



Belém, n. 20, julho/dezembro, 2021



Construindo a Rede de Estudos
de Gênero na Amazônia

GEPEM – Grupo de Estudos e Pesquisas “Eneida de Moraes” sobre Mulher e Relações de Gênero



Coordenação

Maria Luzia Miranda Álvares (UFPA)
Maria Cristina Alves Maneschy (UFPA)
Adelma do Socorro Gonçalves Pimentel (UFPA)
Maria Angelica Motta Maués (UFPA)
Telma Amaral Gonçalves (UFPA)

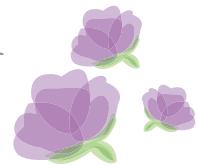
Conselho Científico

Adelma do Socorro Gonçalves Pimentel (UFPA); Adriane Lima (UFPA); Alda Britto da Motta (UFBA); Ana Alice Alcântara Costa (UFBA) - *In Memoriam*; Cecilia Sardenberg (UFBA); Celecina de Maria Sales (UFC); Cristina Donza Cancela (UFPA); Denise Machado Cardoso (UFPA); Eunice Ferreira dos Santos (UFPA); Gema Galgani Esmeraldo (UFC); Glória de Lourdes Rabay (UFPB); Hildete Pereira de Melo (UFF); Iraildes Caldas Torres (UFAM); Jorge Lyra (UFPE); Jussara Reis Prá (UFRGS); Laura Duque Arrazola (UFRPE); Ligia Melo (Fundação Joaquim Nabuco); Luanna Tomaz de Souza (UFPA); Marcia Tavares (NEIM/UFBA); Margarete Edul Lopes (UFAC); Maria Ângela D'Incao (UNESP); Maria Angelica Motta-Maués (UFPA); Maria Cristina Alves Maneschy (UFPA); Maria de Nazaré dos Santos Sarges (UFPA); Maria Luzia Miranda Álvares (UFPA); Maria Mary Ferreira (UFMA); María Rosal Nadales (Universidad de Córdoba/España); Mercedes Arriaga Flórez (Universidad de Sevilla/Espanha); Scarleth Yone O'hara Arana (UFPA); Telma Amaral Gonçalves (UFPA).



REVISTA GÊNERO NA AMAZÔNIA

Belém, n. 20, julho/dezembro, 2021



Editoras

Maria Luzia Miranda Álvares é Professora Associada 3 (IFCH/UFPA); graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará; mestrado em Planejamento do Desenvolvimento/NAEA e doutorado em Ciência Política/IUPERJ. Tem experiência na área de Ciência Política, com ênfase em estudos eleitorais e partidos políticos, participação política das mulheres e relações de gênero. É coordenadora do GEPEM/UFPA e coordenadora do Observatório Regional Norte da Lei Maria da Penha.

Eunice Ferreira dos Santos é Professora da Universidade Federal do Pará (UFPA); graduada em Letras; mestrado em Teoria Literária; doutorado em Letras (UFMG); vice-coordenadora do GEPEM e coordenadora do GT-Gênero, Arte/Literatura e Educação/GEPEM. Desenvolve pesquisa sobre a autoria feminina na história literária do Pará.

Maria Cristina Alves Maneschy é Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da UFPA. Graduada em Ciências Sociais pela UFPA, Mestre em Planejamento do Desenvolvimento pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA/UFPA) e Doutora em Sociologia pela Universidade Toulouse-Le Mirail, na França. Realiza pesquisas sobre gênero, desenvolvimento e meio ambiente.

Maria Angelica Motta Maués é Professora associada 2 (IFCH/UFPA); graduada em História pela Universidade Federal do Pará; mestrado em Antropologia Social/UnB; doutorado em Sociologia/IUPERJ. Docente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia/PPGSA. Atua na área de antropologia, com ênfase em gênero, família, infância e identidade. Coordena a Linha de Pesquisa do GEPEM - Gênero, Identidade e Cultura.

Telma Amaral Gonçalves é Professora Adjunto 4 (IFCH/UFPA; Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA/ UFPA); graduada em Ciências Sociais/UFPA; mestrado em Antropologia/UFPA; doutorado em Ciências Sociais/PPGCS/UFPA. Coordena a linha de pesquisa Gênero, Corpos e Sexualidades (GEPEM/UFPA). Área temática: gênero, afetividades, sexualidades, diversidade sexual.

Adelma Pimentel é Professora Titular na UFPA. PHD em Psicologia e Psicopatologia do Desenvolvimento pela UEVORA-PT; Orientadora de mestrado e doutorado na UFPA, linha de pesquisa: Fenomenologia: teoria e Clínica.

Copyright ©-2021-2022/Gepem. Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9610 / 19.02.1998.

STAFF EDITORIAL

Edição

Antonia Lenilma Meneses de Andrade
Carolina Christiane de Souza Martins
Luiz Augusto Pinheiro Leal
Siméia de Nazaré Lopes
Adelma Pimentel
Maria Luzia Miranda Álvares
Maria Cristina Alves Maneschy
Telma Amaral Gonçalves

Web Designer

Leandro Machado de Sousa

Projeto Gráfico

Ana Carolina Álvares Branco

Formatação Eletrônica

Ana Carolina Álvares Branco

Capa (criação e arte)

André Stenico

Revisão Técnica

Responsabilidade dos/as autores/as a revisão gramatical final do texto.

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPA, Belém-PA)**

Gênero na Amazônia / Universidade Federal do Pará/ GEPEM.

- n. 20 (jul./dez. 2021). - Belém: GEPEM, 2021.

ISSN 2238-8184

Qualis B2

1. Mulheres - Amazônia - Condições sociais - Periódicos.

CDD - 22. ed. 305.4209811

GEPEM

Cidade Universitária José da Silveira Neto (UFPA/IFCH - Altos).
Av. Augusto Corrêa, n.1 - Guamá - Belém/PA- 66075-110
Fone: (91)3201-8215.

E-mails: generonaamazonia@gmail.com; aninha.branco@hotmail.com;
luziamiranda@gmail.com

Sites: www.generonaamazonia.com/www.generonaamazonia.ufpa.br

Blogs: www.gepemacontece.blogspot.com.br; www.observe-regional-gepem.com

Fanpage: www.facebook.com/projetogepepm **Instagram:** @gepemufpa

Sumário/Sumario/Contents



DOSSIÊ *Mulheres, Cultura e Identidade Negra*

APRESENTAÇÃO 15

Antonia Lenilma Meneses de Andrade
Carolina Christiane de Souza Martins
Luiz Augusto Pinheiro Leal
Siméia de Nazaré Lopes

SEÇÃO A

Mulheres Negras: trajetória e representatividade cultural

Zélia Amador de Deus e as Telas de Ananse na Amazônia 21

Zélia Amador de Deus e las Telas de Ananse en la Amazonia

Zélia Amador de Deus and the Ananse's Webs in Amazon

Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães

"Espectáculo de Luta": a presença feminina na capoeira em Belém do Pará no final do século XIX e início do XX 31

"Espectáculo de Lucha": la presencia femenina en la capoeira de Belém do Pará a finales del siglo XIX y principios del XX

"Fighting Spectacle": the female presence in capoeira in Belém do Pará at the end of the 19th century and beginning of the 20th

Lucenilda dos Santos Passos

Luiz Augusto Pinheiro Leal

O Feminino na Capoeira: vivências e experiências na capoeira angola paraense 43
Lo Femenino en la Capoeira: experiencias y experiencias en capoeira angola paraense
The Feminine in Capoeira: experiences and experiences in capoeira angola paraense

Maria Adriele Silva Souza

Luiz Augusto Pinheiro Leal

SEÇÃO B

Bravas Redes: coletivos femininos e cultura negra

Saberes Ancestrais e o Combate à Colonialidade de Gênero: a experiência do coletivo Angoleiras Cabanas em Belém-PA 61

Conocimiento Ancestral y Lucha Contra la Colonialidad de Género: la experiencia del colectivo Angoleiras Cabanas en Belém-PA.

Ancestral Knowledge and the Fighting Against the Gender Coloniality: the experience of Angoleiras Cabanas Collective in Belém-PA.

Alessandra Ferreira Marinho

Brenda Thais Kalife de Assunção

Entrando na Roda: Relações de gênero e de poder no Movimento Capoeira Mulher em Belém-PA (2016-2017) 71

Entrando en la Roda: Género y Relaciones de Poder en el Movimiento Capoeira Mulher en Belém-PA (2016-2017)

Entering in the Circle: gender and power relations in the Capoeira Mulher movement in Belém-PA (2016-2017)

Luana de Nazaré Pinto Pena

No Tempo de Jerônima, no Tempo da Brava: o Bando da Brava e as formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola no Pará 83

En Tiempo de Jerônima, en Tiempo de Brava: el Bando da Brava y los entrenadores del Malungo Centro de Capoeira Angola en Pará

In Jerônima's Time, in Brava's Time: The Bando da Brava and the trainers of the Malungo Centro de Capoeira Angola in Pará

Antônio Alencar Filho

Flávia Nazareth da Costa Carvalho

Lucenilda dos Santos Passos

SEÇÃO C

Organização e Sociabilidades de Mulheres Negras

A Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento: processos de enfrentamento à Covid-19 por mulheres do arquipélago do Marajó (PA) 105

La Red de Apoyo a Mujeres en Movimiento de Marajoara: procesos de enfrentamiento al Covid-19 por parte de mujeres del archipiélago de Marajó (PA)

The Marajoara Women on the Move Support Network: processes of confronting Covid-19 by women from the Marajó archipelago (PA)

Letícia Cardoso Gonçalves

Mônica Prates Conrado

"Sem Caixeira Não Se Faz Festa Do Divino": poder ritual das Caixearas do Divino de Santa Rosa dos Pretos na afrocentralidade religiosa, na cosmopolítica da encantaria, na sacralização do território e no feminismo negro 115

"Sin Cajero, No Hay Fiesta De Lo Divino": poder ritual de las Caixearas do Divino de Santa Rosa dos Pretos en la afrocentralidad religiosa, en la cosmopolítica del encanto, en la sacralización del territorio y en el feminismo negro

"Without a Cashier, There is no Feast of the Divine": ritual power of the Caixearas do Divino of Santa Rosa dos Pretos in religious afrocentrality, in the cosmopolitics of enchantment, in the sacralization of the territory and in black feminism

Juliana Loureiro

"Eu Sou Porque Elas São": Resistência e práticas emancipatórias em um coletivo de mulheres negras de Belém do Pará 131

"Yo Soy Porque Ellos Son": Práctica de resistencia y emancipación en un colectivo de mujeres negras de Belém do Pará

"I Am Because They Are": Resistance and emancipatory practices of black women in the Belém do Pará

Raissa Lennon Nascimento Sousa

Célia Regina Chagas Trindade Amorim

Do Quariterê ao América: protagonismo de mulheres pretas na luta por direitos fundamentais 145

De Quariterê a América: el protagonismo de las mujeres negras en la lucha por los derechos fundamentales

From Quariterê to América: black women's protagonism in the struggle for fundamental rights

Adiele Nataly Alves Lopes

Dyandra Jamyllé Rosário da Silva

SEÇÃO D

Mulheres Negras nas Artes: literatura, poesia e dança

Minervina: representação de uma mulher negra marajoara em As Ruínas de Suruáñã, de Sylvia Helena Tocantins 159

Minervina: representación de una mujer negra marajoara en Las Ruinas de Suruáñã, por Sylvia Helena Tocantins

Minervina: representation of a marajoara black woman in As Ruínas de Suruáñã, by Sylvia Helena Tocantins

Paula Fernanda Pinheiro Souza

Literatura, Feminismo Decolonial e Educação Popular 175

Literatura, Feminismo decolonial y Educación popular

Literature, Decolonial Feminism and Popular Education

Mayara Haydée Lima Sena

Marília Neide Lima Sena

Poética dos Afetos: lugar de fala, erotismo e empoderamentos em A Voz das Minhas Entranhias, de Deusa D’África 185

Poética de los Afectos: lugar del habla, erotismo y empoderamientos en “A Voz das Minhas Entranhias”, de La Deusa D’África

Poetics of Affections: place of speech, eroticism and empowerments in “A Voz das Minhas Entranhias”, by Deusa D’África.

Jéssica Rodrigues Férrer

Joranaide Alves Ramos

Thamires Nayara Sousa de Vasconcelos

A Performance na Dança das Yabás no Festival Folclórico no Município de Tefé no Amazonas 201

La Performance en la Danza de las Yabás en el Festival Folclorico en el Municipio de Tefé en Amazonas

The Performance in the Dance of the Yabás at the Folk Festival in the Municipality of Tefé in Amazonas

Patrícia Torme de Oliveira

Betânia de Assis Reis Matta

Voz Silenciada, Escrita Insurgente: um olhar sobre a literatura de Carolina de Jesus à luz do pensamento feminista 217

Voz Silenciosa, Escritura Insurgente: una mirada a la literatura de Carolina de Jesús a la luz del pensamiento feminista

Silent Voice, Insurgent Writing: a look at the literature of Carolina de Jesus in the light of feminist thought

Joyce Cristina Farias de Amorim

José Guilherme de Oliveira Castro



SEÇÃO E

Relatos de Experiência

Do Feio ao Belo: desembaraçando os fios e tecendo considerações sobre o empoderamento capilar feminino negro 235

Denise Letícia do Nascimento Teixeira



TEMÁTICA LIVRE



SEÇÃO F

Saúde e Violências Institucionalizadas

Práticas Circulares na Sensibilização de Profissionais de Saúde Sobre Violências Institucionais Contra Pessoas com Capacidade Gestativa 241

Prácticas Circulares en la Sensibilización de los Profesionales de la Salud Sobre la Violencia Institucional Contra las Personas con Capacidad Gestacional

Circular Practices in Raising Awareness Among Health Professionals About Institutional Violence Against People with Childbearing Capacity

Eveny da Rocha Teixeira

Lilian Lameira Silva

George Heverton Moraes Pontes

"Eu Não Queria Ser Aquela Mulher Naquele Hospital Naquele Dia": um estudo interseccional de caso de violência obstétrica no extremo sul da Bahia em meio à Pandemia de COVID-19 257

"No Quería Ser Esa Mujer En Ese Hospital Ese Día": estudio interseccional de un caso de violencia obstétrica en el extremo sur de Bahia en medio de la Pandemia de COVID-19.

"I Didn't Want To Be That Woman In That Hospital That Day": an intersectional study of a case of obstetric violence in the extreme south of Bahia in the middle of the Pandemic of COVID-19

Paola Damascena Possari

Paula Rita Bacellar Gonzaga

Mulheres em Situação de Prisão e a Colonialidade de Gênero, Raça e Classe 273

Las Mujeres en Prisión y la Colonialidad de Género, Raza y Clase

Women in Prison and the Coloniality of Gender, Race and Class

Nara Cristina Moura Pessoa

Célia Regina Trindade Chagas Amorim

Violência Contra Mulheres em Porto Velho/RO: pesquisa documental em serviço psicosocial 287

Violencia Contra la Mujer en Porto Velho/RO: investigación documental en un servicio psicosocial

Violence Against Women in Porto Velho/RO: documentary research in a psychosocial service

Bruno Henrique Lins Andrade

Maria Ivonete Barbosa Tamboril

O Parto Tradicional como Contraponto ao Controle Social do Corpo Feminino: contribuições das geografias feministas 303

El Parto Tradicional como Contrapunto al Control Social del Cuerpo Femenino: contribuciones de las geografías feministas

Traditional Childbirth as a Counterpoint to Social Control of the Female Body: contributions of feminist geographies

Bruna dos Santos

Cíntia Cristina Lisboa da Silva

SEÇÃO G

Gênero, Sexo e Trabalho

Sexo e Gênero: quando a lógica categorial da modernidade os invisibiliza 319

Sexo y Género: cuando la lógica categorial de la modernidad los hace invisibles

Sex and Gender: when the categorial logic of modernity makes them invisible

Viviane Souza de Almeida

Gênero e Desigualdade: a divisão sexual do trabalho e a atuação da mulher na vida pública 333

Género y Desigualdad: la división sexual del trabajo y el papel de la mujer en la vida pública

Gender and Inequality: the sexual division of labor and women's role in public life

Erica Patrícia Martel Pereira

Ana Cristina de Paula Maués Soares

David Junior de Souza Silva

A Representatividade Feminina nos Comitês de Bacia Hidrográfica no Estado de Minas Gerais no Período de 1998 a 2009 345

Representatividad de la Mujer en los Comités de Cuenca Hidrográfica del Estado de Minas Gerais para el Periodo de 1998 a 2009

Women's Representativeness in the River Basin Committees in the State of Minas Gerais from 1998 to 2009

Letícia de Alcântara Moreira

Luiz Carlos Dias Rocha

Daniela Rocha Teixeira Riondet-Costa

Paula Inácio Coelho

Lideranças Comunitárias Femininas da Zona Rural do Maranhão e Suas Percepções Sobre a Temática de Gênero 357

Mujeres Líderes Comunitarias en el Área Rural de Maranhão y Sus Percepciones Sobre la Cuestión de Género

Female Leadership Community from the Countryside of Maranhão and Their Perceptions About Gender Issue

Nelsivânia Pinheiro de Galiza

Adriana Sousa Chaves

SEÇÃO H Crônica

Em Plena Pandemia do Corona Vírus, o Assassinato da Dona Sebastiana 375

Manoel de Souza Ramos

SEÇÃO I Resenha

Sufrágio Feminino: o apagamento histórico das mulheres negras na luta pelo direito ao voto nos Estados Unidos 387

Luzia Gomes Ferreira

Maria Santana dos Santos Pinheiro Teixeira

Samara Tirza Dias Siqueira

NORMAS DE PUBLICAÇÃO 391



Mulheres, cultura e identidade negra

O presente dossiê *Mulheres, cultura e identidade negra* considerou trazer, para o centro das discussões, de que maneira a atuação, a trajetória e a história das mulheres negras se relacionam e interferem nas suas experiências de vida frente às diferentes formas de opressão às quais são submetidas cotidianamente. A estrutura social, na qual essas mulheres atuam, se aglutina para além das relações de gênero, pois integram questões como racismo, classe social, sexualidade e sexism. Na existência, as pessoas, sobretudo as mulheres negras, sofrem as múltiplas opressões como cargas simultâneas. Elas atingem todos os aspectos da vida social (COLLINS; BILGE, 2021). Nesse sentido, é no meio social, através de trajetórias individuais ou coletivas, que mulheres vivenciam tensões e sociabilidades de gênero relacionadas com a experiência da diáspora africana para o Brasil.

Os artigos apresentados neste dossiê articulam temas de imenso valor social e histórico para refletir as relações de gênero e perspectivas de ação feminina em diferentes situações culturais, levando em consideração as análises teórico-metodológicas a partir do conceito de feminismo interseccional (AKOTIRENE, 2019). Reunimos artigos que, articulados com a proposta do dossiê, nos brindam com um conjunto de escritos potentes sobre o protagonismo da mulher negra e a sua representatividade social e política. A linguagem e a comunicação, em várias formas e instrumentos, são caminhos a partir dos quais as autoras dos textos veiculados põem em circulação ideias e práticas exitosas para anunciar as lutas atemporais das mulheres negras. Atentando, principalmente, para as suas intervenções na vida pública, em que pese a sua capacidade de intervir em situações de violência e desigualdades.

No dossiê, foram reunidas a literatura marajoara e os personagens clássicos como os elaborados por Sylvia Helena Tocantins em *As Ruínas de Suruanã*, em que a autora presente se inspira ao convocar **Minervina: Representação de uma Mulher Negra Marajoara** a se expressar pela vida das mulheres negras.

Temos Jerônima narrando a linguagem corporal da capoeira com sua dupla função: preparar a saúde do corpo e a resistência das mulheres a escravidão passada e a contemporânea, que se disfarça de tentativa de padronização da beleza das mulheres, tal como apresenta o artigo **No tempo de Jerônima, no tempo da brava: o Bando da Brava e as formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola no Pará**, que também traz a formação do Bando da Brava, articulado ao Malungo Centro de Capoeira Angola, no presente.

Da mesma forma, as discussões apresentadas nos artigos **Entrando na Roda: Relações de gênero e de poder no Movimento Capoeira Mulher em Belém-PA (2016-2017)**, de autoria de Luana de Nazaré Pinto Pena e **O feminino na capoeira: vivências e experiências na capoeira angola paraense**, de autoria de Maria Adriele Silva Souza e Luiz Augusto Pinheiro Leal, permitem-nos ver como a capoeira é também um espaço importante para observarmos as experiências das mulheres negras amazônicas e as formas de opressão pelas quais são atraídas.

No artigo **Saberes ancestrais e o combate a colonialidade de gênero: a experiência do coletivo Angoleiras Cabanas em Belém-PA**, as autoras Alessandra Ferreira Marinho e

Brenda Thais Kalife de Assunção apresentam o coletivo de capoeira angola Angoleiras Cabanas como um espaço importante de partilha de sentires e saberes ancestrais entre mulheres praticantes de capoeira angola em Belém do Pará. E, na mesma linha, temos o artigo **“Espetáculo de luta”: a presença feminina na capoeira em Belém do Pará no final do século XIX e início do XX**, de Lucenilda dos Santos Passos, que traz uma perspectiva histórica da presença feminina nas rodas de capoeira belenenses. Ainda conforme essa abordagem, mas com um diálogo interativo entre história e vivência, Maria Adriele Silva Souza expressa sua trajetória como mulher praticante de capoeira angola através do artigo **O feminino na capoeira: vivências e experiências na capoeira angola paraense**.

As experiências associativas das mulheres negras também são analisadas por Letícia Cardoso Gonçalves e Mônica Prates Conrado no artigo **A Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento: Processos de enfrentamento à Covid-19 por mulheres do Arquipélago Do Marajó (PA)**, que traz reflexões importantes acerca da organização coletiva e seu protagonismo na luta antirracista na região amazônica do Brasil no contexto de pandemia da Covid-19. Incluindo a temática de identidade quilombola, Adiele Nataly Alves Lopes e Dyandra Jamylle Rosário da Silva apresentam diálogos com as mulheres do Quilombo do América, localizado no município de Bragança, Pará, sobre questões étnico-raciais e equidade de gênero. Trata-se da metodologia de roda de conversa que pode ser conferida no artigo **Do Quariterê ao América: protagonismo de mulheres pretas na luta por direitos fundamentais**.

O processo de criação e construção coreográfica da dança das Orixás femininas no Festival Folclórico de Tefé-AM foi analisado por Patrícia Torme de Oliveira e Betânia de Assis Reis Matta, no artigo **A Performance na dança das Yabás no Festival Folclórico no município de Tefé no Amazonas**, no qual apresentam uma discussão acerca das relações entre gênero e religiosidade, destacando o papel das mulheres no espaço religioso e as formas distintas de cultuar as deusas africanas.

No campo da literatura e da trajetória de vida, temos artigos que apresentam o empoderamento feminino negro de intelectuais negras, como **Voz silenciada, escrita insurgente: Um olhar sobre a literatura de Carolina de Jesus à luz do pensamento feminista**, de Joyce Cristina Farias de Amorim e José Guilherme de Oliveira Castro, e reflexões decoloniais, como a apresentada em **Literatura, feminismo decolonial e educação popular**, das autoras Mayara Haydée Lima Sena e Marília Neide Lima Sena. Nesse mesmo sentido, o artigo **Poética dos afetos: lugar de fala, erotismo e empoderamentos em a voz das minhas entranhas, de Deusa D’África**, de autoria de Jéssica Rodrigues Férrer, Joranaide Alves Ramos e Thamires Nayara Sousa de Vasconcelos, traz uma discussão acerca da [des]igualdade de gênero e estratégias de subversão da ordem através de uma política de afetos e da eroticidade, como ferramenta de poder e potência revolucionária, através da obra da escritora Deusa D’África.

O artigo sobre **Zélia Amador de Deus e As Teias de Ananse na Amazônia**, de autoria de Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães, expõe de que maneira a intelectual Zélia Amador de Deus foi combativa na luta antirracista, pelos direitos de pessoas negras, notadamente no que diz respeito à educação, por meio de sua importante contribuição na criação da lei das cotas raciais.



O artigo “**Eu sou porque elas são**”: Resistência e práticas emancipatórias em um coletivo de mulheres negras de Belém do Pará nos apresenta as experiências coletivas de mulheres negras amazônicas, suas lutas e desafios no contexto social e político atual. Nessa mesma linha, o texto “**Sem Caixeira não se faz Festa do Divino**”: poder ritual das Caixeiros do Divino de Santa Rosa dos Pretos na afrocentralidade religiosa, na cosmopolítica da encantaria, na sacralização do território e no feminismo negro, de Juliana Loureiro, afirma de modo enfático a necessidade da presença e ação feminina em uma manifestação cultural de imensa importância para sua comunidade.

Na sequência do volume apresentamos Produções Textuais organizadas em dois conjuntos reflexivos: **Saúde e violências institucionalizadas; Gênero, sexo e trabalho**. Os temas envolvem descritivos de vivências do encarceramento de mulheres; desigualdade no reconhecimento do trabalho feminino no serviço público; denúncias contra a violência praticada à saúde integral das mulheres, inclusive quando estão voltadas para a saúde reprodutiva (e sexual).

Por fim, o volume que divulgamos reúne saberes e sabedorias em prol da informação histórica, formação cultural e das lutas por uma vida justa e digna, pauta de extrema relevância para a sociedade atual. Tendo em vista todos os retrocessos que temos vivenciado, com a ascensão da extrema-direita na gestão das políticas públicas voltadas para igualdade racial e de gênero, reunir essas leituras é um importante ato de fortalecimento das lutas femininas.

