FUNDO PARA EQUIDADE RACIAL



# VOZES AFROAMAZÔNIDAS

entre rios, terras e afetos

[WWW.PIMENTACULTURAL.COM](http://WWW.PIMENTACULTURAL.COM)



**Baobá**  
FUNDO PARA EQUIDADE RACIAL