Degustem e propaguem.

Belém/PA (Amazônia/Brasil), 2022.

Antonia Lenilma Meneses de Andrade (UNESP)

Doutoranda em Educação Escolar pela Universidade Estadual de São Paulo (UNESP), Mestra em Educação e Cultura pela Universidade Federal do Pará (UFPA), especialização em História e Cultura Afro-brasileira e Indígena (UFPA). Professora da Seduc-Pa. Membro do Malungo Centro de Capoeira Angola.

Carolina Christiane de Souza Martins (UFPA)

Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense, mestrado em História Social pela Universidade Federal Fluminense, graduação em História (Bacharelado e Licenciatura) pela mesma universidade e graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão.

Luiz Augusto Pinheiro Leal (UFPA)

Pós-doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de São Carlos, doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia. Professor adjunto da Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança.

Siméia de Nazaré Lopes (UFPA)

Professora efetiva da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará -Campus de Ananindeua. Possui graduação em História (Licenciatura e Bacharelado) pela Universidade Federal do Pará (1999), Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento (PLADES) pelo Núcleo de Altos Estudos da Amazônia -UFPA (2002). É doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2013).





Seção

A



Mulheres Negras: trajetória e
representatividade cultural



Zélia Amador de Deus e as Teias de Ananse na Amazônia

Zélia Amador de Deus e las Telarañas de la Ananse en la Amazonia

Zélia Amador de Deus and the Ananse's Webs in Amazon

Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães

Resumo: O presente trabalho visa, por meio de pesquisa bibliográfica, expor a trajetória de uma das maiores ativistas e intelectuais negras do Brasil da atualidade. Trata-se de Zélia Amador de Deus. No seu percurso, é possível identificar as vicissitudes pelas quais passa uma pessoa negra no Brasil, quando não se resigna ao lugar de subalternizado. Em sua trajetória, constata-se o deslocamento geográfico, bastante comum entre intelectuais negras e negros, episódios de racismo, a rotina diária do esforço para provar a sua competência. Esses elementos aparecem na vida de pessoas negras que conseguiram realizar a ascensão social. O estudo pretende discutir como a professora Zélia ressignificou as dores do racismo e as transformou em força na luta pelos direitos de pessoas negras, notadamente no que diz respeito à educação, por meio de sua importante contribuição na criação da lei das cotas raciais.

Palavras Chave: Racismo. Militância. Empoderamento.

Resumen: El presente trabajo pretende, a través de la investigación bibliográfica, exponer la trayectoria de una de las más grandes activistas negras e intelectuales brasileñas en la actualidad. Se trata de Zelia Amador de Deus. En su camino, es posible identificar las penurias que atraviesa una persona negra en Brasil, cuando no se resigna al lugar de subordinados. En su trayectoria se aprecia el desplazamiento geográfico, bastante común entre mujeres negras y hombres intelectuales negros, episodios de racismo y la rutina diaria del esfuerzo por demostrar competencia. Estos elementos aparecen en la vida de los negros que lograron alcanzar la ascensión social. El estudio pretende discutir cómo la maestra Zélia dio un nuevo significado a los dolores del racismo y los transformó en fuerza en la lucha por los derechos de los negros, especialmente la educación, a través de su importante contribución a la creación de la ley de cuotas raciales.

Palabras Claves: Racismo. Militancia. Empoderamiento.

Abstract: The present work aims, through bibliographical research, to expose the trajectory of one of the greatest black women activists and Brazilian intellectuals in present days. It is about Zelia Amador de Deus. In her path, it is possible to identify the hardship that a black person goes through in Brazil, when she does not resign herself to the place of subordinate ones. In her trajectory, the geographical displacement, quite common among black women and black men intellectuals, episodes of racism and the daily routine of the effort to prove competence can be seen. These elements appear in the lives of black people who managed to achieve social ascension. The study intends to discuss how teacher Zélia gave new meaning to the pains of racism and transformed them into force in the struggle for the rights of black people, notably education, through her important contribution to the creation of the racial quotas law.

Key-words: Racism. Militancy. Empowerment.

Sandra Suely Moreira Lurine Guimarães – Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (2000), graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Pará (2004), graduação em Direito pelo Centro Universitário do Estado do Pará (2017), mestrado em Sociologia Geral pela Universidade Federal do Pará (2005) e doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia pela Universidade Federal do Pará (2016). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8835-7420>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5446022928713407>. E-mail: sandralurine@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

De acordo com Angela Davis (2018), filósofa negra estadunidense, quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela. Essa afirmação de Davis é particularmente verdadeira no que concerne ao protagonismo da professora Zélia Amador de Deus. Nesse sentido, nosso objetivo com este trabalho é difundir a trajetória de uma mulher negra, intelectual, militante na luta antirracista e na busca pela justiça social, notadamente no que diz respeito ao acesso de pessoas negras ao ensino superior. O percurso pessoal e profissional dessa mulher admirável não pode ficar circunscrito apenas ao conhecimento da Região Norte. Zélia precisa ser conhecida e reconhecida no resto do Brasil.

Recorrendo às palavras de Patricia Hill Colins (2019), Zélia Amador de Deus não é uma super-heróiá destemida, do mesmo modo que não é uma vítima oprimida que precisou ser salva. Trata-se de uma mulher negra amazônica que, certamente, desde o início da sua luta compreendeu que o empoderamento não é concedido por alguém, mas que deve ser alcançado coletivamente. A esse respeito, seu ativismo tem como uma das principais conquistas assegurar o acesso de pessoas negras, indígenas e quilombolas a um dos mais valiosos bens sociais, a educação, por reconhecer que o conhecimento é uma das vias para o empoderamento.

Nosso compromisso com esse desiderato é imenso, dada a grandiosidade dessa mulher, cujo percurso teve início com a menina negra que saiu da Ilha do Marajó, no Estado do Pará, região Norte do país, para estudar na capital, e se tornou a primeira mulher negra a ser contemplada com o título de professora emérita na maior instituição de ensino superior público da Região Norte. Sua luta contra o racismo não só produziu resultados fáticos, como iremos expor, mas também pode inspirar outras mulheres negras a lutarem, a não se resignarem em aceitar o lugar social que uma sociedade como a nossa, marcada pelo racismo estrutural, nos impõe enquanto mulheres e homens negros.

Em razão do distanciamento social exigido pela pandemia da COVID-19, não foi possível realizar presencialmente entrevista com a professora Zélia. Malgrado a possibilidade de realizarmos uma entrevista por plataformas virtuais, nossa opção metodológica consistiu em apresentar sua trajetória por meio de sua própria produção acadêmica, em especial sua obra *Caminhos trilhados na luta antirracista* de 2020. A adoção dessa metodologia se justifica tanto em razão dessa obra possuir um caráter autobiográfico e etnográfico quanto por ser uma possibilidade de tornar ainda mais conhecida a sua produção intelectual.

“Caminhos trilhados na luta antirracista” (2020) consiste em um conjunto de artigos produzidos pela professora Zélia, que, embora não sejam a totalidade de sua produção acadêmica, foram selecionados pela autora por representar o núcleo central de seu pensamento, assim como da sua atuação na via acadêmica e na militância, no período de 1990 a 2019. Além disso, recorremos também a entrevistas concedidas aos jornais locais e à bibliografia de autores cuja produção coaduna com as lutas empreendidas por Zélia no combate às discriminações impostas às pessoas negras, de modo particular, e a aos excluídos da sociedade de modo geral. Todavia, isto não quer dizer em absoluto que tenhamos conseguido ultrapassar o limite de pequeno conhecimento sobre ela, dada a grandiosidade de sua vida e obra que não caberia nos limites desse texto.

O ativismo de Zélia Amador possibilita o conhecimento sobre as dificuldades, mas também que a superação pode ser alcançada por pessoas negras, a despeito o racismo cotidiano, no que tange ao acesso à educação e, portanto, ao conhecimento como uma via ao empoderamento. Isso



fica claro nas palavras de Zélia quando ela afirma: “*me safei pela educação*”. A exposição da trajetória de lutas e conquistas será feita em dois momentos: dados biográficos que revelam que sua história é semelhante a de mulheres negras e pobres que precisaram travar uma luta árdua para romper com o lugar social destinado a elas; na sequência, exporemos sua formação acadêmica e de militância, e, por fim, os frutos da luta antirracista e a culminância com o título de professora emérita. O objetivo é demonstrar que os aspectos da vida e do trabalho da professora Zélia não só legitimam o título recebido, de professora emérita, mas também reforçam a necessidade de conferir maior visibilidade a uma das mais importantes intelectuais e ativistas negras da Região Norte em favor da causa negra. Demais disso, essa maior evidência é importante, tendo em vista que há uma certa centralização das produções acadêmicas e da popularização de teóricos no eixo Sul-Sudeste.

1. Apresentando Zélia Amador de Deus

Conhecer o pensamento da professora Zélia Amador de Deus é imprescindível para uma abertura epistemológica das mulheres negras que estão fora do eixo geográfico sul-sudeste como centro de produção do saber. Essa exigência é defendida por Djamila Ribeiro quando assim se posiciona:

As construções sobre raça se dão de forma singular e complexa nas diferentes regiões do país. Por isso, precisamos conhecer a produção de mulheres negras de fora das grandes metrópoles – como Nilma Bentes, **Zélia Amador** e Marcela Bonfim – e ampliar as nossas visões de mundo. (RIBEIRO, 2019, p. 66. Grifo nosso)

Ao pesquisar sobre a professora Zélia, uma das grandes lições que se retira é que, enquanto existirem os problemas que afetam mulheres negras, persistirá também a luta e resistência de Zélia em prol das pessoas negras, especialmente das mulheres. Isso fica materializado na sua luta política e no engajamento por meio do ativismo que começou ainda cedo e que pode ser traduzido nas palavras de Collins (2019, p. 12):

As mulheres negras resistem, seja compartilhando pequenos momentos de amor umas com as outras na vida cotidiana, seja cultivando comunidades nas quais a vida de nossos filhos, nossos entes queridos e nossa própria vida importam, seja ainda criticando as políticas públicas que nos negam acesso à segurança, educação, moradia, emprego e saúde.

Conforme já exposto, o material utilizado para a produção desse texto foi principalmente sua obra *Caminhos trilhados na luta antirracista*, obra de caráter autobiográfico e etnográfico, que revela que a luta antirracista da autora se mistura com sua vida pessoal e acadêmica. Trata-se de uma leitura obrigatória, que não deveria ficar restrita aos negros e negras acadêmicos, mas alcançar todas as pessoas cujo interesse é conhecer a luta antirracista e o pensamento negro no Brasil, em uma obra cuja autora desde cedo teve a consciência que a única saída era a luta, o enfrentamento.

Zélia Amador de Deus nasceu em uma fazenda de gado na Ilha do Marajó, atual município de Salvaterra, no Estado do Pará. Ela narra que sua mãe engravidou aos 15 anos de idade, sendo, portanto, filha de uma adolescente mãe solo, como milhares de crianças negras nesse país. Certamente para evitar que ela tivesse o mesmo destino que sua mãe, sua avó, dona Francisca, presença

marcante e decisiva em sua vida, juntou dinheiro e decidiu mudar para a capital, Belém, com o intuito de que Zélia trilhasse uma trajetória diferente daquela tão comum às meninas negras e pobres, sobremaneira nos interiores do Brasil.

Zélia, seus avós e sua mãe partiram então para Belém e, ao chegarem na capital do Pará, foram morar com outros parentes na periferia, lugar de concentração de parte considerável da população negra. Ela narra algumas dificuldades encontradas na capital, como o regime de semiescravidão imposto à mãe, que trabalhava como empregada doméstica – sendo esse o lugar social ocupado por muitas mulheres negras, funcionando como permanência da estrutura escravocrata, com a devida mudança da casa grande para os apartamentos ou condomínios horizontais. Seu avô passou de vaqueiro, no Marajó, para trabalhador braçal na construção civil, e sua avó trabalhava como lavadeira de roupas, outra herança da mentalidade escravocrata.

Dona Francisca assumiu o protagonismo na sua criação, constituindo-se na verdadeira figura maternal, certamente pela idade precoce de mãe. Já na infância, Zélia conheceu a face perversa do racismo por meio de ofensas e discriminação. Dificilmente uma criança negra passa incólume à experiência dolorosa do descobrir-se negro, acompanhado do sentimento de inferiorização que tentam nos impor de forma violenta. Ela relata essa experiência nos seguintes termos:

Todos os dias, a caminho do colégio, eu tinha que escutar o coro “nega do batuque”. Não me importava muito, pois, eu adorava o batuque(...) Mas não custou muito e veio a “nega do cabelo de palha de aço”. Aí foi demais, aí me ofendi e logo veio à minha cabeça a fala constante da minha avó: “Não te abaixa, ninguém é melhor que tu”. (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 9)

Em uma entrevista¹, nossa protagonista relata outro episódio de racismo da qual foi vítima ainda na infância:

Aos nove, dez anos foi quando eu senti o que é ser preta. Eu gosto muito de dançar, então me ofereci para uma apresentação que ia ter na escola. Mas entre as meninas, eu não havia sido escolhida e questionei isso com minha professora. Ela me disse que iam só as “meninas mais ajeitadinhas”. E eu não era desajeitada, entende?

Os dois episódios narrados encerram o que Adilson Moreira (2019, p. 53) denomina de “microinsultos”. Trata-se de uma espécie de “microagressões” que, de acordo com o autor, se manifestam na forma de:

[...] sentimentos de superioridade que uma pessoa sente em relação a outra por fazer parte do grupo dominante [...] Eles também podem assumir a forma de mensagens ou representações culturais derogatórios quando símbolos ou ritos sinalizam desprezo por membros de grupos minoritários. (MOREIRA, 2019, p. 53)

Os eventos de discriminação vivenciados ainda na infância são, na verdade, experiências comuns que praticamente toda menina negra experimentou em algum momento de sua vida. Zélia esteve diante de formas de microagressões que não foram capazes de gerar nela o que Moreira (2019) concebe como o “sentimento de desamparo aprendido”. Conclui-se, certamente, que a

¹Trecho da entrevista concedida ao *Cada Minuto* em 14/03/2020.



força da ancestralidade da avó de nossa protagonista ao dizer sempre “Não te abaixa, ninguém é melhor que tu”, foi para Zélia sua fonte de resiliência.

A menina Zélia não se intimidou com os microinsultos, talvez por intuitivamente já ter claro que, na maturidade, iria defender que mulheres negras precisam ser corpos insurgentes, emergindo nela a consciência de que ser preta e pobre incomodava outras pessoas, e que esses dois marcadore, gênero e raça, não se alterariam, logo, seria necessário impor sua presença. Foi com esta decisão que ela começou a participar de campeonatos escolares, nos quais demonstrou excelente desempenho intelectual, revelando um brilhantismo acadêmico que, mais tarde, se mostraria como marca reconhecida por todos que a conhecem. Zélia tinha a nítida consciência que sua presença incomodava, tal como ela relata:

Continuei a ser preta. Sei que minha presença incomodava, mas eu me impunha porque era boa aluna. Quando estava na quarta série ginasial, participei de um campeonato entre escolas, que tinha perguntas sobre as matérias História, Geografia e Ciências. (...) O certame se chamava Campeonato Colegial Guarasuco, por ser patrocinado por uma fábrica de refrigerante local. Naquele ano, ganhei um fã clube com direito a torcida e tudo. Quase fui invicta, pois perdi apenas uma questão [...] (AMADOR DE DEUS, 2020 p. 11)

Nesta perspectiva, ser mulher e negra passou a ser, então, já na juventude, o centro das reflexões sociológicas e da militância de Zélia. Ficou claro para ela, desde cedo, que a saída do lugar social, delimitado pelo racismo, seria via educação. Entretanto, em determinado momento, começou a sentir certo desconforto em relação à atuação dos movimentos políticos, ao constatar que o cerne da preocupação desses movimentos estava restrito à questão da classe, ao passo que os eixos de subalternização raça e gênero eram negligenciados, como fica claro ao afirmar que: “De fato a esquerda branca brasileira não via importância na questão racial, tampouco na questão das mulheres. O importante era a luta de classe. Porém eu continuava mulher e preta” (AMADOR DE DEUS, 2020 p.13).

A constatação dos limites dos movimentos políticos conduziu Zélia, cada vez mais, para a luta antirracista. Seu ativismo e militância foram no sentido de reconhecer que a interseccionalidade é imprescindível, pois não há emancipação social para as minorias assujeitadas, sem considerar que são vários os eixos de subordinação e que não há hierarquia entre eles, como afirma:

Para a mulher é tudo difícil. A mulher negra, então, tem ainda o fardo maior de discriminação. Ela é atravessada pela questão da raça, pelo fato de ser negra, do gênero por ser mulher, e ainda por estar condenada à pobreza².

Assim, sua luta contra o sistema opressor foi se consolidando e ganhou importante forma por meio da busca do acesso aos bens sociais para pessoas negras, especialmente à educação enquanto um meio para o empoderamento. Berth (2019 p. 25) defende que o processo de empoderamento funciona “como uma movimentação interna de tomada de consciência ou despertar de diversas potencialidades que definirão estratégias de enfrentamento das práticas do sistema de dominação machista e racista”.

Quanto à sua formação acadêmica, além de professora e atriz, é também diretora de teatro. Destaca-se, ainda, que ela possui Licenciatura plena em Língua Portuguesa, fez curso de formação

²Trecho de entrevista concedida ao portal G1 Pará em 08/03/2018.

de atriz, mestrado em Estudos Literários pela Universidade Federal Minas Gerais, com a dissertação intitulada “Dalcídio Jurandir: regionalismo, relações raciais e de poder, em Marajó e Três casas e um rio”. Obteve grau de doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará, com a tese “Os herdeiros de Ananse: movimentos negros, ações afirmativas, cotas para negros na Universidade”, que recentemente virou livro. Observa-se fortemente que a questão racial sempre esteve presente em suas preocupações, acadêmicas e da militância.

Para quem nasceu mulher, negra e pobre neste país, a via para o empoderamento só poderia ser o conhecimento. E empoderar, de acordo com Collins (2019), está para além da transformação da consciência individual, de modo que alcançar genuinamente o empoderamento é alterar a dinâmica das instituições sociais que operam na base da exclusão e da injustiça. Isso fica particularmente claro na militância de Zélia, movida pelo desejo de uma transformação social ampla para as pessoas que estavam à margem da sociedade.

2. Militância, Luta Antirracista e o Protagonismo na Efetivação das Ações Afirmativas

O ingresso na Universidade Federal do Pará, instituição pública de ensino superior, em pleno período da ditadura militar, foi certamente um marco na atuação política de Zelia Amador de Deus. Foi durante os anos da graduação que a militância adquiriu maior intensidade em sua vida. Participou de manifestações políticas, passeatas e ocupações de espaços; todavia, mesmo nesse contexto, ela via que as questões que lhes eram caras, como raça e gênero, não eram contempladas:

Fazíamos política clandestina. Em seguida vieram as ocupações da universidade, as passeatas, a repressão, enfim... Mais tarde, não tão mais tarde, lá estava eu militando na AP, que também não tratava da questão racial, esta que continuava sendo meu incômodo. A questão era de classe, não de raça, e tínhamos que fazer a revolução. E eu ficava com meus botões: e nós? (...) fazemos a revolução de classe e depois discutimos o problema do negro. Era assim que diziam: o problema do negro, o problema da mulher. Eu ficava deveras incomodada, mas continuava militando, afinal, queria mudar o mundo, queria um mundo sem injustiça. O tempo foi passando, e eu estudando e militando. (AMADOR DE DEUS, 2020 p. 12)

Malgrado seu incômodo com a restrição da militância à perspectiva da classe, ela continuou procurando seu espaço enquanto militante, por acreditar que a mudança social é resultado da luta. A consciência da necessidade da luta como via de emancipação das pessoas negras, que orientou a professora Zélia desde cedo, é corroborada por outra militante negra brasileira, que atuou na saúde mental, Neusa Santos Souza. Essa teórica, que desenvolveu um estudo sobre os efeitos psíquicos do racismo na saúde mental de pessoas negras em ascensão social, defende que a via para a cura do adoecimento psíquico desses sujeitos é pela luta política, pela militância, como fica claro ao afirmar que:

Um ideal construído através da militância política lugar privilegiado de construção transformadora da História. Independente dos modos de compreender o sentido da prática política, seu exercício é representado para o negro como meio de recuperar sua auto-estima, de afirmar sua existência, de marcar seu lugar. (SOUZA, 1983 p.44)



No final da década de 70, Zélia ingressou na universidade como docente. Ela comenta que no departamento em que foi lotada, o de Artes e Comunicação no Centro de Letras e Artes, era a única mulher negra em um espaço tomado por homens e mulheres brancas. A ausência de mulheres negras no espaço acadêmico está relacionada ao fato de existir, no Brasil, uma espécie de corrosão da identidade da mulher negra, prática que, além de amplamente veiculada na sociedade, também é utilizada para a manutenção de um sentimento e situação de inferioridade, de modo que, no mundo do trabalho, há uma certa naturalização de que as funções que são adequadas às mulheres negras são aquelas desprovidas de prestígio social, como empregada doméstica, faxineira, copeira, etc.

Professora Zélia não ficou apenas na constatação da ausência de pessoas negras na universidade. Imbuída de seu espírito antirracista, intensificou a luta ao fundar o Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (CEDENPA), a única organização em Belém do Pará criada e fundada por negros. Inicialmente, as atividades do centro compreendiam de palestras em escolas, com o objetivo de discutir questões relativas ao negro. Contudo, as demandas foram surgindo e suscitaram uma série de preocupações que ampliaram o escopo do grupo, de modo que:

Todo esse processo engendrou uma série de preocupações e questionamentos sobre nossos objetivos, sobre a nossa identidade. Inclusive fizemos uma pesquisa, utilizando-nos de uma amostra composta por 128 negros, com o objetivo de verificar onde se concentra a população negra no Pará, sua opinião e reação face à discriminação e sua posição política. (AMADOR DE DEUS, 2020, p. 30)

A atuação do CEDENPA resultou na constatação da necessidade de repensar os currículos escolares, uma vez que neles há a deturpação deliberada da história oficial sobre as pessoas negras, reforçando o racismo presente na nossa sociedade.

Sua luta pelo povo negro não ficou restrita ao local ou regional. Participou do Grupo de Trabalho Interministerial para a valorização da pessoa negra, conhecido como GTI da população negra, no qual a professora Zélia atuou no Grupo de Políticas de Ações Afirmativas, envolvendo-se no estudo substancial dessas políticas para fins de implementá-las. No ano de 2003, criou o Grupo de Estudos Afro-Amazônico, o primeiro núcleo de Estudos Afro-Brasileiro das universidades do norte do país. Desses estudos, resultou o projeto de cotas para negros e negras no ensino superior público, de modo que a UFPA, em virtude desse trabalho, foi a primeira instituição da Região Norte a adotar o sistema de cotas, antes de ser uma obrigatoriedade no resto do país, no ano de 2008.

No ano de 2009, juntou-se à luta da amiga, antropóloga e professora da UFPA, Jane Beltrão, e ajudou a criar reservas de vagas para pessoas indígenas, e, em 2012, conseguiu aprovar a reserva também para quilombolas, fruto da proposta apresentada ainda em 2003. Contudo, sua luta antirracista não se esgotou em conseguir que pessoas negras, indígenas e quilombolas tivessem acesso à educação superior. Em 2017, a Universidade Federal do Pará criou a Assessoria de Diversidade Étnico-Racial, e o reitor convidou a professora Zélia para idealizar, dentro da estrutura universitária, um órgão que contemplasse a diversidade e inclusão. Foi, então, criada a Assessoria da Diversidade e Inclusão Social (ADIS) da UFPA. Coordenada pela professora Zélia, aprovou uma resolução que ampliou o escopo de diversidade e inclusão, estendendo as portas da Universidade para o ingresso de refugiados e refugiadas, pessoas asiladas, apátridas e vítimas de tráfico de pessoas. Desta feita, constata-se a facticidade da epígrafe desse texto, na qual nossa protagonista afirma que, enquanto viver, será uma mulher negra com o sonho de consertar o mundo.

A Universidade Federal do Pará não é mais a mesma que a professora Zélia encontrou em seu ingresso. Sabemos que a Universidade reflete a sociedade na qual está inserida, de modo que também pode ser um espaço de segregação racial, contradizendo o famigerado mito da democracia racial. A população negra é maioria quantitativa nesse país, mas por muito tempo foi invisível nesse território de poder e prestígio, realidade essa que a mulher negra que sonha em consertar o mundo contribuiu para alterar. O espaço universitário, graças à luta antirracista da professora Zélia, pode ser um espaço privilegiado para o exercício do pluralismo e da diversidade. O convívio com a diferença, pela vida da educação, certamente é uma das saídas para a construção de medidas efetivas de erradicação da exclusão.

Os feitos grandiosos da professora Zélia não se circunscrevem aos muros da universidade, mas se estendem ao campo das artes com sua presença marcante em diversas peças paraenses. Foi diretora em produções como: *Auto do Círio*, *Ato Cultural de Cabrujas*, *O Novo Otelo*, dentre outras. Em 1976, compôs o grupo de artistas recém-formados da Escola de Teatro que fundou o *Cena Aberta*, grupo teatral da que produziu espetáculos para a cidade, realizou diversos trabalhos e propôs mudanças teatrais na cidade, entre eles, a criação de novos espaços cênicos, ocupação e reconfiguração do Anfiteatro da Praça da República e a criação do teatro experimental Waldemar Henrique em 1979.

Ademais, destaca-se que ela foi presidente da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e Negras (ABPN) na gestão 2010-2012, e que atuou como membro da Comissão Técnica Nacional de Diversidade para Assuntos Relacionados à Educação dos Afro-brasileiros (CADARA), órgão técnico vinculado ao Ministério da Educação, além de ter implementado e coordenado o Programa de Ação Afirmativa do Ministério do Desenvolvimento Agrário (2001 a 2003).

Em virtude da sua inegável contribuição social e acadêmica, a professora Zélia tem sido contemplada com prêmios e títulos dentre os quais podemos destacar alguns: Comenda Mãe Doca, da Assembléia Legislativa do Estado do Pará (2015); Título de Honra ao Mérito do Conselho Estadual de Segurança Pública do Estado do Pará (2014); Reconhecimento de dedicação pela consolidação do Sindicato dos Docentes da UFPA, ADUFPA (2014); Título de Cidadã de Axé, AFAIA-Associação dos Filhos e Amigos do Ilê Iyà Omi Ásé Ofá Karè (2004).

Em março de 2020, foi laureada com o Título de Professora Emérita da Universidade Federal do Pará, uma honraria concedida a um docente que atingiu o mais alto grau de projeção no exercício de sua atividade acadêmica, na sua área de atuação, além de contar com o reconhecimento da comunidade acadêmica. Zélia é a primeira mulher negra Emérita da maior instituição de ensino superior público da Região Norte do país e talvez a única professora negra na região com esse título.

Em outubro do corrente ano [2021], a professora Zélia recebeu o Prêmio Direitos Humanos da Brazil Foundation, ONG internacional voltada a captar recursos para apoiar iniciativas de combate à desigualdade no Brasil. Ela também será o tema do carnaval 2022 da Escola de Samba *Os Colibris de Belém*. Ao saber que seria homenageada, ela assim se manifestou:

Eu não esperava por isso, mas que bom que aconteceu, porque esse enredo trata da ancestralidade e da diáspora africana no mundo. Significa que não podemos deixar de passar tudo aquilo que pode representar resistência. Tudo aquilo que pode representar vida. Tudo aquilo que pode representar continuidade.³

³Trecho retirado do G1 Pará Belém, publicado em outubro de 2021.



De acordo com Amador de Deus (2020), no seu trabalho doutoral, Ananse é a deusa-aranha, presente na cultura do povo Fanti-Ashanti, da Região de Benin, na África Ocidental, que foi capaz de tecer uma enorme teia e assim conseguir o baú de histórias das mãos de Kwane e, desta forma, permitir que os povos negros tivessem história. Os fios da teia de Ananse, segundo a autora, representam/simbolizam atos de resistência que garantiram a sobrevivência dos povos escravizados, assim como de seus descendentes. Para encerrar esse texto, de caráter biográfico sobre essa potente mulher, intelectual, ativista, gostaria de fazer um paralelo entre Ananse e Zélia Amador de Deus. Isto porque ela, ao longo dos anos, conforme exposto, tem resistido às injunções do racismo e de outros eixos de subordinações, e tem tecido suas teias na forma de redes de solidariedade que une, articula e cria condições de emancipação e visibilidade dos povos negros na Amazônia, especialmente por meio da grandiosa teia da educação. Por sua respeitável trajetória, pela militância no enfrentamento ao racismo, cujo um dos frutos é a presença de pessoas e quilombolas no espaço universitário, Zélia é certamente nossa Ananse da Amazônia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória dessa potente mulher negra não pode ficar circunscrita aos limites geográficos da Região Norte, pois sua luta antirracista produziu resultados fáticos que alteraram não só a realidade de sua região, mas de todo o país, por meio da obrigatoriedade da adoção da política de cotas para pessoas negras.

O trabalho árduo da nossa Ananse da Amazônia produziu teias de contribuições relevantes no espaço acadêmico, no que concerne ao desenvolvimento da pesquisa, do ensino, da extensão e dos serviços universitários. Demais disso, sua atuação política foi decisiva para a implementação da política pública de cotas, inicialmente na sua instituição de atuação docente, e que se estendeu a outras Universidades públicas país afora. Assim, suas contribuições, em níveis do espaço acadêmico, adquirem relevo quando se analisa sua liderança sempre forte e marcante em defesa dos direitos dos negros, mulheres, indígenas, quilombolas, bem como a luta por cotas de vagas na Universidade para refugiados e apátridas, asilados e vítimas de tráfico de pessoas.

Ainda muito forte e potente, a professora Zélia mantém vivo seu espírito de luta e conserva a certeza da mulher negra que sonha em consertar o mundo. Mundo esse que é menos excludente, graças à sua incansável luta no combate ao racismo e às opressões de classe e gênero.

Sua trajetória revela que ela não se curvou ao racismo, que não deixou de perseguí-la, nem mesmo no episódio em que estava na campanha eleitoral em que concorria para o cargo de diretora do Centro de Letras e Artes. Ao entrar em uma sala de aula, se deparou com uma frase escrita por um colega de docência: “Não vote em preto, vote em branco”. Ela não se abalou, seguiu resiliente, certamente com o eco da voz da sua ancestralidade, sua avó dona Francisca, que sempre dizia: “Não te abaixa, ninguém é melhor que tu”. Resultado: Zélia venceu as eleições.

Zélia venceu. E, assim, nossa Ananse da Amazônia tem seguido espalhando suas teias por meio de redes de inclusão daqueles que nossa sociedade racista constantemente empurra para as margens, mas Zélia, no movimento inverso, com suas teias, puxa os excluídos para a visibilidade, para o acesso aos bens sociais e para o reconhecimento. Por fim, sua vida e militância podem muito bem serem traduzidas pelos versos da escritora negra, norte-americana, e defensora dos direitos civis e da igualdade, Maya Angelou, em seu poema **Ainda assim, eu levanto:**

(..) De um passado que é só dor
Eu me levanto
Sou um oceano negro, de pé, subindo e transbordando a maré.
Deixando para trás as noites de medo.
Eu me levanto
Eu me levanto na clara de manhã, ainda bem cedo
Os dons dos meus ancestrais alinhavos
Sou o sonho e as esperanças dos escravos
Eu levanto
Eu levanto
Eu levanto

REFERÊNCIAS

- AMADOR DE DEUS, Zélia. *Caminhos trilhados na luta antirracista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- ANGELOU, Maya. “*Ainda assim, eu levanto*”. Tr. Jorge Pontual. Globo News em Pauta, 9 de novembro de 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/globonews/globonews-em-pauta/video/pontual-recita-o-poema-ainda-assim-eu-levanto-de-maya-angelou-6278511.ghtml>> Acesso em 13 de junho de 2020.
- BERTH, Joice. *Empoderamento*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política de empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- FILHA de empregada doméstica, Zélia Amador de Deus recebe o título de professora emérita da UFPA. *Cada Minuto*, (s. L), 2020. Disponível em: <<https://www.cadaminuto.com.br/noticia/355729/2020/03/14/filha-de-empregada-domestica-zelia-amador-de-deus-recebe-o-titulo-de-professora-emerita-da-ufpe-egua-mana>>. Acesso em: 06 jun. 2020.
- HOOKS, Bell. *Teoria Feminista negra: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- MOREIRA, Adilson. *Pensando como negro: ensaio de hermenêutica jurídica*. São Paulo: Contracorrente, 2019.
- PROFESSORA e ativista paraense, Zélia Amador é homenageada em premiação de ONG internacional. *G1 PARÁ*, Belém, 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com>>. Acesso em 27 de out. 2021
- REZENDE et al. Zélia Amador traz o olhar ativista sobre as discriminações enfrentadas pela mulher negra. *G1 PARÁ*, Belém, 2018. Disponível em: <<https://g1.globo.com/pa/para/noticia/zelia-amador-traz-o-olhar-ativista-sobre-as-discriminacoes-enfrentadas-pela-mulher-negra.ghtml>>. Acesso em: 06 jun. 2020.
- RIBEIRO, Djamila. *Pequeno Manual antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

"Espetáculo de Luta": a presença feminina na capoeira em Belém do Pará no final do século XIX e início do XX

"Espectáculo de Lucha": la presencia femenina en la capoeira de Belém do Pará a finales del siglo XIX y principios del XX

"Fighting Spectacle": the female presence in capoeira in Belém do Pará at the end of the 19th century and beginning of the 20th

**Lucenilda dos Santos Passos
Luiz Augusto Pinheiro Leal**

Resumo: O presente trabalho realiza reflexões referentes à presença feminina na prática da capoeira em Belém do Pará no final do século XIX e início do XX, sendo analisadas as ações desempenhadas por essas mulheres e sua atuação na capoeiragem, tendo como objetivo geral analisar a atuação feminina na capoeira no espaço urbano, frente ao modelo de comportamento proposto pelas políticas contidas no período republicano. Os objetivos específicos estão baseados em identificar as punições feitas às mulheres capoeiras e compreender como se dava sua presença no ambiente da república paraense. A metodologia utilizada neste trabalho consiste em uma abordagem qualitativa utilizando o procedimento técnico da análise documental e bibliográfica, sendo examinados relatos jornalísticos e o Código Penal de 1890, que criminalizou a capoeira. Desse modo, desenvolver o debate em torno da história social da capoeira no Pará, envolvendo as mulheres, consiste em visibilizá-las como sujeitas históricas, revelando as múltiplas dimensões sociais e de historicidade vivenciadas por elas.

Palavras Chave: Mulher. Capoeira. República Paraense.

Resumen: Este trabajo analiza la presencia de las mujeres en la práctica de la capoeira en Belém do Pará a finales del siglo XIX y principios del XX. Analiza las acciones realizadas por estas mujeres y su papel en el capoeiragem. El objetivo general es analizar el papel desempeñado por las mujeres en la capoeira en las zonas urbanas, a la luz del modelo de comportamiento propuesto por las políticas contenidas en el período republicano. Los objetivos específicos se basan en la identificación de los castigos aplicados a las mujeres capoeiristas y en la comprensión de cómo surgió su presencia en el entorno de la República en Pará. La metodología utilizada en este trabajo consiste en un enfoque cualitativo, utilizando el procedimiento técnico de análisis documental y bibliográfico, examinando las noticias de los periódicos y el Código Penal de 1890 que criminalizaba la capoeira. De esta manera, el debate sobre la historia social de la capoeira en el estado de Pará, involucrando a las mujeres, las hará visibles como sujetos históricos, revelando las múltiples dimensiones sociales y la historicidad que experimentan.

Palabras Claves: Mujeres. Capoeira. República Paraense.

Abstract: This paper discusses the presence of women in the practice of capoeira in Belém do Pará at the end of the 19th century and the beginning of the 20th. It analyzes the actions performed by these women and their role in capoeiragem. The general purpose of this paper is to analyze the role played by women in capoeira in urban areas, in the face of the model of behavior proposed by the policies contained in the Republican period. The specific objectives are based on identifying the punishments meted out to women capoeiristas, and on understanding how their presence occurred in the environment of the Republic in Pará. The methodology used in this paper consists of a qualitative approach using the technical procedure of document and bibliographic analysis, examining newspaper reports and the 1890 Penal Code that criminalized capoeira. In this way, the debate on the social history of capoeira in the state of Pará, involving women, will make them visible as historical subjects, revealing the multiple social dimensions and historicity they experience.

Key-words: Woman. Capoeira. Paraense Republic.

Lucenilda dos Santos Passos – Graduada em História pela Universidade Federal do Pará, mestrandona programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA) pela mesma instituição. E-mail: srucenilda@yahoo.com

Luiz Augusto Pinheiro Leal – Doutor em Estudos Étnicos e Africanos. É professor adjunto da Universidade Federal do Pará, Campus de Bragança. E-mail: augustoleal@ufpa.br

INTRODUÇÃO

O presente artigo analisa a atuação feminina na capoeira na cidade de Belém do Pará no final do século XIX e início do XX. O contexto mencionado foi marcado pelo processo da economia da borracha amazônica, o cenário da capital paraense passou por transformações tanto na área arquitetônica quanto em âmbito social e cultural. Nesse sentido, essas mudanças afetaram o cotidiano dos seus moradores (as), sejam eles das segmentações privilegiadas ou dos segmentos populares, entretanto, essas alterações sociais foram divergentes entre essas classes, sendo a última mais afetada pelas concepções difundidas através dos propósitos de modernidade e progresso propagados pela elite vigente.

No que tange à presença das pessoas pertencentes às classes populares de Belém, entre elas encontravam-se mulheres negras que atuavam pelas ruas da capital paraense, desempenhando diversas funções, desde vendas, atuações nas áreas do meretrício ou mesmo em algum conflito ou luta nas ruas. Sua presença foi marcante nesse cenário, mesmo sendo um ambiente repleto de censuras no que diz respeito à presença das mulheres nos espaços públicos.

Segundo Almeida;

[...] No decorrer da segunda metade do século XIX a cidade vivenciou mais intensamente o processo de modernização e urbanização, sob o impulso do desenvolvimento da economia da borracha. Inúmeras casas foram edificadas, desde a Alfândega até o Forte do Castelo. Ruas passaram por melhoramentos. A cidade modificava-se sob o impulso de um imaginário de progresso semelhante ao que se verificava nos chamados centros avançados do Brasil e do mundo. (ALMEIDA, 2003, p. 1).

Para Leal (2008), essas modificações nas cidades de Belém, assim como Manaus, ocorreram por conta do processo da comercialização da borracha Amazônica, sendo Belém um centro de exportação do produto através do seu porto.

Sobre as mudanças que ocorreram nesse momento em Belém, Dias e Chaves, afirmaram que:

Observa-se que toda essa mudança de dinâmica não se relacionava somente a tectônica das obras, tampouco a sua reorganização logística interna. A mentalidade popular, sob a égide lemista, passou por uma padronização higienista e civilizatória que artificializou diversas interações sociais e formas de consumo e comércio (DIAS, CHAVES, 2017, p. 6).

Nesse viés, é possível identificar nesses espaços de modificações práticas variadas que permitem analisar atuações de pessoas que permaneceram por muito tempo no silenciamento histórico devido suas “qualificações negativas” que foram criadas socialmente, pois esses/essas sujeitos (as) fugiam do modelo normativo da época, portanto, foram considerados perigosos (as) para a ordem moral e moderna referente à sociedade da *Belle époque* amazônica.

No intuito de visibilizar as narrativas das mulheres capoeiras, o presente trabalho busca realizar uma abordagem que possibilita elucidar essas histórias, pondo essas mulheres como agentes sociais e ativas no meio da capoeiragem, rompendo com a concepção que essa prática não possuía a presença feminina desde longas épocas.

1. A Associação Feminina na Capoeiragem no Norte do país

A capoeira não foi um ambiente incomum para as mulheres, embora essa prática tenha sido caracterizada como sendo do “universo masculino” – concepção essa irrelevante, pois a presença feminina foi ativa nesse meio por muito tempo. Logo, rompendo com essa perspectiva, Leal (2009) afirma que a região Norte do país possui o relato mais antigo até então catalogado na historiografia referente à primeira mulher na capoeira.

A princípio, aos olhos da atualidade, pode parecer insólita a associação da mulher à capoeira em pleno século XIX e em uma região pouco conhecida em relação à história da capoeira. Contudo, é no norte do Brasil que as evidências mais antigas sobre a participação da mulher na arte-luta são mais conhecidas até o momento (LEAL, OLIVEIRA, 2009, p. 138).

Dessa forma, ao trabalhar a presença feminina na capoeira, cabe frisar que, segundo Foltran (2017), as mulheres não foram “apenas espectadoras, mas que contribuíram ativamente para a construção e transformação desta prática cultural afro-brasileira e para o estabelecimento de uma tradição” (FOLTRAN, 2017, p. 84). Nota-se que esse ambiente foi caracterizado socialmente como uma “prática masculina”, contudo, contrariando isso, a presença das mulheres foi ativa nesse meio, não como espectadoras, mas como sujeitas participantes dessa arte-luta.

Portanto, discutir sobre a capoeira é articular com as gestualidades corporais. E, no que concerne ao corpo feminino, esse passou por processos que, devido o sistema do patriarcado, influenciaram negativamente em suas narrativas na historiografia. Houve nessa prática a naturalização do comportamento feminino, entretanto deve-se evidenciar que esse discurso foi “uma construção histórica e cultural de contexto específico. Longe de ser realmente natural ou imutável, tal discurso deve ser desconstruído” (LEAL, 2018, p. 157). As mulheres capoeiras por sua vez foram ágeis e versáteis ao resistir aos elementos de repressão que eram contra suas ações cotidianas.

Para Perrot (2008), no que diz respeito a dificuldades na escrita das histórias das mulheres, a autora pontuou alguns aspectos referentes a essa temática, sendo que essas narrativas eram pouco vistas ou faladas; existia também o silenciamento das fontes, os cronistas em sua grande maioria eram homens reduzindo as mulheres a visões estereotipadas, elas seriam “imaginadas, representadas, em vez de serem descritas ou contadas” (PERROT, 2008, p. 17). De acordo com Soihet (2004), em meio a árdua procura por fontes relacionadas às mulheres, a documentação policial e jurídica contribui para a reconstrução dessas narrativas.

Logo, o processo de representação das mulheres no contexto do século XIX partiu de uma perspectiva do masculino, ou seja, as visões/representações atribuídas a elas foram construídas a partir de uma determinada concepção que não levou em consideração essas mulheres como sujeitas produtoras sociais. Segundo Nogueira (1998), “o corpo funciona como marca dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores” (p. 45).

Contudo, contrário a essas qualificações negativas atribuídas às mulheres, no universo da capoeira elas desempenharam um papel fundamental no que tange à libertação de seus corpos em um ambiente repleto de ideias moralizantes; logo, por meio de suas atuações, demonstram que estavam ativas na sociedade, independente das condutas comportamentais que existiam para controlar suas vidas e seus corpos. A figura feminina esteve ligada a manifestações cotidianas, re-

lacionadas ao mundo do trabalho, relações amorosas e familiares, presentes em diferentes lugares sociais, entre eles o espaço público.

Dessa forma, as mulheres revelam “como elas possuem uma historicidade com relação às ações cotidianas, aos posicionamentos políticos, às relações entre os sexos e as múltiplas dimensões da realidade histórica e social” (OLIVEIRA, LEAL, 2009, p. 160).

Nos becos, nos botequins, nas zonas de prostituição, nas sombras das embriagadas noites se encontrava o universo dessas mulheres pobres. Protagonistas das arruaças e desordens, habilidosas com suas navalhas e seus cacetes, lá estavam as famosas vagabundas. (ARAS, OLIVEIRA, 2003, p. 169).

O exemplo das mulheres capoeiras, tidas como transgressoras sociais, consequentemente retratadas como sinônimo de pessoas perigosas para os esplendores cívicos e modernos da sociedade belenense, notam-se a ideia do sistema simbólico e de representação que as mesmas estavam inseridas. Para Roger Chartier (2002), “representar é fazer conhecer as coisas imediatamente pela ‘pintura de um objeto’, ‘pelas palavras e pelos gestos’, por algumas figuras, por algumas marcas – como os enigmas, os emblemas, as fábulas, as alegorias” (CHARTIER, 2002, p. 66). Nesse sentido, para o autor, as representações sociais podem ser percebidas através de alguma intervenção coletiva dos sujeitos, manifestada cotidianamente. Levando em consideração esses parâmetros, fazendo uma relação com as mulheres capoeiras, as evidências deixadas pelas mesmas possibilitam a reconstrução de suas narrativas. Dessa forma, devem-se ampliar os estudos das representações femininas com sujeitas sociais.

Assim, a imprensa foi utilizada como um mecanismo que noticiava constantemente nome de sujeitas que quebravam com a lógica normativa dos padrões sociais atribuídos às mulheres. Esses jornais traziam “diferente posicionamentos políticos, mas concordantes em relação ao julgamento do lugar social da mulher” (OLIVEIRA e LEAL, 2009, p. 139), a concepção de que “a rua era vista, tradicionalmente como um espaço privilegiado dos homens” (OLIVEIRA, 2003, p. 164), influenciaram desfavoravelmente nas narrativas dessas sujeitas. Dessa forma, os jornais foram utilizados como uma ferramenta de controle sobre as atuações dessas mulheres.

Para Vicente Salles (2015), as crônicas policiais possuem muitas evidências de casos envolvendo os/as capoeiras no Pará. O jornal *A Semana* do ano de 1890 revela alguns desses personagens do cotidiano belenense do século XIX.

Ainda na noite de 17, quando as autoridades policiais, repimpadas no *Circo*, babavam-se ante os exercícios acrobáticos das belas e simpáticas *miss*, cá fora, a capoeiragem, discutindo com três negrinhos debochadas, promovia um rolo, que nenhum soldado teve a glória de assistir!

[...] À vista de tal estado de coisas, quando é fato averiguado que o grupo de vagabundos cresce de dia para dia, causando dano à sociedade moralizada, porque eles são ladrões e malfeiteiros, voltamo-nos para o lado do cidadão, que felizmente governa este Estado, e pedimos-lhe, em nome da Moral, que decrete uma medida repressiva desses abusos (A SEMANA, 17 de março de 1890).

Observa-se que o meio jornalístico divulgou campanhas moralizadoras em relação a esses sujeitos. O tom irônico do articulista, ao se referir às mulheres com o uso de diminutivos, foi algo recorrente nessas passagens dos jornais do período republicano, sendo elas chamadas por diversos



termos depreciativos como “negrinhas debochadas”. Esses jornais eram direcionados a grupos específicos, geralmente para as pessoas das segmentações privilegiadas. Logo, esses termos foram associados àquelas pessoas que não faziam parte dos “grupos da elite” da capital paraense e que acabavam sendo marginalizadas, entre elas as mulheres pobres atuantes nos espaços públicos.

Em relação aos sujeitos que foram marginalizados socialmente, visto como subalternos, Spivak (2010) afirmou que “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p.12). A autora aborda que a prática de subalternização é mais forte entre as mulheres, posto que a “mulher como subalterna, não pode falar e quando tenta fazê-lo não encontra os meios para se fazer ouvir”(SPIVAK, 2010, p.15).

Contudo, a astúcia das mulheres marginalizadas socialmente extrapolam os estigmas comportamentais; assim, as notícias envolvendo brigas, discussões e bate-bocas protagonizados por elas no cotidiano de Belém eram frequentes. Como foi o caso da história de Jerônima, noticiada no fragmento do jornal *A Constituição* do ano de 1876 sob a epígrafe: *Que mulher capoeira!*, contando a história da “cafusa Jerônima, escrava de Caetano Antônio Lemos” que foi presa às “7 horas da noite, por praças do 4º Batalhão de Artilharia” (A CONSTITUIÇÃO, 21 de novembro de 1876).

As experiências diversas retratadas pelos jornais no contexto republicano paraense permitiram visibilizar algumas dessas mulheres, como Jerônima mulher capoeira. A notícia não diz o motivo de sua prisão, entretanto a mesma demonstra que quebrou com alguma imposição que foi atribuída a ela. Esse fato revela que Jerônima foi uma pessoa ativa e desviante dessas imposições. Essa fonte revela (até o dado momento) a primeira mulher capoeira catalogada na historiografia paraense, segundo Leal (2009).

Jerônima é a primeira entre outras envolvidas no universo da capoeiragem no Norte do Brasil. No jornal *Diário de Notícias* do ano de 1896 contou-se a história de Leopoldina Gonçalves, e das irmãs Conrada Garcia e Antônia Garcia, que moravam na travessa do Atalaia, e foram levadas à Estação Policial, acusadas de “fazerem desordens, sobressaltando as famílias” (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 23 ago. 1896).

A “desordem pública” realizada por essas mulheres foi caracterizada como uma ação que tinha impacto direto na vida das ditas “famílias belenenses”. Logo, os jornais da época possuíam um caráter anunciativo dessas práticas e que constantemente foram utilizadas como um mecanismo de combate sobre essas ações. Dessa maneira, a presença das mulheres é notada nos mesmos vestígios que tentaram apagá-las. Vejamos a seguir uma passagem do jornal *A Semana*, do ano de 1890, que se direciona ao desembargador Gomensoro e ao combate dessas pessoas.

O Sr. Chefe de Segurança, desembargador Gomensoro, já reparou para a malta de vagabundos que infestam a nossa capital?

Depois daquele pega-pega, ainda no tempo da monarquia, ninguém quis mais reparar nos vadios, bêbados de profissão, que se reúnem pelas tascas, a provocar desordens e a insultar a gente séria. Que proteção é essa? [...] (A SEMANA 17 março, 1890).

Observa-se uma crítica do articulista do jornal ao desembargador que não tomou as providências consideradas pertinentes (segundo as concepções das elites) para se combater as maltas de “vagabundos” que circulavam por Belém. Essas advertências foram constantes nos periódicos.

Consequentemente, o ápice da perseguição desses sujeitos (as) viria a ocorrer com a promulgação do Código Penal de 1890. Dessa forma, as práticas da destreza e agilidade corporal, na qual poderiam estar portando algum tipo de instrumento que pudesse causar ferimentos, como evidenciou o artigo 402 da constituição dizendo que:

Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercício de agilidade e destreza corporal conhecida pela denominação Capoeiragem: andar em carreiras, com armas ou instrumentos capazes de produzir lesão corporal, provocando tumulto ou desordens, ameaçando pessoa certa ou incerta, ou incutindo temor de algum mal. (Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil (Decreto nº 847 de 11/10/1890)).

A legislação proibiu e criminalizou que praticassem a capoeiragem. Dessa maneira, a pena para quem se enquadrasse nesses requisitos poderia variar de dois a seis meses de prisão, e mais o art. 403, e, no caso de “reincidência”, poderia sofrer o “grau máximo” do Art. 400, que consiste na prisão por três anos em colônias penais.

Entretanto, realizando uma releitura desses sujeitos que foram marginalizados tanto socialmente como pela legislação, as chamadas maltas de “vagabundos” e “vagabundas”, “vadios”, “bêbados de profissão”, “meretrizes” e capoeiras correspondiam bem mais do que foi citado pela legislação de 1890. A capoeiragem está ligada às práticas de resistência de pessoas que foram condenadas por não estarem inseridas em um modelo proposto como civilizado, suas vidas e hábitos eram diferentes daqueles propagados pela camada privilegiada, pois, com a acessão da República e o fim do sistema escravocrata, a sociedade não deu oportunidades para negros e negras que ali viviam; estes se utilizavam de seus próprios corpos como uma arma contra essas mazelas.

Vejamos a forma com que o articulista do jornal *Diário de Notícias* do ano de 1896 se direcionava às meretrizes e “vagabundos”.

Repetidas são as queixas que nos chegam ao escritório contra meretrizes e vagabundos que tem o mau hábito de formar roda nas calçadas, impedindo o trânsito público e ofendendo a moral com palavras de baixo cuturno.

As autoridades e as praças de polícia, no entanto, nada vêm e nada ouvem!!

Ainda anteontem, à noite, vimos na rua das flores, quase no canto da travessa passarinho, um dos tais acampamentos de desordeiros e ébrios, tomando o passeio n’uma extensão de três e quatro metros!

Queixamo-nos a patrulha de cavalaria que ali rondava, e esses soldados nenhuma providência tomaram, continuando as famílias por ali passavam, à pé ou a bond, a ouvir palavras obscenas e avinhadas de cachaça que aquela gente baixa esfera pronunciam em tom bastante alto para as escutar um surdo.

Na rua da Trindade, esquina da do Carlos Gomes, fomos testemunhas das mesmas cenas de desrespeito à moral, e assim por quase todas aquelas que transitamos.

Ao conhecimento do Sr. Ferreira Teixeira chefe de segurança pública, levamos as nossas queixas esperando enérgicas e sérias providências que o caso exige e que os seus auxiliares até hoje não tomaram, por provada miopia e comprovada surdez. (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, 14 de agosto de 1896).



A imprensa possuía uma missão de caráter de civilidade, reportasse às mulheres com uma atenção redobrada sobre suas condutas (FERREIRA, 1994, p. 100). O periódico faz menção que as queixas ligadas às meretrizes e “vagabundos” eram constantes. A associação desses sujeitos (as) era veementemente expressas pelos articulistas da época. O presente jornal realiza uma advertência para o chefe de segurança pública, que, segundo o redator, não realizou as “energéticas e sérias providências” no que tange reprimir essas condutas. Segundo Soihet, “O Código Penal, o complexo judiciário e a ação policial eram os recursos utilizados pelo sistema vigente a fim de disciplinar, controlar e estabelecer normas para as mulheres dos segmentos populares” (SOIHET, 2004, p. 305). De acordo com Gomes (2017), no Pará esses periódicos estavam associados a uma ferramenta de controle social. Vejamos a seguir o jornal Diário de Notícias do ano de 1893, sobre a manchete intitulada: *História pândega*.

Era uma vez um bombeiro muito metido a sebo e que tinha vontade de prender um pequeno que levava na cabeça um tabuleiro quando passava junto do palacete.

Uma mulher ia atrás, e o menor, vendo a intenção do bombeiro, pôs-se de atalaia, resmoneando: - se tu fores capaz de encostar, encosta, cabra!

O bombeiro armou o bote e num abrir e fechar de olhos botou os gadaços no pequeno, que assustou-se e deixou cair o tabuleiro da cabeça.

A mulherzinha, que estava com a pulga na orelha, cresceu com uma fúria para o bombeiro, e quando este quis botar valentia levantando a mão para aplicar-lhe um trunfo, *ela estranhou o corpo, fez uma pequena pírueta e uma tremenda bofetada estrendeu na cara do bombeiro*.

Nova menção de valentia. *Nova capoeiragem da mulher* e... zás! Tome bolacha na cara, seu bombeiro...

Aí o cabra fraquejou. Vendo que não era mulher pra homem, tirou o capacete da cabeça, fez a pontaria e arremessou-o contra a mulher.

Errou o alvo ainda desta feita.

A bichinha abaixou-se, torceu o corpo, deixou o capacete passar e, enquanto este rolava pelos paralelepípedos, ela botava de novo os 5 mandamentos na cara do bombeiro.

A luta era desigual. O valente conheceu a sua fraqueza; pôs sebo às canelas e azulou para o quartel, debaixo de tremenda vaia.

Isto aconteceu ao lusco-fusco de terça-feira desta semana.

O mulherzinha badeja. (grifos do autor). (DIÁRIO DE NOTÍCIAS, Belém, 12 janeiro de 1893).

A passagem aborda o caso de uma mulher que deu uma bofetada em um bombeiro que estava querendo agredir um menino que andava com um tabuleiro na cabeça. Levando em consideração algumas características que marcaram essa história, é possível observar o modo que essa mulher utilizou seu corpo como uma ferramenta de defesa, os movimentos corporais realizados por ela para acometer o bombeiro foram pírueta, bofetada e torção no corpo, essas agilidades corporais estão associadas diretamente à prática da capoeira, fato esse que leva o articulista a expressar que ali existia uma ‘nova capoeiragem da mulher’. Salles (2015) afirma que os negros utilizaram de seu próprio corpo como um sistema de defesa.

A luta entre a mulher e o bombeiro, como ficou aparente na narrativa, foi desigual, pois a mulher, valente através de suas habilidades, utilizando-se de golpes de capoeira, fez com que o homem reconhecesse sua fraqueza fugindo da luta.

O relato a seguir permite-nos verificar outras mulheres envolvidas na prática da capoeira, sob a epígrafe: *Amor, golada e faca*, do jornal *Folha do Norte* no ano de 1911, conta a história de Liduína Alves Mascarenhas e Maria José da Conceição.

Amor, golada e faca

Ontem ao meio-dia, à avenida almirante Tamandaré, em frente a rua Bom Jardim, houve um espetáculo de luta, em que faziam de gladiadores duas saias.

Liduína Alves Mascarenhas, uma cor de café com leite que tem roxa paixão por um indivíduo vagabundo, foi encontrá-lo em serviços com Maria José da Conceição.

Não se conteve a amante travar e começou por um discurso, depois passou a afogar o ciúme nuns copitos da *branca* e acabou por espalhar-se, na porta do cortiço nº 5, em *jogos de capoeiragem*, tentando, afinal por abaixo a porta do quarto da rival.

Ninguém se lhe podia encostar que não levasse uma rasteira.

Mas... repentinamente, abre-se a porta do quarto e a Maria José descasca uma faca e passa dois golpes na adversária, sendo um na cabeça e outro no sobr'olho esquerdo.

Houve reboliço e intervenções, sendo as duas separadas. A polícia compareceu e recambiou as lutadoras para o xadrez; indo também fazer-lhe companhia uma pitonista discursadeira Odorica Maia conhecida por *Barriguda*, que na ocasião, batia palmas. (FOLHA DO NORTE. Belém, 28 fevereiro de 1911).

O relato mencionado faz referência a duas mulheres que entraram em um confronto por conta de um homem que era amante de uma delas e companheiro da outra. Mas o ponto que será elucidado nessa história liga-se ao fato do articulista do jornal atribuir a presente confusão a expressão “*jogos de capoeiragem*”; ninguém conseguia encostar-se a elas pois levavam rasteiras, golpe esse característico da capoeira. Houve também a utilização de golpes de faca; sobre isso, Salles (2015) verificou que os negros “aprimoraram sua técnica como ampliaram seus recursos de agressão – ou defesa –, incluindo navalhas, facas, paus e cacetes” (SALLES, 2015. p. 122). Portanto, esse caso nos reporta a mais um entre outros referentes ao envolvimento de mulheres na capoeira desde longínquas épocas.

No Pará, a experiências das mulheres dos segmentos populares pelas ruas de Belém envolvidas na capoeira, no meretrício, na “vadiagem” entre outros, foi razão de atenção do poder público, pois elas representavam uma “ameaça” para os esplendores da ordem e da moral cidade, (concepção essa difundida pelas camadas privilegiadas socialmente). Nesse sentido, o corpo dessas mulheres “se expressava no comportamento social e este, para ser aceito, deveria seguir normas específicas” (OLIVEIRA, LEAL, 2009, p. 138). Desse modo, a legislação, a imprensa, a criação de Códigos de Posturas e Penal foram mecanismos utilizados para tratar “da regulamentação dos variados aspectos de vida social e cultural da cidade” (LEAL, 2008, p. 51), ou seja, quem quebrava as regras/normas seria constantemente perseguido (a) em suas práticas cotidianas, tudo isso em nome da moral pública e cívica da cidade, estabelecidas pelas elites vigentes.

Mas em meio a esse processo que combatia as ações dessas mulheres, muitas vezes chamadas de desordeiras, demonstrou-se que elas não ficavam inertes às situações de ameaça referentes às



suas ações cotidianas. O rompimento de um modelo padrão atribuído aos seus comportamentos dizem muito dessas mulheres que possuíam posicionamentos no que diz respeito às imposições sociais que tentavam controlar suas vidas e, principalmente, seus corpos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os “espetáculos de luta”, fazendo alusão às mulheres envolvidas com a capoeira, foram frequentes na capital paraense. Essa expressão mencionada no ano de 1911 pelo articulista do jornal *Folha do Norte* foi um entre vários relatos que permitiu visibilizar essas mulheres. Os termos para se referir às mesmas eram diversos, “desordeiras”, “vadias”, “vagabundas” e capoeira, consistiam em mulheres que transcendiam os padrões sociais e tiveram presença ativa nos espaços de capoeiragem.

Assim, as participações femininas na capoeira desempenharam um papel fundamental no que tange à luta pela libertação de seus corpos em um ambiente repleto de ideias moralizantes. Nesse sentido, falar das narrativas femininas na capoeira na virada do século XIX em Belém contribui para o que Scott (1990) afirmou de que “o estudo das mulheres não acrescentaria somente novos temas, mas que iria igualmente impor um reexame crítico das premissas e dos critérios do trabalho científico existente” (SCOTT, 1990, p. 73). Dessa forma, a necessidade de evidenciar as narrativas femininas que por muito tempo estiveram à margem da historiografia simboliza um processo de demonstrar a historicidade dessas mulheres e dá a devida importância a essas sujeitas, fazendo um reexame crítico referente à historiografia das mulheres capoeiras, pondo as mesmas como protagonistas sociais.

Nesse viés, o rompimento do silêncio que as rodeava abre a possibilidade da visibilidade dessas narrativas para reconhecer a importância delas como protagonistas em diversas instâncias sociais e que burlavam a ordem e o controle que tentavam reprimir seus modos, suas vidas, em nome do progresso, sendo que esse “progresso” era restrito somente a uma parcela da população.

Em suma, mulheres como Jerônima, Liduína Mascarenhas e Maria José da Conceição são alguns dos nomes que marcaram a presença feminina na capoeira no Pará no final do século XIX e início do XX. Atuaram nos mais diferentes espaços, demonstrando sua valentia em meio às situações de adversidades, as relações no ambiente público, o que possibilitou verificar sua participação e dinamismo nesses espaços e no mundo da capoeiragem. Portanto, as mulheres capoeiras no Pará quebram com as condutas que foram dirigidas a elas sobre um padrão de comportamento, seus corpos foram um dos principais elementos de resistência em meio a essa sociedade.

REFERÊNCIAS

Fontes

A. IMPRESSA

A CONSTITUIÇÃO, Belém 21 novembro de 1876.

A SEMANA, Belém 17 março de 1890.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS, Belém 12 janeiro de 1893.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS, Belém 14 de agosto de 1896.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS, Belém 23 de agosto de 1896.

FOLHA DO NORTE, Belém 28 fevereiro de 1911.

B. LEGISLAÇÃO

BRASIL. *Decretos do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil*. Décimo fascículo de 01 a 31 de outubro de 1890, capítulo XIII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1890. p. 2734- 2735.

Bibliografia

ALMEIDA, Conceição Maria Rocha de. *Mulheres, Violência e Cidade: “Demônios de Saias” na Belém Oitocentistas*. João Pessoa: ANPUH, 2003.

ARAS, OLIVEIRA. *Sob a pena da lei: Mulheres pobres e marginais*. Vitória da Conquista: POLITEIA: Hist. e Soc. 2003.

CHARTIER, Roger: O Mundo como Representação. Texto publicado com permissão da revista *Annales* (1991, N° 6, p.173-191). Acessado em: 27/10/2021. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/8601/10152>>

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: EDUFRGS, 2002.

DIAS, Rebeca. CHAVES, Celma. *A cidade a partir do edifício: narrativas urbano-edilícias na cartografia histórica de Belém (1886 a 1912)*. São Paulo: XVII ENAUPUR, 2017.

FERREIRA, Alberto Heráclito. *Salvador das Mulheres: Condição feminina e cotidiano popular na Belle Époque Imperfeita*. Salvador-Bahia: UFBA, 1994.

FOLTRAN, Paula Juliana. “Capoeira é pra homem, menino e mulher”: angoleiras entre a colonialidade e a descolonização. Sankofa. *Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana* Ano X, N° XIX, agosto/2017. Acessado em: 14/10/2021, Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/viewFile/137197/132983>>

GOMES, Arnaldo Machado. *Vigiando, divulgando e reprimindo: O papel da imprensa no cotidiano dos moradores de Belém (1897-1910)*. Belém: UFPA, 2017.

LEAL, Luiz Augusto P. *A Política da Capoeiragem: A História Social da Capoeira e do Boi-Bumbá no Pará Republicano (1888-1906)*: 1ª Edição, Belém: EDUFBA, 2008.

LEAL, Luiz Augusto P. Gladiadoras de Saias: mulheres capoeiras no norte do Brasil (1876 a 1912). *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 13, Janeiro/Junho, 2018. (p.154-168). Acessado em: 20/10/2021 Disponível em: <http://generonaamazonia.ufpa.br/edicoes/edicao-13/12_Gladiadoras-de-saias.pdf>

- 
- NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *Significações do Corpo Negro*. São Paulo: USP, 1998.
- OLIVEIRA, Josivaldo P; LEAL, Luiz Augusto P. *Capoeira. Identidade e Gênero: Ensaios sobre a história social da Capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.
- SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. 2ª ed, Belém: Paka-Tatu, 2015.
- SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano: in: Del Priore, Mary (org.); BASSANEZI, Carla (coord. de textos). *História das mulheres no Brasil*, 7º ed. São Paulo: Contexto, 2004.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



O Feminino na Capoeira: vivências e experiências na capoeira angola paraense

Lo Femenino en la Capoeira: experiencias y experiencias en capoeira angola paraense

The Feminine in Capoeira: experiences and experiences in capoeira angola paraense

Maria Adrielle Silva Souza

Luiz Augusto Pinheiro Leal

Resumo: Este artigo tem a intenção de abordar discussões sobre o feminino na capoeira, fazendo um diálogo pautado nas experiências femininas na capoeira paraense e a (re)construção da história das mulheres, tendo em vista que as mulheres estiveram silenciadas na história por muitos séculos e, atualmente, elas estão cada vez mais visíveis nos espaços de capoeira. As mesmas continuam resistindo e lutando para o seu fortalecimento enquanto mulheres capoeiras na sociedade que ainda carrega consigo estruturas patriarcais de controle e violência.

Palavras Chave: Capoeira. Mulheres. Gênero.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo abordar las discusiones sobre lo femenino en la capoeira, haciendo un diálogo basado en las experiencias femeninas en la capoeira paraense y la (re) construcción de la historia de las mujeres. Ya que las mujeres han sido silenciadas en la historia durante muchos siglos y hoy en día son cada vez más visibles en los espacios de capoeira. Continúan resistiendo y luchando por su fortalecimiento como mujeres capoeira, en una sociedad que aún lleva consigo estructuras patriarcales de control y violencia.

Palabras Claves: Capoeira. Mujeres. Género.

Abstract: This article aims to address discussions about the feminine in capoeira, making a dialogue based on the female experiences in capoeira paraense and the (re) construction of the history of women. Since women have been silenced in history for many centuries and today they are increasingly visible in capoeira spaces. They continue to resist and fight for their strengthening as capoeira women, in a society that still carries patriarchal structures of control and violence.

Key-words: Capoeira. Women. Gender.

Maria Adrielle Silva Souza – Graduanda em História pela Universidade Federal do Pará – UFPA. Membro do Grupo de pesquisa História em Campo – GHISCAM. E-mail: adrielesouza305@gmail.com

Luiz Augusto Pinheiro Leal – Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia – UFBA. Professor Associado da Universidade Federal do Pará – UFPA. Contramestre do Malungo Centro de Capoeira Angola e Coordenador do Grupo de pesquisa História em Campo – GHISCAM. E-mail: augustoleal@ufpa.br

INTRODUÇÃO

O presente artigo é resultado da minha participação, como bolsista, no projeto de extensão “Dikanza, urucungo e capoeira: o ensino de histórias e culturas africanas em comunidades escolares e tradicionais”, coordenado pelo Professor Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal. Minha participação se deu através do desenvolvimento do plano de trabalho intitulado “O feminino e a capoeira: questões de gênero no ensino de histórias e culturas africanas em espaços de saber”, que trata de práticas de ensino de história e cultura africana através da capoeira angola. O recorte temático voltado para as questões relacionadas ao gênero feminino, dentro dos espaços de capoeira, se justifica pelo fato das mulheres terem sido excluídas das páginas da história, e mesmo dos espaços de prática da capoeira, até pouco tempo atrás. Michelle Perrot (2019) nos fala do silenciamento na historiografia no que se refere ao feminino: “as mulheres ficaram muito tempo fora desse relato, como se fossem destinadas à obscuridade de uma inenarrável reprodução, estivessem fora do tempo, ou pelo menos, fora do acontecimento.” (PERROT, 2009, p.16). Como afirma a autora, as mulheres estariam “confinadas no silêncio de um mar abissal.” (p.16). Isso se dá principalmente pela lógica do patriarcado que está enraizado nas sociedades.

O objetivo do projeto, de modo geral, era promover o ensino de história e cultura africana através dos elementos constituidores da capoeira angola, prática cultural de matriz africana no Brasil. Como objetivos específicos, a intenção era contribuir para a propagação de conhecimentos relacionados às culturas africanas em diversos espaços de saber; gerar discussões que levassem à valorização cultural das matrizes africanas em escolas ou comunidades; evidenciar a participação e contribuição das mulheres nos espaços de capoeira e em outros saberes culturais; despertar o interesse da comunidade para o debate sobre as questões de gênero, identidade e capoeira.

As atividades realizadas através do plano de trabalho foram, principalmente, leituras especializadas, treinos de capoeira angola, acompanhamento de *lives* direcionadas ao tema da abordagem; participação em eventos acadêmicos e de capoeira. Devido ainda estarmos vivenciando um contexto pandêmico, algumas atividades de campo que estavam previstas não foram executadas. No entanto, com os devidos cuidados, foi possível participar de algumas atividades presenciais de formação, especialmente nas cidades de Abaetetuba e Bragança.

1. Ser Mulher na Capoeira

Inicialmente, quero situar os leitores e leitoras que o Malungo Centro de Capoeira Angola é um grupo de capoeira angola que está presente nos estados da Bahia e no Pará. No Pará, o Malungo está distribuído em coletivos em algumas cidades, como Abaetetuba, Belém, Bragança, Cametá e Goianésia, e tem como formadores o Mestre Bel, o Contramestre Augusto Leal e as Treinelas Lira e Darcica. Ressalto que atualmente faço parte do Grupo de Capoeira Malungo Centro de Capoeira Angola. Visando compreender o nível de envolvimento com o mesmo, cabe contar um pouco de como conheci o grupo.

Em outubro de 2019, o professor Augusto Leal, responsável pelo projeto de extensão do qual faço parte, estava na cidade de Abaetetuba. Na ocasião, ele presidia bancas de defesas de trabalhos de conclusão do curso de História, no Campus da Universidade Federal do Pará. Como o professor também é angoleiro (praticante de capoeira angola) e contramestre do Ma-

longo, ele organizou uma formação para os aprendizes daquela cidade. Ao me conhecer, fez o convite a mim e mais um colega para conhecermos o universo da capoeira angola. O convite prontamente foi aceito, então fomos visitar o espaço de formação em que ele estava ministrando formação. O ápice desse encontro foi a oportunidade de realizarmos uma oficina em um terreiro próximo ao Campus da UFPA. Terreiro da finada mãe Joana.

No terreiro, estavam presentes estudantes de história, capoeiras do grupo e membros da comunidade afro-religiosa, assim como crianças e idosos que estavam também participando das atividades (ver Imagem I). Foi meu primeiro contato com a capoeira angola. No espaço do terreiro, com todos os paramentos e representações, o contramestre organizou instrumentos e pessoas para treino. Houve um bom entrosamento entre os tocadores tradicionais do terreiro e os capoeiristas. O encontro acabou culminando em uma roda (elemento de culminância para a prática da capoeira).

Imagen I – Entrosamento para a roda de capoeira



Fonte: Acervo Malungo Centro de Capoeira Angola

Naquele momento, eu participei tanto do treino como da roda. No treino (Imagen II), observei que o corpo, independente do gênero, se constitui em elemento de identidade coletiva. Os corpos existem em interação uns com os outros. A capoeira exige a interação coletiva e o contato com o espaço sagrado do chão do terreiro. Chão que é o espaço de maior segurança para o praticante da capoeira. A angoleira joga próximo ao chão, ensinava o contramestre. Eu me entreguei aos movimentos, à musicalidade e às ações coletivas. De repente, eu já estava ao pé do berimbau, pronta pra jogar com um capoeira mais experiente (ver Imagem III). Foi meu primeiro contato direto com a experiência da capoeira angola. Senti o corpo depois, mas notei que a prática não era coisa de outro mundo. Eu também poderia participar e havia sintonia. No entanto, algumas situações pessoais ocorreram depois, bem como a pandemia da COVID-19, e isso contribuiu para o meu distanciamento e consequente desinteresse em relação àquela prática.

Imagen II – Treino de capoeira angola



Fonte: Acervo Malungo Centro de Capoeira Angola

No ano de 2021, como estudante de história na cidade de Capanema, Núcleo do Campus Universitário de Bragança da UFPA, tive a oportunidade de me reencontrar com o professor Augusto e, por extensão, a prática da capoeira. O professor estava ministrando uma disciplina na cidade e convidou estudantes de história para participar de seu projeto de extensão “Dikanza, urucungo e capoeira: o ensino de histórias e culturas africanas em comunidades escolares e tradicionais”. Foi aí que surgiu a oportunidade de, além de poder pesquisar a história da capoeira, poder aprender um pouco mais sobre sua prática. Ao ser aprovada na seleção de bolsista, pude praticar e vivenciar a capoeira angola, o que é essencial para o desenvolvimento metodológico dessa pesquisa. É o conhecimento sobre capoeira angola que dá base para a compreensão dos usos de seus instrumentos como recursos para o conhecimento sobre a história e a cultura afro-brasileira e africana.

Imagen III – Ao pé do berimbau, a primeira roda



Fonte: Acervo Malungo Centro de Capoeira Angola

Os instrumentos musicais são elementos fundamentais na capoeira, tendo em vista que a capoeira é formada por um conjunto de elementos que estão em sintonia. Durante as vivências de pesquisa, pude trabalhar no preparo da matéria prima, confecção de instrumentos e a experiência

de tocar todos os instrumentos que formam a bateria do Malungo (Imagem IV). Bateria é o conjunto musical que dá base para o jogo de capoeira angola. No Malungo, a bateria é composta por oito instrumentos: três berimbaus (berra boi, gunga médio e viola), dois pandeiros, um agogô, um reco-reco e um atabaque.

Imagen IV – Contramestre e eu descascando ouriços de castanha



Fonte: Acervo Malungo centro de Capoeira Angola

Como pode ver na imagem IV, o ouriço, que está na parte superior, é ideal para usar na confecção do instrumento. Podemos ver na imagem acima o momento em que eu e contramestre estamos trabalhando no processo de descasque do ouriço, para retirar a casca e o pó que envolve a caixa da castanha, no lado direto da imagem, no canto inferior é possível perceber alguns ouriços já descascados. Esses ouriços serão utilizados para a confecção do agogô, um instrumento de base utilizado na capoeira.

Imagen V – Contramestre e eu na preparação do bambu



Fonte: Acervo Malungo Centro de Capoeira Angola

Na imagem V, eu e o contramestre Leal estávamos preparando o bambu para a confecção da Dikanza, instrumento de matriz africana, e no Brasil, na versão reduzida em termos de comprimento, é conhecido como reco-reco. Cabe aqui mencionar uma vivência que tive com o colega Wesley do Malungo de confeccionar um reco-reco, que é a versão brasileira da dikanza. A princípio, eu fui a instrutora por ter iniciado a confecção de uma dikanza com o contramestre Leal; desta forma, eu repassei os conhecimentos adquiridos com o contramestre para o meu colega.

Imagen VI – Reco-reco em processo de construção



Fonte: Arquivo Pessoal

Como podemos ver na imagem VI, nos bambus em processo de confecção para futuramente tornaram-se um instrumento musical, o primeiro está com os “dentes” incompletos, o segundo está com os cortes completos e, ao lado, encontra-se uma vara de bambu para a confecção de uma dikanza. A participação nas atividades de confecção de instrumentos foi fundamental para que eu pudesse compreender parte do processo de elaboração dos instrumentos musicais da capoeira angola. Contudo, o aprendizado iria se ampliar ainda mais na sequência da minha formação e na oportunidade de encontrar outras mulheres capoeiristas.

Com o objetivo de observar a participação das mulheres nos espaços de capoeira, acompanhei alguns eventos de capoeira visando obter dados e fontes para esta pesquisa. Os eventos foram: “Berimbau bateu, capoeira sou eu”: Vivência de capoeira na Comunidade Rural Colônia Nova - Abaetetuba/PA” realizado pelo Malungo Centro de Capoeira Angola, através do Coletivo de Abaetetuba/PA, sob organização da monitora Lucenilda Passos; “Capoeira em Comunidade de Re-existência: Salvaguarda e LGBTQIA+ de Braços Dados”, também foi realizado pelo Malungo, através do Coletivo de Bragança, sob organização da treinela Lira Meneses; “II Encontro de Formação do Coletivo de Mulheres Bando da Brava”, evento realizado pelo Coletivo de mulheres do Malungo, o Bando da Brava, sob orientação da treinela Lira; e o evento “A Mulher e a Ginga”, que foi organizado pelo Grupo de Capoeira Regional Muzenza de Capoeira, sob organização da graduada Nilvane Martins e formanda Maria Vitória.

O destaque dado a estes eventos se justifica, principalmente, por terem sido organizados por



mulheres capoeiras. Os mesmos foram realizados de forma virtual, pelas plataformas *Google Meet* e *YouTube*, devido ao contexto de crise sanitária causada pelo Coronavírus. Salvo o último evento respectivamente, que foi realizado de maneira presencial na Comunidade do Massarico, na cidade de Bragança/PA.

O primeiro evento foi realizado a partir da aprovação da Lei Aldir Blanc Pará. A lei Aldir Blanc consiste em um fundo emergencial para o setor cultural e tem como objetivo auxiliar os trabalhadores e trabalhadoras culturais e também os espaços de Cultura. Foi organizado pela monitora Lucenilda Passos do Coletivo Malungo Centro de Capoeira Angola-Abaetetuba/PA. O evento teve uma programação muito rica, contando com apoio e participação dos integrantes do Malungo-PA. A programação foi diversificada, tendo como elementos principais a movimentação, a musicalidade e roda de conversa. No decorrer de uma das oficinas de movimentação corporal que foi realizada no evento, a monitora Dadá, também do Malungo-PA, ressaltou que a capoeira não é somente movimentação, é uma sintonia entre movimentação, musicalidade, oralidade, etc. Desta forma, Dos Santos e Machado (2015) nos falam que a capoeira, em sua dimensão educativa, ensina a refletir as formas de se relacionar com o outro e consigo mesmo. Assim podemos perceber que a prática da capoeira com seus diversos elementos constitutivos transforma as pessoas, seja nas rodas ou no meio social de modo geral.

As falas do Contramestre foram de suma importância para que possamos compreender a história da capoeira angola no contexto paraense, mesmo que ainda seja pouco conhecida. O formador ressaltou em sua fala que “a capoeira não é fruto da experiência de africanos no Brasil em condições de escravidão... foi a vontade de viver livre.”¹. Essa frase é importante para que possamos desconstruir a ideia de que a capoeira é fruto da escravidão.

Assim como as discussões sobre a capoeira paraense, a presença feminina também é pouco discutida. Nota-se que, na maioria das vezes, as mulheres aparecem como curiosidade. Contudo, ressalto que as mesmas devem ser apresentadas e vistas como agentes sociais. Segundo Oliveira e Leal (2009), o corpo feminino sempre foi fonte de inspiração para o mundo artístico, mas, ao longo dos séculos, foram criados discursos os quais buscavam controlar a gestualidade dos corpos. No entanto, na capoeira, o corpo das mulheres é fonte de empoderamento e símbolo de resistência contra o sistema patriarcal. Conforme Morgante e Nader (2014, p. 8 apud SILVA, 2021, p. 34), “o conceito patriarcado permite visualizar estes dois âmbitos, a dominação e a exploração das mulheres, que estão estreitamente interligados”.

Ao que diz respeito aos corpos femininos nos espaços de capoeira, Santos (2015) nos diz:

no espaço da capoeira as mulheres podem ser conhecer, se reconhecer, se afirmar positivamente e trocar não só receita de bolo, mas também análises e reflexões permitindo-se entre si a exposição das suas críticas à realidade e preconceitos, discriminações e estereótipos que geram as desigualdades. (SANTOS, 2015, p. 7)

O evento foi de suma importância para pensarmos a capoeira não apenas como prática de arte-luta, mas também, como diz mestre Bel, refletirmos a capoeira angola como um conjunto de saberes. O evento nos mostra a importância de levar a capoeira para as comunidades de maneira geral, para que as pessoas possam conhecer essa prática que é fonte de conhecimento e ancestralidade das culturas africanas e afro-brasileiras.

¹Fala do Contramestre Augusto Leal, fornecida ao evento “Berimbau bateu, capoeira sou eu”: vivêcia de capoeira na comunidade da Colônia Nova - Abaetetuba/PA, no dia 22/04/21.

Desta forma, Ferreira (2016) nos fala que,

A Capoeira é uma arte, uma dança, uma filosofia, em que o capoeirista expressa suas vontades, anseios e por menor que seja, no cotidiano são muitas vezes reprimido e que nessa prática, o da capoeira, dentro da roda, ou simplesmente olhando-a, este, consegue se desvincular do mundo e adentrar em uma outra dimensão. (FERREIRA, 2016, p. 11)

Como podemos perceber, a capoeira está além dos seus vínculos com a luta. Está entrelaçada aos ensinamentos ancestrais, à musicalidade, à gestualidade, à oralidade, etc., o que nos permite conhecer diversas histórias que nos foram deixadas pela diáspora africana.

O segundo evento, *Capoeira em Comunidade de Re-existência: Salvaguarda e LGBTQIA+ de Braços Dados*, também foi aprovado pela Lei Aldir Blanc Pará, e foi organizado pela Treinela Lira Meneses, do Malungo Centro de Capoeira Angola, onde a mesma é responsável pelo coletivo de Bragança e Belém, no Pará. O mesmo foi realizado através do YouTube, e teve o seu encerramento de forma presencial na Escola Bolívar Bordallo da Silva, na cidade de Bragança. A programação presencial contou com duas oficinas: uma de musicalidade, com o título “Musicalidade de Capoeira Angola como Recurso de Afirmação de Identidade e Oralidade”, ministrada pelo contramestre Augusto Leal (Malungo Centro de Capoeira Angola); a outra oficina foi ministrada pela treinela Lira Meneses (Malungo centro de Capoeira Angola), intitulada “Movimentação de Capoeira: Comunicações Corporais como elementos de Identidade”.

Este evento contou com uma programação cheia de conversas ricas para discutir tabus em torno da comunidade LGBTQIA+. Em um dos diálogos, foi debatido como os grupos de capoeira podem ser mais acolhedores em relação ao gênero e sexualidade. Os diálogos gerados nos permitem reflexões sobre o quanto o machismo está nos espaços sociais e na capoeira não é diferente. Sendo assim, há uma necessidade de problematizar o machismo e o preconceito com os corpos.

A capoeira se expressa principalmente através dos corpos, e de forma múltipla, contemplando a movimentação, a musicalidade, etc. D' Amorim e Atil (2007) nos fazem refletir sobre o corpo na prática da capoeira, vejamos,

A capoeira se realiza com o corpo e necessita dos movimentos do corpo para se expressar. É o corpo que se expressa musicalmente, é o corpo que necessita ter coordenação motora para encontrar os espaços corretos e adequados, é o corpo que fala oralmente da maneira mais correta, verbalizando conhecimentos e sentimentos. Mas é também o corpo que expressa em uma linguagem gestual que é musicalidade, que é espacialidade tradutora de sentimentos interiorizados. É o corpo que realiza interfaces que são fragmentos de musicalidade, fragmentos de espacialidade, fragmento de matemática, um entrando no e criando esse espaço que chamamos justamente de interface [...]. Na ginga, é o corpo que sente e expressa música, de maneira matemática, em uma espacialidade própria e em uma linguagem de gestos e expressões (D'AMORIM; ATIL, 2007, p.73 Apud FERREIRA, 2016, p. 32).

Sendo assim, o corpo agrupa todas as expressões culturais, religiosas e culturais que a capoeira nos transmite. Desta maneira, “o corpo no movimento da capoeira, possui uma dinâmica própria de ludicidade” (OLIVEIRA e LEAL, 2009, 161).



O evento de forma geral proporcionou debates de extrema importância. Discutir gênero e sexualidade é essencial não só nos espaços de capoeira, mas na sociedade como um todo, para desconstruir tabus que estão ligados a essa temática. As rodas de conversas e as oficinas trouxeram relatos que fazem com que nós repensemossa trajetória como pessoa. E como foi mencionado em umas das falas dos participantes, não é preciso que sejamos LGBT para lutar por direitos e respeito. Em suma, sua importância é promover o diálogo para construir e contribuir na afirmação da identidade de cada ser.

O terceiro evento foi o **II Encontro de Formação do Coletivo de Mulheres Bando da Brava**². O evento das Bravas teve como título trecho de uma fonte analisada pela pesquisadora Lucenilda Passos em seu trabalho de conclusão de curso (TCC), que diz: “Tão perniciosa quanto os capoeiras”³. O evento foi restrito para as meninas do coletivo e teve duração de dois dias (17 e 18 de julho) de diálogos entre elas e os convidados que estiveram colaborando, e foi realizado pela plataforma do *Google Meet*. Saliento que o evento das Bravas foi uma ação pertinente ao plano de trabalho em questão, por conta das discussões realizadas durante esses dois dias, principalmente para o ensino de uma das culturas africanas através das vivências da prática da capoeira e como ação metodológica para obtenção de dados para a elaboração dos resultados desse projeto.

A programação foi rica em diálogos e práticas que foram pensados nas dificuldades elencadas pelas mulheres do Bando. Desta forma, os diálogos foram necessários e essenciais para que saibamos sempre que podemos (me incluo por estar fazendo parte do Coletivo do Malungo e do Bando da Brava atualmente) estar em qualquer posição na capoeira, seja na bateria ou em roda para jogo. Ao longo dos séculos, as mulheres foram silenciadas da história e isso reflete negativamente na vida delas, e a capoeira permite que essas mulheres construam e reconstruam suas histórias. Perrot (2019) nos mostra em seus escritos o quanto as mulheres foram silenciadas e excluídas da história e da sua própria história.

Tendo em vista que as mulheres foram silenciadas ao longo dos séculos, suas narrativas, seus feitos foram apagados da história e isso influenciou e influencia na busca de inclusão da mulher enquanto agente histórico e protagonista nos feitos e nas lutas que foram invisibilizadas. Além desse silenciamento, tem-se ainda o fator de que elas sempre têm que provar para o sexo oposto que sabe fazer uma determinada movimentação ou tocar um berimbau. Cito o berimbau por ser um instrumento de poder em uma roda de capoeira e muitas vezes as mulheres são testadas se conseguem segurar o berimbau, se sabem armar e desarmar tal instrumento.

Diversos discursos misóginos e machistas foram e ainda continuam sendo direcionados às mulheres, sobretudo às mulheres capoeiras. Dessa forma, percebemos que há uma grande necessidade de discutir sobre o silenciamento das mulheres.

Nesse silêncio profundo, é claro que as mulheres não estavam sozinhas, ele envolve um continente perdido das vidas submersas no esquecimento no qual se anula a massa da humanidade. Mas é sobre elas que o silêncio pesa mais. E isso por várias razões (PERROT, 2017, p.16).

Desta forma, o espaço reservado para essas mulheres dialogarem é essencial para entendem as suas dificuldades e saber que podem contar com o apoio das manas do grupo; é se sentir abraçada quando um olhar virado for direcionado a determinada pessoa, é defender a mana, então

²Coletivo de mulheres do Malungo Centro de Capoeira Angola.

³Trata-se de um artigo do Jornal A República, 11 de setembro de 1890, p. 01.

esse espaço é de suma importância para o coletivo fortalecer os laços de irmandade. Podemos observar esse laço afetivo na fala da treinela Lira,

ser malunga, ser bando, é ser coletivo, é ser irmã, é se entender nas suas dificuldades. [...] ser malunga é isso, é ser grande no sentido não de ser melhor do que a outra, do que o outro, não, é entender que a gente precisa se encontrar, se entender enquanto sujeito mulher, mulher angoleira, porque esse é o laço que nos une. (Informação verbal)⁴

Além de diálogos em torno da questão do feminino, houve conversas sobre musicalidade, um dos aspectos essenciais da capoeira. A musicalidade na capoeira é um elemento que resgata as memórias através das letras que são produzidas, no qual valoriza a história oral. Segundo Abib (2017):

As músicas e ladinhas presentes no universo da capoeira são também elementos importantíssimo no processo de transmissão dos saberes, pois é através delas que se cultuamos antepassados, seus efeitos heroicos, seus exemplos de conduto, fatos históricos e lugares importantes para o imaginário dos capoeiristas, o passado de dor e sofrimento do tempo da escravidão, as estratégias e astúcias presentes nesse universo, assim como também as mensagens cifradas que exigem uma certa “iniciação” para poderem ser compreendida. (ABIB, 2017, p. 98)

Podemos perceber que a capoeira angola é mais que movimentações e jogo, é um conjunto de elementos que constroem a prática. São várias as motivações para criar um corrido⁵, uma ladinha⁶, como nos diz Abib (2017), são memórias sobre os antepassados, são feitos heroicos, são rotinas cotidianas, dentre outras.

O quarto e último evento “a Mulher e a Ginga”, foi realizado de modo presencial no interior da cidade de Bragança/PA. O mesmo foi o encerramento de um conjunto de atividades que já estavam sendo realizadas pelo grupo de Capoeira Regional Muzenza de Capoeira, e estava sob coordenação de duas mulheres, sendo elas Nilvane de Sousa Martins, conhecida na capoeira como graduada Vane, e por Maria Vitoria Botelho, na capoeira é conhecida como Pitchulinha. Ressalto que o evento foi realizado a partir da aprovação da Lei Aldir Blanc Pará.

O evento teve importantes diálogos, assim como os anteriores, buscando enfatizar a importância do feminino nos espaços de capoeira, sobretudo na posição de coordenação de eventos. Durante uma das programações, houve um diálogo sobre a diferença entre os elementos da capoeira regional e da capoeira angola, tal como a ordem dos cantos. Na capoeira regional, a musicalidade inicia-se com a quadra, que são versos rápidos que dão introdução para sair para jogo; enquanto na capoeira angola, se inicia com a ladinha, que segundo Fonseca (2018) “são as músicas mais importantes e tradicionais, cantadas por mestres ou pelos mais velhos, são fundamentais para abrir a roda, ou seja, a primeira coisa que se canta é a ladinha” (p. 166). Adiante, a louvação e o corrido seguem a mesma ordem tanto na capoeira regional, quanto na capoeira angola.

⁴Fala da treinela Lira, fornecida ao *II encontro de formação do Bando da Brava*, em 17 de julho de 2021.

⁵“Corrido são perguntas e respostas da música, cantorias mais rápidas [...] versos curtos e que proporcionam uma empolgação de ritmo.” (Da Silva, 2018, p. 29)

⁶“Ladinha é uma história cantada, um aviso, uma mensagem, etc., que consequentemente inicia com um Iê, grito que simboliza um pedido de atenção, finalizando com uma louvação, ou seja, um agradecimento; exaltação naquilo que acredita.” (DA SILVA, 2018, p. 28)



Ao falar de musicalidade na capoeira, evidentemente estamos falando de oralidade, e é através da oralidade que temos conhecimento sobre nossa ancestralidade. Temos a possibilidade de conhecimento sobre a vida dos que vieram antes de nós, dos que fizeram a travessia sob o Atlântico.

Ressalto que, neste evento, eu estive acompanhada das manas do Malungo. “Manas” é um termo utilizado pelas mulheres do Coletivo do Malungo para se referir umas às outras, à treinela Lira, monitora Keké, e às aprendizes Paula e Sue. Além de eu estar presente como Malunga, estive também como pesquisadora em campo, observando o evento através da prática da etnografia, um campo da antropologia que nos permite, enquanto pesquisadores e pesquisadoras, de estar em campo coletando dados.

Todas essas vivências foram essenciais e carregadas de aprendizado para a minha formação, para as futuras ações do projeto, bem como para ministrar oficinas sobre capoeira angola. Conhecer os toques dos instrumentos, a organização dos instrumentos e movimentações são fundamentais. Além do mais, as histórias e culturas africanas estão enraizadas em cada elemento da capoeira, desde a movimentação, a musicalidade, a ancestralidade, a oralidade e afins. Podemos observar as histórias da ginga e do berimbau que estão associadas também à simbologia feminina.

A capoeira está ligada à simbologia feminina, a exemplo, temos a Ginga, que vem do nome de uma mulher, Rainha Nzinga Mbandi Ngola, de Angola e Matamba (FONSECA, 2018), a lenda do berimbau “sobre as [...] aventuras de uma menina que, tendo desaparecido após a ação de um “homem mau”, teve o seu corpo transformado no berimbau” (ARAÚJO, 2016, p.87 apud, BARBOSA, 2017, p.131).

No decorrer da pesquisa, outras atividades foram realizadas, tais como leituras pertinentes ao debate proposto na temática, utilizando autores como bell hooks (2020), Michelle Perrot (2019), Adichie (2016), entre outras, para trabalhar nas articulações sobre as discussões em torno do feminismo. Para tratar as abordagens relacionadas à capoeira e ao gênero, utilizei autores como Leal (2008), Oliveira e Leal (2009), Camões (2018), Araújo (2004), (2016) entre outras que são essenciais pra a construção argumentativa deste trabalho.

Ressalto ainda a participação em entrevistas, evento e disciplinas referentes aos estudos africanos como ouvinte e monitora. As entrevistas foram realizadas para dois grupos relacionados ao meu trabalho; o primeiro está ligado diretamente com os estudos de gênero e capoeira, com o grupo do Bando da Brava, que iniciou um programa no canal do Malungo Centro de Capoeira angola, no *YouTube*, intitulado de “A voz das Bravas”, e tem como objetivo ouvir as histórias de vida das bravas do coletivo, em um diálogo enriquecedor entre a entrevistada, a entrevistadora e os ouvintes. Inclusive, estive no papel de entrevistadora no diálogo com a monitora Dadá, que é uma mulher angoleira, feminista e brava. A entrevista pode ser acompanhada através do link de acesso: <<https://www.youtube.com/watch?v=1xZBn1q8yvc&t=30s>>.

No que diz respeito às entrevistas do segundo grupo, está relacionada ao grupo de pesquisa do qual faço parte e é coordenado pelo Prof. Augusto Leal, o História em Campo (GHISCAM). As entrevistas são ações relacionadas ao **I Seminário Gênero, África e Diáspora: Intersecções e subjetividades em História e Educação**, que foi realizado pelo grupo de pesquisa citado acima. Atuei como colaboradora técnica na administração das *lives*, juntamente com a professora Daélem Rodrigues. As entrevistas e demais conteúdos do grupo podem ser acessados através do link: <https://www.youtube.com/channel/UCR_Eoh5fNLVJbXsiEi9TRGQ>.

Acrescento ainda a participação na disciplina de mestrado, onde estive participando como ouvinte, sendo ela *História da África e as influências Banto no Brasil*, do Programa de Pós- Graduação

em Educação e Cultura (PPGEDUC/UFPA/CAMETÁ), ministrada pelo Professor Dr. Luiz Augusto Pinheiro Leal, no período de 04 a 25 de junho de 2021, através da plataforma *Google Meet*, que contou com a monitoria da Professora Daélem Rodrigues. Esta foi de grande valia para minha formação; os debates realizados me proporcionaram conhecimento sobre as histórias africanas e as influências de origem Banto no Brasil, tal como a capoeira, o carimbó, etc.

Na ocasião, estive atuando como monitora na disciplina de História da África, ministrada pelo prof. Augusto Leal na turma de graduação do Campus de Bragança, que ocorreu de forma online através da plataforma *Google Meet*. Estive acompanhada pela professora Yasmin Amaral, que esteve como monitora também. Ressalto que esta disciplina foi aberta à comunidade de professores da cidade de Augusto Correa, estudantes de Belém e Portel. As discussões geradas nesta disciplina foram importantes para minha formação enquanto monitora (apesar de ter tido algumas dificuldades com a conexão que atrapalhou no meu desenvolvimento enquanto monitora), bolsista e estudante, uma vez que a disciplina permeou por questões que proporcionaram desconstruções em torno do ensino de História da África, das culturas e sociedades africanas.

Ainda estive participando do “Webnário - Os Desafios de Pesquisa em História na Amazônia,” que foi realizado entre os dias 08 e 10 de junho de 2021, na 5^a Semana Nacional do Arquivo, realizado pela Faculdade de História do Campus de Bragança/PA. O evento deu oportunidade aos professores, alunos, ex-alunos e à comunidade acadêmica de modo geral, de apresentar seus trabalhos de pesquisa, sejam elas finalizadas ou em andamento.

No dia 10 de junho de 2021, o Grupo de Pesquisa História em Campo se fez presente nas apresentações de seus trabalhos – destaco aqui o Simpósio Temático 3: Gênero, Cultura e Identidade, onde, pela primeira vez, o trabalho que ainda está sendo executado, “O feminino e a capoeira: questões de gênero no ensino de histórias e culturas africanas em espaços de saber”, foi apresentado à comunidade acadêmica, e junto aos colegas de pesquisas, a Prof.^a Daélem Rodrigues e o graduando Wesley Rodrigues.

Em minha apresentação, expus as abordagens principais do projeto, passando pelo ensino de histórias e culturas africanas através dos elementos da capoeira angola. Após minha fala sobre a prática de ensino de histórias e culturas africanas, dei continuidade falando sobre a mulher no espaço da capoeira, e como elas eram vistas pela sociedade ao longo do século XIX e como são vistas atualmente, como o corpo da mulher é objetificado e sexualizado ainda no mundo da capoeira e como as mulheres resistem ao machismo e sexismos e persistem para continuar na capoeira.

Em uma exposição breve, é possível perceber o quanto os estudos de gênero têm se tornado importantes para a construção da problemática das experiências femininas na capoeira, uma vez que, como argumenta Camões (2019), “têm nos levado a perceber a necessidade de desconstrução dos discursos machistas e sexistas. Uma vez que as mulheres que frequentam os espaços de capoeira são fortemente estigmatizadas” (CAMÕES, 2019, p. 18).

O evento foi um tanto importante para conhecer as mais diversas pesquisas no campo da História que estão vinculadas à Faculdade de História - Campus Bragança. Também possibilitou a experiência e a oportunidade de expor nossas pesquisas e disseminar conhecimento para a comunidade, principalmente por conta das poucas pesquisas em torno dos estudos africanos e suas culturas, no campus de Bragança. A pouca produção é reflexo da ocidentalização do desenho curricular do curso de História. As disciplinas que abordam as histórias e culturas



africanas estão no final do curso, onde a maioria dos alunos já está com as suas pesquisas encaminhadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste sentido, o plano de trabalho “O feminino e a capoeira: questões de gênero no ensino de histórias e culturas africanas em espaços de saber”, que deu base para a elaboração deste artigo, se apresenta de forma pertinente às atividades realizadas até o momento.

Os principais resultados obtidos até o presente momento estão em consonância por terem as mulheres capoeiras à frente da organização de eventos que estão buscando dar cada vez mais visibilidade para as mulheres nesses espaços que ainda são considerados do universo masculino.

Todos os diálogos que foram realizados nos eventos contribuíram e contribuem para a propagação de informações e conhecimento das comunidades participantes, que estiveram envolvidas. Além do mais, foram essenciais para a abertura de discussões sobre as práticas machistas e sexistas que adentram no universo da capoeira, bem como foi dito pela treinela Lira em um de seus diálogos, que o machismo não está dentro da capoeira, mas sim vem para a capoeira por influências externas.

Estas ações são importantes para o meu amadurecimento enquanto mulher negra, aprendiz de capoeira angola e pesquisadora sobre os estudos de gênero e capoeira. E são ações essenciais para obtenção de dados para o enriquecimento dessa pesquisa que está em andamento.

No mais, podemos perceber que as mulheres estão ganhando lugar nos diálogos e na organização de eventos para discutir sobre a presença feminina nos espaços considerados do universo masculino e trazer para discussão temas que são tabus para a sociedade, como falar de racismo, sexualidade e do corpo feminino.

É importante ressaltar que as atividades previstas para execução deste trabalho foram pensadas de acordo com as necessidades de prevenção à Covid-19, que no início de vigência da pesquisa estava em estado crítico ainda. No entanto, com o avanço da vacinação, o vírus está sendo controlado e isso nos permitirá pensar em ações futuras em conjunto com as comunidades escolares e tradicionais para que, assim, os objetivos deste trabalho sejam atingidos.

REFERÊNCIAS

ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. *Capoeira Angola: cultura popular e o jogo dos saberes na roda*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2017.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Sejamos todas feministas*. Tradução: Christina Baum.

ARAÚJO, Rosangela Costa. Elas Gingam!. *CLAS Discussion, Japão*, n. 64, p. 85-93, mar. 2016.

ARAÚJO, Rosangela Costa. *Iê, viva meu mestre: A Capoeira Angola da ‘escola pastiana’ como práxis educativa*. 2004. 236 f. Tese (Doutorado) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

BARBOSA, Viviane Malheiro. *Mulher na roda: experiências femininas na Capoeira Angola de Porto Alegre* / Viviane Malheiro Barbosa, 2017. 156 f. Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

CAMÕES, S. Luciane. *Elas Jogam, tocam e cantam: práticas e discursos sobre a experiência histórica de mulheres capoeiristas no Pará*. Dissertação (mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação Em Estudos Antrópicos na Amazônia-PPGEAA, Universidade Federal de Castanhal, Pará, 2019.

DA SILVA, SANDRA MARIA. *Musicalidade na capoeira: uma construção oral através da musicalidade da capoeira*. 2018. 41. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Bacharel em História)- Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.

DOS SANTOS, D. A; MACHADO, P. de Freitas. A capoeira como prática educativa transformadora: jogando no ambiente escolar. *VI Congresso Nacional de Educação*, 6., 2019, Fortaleza- CE. (ANAIS).

FERREIRA, José Tarcísio. *A Capoeira Sobre ótica de Gênero: o papel das mulheres nos grupos de capoeira*. Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu, Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia-GO p. 133. 2016.

FONSECA, Mariana Bracks. *Ginga de Angola: memórias e representações da rainha guerreira na diáspora*. 2018. 340 f. Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de História. Área de concentração: História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

HOOKS, bell. *O feminismo é pra todo mundo: políticas arrebatadoras*; tradução Bhumi Libanio. - 14^a ed. – Rio de Janeiro: Rosas dos Tempos, 2020.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1988-1906)*/ Luiz Augusto Pinheiro Leal. – Salvador: EDUFBA, 2008.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto P. Capoeira. *Identidade e Gênero: Ensaios sobre a história social da Capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*; [tradução Angela M. S. Correa]. - 2. ed. 6^a reimpressão. – São Paulo: contexto, 2019.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Tradução, Denise Bottmann 7^a ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

REVISTA PORTO DAS LETRAS. Vol. 07, n. 01, p. 34-49. Disponível em: <<https://sistemas.ufc.edu.br/periodicos/index.php/portodasletras/article/view/11337/18337>>. Acesso em: 30 out. 2021.

SANTOS, Francineide Marques da Conceição. O feminismo que ginga: mulheres capoeiristas angoleiras em salvador dos anos 80. *Anais XI CONAGES...* Campina Grande: Realize Editora, 2015.

SILVA, Maria Sandra da. *Musicalidade na capoeira: uma construção oral através da musicalidade da capoeira* / Maria Sandra da Silva. – 2018.



Referências eletrônicas

<https://www.bing.com/search?q=o+que+%C3%A9+a+lei+aldir+blanc+para&cvid=927e1e7639cd46bda59ad5ce1fb3d613&aqs=edge.2.69i59i450l9.317000567j0j1&FORM=ANS-PA1&PC=NMTS#>

<https://www.youtube.com/watch?v=1xZBn1q8yvc&t=30s>

https://www.youtube.com/channel/UCR_Eoh5fNLVJbXsiEi9TRGQ





Seção

B



**Bravas Redes: coletivos
femininos e cultura negra**



Saberes Ancestrais e o Combate à Colonialidade de Gênero: a experiência do coletivo Angoleiras Cabanas em Belém-PA

Conocimiento Ancestral y Lucha Contra la Colonialidad de Género: la experiencia del colectivo Angoleiras Cabanas en Belém-Pa

Ancestral Knowledge and the Fighting Against the Gender Coloniality: the experience of Angoleiras Cabanas Collective in Belém-Pa

Alessandra Ferreiras Marinho
Brenda Thais Kalife de Assunção

Resumo: Capoeira é uma prática de resistência e libertação dos negros. Porém, mesmo havendo registros de mulheres capoeira em Belém desde o século 19, as relações de gênero na Capoeira são influenciadas por valores ocidentais como machismo e patriarcado. Nesse processo, a capoeira vive o paradoxo de ser uma prática que se configura como descolonial, mas que é influenciada pela colonialidade de gênero. Desta forma, as mulheres praticantes da Capoeira Angola buscam formas coletivas de se organizar e lutar contra a colonialidade de gênero. Posto isto, nos propomos a analisar esta luta e os saberes ancestrais movidos por estas mulheres em Belém-PA, a partir da vivência do coletivo Angoleiras Cabanas.

Palavras Chave: Capoeira Angola. Saberes Ancestrais. Colonialidade de Gênero.

Resumen: La capoeira es una práctica de resistencia y liberación para los negros. Sin embargo, a pesar de que existen registros de mujeres capoeira en Belém desde el siglo XIX, las relaciones de género en la Capoeira están influenciadas por valores occidentales como el machismo y el patriarcado. En este proceso, la capoeira vive la paradoja de ser una práctica que se configura como decolonial, pero que está influenciada por la colonialidad de género. De esta manera, las mujeres practicantes de Capoeira Angola buscan formas colectivas de organizarse y luchar contra la colonialidad de género. Dicho esto, nos proponemos analizar esta lucha y los conocimientos ancestrales que mueven estas mujeres en Belém-Pa, a partir de la experiencia del colectivo Angoleiras Cabanas.

Palabras Claves: Capoeira Angola. Conocimiento Ancestral. Colonialidad de Género.

Abstract: Capoeira is a practice of resistance and liberation of black people. However, even there are registers of capoeira women in Belém since the 19th century, gender relations at Capoeira are influenced by western values such as machismo and patriarchate. In this process, capoeira lives a paradox of being a practice that configures itself as decolonial, but which is influenced by gender coloniality. In this way, women practitioners of Capoeira Angola seek collective ways to organize themselves and fight against gender coloniality. That said, we are proposing to analyze this fight and the ancestral knowledge moved by these women in Belém-Pa, based on the experience of the collective Angoleiras Cabanas.

Key-words: Capoeira Angola. Ancestral Knowledge. Gender Coloniality.

Alessandra Ferreiras Marinho –Mestra em Educação (UEPA), especialista em Educação ÉtnicoRacial (IFPA), graduada em Letra-habilitação em língua Portuguesa (UFPA), atualmente professora licenciada em língua portuguesa da Secretaria Municipal de Ensino e Cultura (SEMEC-Belém) e integrante do coletivo “Angoleiras Cabanas”. E-mail: alefm2001@yahoo.com.br

Brenda Thais Kalife de Assunção – Graduada em Ciências Biológicas (UFT). Integrante do coletivo Angoleiras Cabanas. E-mail: brendakalife@gmail.com

INTRODUÇÃO

O coletivo de capoeira angola Angoleiras Cabanas nasceu em 2018 movido pelo encontro e pela partilha de sentires e saberes ancestrais entre mulheres praticantes de capoeira angola em Belém do Pará. Este coletivo vivencia e difunde a capoeira angola com o intuito de acolher e encorajar mulheres a superar as dificuldades encontradas nesse universo, o qual ainda é referenciado como um meio masculinizado. O coletivo tem por objetivo questionar as opressões de raça, gênero e classe, promovendo desde encontros periódicos para treinos e conversas até a promoção de eventos, no meio urbano e rural, destinado especialmente às mulheres, que travam a luta contra o racismo, contra o machismo, entre outros temas como o fortalecimento de lutas pelo cuidado com a vida e pela soberania alimentar dos povos. A priori, o coletivo recebeu o nome de Flores de Angola e, posteriormente, no ano de 2021, foi renomeado para Angoleiras Cabanas com o intuito de rememorar a resistência do povo cabano.

A capoeira é historicamente conhecida como uma prática de resistência afro-diaspórica no Brasil, com destaques para as capitais de Salvador e Rio de Janeiro, chegando a ser criminalizada e saindo do código penal somente na década de 30, em que deixa de ser nomeada apenas como capoeira de rua e passa por transformações que perpassam por questões intelectuais e normativas, surgindo, assim, as denominações capoeira angola e regional, as quais tiveram como seus principais mentores: Mestre Pastinha e Mestre Bimba, respectivamente. Em uma perspectiva geral, a capoeira angola caracterizava-se por manter a ligação intrínseca aos saberes ancestrais africanos, e a capoeira regional como aquela que inseriu na sua prática elementos que se assemelhavam às artes marciais ocidentais, a exemplo dos cordéis.

Importante salientar que as mudanças citadas na prática cultural da capoeira estavam inseridas em uma conjuntura política, o governo Vargas, o qual tinha como estratégia política criar uma identidade nacional, por isso as mudanças sobretudo na capoeira regional, que era a representante desse esporte nacional. Contudo, ambas as modalidades passaram por transformações, pois consistiam em estratégias para retirar a imagem marginalizada que a capoeira possuía, por antes estar no código penal.

Nesse contexto, Belém-PA, apesar do pouco reconhecimento, também consta como uma das capitais mais antigas em que a capoeira esteve presente, desde a primeira metade do século XIX. Vicente Salles em seu trabalho “A defesa pessoal do negro – A capoeira no Pará” afirma que a capoeira existiu e se justificou no passado entre interesses políticos e os brincantes do boi-bumbá. Segundo o autor, “os negros não só aprimoraram sua técnica, como ampliaram seus recursos de agressão ou de defesa, incluindo navalhas, facas, paus ou cacetes. Estes últimos instrumentos foram tomados do opressor.” (SALLES, 2004 p. 114).

Neste período que dura até a década de 20 do século XX, a capoeira ocorria nas ruas e não possuía a conformação de escola – como atualmente –, era uma prática de vadiagem, a qual se desenvolveu tanto relacionada à autodefesa e à resistência à escravidão, quanto em seu aspecto lúdico, misturado aos folguedos, aos bois-bumbás e aos batuques, manifestações que, em Belém do Pará, estavam em desacordo com a conduta social considerada correta à época. Presentemente, a referida capital possui diversidades de estilos de capoeira (regional, contemporânea, angola, apenas capoeira), pois, como uma manifestação da cultura popular afro-diaspórica, está em constante processo de resistência e negociação. Partirmos, assim, do pressuposto de que a capoeira angola como uma prática cultural afro-diaspórica se conecta ao



paradigma decolonial, na medida em que traz para o campo do saber outras epistemologias. Para Andrade,

As diásporas não são separatistas, permitindo certa inserção no novo contexto. Busca-se uma integração a partir da identificação com símbolos nacionalistas no local de chegada, ao tempo em que persistem identificações com a cultura de origem. Pensar, nesse sentido, a diáspora africana nas Américas, significa considerar histórias de escravidão, subordinação racista, sobrevivência cultural, hibridação, resistência e rebelião política. (2011, p. 38)

Nesse processo histórico, a capoeira permanece resistindo e conformando-se historicamente em uma lógica diferenciada da racionalidade moderna ocidental, que se pretende enquanto saber único, nesse sentido, ao mover uma racionalidade, outra a capoeira surge como forma de resistência à dominação colonial e à colonialidade, que “são invenções europeia-cristã, cujos agentes foram as monarquias e, em seguida os estados nacionais do Atlântico” (MIGNOLO, 2008, p. 239).

Contudo, nesta prática as relações de gênero ainda são hierarquizadas pelos valores ideológicos da cultura ocidental, ainda que esta tenha sido arma de resistência e luta do povo negro no Brasil. Desse modo, apesar dessa manifestação ser ainda referenciada como um universo masculino, a presença de mulheres não é nova, havendo registros de mulheres capoeiras desde o final do século XIX (LEAL e PANTOJA, 1997). Não obstante, na contramão desse processo, essas mulheres são invisibilizadas, assim como seus protagonismos na luta pela permanência e emancipação no terreno da Capoeira, a partir de uma “invenção de tradições” que limitam ou até excluem as mulheres de rituais considerados de maior hierarquia nessa manifestação, a exemplo de tocar o gunja (berimbau que rege a roda). Além disso, assim como no Brasil, onde o mito da democracia racial como valores não racistas dificultou o debate sobre políticas de ação afirmativas (MUNANGA, 2003), no universo da capoeira e sobretudo da capoeira angola, a falsa ideia da igualdade de gênero e da não divisão sexual, com máximas como “todos na roda são capoeiras”, dificulta os debates acerca das relações de gênero. O que não se consolida ao vermos a realidade: quanto mais alta a hierarquia da capoeira, menor é o número de mulheres.

Além da contradição em negar a presença e o protagonismo das mulheres na capoeira, destaca-se ainda a falta de reconhecimento dos elementos feminino ancestral que a capoeira carrega, começando pela própria palavra “CAPOEIRA”, seguida da cabaça, que compõe o instrumento berimbau, que rege a roda e que, segundo a filosofia yorubá, é responsável pelo mito de criação do universo, assim como pela ginga, movimento primordial dessa manifestação, que recebe esse nome inspirado na Rainha Nzinga Nbandi.

Nesse sentido, foi com o intuito de criar ambientes saudáveis para a propagação dos saberes ancestrais inerentes à capoeira angola, assim como na busca de refletir e intervir nessas contradições ainda existentes nessa prática, que algumas mulheres praticantes dessa manifestação em Belém-PA propuseram a formação do coletivo Angoleiras Cabanas.

Desse modo, esse artigo tem por objetivo refletir a importância do coletivo Angoleiras Cabanas como mantenedoras de saberes ancestrais e o combate a colonialidade de gênero no terreno da capoeira angola em Belém-PA.

Assim, este trabalho caracteriza-se por refletir criticamente a relevância do coletivo Angoleiras Cabanas, que é um coletivo de mulheres praticantes de capoeira angola em Belém-PA.

Para isso, o trabalho contará com abordagem qualitativa que, segundo Menga-Ludke (1986, p. 11), “tem no ambiente natural sua fonte de pesquisa e o pesquisador seu principal instrumento”, a partir de uma perspectiva teórico metodológica da história oral, buscando relacionar a importância dos saberes ancestrais da capoeira angola como instrumento de resistência das participantes do coletivo. Ainda ressaltando que as autoras são componentes do coletivo estudado e que trarão para o campo de análise e argumentação as suas vozes, enquanto escritoras senti-pensantes, mas respeitando o rigor científico. Para Arias (2010),

La historia oral, no se convierte solamente en una distinta perspectiva teóricometodológica para la reconstrucción del pasado de los pueblos indios, si no en un instrumento político in urgente necesario para la decolonización coletiva de la historia. (ARIAS, 2010, p.287)

É objetivando essa descolonização coletiva que a pesquisa buscou ouvir e registrar as vozes das mulheres do coletivo, incluindo as autoras, as quais são integrantes e fundadoras do coletivo, por meio das entrevistas semiestruturadas.

1. Coletivo Angoleiras Cabanas: o combate à colonialidade de gênero na capoeira angola

Como já referendado, o coletivo Angoleiras Cabanas nasceu no ano 2018 como Flores de Angola, a fim de criar um espaço de acolhimento para conhecer e reconhecer as angoleiras presentes no Estado do Pará, em que as praticantes são bem-vindas independente de camisa, escola e mestre. Brotou como sementes que se enxertam entre oportunidades de criação de vínculos e de trocas que favoreceram e favorecem o fortalecimento das *manas na prática d'angola*, em treinos e rodas, de modo a contribuir com a permanência de mulheres, em sua mais ampla diversidade, nos espaços da capoeiragem.

Nos primeiros momentos, os encontros ocorriam em áreas livres como praças, parques ambientais e outros e, mesmo sendo estes espaços públicos, havia constante repressão por parte das forças fiscalizadoras dos mesmos. Os questionamentos vinham principalmente em torno do “barulho ecoado” pelos instrumentos, os quais são totalmente acústicos, contudo, mantivemos a resistência, inclusive questionando a repressão. Permanecemos alternando os espaços e, na atualidade, estamos treinando às terças-feiras pela manhã no Centro Alternativo de Cultural – CAC.

Nesse processo, além de compartilharmos treinos de movimentação e de musicalidade, bases de saber ancestral da capoeira angola, também compartilhamos as inquietações perante o paradoxo que há entre essa ser uma manifestação de resistência à sociedade moderna/colonial e à grande propagação do poder patriarcal, externalizadas em ações machistas, que inclusive tornam nossos grupos de origem ambientes hostis. Razão pela qual algumas mulheres do coletivo não conseguiam permanecer em nenhum grupo.

Dentre as justificativas, principalmente dos camaradas, para não se debruçar em problematizar a colonialidade de gênero existente na capoeira angola, está em uma das frases de Mestre Pastinha: “Capoeira é pra homem, menino e mulher, só não aprende quem não quer”, ou seja, a capoeira está aí para todos e só não a pratica quem realmente não quer. Entendemos que a intenção de mestre Pastinha era realmente mostrar o caráter universal da capoeira



angola, sem divisão sexual ou de gênero, entretanto, ainda hoje há estruturas de poder dentro da prática cultural estudada, que, por vezes, afastam ou nem sequer permitem que as mulheres adentrem nessa manifestação. Travar essa problemática e reconhecer a luta histórica das mulheres capoeiras é fundamental para a construção de novas narrativas.

Há registros históricos da presença de mulheres capoeiras desde o final do século XIX. Segundo Oliveira e Leal (2009), a primeira mulher citada como capoeira foi Jerônima Cafuza.

Considerando estes aspectos, um artigo publicado em novembro de 1876 no jornal *A Constituição* informava, sob a epígrafe *Que mulher capoeira!*, o caso mais antigo de prisão de uma mulher capoeira. Tratava-se da “cafusa Jerônima, escrava de Caetano Antônio de Lemos”, que fora presa às “7 horas da noite, por praças do 4º Batalhão de Artilharia”. Uma notícia sucinta, mas reveladora das várias possibilidades de atuação feminina no contexto de referência. (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.149).

Em vista dessas contradições, Araújo (2016, p.88) aponta que “a necessidade de ampliarmos os estudos sobre a diversificada presença feminina no contexto da cultura afro-brasileira é fundamental ao fortalecimento dos feminismos contemporâneos”.

Araújo (2016) também ressalta a necessidade de estudos interseccionais. A capoeira angola, atualmente, assume um cenário internacional e, em alguns casos, tem se afastado dos barracões da periferia e de sua ancestralidade originária: o corpo negro. No que concerne às mulheres, esta realidade é ainda mais complexa, pois essas têm seus corpos destinados ao trabalho e à exploração moral e sexual desde o período escravagista até os dias atuais, não por uma emancipação financeira e desejo de liberdade, mas sim por uma privação econômica, com jornadas de trabalho extensivas que cada vez mais privam tais mulheres de estarem em espaços de coletividade e resistência, a exemplo da capoeira angola.

A maioria das mulheres que permanece na capoeira angola não têm uma trajetória desde a infância, aproximam-se desta prática já na idade adulta, através do contato com outras práticas corporais, movimentos sociais ou universidades, o que tem garantido também um cenário mais questionador no que tange às relações de gênero, numa visão não binária. Contudo, traz a necessidade de discutirmos a garantia desta prática às meninas e às jovens negras e periféricas, traçando, assim, a interseccionalidade de raça, classe, gênero e sexualidade, tal qual proposto por Lugones (2008). A expressão dessas múltiplas opressões pode ser observada na entrevista realizada com uma angoleira, praticante há quatorze anos, quando perguntada se há diferença nos ensinamentos desta prática por ser mulher, e ela responde:

Já senti muita INDIFERENÇA, por ser mulher negra, sobretudo, pois se tiver no treino alguma mulher branca, sobretudo gringa, até ela receberá mais atenção do que eu. Daí a necessidade de um recorte racial, além do recorte de gênero. (Jocicleide Belém, 37 anos, profissional da saúde)

Em relação a esse debate, é necessário demarcar que as mulheres e homens, de acordo com seus recortes de gênero, raça e classe, recebem diferentes tipos de opressão também dentro do terreno da capoeira angola, pois também não há nesses espaços visões universais para homens e mulheres. Logo, mulheres brancas, ao menos inicialmente, são tratadas com mais cuidado pelo

seu privilégio da branquitude ou mesmo econômico social, ou são tratadas com desdém por serem lidas como frágeis demais para estarem nessa prática; já as mulheres negras são vistas, assim como na sociedade, como automaticamente fortes. Para Collins (2015),

Levar em conta a diversidade na nossa construção do conhecimento, no nosso ensino e no nosso dia a dia nos oferece um novo ângulo de visão nas interpretações de realidades pensadas como naturais, normais e “verdadeiras”. Além disso, ver as imagens de masculinidades e feminilidades como simbolismo universal de gênero, ao invés devê-las como imagens simbólicas que são específicas de raça, classe e gênero, faz com que as experiências de pessoas negras e de mulheres e homens brancos e não privilegiadas sejam invisíveis. (COLLINS, 2015, P.26)

A falta de reconhecimento aos nossos saberes também se configura como um processo de deslegitimização, que é comumente manifestado em ambientes onde ocorre a prática da Capoeira Angola, onde mesmo mulheres com mais experiência na área não são bem vistas ou bem quistas quando atuam em linha de frente, seja dando aula ou tocando o berimbau, gerando incômodos em homens e constrangimentos nas mulheres. No entanto, é importante pontuar e também reconhecer que em alguns grupos há um esforço por respaldar as problematizações, angústias, anseios e críticas, assim como há uma postura em dar visibilidade às angoleiras da casa, num claro reconhecimento às presenças constantes e empenho dessas mulheres. Este é um processo inicial, difícil e lento, mas que, com esforço, apresenta resultados substanciais no envolvimento do grupo.

Percebemos, assim, a colonialidade de gênero (LUGONES, 2008) no relato da angoleira, pois há um "incômodo" em ver as mulheres exercendo seus protagonismos. Na capoeira angola, não diferente dos outros estilos, e como intensamente perpetuado pelas cantigas, foi relegado à mulher o lugar da subalternidade, daquela que cuida dos homens, seja na figura da esposa ou da mãe, daquela que organiza as burocracias do grupo, mas que não deve estar no lugar do reconhecimento, esse lugar é voltado ao homem.

Ainda há uma referência exacerbada ao masculino, na corporeidade, na entonação da voz, no modo de tocar, referências essas tão fortes que, mesmo a capoeira possuindo a sua base ancestral feminina, nós mulheres ainda nos vemos muitas vezes não capazes de estar nessa prática, entretanto, se nela permanecemos é porque seguimos no combate a esse referencial, não para apagá-lo, mas sim para sermos angoleiras a partir dos nossos corpos.

Outra problemática está no demonstrar de “força” relatado, que se consolida às contribuições de Oyewumi (apud LUGONES, 2008), que traz à reflexão a “complacência dos machos”, imposto pelo sistema colonial/moderno, pois, mesmo em busca da igualdade de gênero dentro do referido grupo, quando se há rodas abertas para outros visitantes, há uma supremacia masculina, principalmente no que tange ao acesso aos berimbaus. E, apesar do “esforço da liderança em referendar o protagonismo das mulheres do grupo”, a liderança não se manifesta diretamente aos outros homens quando esses se sentem incomodados com a autonomia exercida pelas mulheres. Bem como nota-se a exigência de um nível de perfeição para se permanecer nos instrumentos, o qual não é exigido para os homens, o que se traduz em constantes constrangimentos às mulheres.



Outro questionamento que reforça o coletivo é sobre o baixo número de mulheres que durante a sua trajetória na capoeira recebem o título de mestra. Mestra Janja, em seu artigo intitulado “Elas gingam”, chama a atenção para tal reflexão.

Levando-se em conta a pluralidade de formas de expressão da violência, queremos começar destacando a baixa expectativa em torno da própria formação destas no que diz respeito ao aprendizado da capoeira, denotando permanente crença na sua fragilidade e, consequentemente, na (de)limitação nos espaços que estão autorizadas a atingir e a transitar. Isto pode nos permitir reafirmar a existência de uma dominante masculinidade, cujo padrão hegemônico estabelece condutas valorativas de práticas concretas e imaginárias de uma virilidade heróica. (ARAUJO, 2016, p.86)

Baseado nessa “virilidade heróica” que homens possuem uma compreensão que nós mulheres não somos aptas o suficiente para “segurar a roda”. Contudo, quando se juntam angoleiras de vários grupos, sente-se a energia de cada uma penetrar na outra, uma conexão que reverbera em um sucesso coletivo, uma irmandade que circula, no tocar, no cantar e no jogar. O compartilhamento dos relatos nos fortalece enquanto mulheres, buscando tanto ampliar nossas ações enquanto coletivo quanto questionar as ações machistas/patriarcais estabelecidas em nossos grupos de origem. Poder nos encontrar somente entre nós mulheres para manifestarmos a prática da capoeira, sem os olhares normatizadores dos homens, ajuda umas às outras, crescemos juntas foi a grande estratégia. A treinel Carmem Virgolino traz esse relato:

Acho que a gente ter se separado para treinar junto, assim amarra mais um laço de solidariedade né, tipo: eu quero que tu faça a bananeira, agora eu vou te ajudar, levanta, não ti calma, tem um ponto de equilíbrio está aqui e tal, sabe? Então eu acho que isso foi uma coisa bem bacana. Eu acho que e quando a gente volta para o convívio para o grupo e para o convívio coletivo em geral é um misto né com os homens, a gente está mais branda uma com a outra, a gente está mais companheira uma da outra eu acho essa é uma grande estratégia né eu acho que é o primeiro passo nosso mesmo, é umas com as outras. (CARMEM VIRGOLINO, 2021)

Carmem traz uma importante reflexão que “o nosso primeiro passo é uma com as outras”. Precisamos estar em coletivos de mulheres não para apartarmos a luta contra a colonialidade de gênero dos homens e nem para criarmos um grupo de capoeira somente de mulheres, pois esse não é o objetivo, acreditamos na práxis educativa da capoeira angola dentro de um sistema de linhagem que tem no mestre ou na mestra um guardião do saber, mas que está aberto a todos e todas. A finalidade é criarmos as nossas bases de cantos, de movimento, a partir de nossas referências, olhando para dentro de nós mesmas, assim, passamos a ser o alicerce uma das outras; dessa forma, nossa força está na rede de solidariedade que se cria dentro e fora da roda de capoeira; assim, as angoleiras fortalecem-se e toda a comunidade ganha.

Além disso, também buscamos a realização de eventos com mulheres pertencentes a outras manifestações culturais, como o carimbó e lideranças afro-religiosas. A escuta e o compartilhamento das narrativas entre mulheres que também estão nessas manifestações políticas

culturais de resistência são de extrema importância para os nossos fortalecimentos, e nos leva a perceber que a colonialidade de gênero também se faz presente nas manifestações culturais de perspectiva decolonial, como consequência da sociedade moderna/colonial/capitalista/patriarcal em que vivemos. Contudo, o protagonismo de nós mulheres que estamos nessas manifestações traz à tona os inúmeros saberes movidos em nossas práticas. Diferentemente do que é propagado pelo feminismo hegemônico, que nos colocam apenas na condição do desconhecimento e do culturalismo pelo culturalismo.

Nesses saberes movidos em nossos gingados cotidianos, está o que Espinosa-Miñoso (2014) chamou de virada epistêmica, que consiste na recuperação das tradições e dos saberes daquelas mulheres que foram racializadas. A autora, ao fazer a crítica ao feminismo universal que subalterniza as outras mulheres que não estão no padrão branco-eurocêntrico, elabora uma genealogia do pensamento feminista a partir das mulheres que estão à margem.

El feminismo descolonial elabora una genealogía del pensamiento producido desde los márgenes por feministas, mujeres, lesbianas y gente racializada en general; y dialoga con los conocimientos generados por intelectuales y activistas comprometidos con desmantelar la matriz de opresión múltiple asumiendo un punto de vista no eurocentrado. (ESPINOSA-MIÑOSO, 2014, p.7)

Os feminismos decoloniais incluem um feminismo angoleiro, e nessa virada epistêmica está o que consiste em “virar a chave”, em que continuamos a problematizar, sobretudo, as condições estruturais a quais somos submetidas, mas passamos a nos impor enquanto aquelas que são de fato capazes de estar ali movendo todos aqueles conhecimentos, o que perpassa também por um processo de “autodescoberta”, enquanto mulheres que também possam mover seus corpos e suas vozes. Desse modo, a metáfora “virar a chave” proporciona que, além de nós, os homens também mudem suas condutas, pois nos impomos e dizemos: “aqui podemos ficar”. É um processo de autodescoberta, de se entender que é possível.

Nesse sentido, a crítica ao feminismo universal consiste na propagação da ideia de que a emancipação da mulher está ligada aos padrões de saber-poder da sociedade moderno/colonial/capitalista/patriarcal/cristã e que subalterniza os saberes ancestrais, além de provocar entre nós, mulheres, uma relação de disputa, seja pela aprovação do homem, seja pelos valores meritocráticos, base da sociedade eurocêntrica.

Ao construirmos processos educativos anticapitalista, anticoloniais, que imbricam as questões de gênero, raça, classe e sexualidade, que envolvem pedagogias senti-pensante e amorosas, com base nos conhecimentos afro-centrados, buscamos “ganhos à toda a comunidade”. E, ainda como expressado por Carmem (2021), cumprimos com uma responsabilidade geracional, mas também revolucionária da construção de outras narrativas concernentes às questões de gênero em torno da capoeira angola.

[...] é então, por exemplo, eu acho que a gente, a nossa geração, hoje a gente tem uma responsabilidade em relação às meninas que chegam no grupo agora, e uma responsabilidade também de diálogo com os camaradas que são da nossa geração de terem essa postura de cuidado né em relação às alunas é e da gente também né, ter um cuidado em relação aos alunos. (CARMEM VIRGOLINO, 2021)



Essa responsabilidade geracional está em fazermos da manifestação cultural afro-diaspórica da Capoeira Angola uma práxis educativa cada vez mais dialógica e que haja saberes ancestrais, todavia que esses não estejam arraigados ao padrão patriarcal e nem aos processos de silenciamentos, que essa dialogicidade, como alerta Freire (1987), seja verdadeira, que possamos, por meio dela, nos libertar desse opressor que nos atravessa, que possamos romper com as dicotomias sexistas, corpo e mente, mundo e homem.

Na busca de ampliar a atuação enquanto coletivo Angoleiras Cabanas, conseguimos, por meio da articulação da angoleira Carmen Virgolino, um espaço com o apoio do CAC (Centro Alternativo de Cultura) e, nos últimos tempos, os encontros ocorrem na segurança que esse espaço possibilita. Além disso, o coletivo já produziu alguns eventos na cidade de Belém, e manteve a prática de capoeira angola com as crianças do Assentamento Mártires de Abril do Movimento Sem Terra, no distrito de Mosqueiro, e com a comunidade da Vila do Apeú em Castanhal, atividades que estão temporariamente suspensas em função dos critérios de segurança contra a pandemia da covid e até elaborar um plano de logística confiável para todas as pessoas envolvidas para que essas atividades retornem em segurança. Nossa objetivo é oportunizar o contato com a capoeira ancestral com foco em mulheres e crianças para que sintam que o espaço da capoeira também pertence a elas, a nós.

Essas são apenas algumas práticas e relatos sobre como é relevante a Capoeira Angola enquanto prática decolonial a combater a colonialidade de gênero, pois, somente assim, como ressalta Araújo (2016, p.85), “a capoeira angola concluirá sua missiva libertária”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O coletivo Angoleiras Cabanas proporciona o fortalecimento das mulheres angoleiras em Belém-PA e a construção de outras narrativas que não somente a da representação de “valentões”, mas também a partir da visibilidade, dos protagonismos e da emancipação de mulheres angoleiras.

Compreendermos que as bases matrilineares da cultura de matriz africana, como saberes ancestrais na capoeira angola, promove, epistemologicamente, em nós a necessidade de problematizar a visão sexual/biológica de como os debates de gênero são tratados nessa prática, a partir da imposição da colonialidade de gênero. Questionamos, assim, o baixo número de mulheres nesta prática, além do menor ainda de mulheres negras e periféricas, buscando, desta forma, que mais meninas e mulheres adentrem e possam continuar sua trajetória sem ser interrompida pela colonialidade de gênero presente na pequena e na grande roda¹. E buscando que essa prática de resistência conclua sua missiva libertária contra a sociedade capitalista/colonial/moderna/patriarcal/cristã.

¹ Pequena e grande roda são expressões cunhadas por Araújo (2005) para referir-se, respectivamente, ao momento ritualístico da roda de Capoeira Angola e aos ensinamentos que o Mestre adota na condução de seus discípulos.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Bruno. *Vadiação diáspórica: o Jogo da capoeira com a modernidade*. Doutoramento. Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2011.
- ARAÚJO, Rosângela Costa. *Elas gingam!* Author(s). Citation. CIAS discussion paper No.64: Capoeira Angola, an Afro-Brazilian Culture-The World. Connected through Bodies that Dialogue (2016), 64: 85-93. Date 2016-03.
- ARIAS. P. G. *Corazonar*. unaantropología comprometida com la vida mi radasotras desde abyayala para ladecolonización del poder, del saber y del ser. Quito - Ecuador :Abya –Yala, 2010.
- COLLINS, Patricia Hill. Em direção a uma Nova Visão: raça, classe e gênero como categoria de análise e conexão. In: MORENO, Renata (Org.). *Reflexões e práticas de transformação feminista*. São Paulo: SOF, 2015. p. 13-42. (Cadernos Sempreviva)
- ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys; Gomez, Diana; Lugones, María; Ochoa, Karina. Reflexiones Pedagógicas en torno al Feminismo Descolonial: una conversa en cuatro voces. En WALSH, Catherine. (Org.). *Pedagogías Decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Serie Pensamiento decolonial. QuitoEcuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.
- LUGONES, María. *Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System*. Hypatia, 22(1):186–209, 2007.
- _____. Colonialidad y Género. Colombia: *Tabula Rasa*, n° 09, Julio-diciembre, 2008. p. 73-101
- LÜDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. Temas básicos de educação e ensino. São Paulo: EPU, 1986.
- MIGNOLO, Walter. Novas reflexões sobre a “ideia de América Latina” a direita, a esquerda e a opção descolonial. *Caderno CRH*, Salvador, v. 21, n. 53. maio/Ago. 2008.
- MUNANGA, Kabengele. UMA ABORDAGEM CONCEITUAL DAS NOÇÕES DE RACA, RACISMO, IDENTIDADE E ETNIA. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ. Rio de Janeiro, 2003.
- SALLES, Vicente. A defesa pessoal do Negro – A capoeira no Pará. *O negro na formação da sociedade paraense*. Belém: Paka-tatu, 2004, p. 113-141.

Entrando na Roda: Relações de gênero e de poder no Movimento Capoeira Mulher em Belém-PA (2016-2017)

Entrando en la Roda: Género y Relaciones de Poder en el Movimiento Capoeira Mulher en Belém-PA (2016-2017)

Entering in the Circle: gender and power relations in the Capoeira Mulher movement in Belém-PA (2016-2017)

Luana de Nazaré Pinto Pena

Resumo: Esta pesquisa analisa o papel de mulheres participantes do *Movimento Capoeira Mulher* na cidade de Belém-PA, com objetivo de compreender as relações de gênero e de poder existentes dentro deste movimento. Este foi idealizado para dar visibilidade à participação feminina na capoeira desenvolvida no Estado, visto que existem disparidades entre homens e mulheres no ambiente desta prática, como ausência de Mestras. A pesquisa etnográfica realizada entre 2016 e 2017 enfoca a capoeira como expressão cultural e artística desde o início da participação de mulheres na capoeira belenense, apresentando algumas questões ligadas a relações de poder e assimetrias de gênero dentro deste universo, remontando a trajetória do *Movimento Capoeira Mulher* e sua importância para construção da representatividade feminina nas rodas de capoeira.

Palavras Chave: Relações de Poder. Capoeiristas. Representatividade.

Resumen: Esta investigación analiza el papel de las mujeres que participan en el *Movimiento Capoeira Mulher* en la ciudad de Belém-PA, con el fin de comprender las relaciones de género y poder existentes dentro de este movimiento. Este fue diseñado para dar visibilidad a la participación femenina en la capoeira desarrollada en el estado, ya que existen disparidades entre hombres y mujeres en el ámbito de esta práctica, como la ausencia de "maestros". La investigación etnográfica realizada entre 2016 y 2017 se centra en la capoeira como expresión cultural y artística desde el inicio de la participación de las mujeres en la capoeira belenense, presentando algunas cuestiones relacionadas con las relaciones de poder y las asimetrías de género dentro de este universo, recorriendo la trayectoria del *Movimiento Capoeira Mulher* y su importancia para la construcción de la representación femenina en los círculos de capoeira.

Palabras Claves: Relaciones de Poder. Capoeiristas. Representatividad.

Abstract: This research analyzes the role of women participating in the Capoeira Mulher Movement in the city of Belém-PA, in order to understand the existing gender and power relations within this movement. This was designed to give visibility to female participation in capoeira developed in the state, since there are disparities between men and women in the environment of this practice, such as the absence of Masters. The ethnographic research carried out between 2016 and 2017 focuses on capoeira as a cultural and artistic expression since the beginning of women's participation in capoeira belenense, presenting some issues related to power relations and gender asymmetries within this universe, retracing the trajectory of the Capoeira Mulher Movement. and its importance for the construction of female representation in capoeira circles.

Key-words: Power Relations. Capoeiristas. Representativeness.

INTRODUÇÃO

A participação das mulheres na prática da capoeira vem sendo registrada desde o século XIX na cidade de Belém¹. O contexto da época era o da abolição da escravatura e da decadência da economia da borracha, no qual os papéis exercidos pelo que se entendia por “mulher” já estavam inclusos em determinado tipo de “programa social”, onde ela teria que passar pelos estágios de filha, virgem, esposa e viúva. Como pode ser percebido no trecho abaixo, correspondente a uma parte de um artigo publicado em abril de 1898, em Belém do Pará, no *Diário de Notícias*:

[...] a mulher é formosura que em tudo sofre a caridade que tudo cura, a fé que comunica perpetuamente com o céu, a virtude benéfica, a santa poesia do lar, o anjo que se inclina sobre o berço e sobre o leito da dor, e deposita com suas lágrimas o orvalho do céu em nossa vida, o espírito de ordem, de economia, e de consolação de todas as dores, o sorriso celeste, o bálsamo que tira todo o veneno às feridas da existência, a oração que de contínua levanta a família a Deus, e enche de harmonia e virtude todo o lar, é o pensamento e o amor, a razão e a fé, a ciência e a poesia. (DIÁRIO DE NOTÍCIAS. Belém, 14 abril. 1898. P.1. Sob a epígrafe *A família* apud OLIVEIRA et. al 2009, p. 139).

Qualquer mulher que fugisse desse programa era vista como desordeira pela sociedade. Muitos artigos de jornais da época retratavam os ditos “maus comportamentos” de mulheres, incluindo as praticantes de capoeira; os já citados comportamentos também podem ser encontrados em produções literárias, como se nota no trecho abaixo, retirado da obra *Belém do Grão Pará*, do autor paraense Dalcídio Jurandir:

[...] e avançando pelo beco, deu com aquela mulher escura, magra, descabelada que gesticulava e distratava. Logo aparecia outra, meio velhusca, que tentava acalmar a magra, nas boas palavras, nos bons modos. Qual! A descabelada passou a saltar na frente da outra como jogador de capoeira. E não é que de repente levanta o vestido sujo e roto, que era a sua única roupa? Tropeçou, caiu, se ergueu, legeira, para fazer o mesmo cinema, repetidamente [...] (JURANDIR, 1960, p. 36 – 37).

Esta obra de Jurandir (1960), ambientada na Belém nos anos de 1920, narra a história da família Alcântara, que, após a queda do Senador Lemos, precisa abdicar da sua vida de luxos obtidos graças ao ciclo da Borracha. Jurandir mostra como era retratada a mulher flagrada lutando capoeira: com adjetivos como “escura, magra, que gesticulava e destratava”, palavras escritas com o propósito de gerar no leitor uma repulsa por mulheres que praticavam essas “más índoies” da época.

Diante desse cenário imposto sobre a figura feminina na capoeira, este artigo tem por objetivo apresentar uma etnografia realizada com participantes do Movimento Capoeira Mulher, fundado por Silvia Leão em 2002, para reunir mulheres de vários grupos do Estado do Pará com o objetivo comum de valorizar o lugar das mulheres nessa prática.

¹Os dados apresentados neste trabalho são produtos da pesquisa de conclusão de curso “Entrando na roda: relações de gênero no Movimento Capoeira Mulher em Belém-PA”.



Para a realização deste estudo de caso, foi utilizado o método qualitativo e a abordagem etnográfica, a pesquisa bibliográfica, a observação participante e a história oral. A partir da inquietação a respeito da maior participação masculina nos diversos grupos de capoeira da cidade de Belém, será realizado um diálogo sobre o papel das mulheres nesta atividade, mediante a análise de dados históricos, na tentativa de entender se a visão a respeito dos papéis de gênero equacionados pela prática mudou, ou não, dentro e fora das rodas.

A assimetria entre homens e mulheres nas rodas de capoeira pela cidade não é uma questão contemporânea. Desde muito tempo, o papel exercido pela mulher nessa prática é secundário: se restringe a cantar ou bater palmas. Em relação ao canto, a voz masculina e os instrumentos abafam a voz feminina, reprimindo as mulheres presentes ali. Hoje, a mulher ocupa as rodas e luta a capoeira assim como os homens, mas ainda há relações de poder, e quem conduz e dita as regras na roda é o sexo masculino.

Para compreender a subordinação de mulheres na capoeira é preciso entender que relações são essas por meio das quais uma mulher se torna uma mulher oprimida. A antropóloga e militante feminista estadunidense Gayle Rubin (1975, p. 11) apontou a existência de um “sistema sexo-gênero” que ela define como “os arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produto da atividade humana”. O conceito de gênero se desenvolveu no marco dos estudos sobre mulher, mas, a partir dos estudos de Rubin, a distinção do conceito de gênero e mulher fica clara.

Na contemporaneidade, a presença das mulheres deixou de ser vista como novidade nos grupos de capoeira e nas rodas. O fato delas representarem hoje boa parte dos praticantes de capoeira indica que tanto os grupos, Mestres, e Contra-Mestres não podem ignorá-las, ou mesmo reduzir seus papéis, na participação das práticas e atividades dessas organizações.

No Estado do Pará, não existia Mestra de capoeira até que, em 22 de novembro de 2016, em uma roda de conversa realizada no Iphan sobre gênero na Capoeira, Rosângela Costa Araújo (Mestra Janja)² nomeou a idealizadora do Movimento Capoeira Mulher, Silvia Leão, como a primeira Mestra do Estado. Por qual motivo esse título nunca havia sido conquistado por uma mulher, já que o título de mestre se consegue com o reconhecimento do mestre mais antigo do grupo? Aqui reside outra inquietação para a realização desta pesquisa.

Atualmente, as mulheres na capoeira lutam contra as relações de poder para que possam ser percebidas como sujeitos e não mais como objetos secundários, muitas vezes vistas apenas como “a mulher por trás do homem”. Porém é importante salientar que a invisibilidade da mulher na capoeira não se dá isoladamente, como uma consequência apenas das desigualdades de gênero. Ao contrário, para falar sobre mulheres na capoeira, uma prática cultural, historicamente atrelada à presença da ancestralidade negra no Brasil, o conceito de gênero não é suficiente, é preciso se pensar em categorias de articulação.

Crenshaw (2002) usa o termo interseccionalidade para explicar a intersecção de duas ou mais formas de subordinação. A autora utiliza a metáfora das avenidas, onde cada avenida é um eixo de subordinação e que, em determinado momento, esses eixos se cruzam, e a mulher negra se encontra exatamente no meio deste cruzamento. Já McClintonck (1995) percebe que os eixos de subordinação não existem separados, mas articulados entre si. Sendo assim, gênero, raça e classe devem ser discutidos conjuntamente como categorias de articulação.

²3º Mestra mulher de capoeira nomeada no Brasil, uma das fundadoras do Grupo de Capoeira Angola Pelourinho na Bahia em 1982. Possui graduação em História pela UFBA, mestrado e doutorado em educação pela USP.

Esse conceito foi percebido por mim durante a pesquisa ao me deparar com a pluralidade das praticantes de capoeira, em relação à raça, classe social e gênero e em como elas articulavam essa diferença para a própria expressão da representatividade das mulheres dentro dessa prática.

Sendo assim, neste artigo, apresentarei o Movimento Capoeira Mulher, seu histórico, objetivos e o trabalho alcançado por esses 19 anos de luta, onde me embasei no projeto escrito por Silvia Leão, idealizadora do movimento, e nas entrevistas realizadas durante a pesquisa. Atrelado a isso, apresentarei meu contato com o campo onde pontuarei minhas observações e considerações sobre a participação feminina na capoeira belenense.

1. 7 de Setembro: o primeiro contato na roda

Nacionalmente conhecido, o dia 7 de setembro foi marcado pela independência do Brasil. Por esse motivo, todos os anos ocorrem desfiles militares por todo o país. Em Belém, não é diferente. Paralelamente a eles, acontece o Encontro Municipal de Capoeira, na Praça da República, localizada no centro da cidade, em comemoração à primeira roda de capoeira oficialmente organizada em Belém, que ocorreu no dia 7 de setembro de 1975.

Sendo assim, escolhi o dia 7 de setembro de 2016 para enfim começar o campo desta pesquisa, pois sabia que na praça estariam reunidos vários grupos da cidade e que, assim, escolheria, a partir da observação, qual se encaixaria melhor no objetivo da minha pesquisa, já que, no início, meu objetivo era escolher um grupo misto de capoeira e comparar seu trabalho com o trabalho exercido pelo movimento, para então perceber as relações de poder existentes nessa prática.

Cheguei à Praça da República às 9 da manhã com um caderno de campo para registrar minhas observações. Caminhei pela praça e não demorou muito para que eu encontrasse a primeira roda de capoeira, na qual instantaneamente percebi ali a primeira assimetria de gênero e relações de poder que envolvem o entrelace desta pesquisa. As mulheres estavam em pé, batendo palma e cantando, enquanto os homens estavam na orquestra da roda, comandando e jogando. Logo, uma apareceu na roda para jogar, deu uns golpes em um rapaz e logo foi cortada para dar lugar a outro homem. Na orquestra da roda não havia nenhuma mulher e isso também me chamou a atenção. Fiquei observando essa roda por mais uns 15 minutos e então continuei caminhando em busca de outros grupos.

Caminhei e continuei encontrando vários grupos de capoeira. Percebi que o encontro incluía vários grupos espalhados por toda a praça e não somente concentrados em um só espaço dela. A respeito deste ponto, tomo liberdade para inferir que esta configuração espacial remete um traço da rivalidade existente entre esses grupos, e isto também acarreta, às vezes, a oposição entre mulheres de diferentes grupos.

Logo encontrei a roda de um grupo em que eu estava interessada, no qual Mariana, mulher branca de classe média, estava jogando. Como já a conhecia de fotos da rede social *Facebook*, rapidamente a identifiquei³. Esperei que saísse da roda um instante para que eu pudesse chamá-la para conversar. Quando saiu, me aproximei e perguntei se ela era “a moça do Movimento Capoeira Mulher”. Como já havíamos mantido contato através da supracitada rede social um dia antes do evento, para que eu soubesse onde se encontraria o movimento, fui reconhecida e recebi sua confirmação. Depois disso, Mariana disse que me levaria para co-

³Neste artigo, todos os nomes das interlocutoras da pesquisa foram alterados para garantir seu anonimato.



nhecer alguém. Andamos até encontrarmos Telma e Thais conversando. Telma é uma mulher branca participante de outro grupo e fazia parte do movimento; já Thais, mulher negra, havia sido capoeirista e também estava pesquisando tema semelhante ao meu.

Mariana voltou para a roda do seu grupo e fiquei conversando com Telma e Thais. Enquanto conversávamos, contei para elas do que se tratava a minha pesquisa e então Telma começou a citar mais exemplos das relações de poder, como o fato de mulheres precisarem sair da capoeira quando engravidavam para que pudessem cuidar da família ou, muitas vezes, serem chamadas de “sapatão” por jogarem capoeira. Percepções que se somavam à minha curiosidade em notar que, naquele sete de setembro, não havia realmente nenhuma Mestra comandando as rodas comemorativas na praça.

2. A Participação no I Colóquio sobre Patrimônio, Gênero e Saberes Tradicionais

O *I Colóquio sobre Patrimônio, Gênero e Saberes Tradicionais* foi realizado no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) nos dias 22 e 23 de novembro de 2016. A mesa de conversa da qual participei como ouvinte, intitulada “A mulher na capoeira”, ocorreu no dia 22, às 18h. A primeira fala foi de uma pesquisadora, que abordou sua pesquisa a respeito da mulher na capoeira, bem como a história dessa prática no município de Belém. Também discursou sobre o sistema patriarcal no século XIX, que punia essas mulheres por lutarem, prática que persiste até os dias atuais.

Chamou-me a atenção quando a pesquisadora expôs acerca do significado do nome do grupo Dandara Bambula, o qual tem reunido mulheres capoeiristas em Belém por anos. “Olha só, Dandara Bambula é um nome extremamente significativo, sempre me chamou a atenção, Dandara, a esposa de zumbi, Bambula, a preferida. Né? Ele tinha outras! Sempre né?”. A partir disso, observei que segue presente a relação de poder do homem, que pode ter sua infidelidade, mas a mulher precisa ser fiel, e isso me faz lembrar a discussão abordada por Gonzalez (1984) entre dominado e dominador, existente não apenas entre colonizado e colonizador, mas também entre homens e mulheres negras.

No artigo “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984), Gonzalez parte de uma reflexão em andamento, já trabalhada em textos anteriores nos quais ela trata da figura da mulata, primeiramente, e desencadeia a figura da doméstica e, posteriormente, a figura da mãe preta. Essas três noções se articulam para compreender e poder responder as perguntas que a autora se coloca logo no início: como a mulher negra é situada no discurso de identificação do dominado com o dominador? No caso brasileiro em particular, como o mito da democracia racial teve tanta aceitação e divulgação? Quais os processos que teriam determinado a sua construção? O que ele oculta para além do que mostra?

As duas categorias centrais para um entendimento dessa lógica de dominador-dominado são as noções de consciência e de memória, articuladas às concepções marxistas, entendendo a consciência e a memória numa relação dialética. Consciência seria o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. Memória, entendida como um não-saber que conhece, um lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, um lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. A dialética ocorre à medida em que a consciência exclui o que a memória inclui. O objetivo, então, será compreender esse movimento dialético entre a consciência e a memória da mulher

negra na sociedade brasileira que se estrutura em termos da linguagem no mito da democracia racial. O que ocorre no âmbito das relações sociais se nega através do discurso.

Logo depois, a fala passou para uma representante do Movimento Capoeira Mulher, que relatou a sua experiência em participar desse movimento e os preconceitos que enfrentou. Com o intuito de abordar o início e a fundação do movimento, iniciou seu discurso falando a respeito de Silvia Leão, o que a emocionou bastante. Terminada essa etapa, fez uma espécie de resumo dos então 16 anos de existência do Movimento.

Contou que o Movimento Capoeira Mulher foi idealizado por Silvia Maria Santana Leão, nascida em 1975 e falecida em 2004 devido a um câncer no pulmão. Era conhecida pela alcunha de “pé de anjo”. Esse apelido é devido ao tamanho de seus pés, assim como foi relatado por Rose por áudio no *Whatsapp* durante a minha pesquisa, amiga de Silvia e uma das primeiras integrantes do movimento. Entretanto, apesar de o apelido evocar delicadeza, dentro da roda, “o jeito que pisava era forte”. Além de capoeirista, era bailarina, atriz, estudante de Letras na Universidade Federal do Pará (UFPA), e aluna da escola de dança da mesma universidade. Silvia gostava muito do carnaval belenense. Chegou, inclusive, a participar, no ano de 2000, aos 25 anos de idade, do concurso Rainha das Rainhas, representando o clube dos advogados.

Quebrando diversas barreiras, Silvia, juntamente com outras capoeiristas, começou a falar com mulheres de outros grupos e com seus Mestres, explicando os objetivos de seu projeto, a fim de convencê-los a “liberarem” as meninas para a participação tanto do movimento quanto da roda do dia internacional da mulher, que seria realizada em 10 de março de 2002. Dessa maneira, ganham força e a confiança de mulheres e Mestres.

No dia 10 de março de 2002 ocorre, por fim, a realização da roda em comemoração ao dia internacional da mulher. Já organizado pelo Movimento Capoeira Mulher, o evento foi uma espécie de teste para a recepção e aceitação do projeto: os grupos convidados compareceram todos. Com o resultado positivo, era notório que o objetivo do projeto, a união das mulheres da capoeira, estava sendo alcançado.

Os objetivos do movimento, desde o seu nascimento, sempre foram embasados na organização das mulheres praticantes do Estado do Pará, estimulando o intercâmbio entre grupos e o reconhecimento de Mestres e Mestras, professores e professoras, todos que usam a capoeira como ferramenta educacional. O projeto também traz como pautas o desenvolvimento da organização feminina e a união destas às crianças e jovens contra a violência sofrida por crianças e mulheres, seja ela física ou verbal. Consequentemente, o projeto desenvolve trabalho no combate ao machismo, trabalhando a autoestima e defesa pessoal.

A fim de colocar estes propósitos em prática, as integrantes realizam suas atividades da seguinte forma: em um primeiro momento, são identificadas as dificuldades presentes nos grupos com os quais trabalham para que, a partir disso, sejam realizadas apresentações das rodas femininas e do Maculelê, com o intuito de resgatar a origem da capoeira. Desta forma é realizada a integração dos participantes para que as questões de autoestima e valorização das mulheres, bem como o estabelecimento da confiança das capoeiristas, sejam conquistadas⁴.

Com esse trabalho, muitas barreiras sobre a presença e participação feminina na capoeira foram e continuam sendo quebradas. Com o intuito de saber se o trabalho realizado com os grupos foi válido ou não, surgem os encontros de capoeiristas organizados pelo movimento.

⁴O Maculelê é expressão teatral que conta, através da dança e de cânticos, a lenda de um guerreiro, que conseguiu defender sua tribo de outra tribo rival usando dois pedaços de pau, tornando-se o herói da tribo.

A seguir, apresento as datas dos encontros relatados pela representante, que aconteceram até o momento de encerramento desta pesquisa⁵:

Quadro 1: Número e data de encontros realizados

Encontros	Datas
1º encontro	10 e 12 de janeiro de 2003
2º encontro	10 e 11 de janeiro de 2004
3º encontro	janeiro de 2005
4º encontro	11 e 12 de março de 2006
5º encontro	25 e 26 de agosto de 2007
6º encontro	
7º encontro	
8º encontro	9 e 10 de janeiro de 2015
9º encontro	11 e 12 de março de 2017

Fonte: PENA (2021)

Os encontros são marcados por rodas de capoeira, oficinas e debates sobre a participação feminina na capoeira do Estado. Não participam somente mulheres, mas todos os capoeiristas que se interessarem pelo evento.

A terceira palestrante a falar no colóquio foi uma capoeirista que contou um pouco sobre a sua história na capoeira e o machismo que ali sofreu, como ser chamada de “tia macho” pelos seus alunos nesta prática, e, por fim, revelou ter sido a primeira mulher paraense campeã na capoeira fora do Estado.

A quarta foi outra capoeirista, que hoje faz parte do movimento. Contou sua experiência na capoeira e revelou que, no início, não concordava com o movimento por não conseguir entender seus objetivos, mas que atualmente participa e, com as outras mulheres, resiste.

Por fim, a convidada baiana Mestra Janja, do grupo Nzinga de Capoeira Angola, contou sua experiência como a terceira mestra de capoeira mulher do Brasil e quantas barreiras sociais e de gênero teve que quebrar. Hoje, além de ser capoeirista, é pesquisadora de gênero nessa prática.

As falas das palestrantes remontam os séculos de luta e resistência de mulheres capoeiristas dentro e fora da cidade de Belém, em busca de sua autonomia e visibilidade, e denunciam que hoje o preconceito persiste.

No final das falas das participantes da mesa, foi aberta a sessão de perguntas e, nas respostas, Mestra Janja percebeu o quanto o nome de Silvia Leão estava presente. Dessa forma, a mestra levantou-se e disse: “Vocês já tinham uma Mestra de capoeira no Estado e nem perceberam!”. Neste momento, perguntou se todos ali concordavam que Silvia Leão fosse nomeada Mestra de capoeira, em memória, por toda a bagagem deixada para o movimento e para todas as mulheres capoeiristas do Estado.

Assim, foi dado início a uma espécie de votação, pediu para que se levantassem de suas cadeiras todos aqueles que concordassem com sua sugestão. A maioria dos presentes se levantou, mas tiveram pessoas que ficaram sentadas e, de acordo com o que vi, eram homens. Tendo concordado a maioria, Mestra Janja nomeou Silvia Leão como a primeira Mestra de

⁵ A respeito do terceiro, sexto e sétimo encontro, tive dificuldades de obter informações.

Capoeira do Estado *in memoriam*. Todos os presentes aplaudiram e se emocionaram bastante. No segundo dia de evento, no qual eu não estava presente, foi entregue o certificado de Mestre de Capoeira de Silvia Leão ao seu irmão, Marco Apolo.

Este episódio foi de extrema importância para o desenvolvimento dessa pesquisa e um pulo na luta de mulheres capoeiristas no Estado do Pará, já que, desde o século XIX, jamais havia existido uma mestra no Estado.

Após o evento, as mulheres do Movimento sofreram bastante repressão pelos outros Mestres, ocasionada pela nomeação de Silvia Leão. Muitos deles não estavam presentes na ocasião e, consequentemente, não puderam votar, fato este usado como justificativa para tal ato. Entretanto, percebi que a resistência oferecida se devia ao episódio de uma mulher ter se “atrevido” a nomear outra como Mestra.

A atitude de resposta do Movimento foi a de organizar uma roda para explicar o motivo desta nomeação e, para isso, muitos grupos foram convidados. Sobre este acontecimento, tratarei a seguir.

3. Roda à Silvia Leão

A roda em comemoração à nomeação de 1º mestra de Capoeira do Estado foi realizada no dia 15 de janeiro de 2017 no anfiteatro da Praça da República. Cheguei ao local às 9h15 da manhã e, apesar de o evento estar marcado para as 9h, poucas mulheres do Movimento estavam presentes. Sentei-me e esperei o evento começar. Logo depois, Thais chegou ao local e começamos a registrar os acontecimentos⁶. Passados quinze minutos, algumas meninas presentes começaram a testar os instrumentos, tocando músicas de capoeira em uma espécie de aquecimento para a orquestra da roda. Aos poucos, os convidados foram chegando e a roda enfim se iniciou com a fala das meninas do Movimento para explanar seu significado. Em seguida, a grande roda se iniciou com jogo entre homens e mulheres.

Houve um momento em que a roda fez uma pausa e as participantes do movimento leram a letra de uma música em homenagem à Silvia; após esse momento, as meninas concederam a fala a quem quisesse se pronunciar sobre a nomeação em questão. A irmã de Silvia, Cristina, bastante emocionada, discursou sobre o acontecimento e alguns Mestres também discursaram se posicionando a favor da nomeação.

A roda de Silvia Leão foi encerrada com uma apresentação de Maculelê das mulheres do Movimento e um samba de roda. Após o fim, fiquei para observar mais um pouco o encerramento. Percebi que todos ajudaram a guardar os instrumentos e muitas pessoas parabenizavam as organizadoras do evento.

4. O Olhar Etnográfico no 9º Encontro do Movimento Capoeira Mulher

O primeiro dia do 9º encontro do Movimento Capoeira Mulher, do qual participei, foi realizado no dia 11 de março de 2017. Cheguei ao local às 14h daquele domingo, como estava marcado previamente. Confesso que demorei um pouco para encontrar o ponto, dei cerca de duas voltas no quarteirão até descobrir o local. Quando passei pela segunda vez em frente ao local do evento, vi umas mulheres com a camisa do Movimento e vestidas com roupas carac-

⁶ Esta data também foi escolhida pois janeiro também é o mês de aniversário do Movimento Capoeira Mulher.



terísticas da capoeira, porém pedi informações a elas a fim de certificar se de fato ali seria o evento, o que elas me confirmaram com um acenar de cabeça.

Quando cheguei à quadra, mais ou menos 10 moças já estavam presentes organizando o evento. As cumprimentei gentilmente, entregando o barbante que havia levado para ajudá-las na organização do evento, elas agradeceram e disseram que eu poderia ficar à vontade. Fiquei em pé observando a movimentação até que chegou outra pesquisadora que também possui o objetivo de pesquisa semelhante ao meu. Não demorou muito para que uma amiga que convidei chegasse ao local para me levar sua máquina, que me ajudaria a realizar os registros do evento. Alguns minutos depois, Thais também chegou para prestigiar o evento.

Houve certa demora no início do evento, pois Mariana se atrasou e as outras integrantes queriam esperar que todas estivessem presentes para enfim dar início às atividades. A programação começou com a oficina de primeiros socorros que foi ministrada por um Mestre de capoeira, uma oficina importante, mas que gerou críticas motivadas pelo fato de um homem estar ministrando uma oficina em um evento de mulheres e por ter se estendido, tomando um bom tempo do evento que já estava com a sua programação atrasada.

Em seguida, ocorreu um momento intitulado “Fala mulher”, sobre o qual fiz uma prévia anteriormente. Neste momento, elas fizeram uma pergunta direcionada para um Mestre que consistia em: “Por que você acha que é mais fácil manter um homem na capoeira do que uma mulher?”. Durante sua resposta, ele afirmou que a mulher deixa de praticar muitas vezes, o marido a tira por ser bonita e afirmou concordar com esta colocação pois “mulher bonita não pode jogar capoeira”. Após a sua resposta, todos que estavam presente se entreolharam assustados. Mariana respondeu pelo Movimento afirmando que nenhum homem iria tirar qualquer mulher daquele movimento da capoeira e foi aplaudida. Outro Mestre, em uma pergunta seguinte, afirmou que não é possível ensinar questões de gênero para crianças. Uma das convidadas presente no evento afirmou que seria possível esta atitude dentro da capoeira e que ela poderia inclusive doar materiais para ele para que pudesse tratar dessas questões em suas aulas.

Após este momento, as vivências se iniciaram e, durante duas delas, consegui perceber bastante domínio das ministrantes e interesse dos alunos, independente do gênero. Entretanto, durante as vivências, não foi possível perceber a interação de Mestres e alunas no exercício de duplas, apenas de Mestres com Mestres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir desta pesquisa, percebi que a importância de Silvia Leão vai além do Movimento Capoeira Mulher, um exemplo disso foi a fala de sua irmã, em perguntas respondidas pelo *Whatsapp* para a minha pesquisa, onde ela pontuava que, por mais que não participasse de movimentos feministas, Silvia lutava pelos direitos das mulheres dentro e fora da capoeira, por isso, sempre a considerou feminista. Era uma mulher à frente do seu tempo. Antes da criação do movimento, mulheres não podiam participar das rodas de grupos diferentes dos quais faziam parte sem a permissão de seu Mestre, devido à existência de uma hierarquia e rivalidade entre os grupos. Silvia, diante desse quadro, enxergava a problemática da rivalidade entre mulheres, e sentia a falta da existência de professoras e Mestras.

Com a fundação do Movimento, Mariana afirmou que o retorno recebido com este trabalho

não foi financeiro, mas social. De que forma? Primeiro, unir mulheres que eram rivais – pois seus grupos também eram rivais –, unir mulheres que não se toleravam nas rodas. O movimento mostrou que é possível lutar pelo mesmo ideal sem desrespeitar a hierarquia da capoeira, que é possível lutar juntas pelo respeito e reconhecimento da mulher. Outro ponto que o trabalho do Movimento conseguiu foi fazer com que as mulheres na capoeira conseguissem se impor e falarem o que pensam. Esse exercício é feito nos próprios eventos do Capoeira Mulher. Hoje, ao menos nos eventos, as mulheres conseguem comandar os instrumentos, coisa que não era feita em seus grupos de origem. A mulher, nos dias atuais, consegue escrever músicas e realizar eventos que possibilitam a igualdade de gênero. Quando em entrevista, perguntei como ela observa o machismo na capoeira. Ela respondeu que:

Como eu percebo? Quando um cara chega pra mim, um professor chega assim pra mim “vem cá! É... você namorou com um instrutor então você tem que ficar com um professor. Namorou com um instrutor porque tu não fica com um corda mais alta?” Não é machismo não? Entendeu? Quando um Mestre chega pra ti e fala que ele quer teu corpo. Então eu digo assim “Mestre me respeite!” Né? “E aí minha nega, tô brincando mas se você aceitar...” Né? E assim... brincadeiras a parte e a gente dá limites pra algumas pessoas. E pra outras não, mas tipo, você não... eu nunca dei esse tipo de liberdade pra ninguém, entendeu? O machismo da capoeira, está quando um cara chega num grupo de Whatsapp e coloca assim... “O que vocês acham dessas meninas que ficam com os capoeiristas? Quem ficam namorando com os capoeiristas por aí? O que vocês acham dessas mulheres?” Eu acho que... cada um vive a sua vida?! Entendeu? (Informação verbal)⁷

Nesta fala acima, podemos perceber o tipo de machismo existente na capoeira onde os Mestres e os outros homens tentam controlar as mulheres através do assédio sexual e verbal. O Movimento Capoeira Mulher luta diariamente contra esses tipos de machismo dentro dos grupos de capoeira. Segundo relatos das interlocutoras, as mulheres tinham que sair da capoeira quando ficavam grávidas; hoje, já conseguem trazer os filhos para a capoeira. Como é o caso de uma capoeirista que, durante meu período de pesquisa, fazia questão de publicar em suas redes sociais as imagens dela com seu bebê de colo nas rodas de capoeira.

Em entrevista, Mariana também mencionou que as mulheres que passaram pelo movimento, e que não jogam mais capoeira, ainda levam o aprendizado, elas carregam consigo uma bagagem que foi construída pela experiência deste projeto.

Durante o meu primeiro dia em campo, as falas das interlocutoras e minhas observações me levaram a entender melhor como acontecem as assimetrias de gênero e relações de poder dentro e fora das rodas de capoeira, e, assim, fizeram com que eu continuasse a coletar cada vez mais dados sobre a problemática desta pesquisa, principalmente percebendo que naquele 7 de setembro não havia realmente nenhuma mestra de capoeira.

Os estudos das relações sociais entre os sexos, os estudos de gênero e os estudos sobre mulheres, por exemplo, já com algum amadurecimento, podem contribuir para novas interpretações sobre a história da Capoeira e das capoeiras. Se a inversão ou o questionamento de perspectivas racistas possibilitou que o olhar exógeno melhor adentrasse o mundo das expressões complexas

⁷Entrevista 1. [Abril, 2017]. Entrevistadora: Luana de Nazaré Pinto Pena. Belém, 2017. 1 arquivo. Mp3. Duração: 01:01:32.



da cultura negra, entendo que a compreensão de que o binarismo de gênero, sendo igualmente estranho a tais expressões, poderá trazer inéditas perspectivas interpretativas sobre o assunto. E, para além dessas perspectivas isoladas, a assunção da interseccionalidade de raça e gênero permite que se avance no entendimento não só da Capoeira como expressão cultural afro-brasileira, mas, sobretudo, de como sua historiografia tem sido construída.

A diferenciação sexual, embora existente nas sociedades africanas, sofreu uma perversa transformação ao longo do processo colonial. Seu alcance pela colonialidade reverbera na experiência de vida das mulheres negras, da colônia e do pós-abolição aos dias atuais. As mulheres negras neste apporte sofrem com a “produção de efeitos específicos”, de um racismo engendrado que as apaga nas teorias e narrativas produzidas.

REFERÊNCIAS

- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos feministas 1*. 2002, p.171-189
- DIÁRIO DE NOTÍCIAS. Belém, 14 abril. 1898.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*. Anpocs. 1984, p.223-244.
- JURANDIR, Dalcídio. *Belém do Grão-Pará*. São Paulo, 1960.
- LEAL; OLIVEIRA. *Capoeira, identidade e gênero*. EDUFBA: Salvador, 2009, p. 137.
- McKLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Routledge, 1995.
- PENA, Luana de Nazaré Pinto. (2017). *Relações de gênero no movimento capoeira mulher em Belém-Pa*, 2017. 56 f.: Trabalho de conclusão de curso (Graduação), Universidade da Amazônia, Coordenação de Ciências Humanas, Belém.
- RUBIN, Gayle. The traffic in Women: Notes on the 'Political Economy of Sex. In: REITER, Rayna. *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, New York, 1975.



No Tempo de Jerônima, no Tempo da Brava: o Bando da Brava e as formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola no Pará

En Tiempo de Jerônima, en Tiempo de Brava: el Bando da Brava y los entrenadores del Malungo Centro de Capoeira Angola en Pará

In Jerônima's Time, in Brava's Time: The Bando da Brava and the trainers of the Malungo Centro de Capoeira Angola in Pará

Antônio Alencar Filho

Flávia Nazareth da Costa Carvalho

Lucenilda dos Santos Passos

Resumo: Este trabalho faz parte dos resultados da pesquisa, a nível de mestrado acadêmico, “*CAPOEIRA É TUDO O QUE A BOCA COME?*”: *a formação de uma cultura negra no Pará, a estrutura curricular da Educação Física e a lei 9696/98*” (ALENCAR FILHO, 2020), vinculada ao PPGEDUC. Durante a pesquisa, foi realizado trabalho de campo junto a um grupo de Capoeira Angola denominado Malungo Centro de Capoeira Angola, o que nos levou a conhecer o Bando da Brava e as formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola no Pará. Um dos objetivos deste trabalho é descrever, mesmo que superficialmente, a capoeiragem feminina no Pará no final do século XIX e início do XX (OLIVEIRA e LEAL, 2009), e o processo de construção do Bando da Brava no início do século XXI. O Bando da Brava se organiza defendendo e praticando a autogestão em sua organização, baseada na cooperação e ajuda mútua entre as integrantes. Tem a perspectiva de coletividade baseada na ancestralidade feminina de matriz africana. Através da revisão de material historiográfico, da análise de entrevistas remotas, pesquisa participante e atividade de campo, como etnografia (BRANDÃO, 1999), pretendemos tratar desses distintos e relevantes momentos históricos da capoeiragem feminina no Pará.

Palavras Chave: Capoeira. Bando da Brava. Malungo. Pará. História.

Resumen: Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto de investigación de nivel de maestría académica "CAPOEIRA É TUDO QUE A BOCA COME?": la formación de una cultura negra en Pará, la estructura curricular de la Educación Física y la ley 9696/98 (ALENCAR FILHO, 2020), vinculada al PPGEDUC. Durante la investigación, se realizó un trabajo de campo con un grupo de Capoeira Angola llamado Malungo Centro de Capoeira Angola, lo que nos llevó a conocer a Bando da Brava y a los entrenadores de Malungo Centro de Capoeira Angola en Pará. Uno de los objetivos de este trabajo es describir, aunque sea superficialmente, el capoeirismo femenino en Pará a finales del siglo XIX y principios del XX (OLIVEIRA y LEAL, 2009/), y el proceso de construcción de Bando da Brava a principios del siglo XXI. El Bando da Brava se organiza defendiendo y practicando la autogestión en su organización, basada en la cooperación y la ayuda mutua entre los miembros. Tiene la perspectiva de la colectividad basada en la ascendencia femenina de la matriz africana. A través de la revisión de material historiográfico, el análisis de entrevistas a distancia, la investigación participante y la actividad de campo, como la etnografía (BRANDÃO, 1999), pretendemos abordar estos distintos y relevantes momentos históricos del capoeirismo femenino en Pará.

Palabras Claves: Capoeira. Bando da Brava. Malungo. Pará. Historia.

Antônio Alencar Filho – Mestre em Educação e Cultura pelo Programa de Pós-graduação em Educação e Cultura da Universidade Federal do Pará - UFPA. Professor D 301 do Instituto Federal do Pará - IFPA – Campus Tucuruí. Monitor do Malungo Centro de Capoeira Angola. E-mail: alencarfisica@hotmail.com / antonio.alencar@ifpa.edu.br

Flávia Nazareth da Costa Carvalho – Especialista em Educação Especial e Inclusiva. Graduada em Pedagogia pela Universidade Estadual do Pará. Técnica pedagógica da Prefeitura Municipal de Goianésia do Pará. E-mail: f.n.c.carvalho@gmail.com

Lucenilda dos Santos Passos – Graduada em História pela Universidade Federal do Pará, mestrandona programa de Pós-graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia (PPLSA) pela mesma instituição. E-mail: Slucenilda@yahoo.com

Abstract: This work is part of the results of the research at the academic master's level, "Is CAPOEIRA EVERYTHING THE MOUTH COME?": the formation of a black culture in Pará, the curriculum structure of Physical Education and the law 9696/98" (ALENCAR FILHO, 2020), linked to PPGEDUC. During the research, fieldwork was carried out with a group of Capoeira Angola called Malungo Centro de Capoeira Angola, which led us to meet Bando da Brava and the trainers of Malungo Centro de Capoeira Angola in Pará. One of the objectives of this work is to describe, even superficially, about female capoeiragem in Pará at the end of the 19th century and beginning of the 20th century (OLIVEIRA and LEAL, 2009), and the construction process of Bando da Brava in the beginning of the 21st century. Bando da Brava organizes itself by defending and practicing self-management in its organization, based on cooperation and mutual help among its members. It has the perspective of collectivity based on female ancestry of African origin. Through the review of historiographical material, the analysis of remote interviews, participant research and field activity, such as ethnography (BRANDÃO, 1999), we intend to address these distinct and relevant historical moments of female capoeiragem in Pará.

Key-words: Capoeira. Bando da Brava. Malungo. Pará. History.

INTRODUÇÃO

Registros da presença da capoeiragem em Belém do Pará foram encontrados em artigos de jornais da primeira e segunda metade do século XIX. Isso não significa afirmar a sua ausência no século XVIII na capital paraense. Os praticantes, conhecidos como capoeiras, eram principalmente negros escravizados e pessoas que partilhavam experiências com eles, que se encontravam em situações diversas de marginalidade (LEAL, 2008; SALLES, 2015).

Algumas dessas pessoas que partilhavam experiências com os capoeiras, e que também se encontravam em situações diversas de marginalidade, eram mulheres pobres. As fontes indicam que muitas mulheres foram presas no século XIX em Belém, devido a brigas e atividades não condizentes com o projeto de mulher ideal para os preceitos cristãos da sociedade do século XIX. Algumas foram detidas com armas vinculadas à capoeiragem, além disso, o uso de golpes da capoeiragem da época durante os momentos de briga e de defesa corporal foram registrados pelos jornais. Essas mulheres eram vistas e foram citadas pelos articulistas dos jornais como meretrizes, vadias, desordeiras, de má família e capoeiras. Esses fatos têm elementos que contribuem para compreensão e interpretação da dinâmica das trocas de experiências entre mulheres e homens na capoeiragem. Nas ruas complexas de Belém, as mulheres e homens capoeiras sofreram com padrões plurais de violências. Defenderam os seus corpos e seus territórios de sobrevivência. Elas compartilharam os perigos das ruas e as estratégias de resistência com os homens. Os conhecimentos da capoeiragem eram imprescindíveis, inclusive para enfrentar a cultura do estupro.

As fontes também mostram que as mulheres capoeiras apareceram vinculadas a outras questões, não somente à denúncia policial (OLIVEIRA; LEAL, 2009). Elas realizaram desordens, brincaram de boi-bumbá, dançaram e beberam. As autoridades, as normas de controle e a polícia foram desafiadas por elas. Cabeçadas, rabos de arraia, navalhadas e esfaqueamentos estavam em seus cotidianos. Sim, foram espancadas, presas e perseguidas.

A proposta desse trabalho é limitada a dois momentos da historiografia da capoeira feminina no Pará e a algumas de suas protagonistas. O primeiro momento trata da presença de mulheres na capoeiragem do final do século XIX e início do XX (OLIVEIRA e LEAL,



2009). O segundo, do processo de construção, da história, da organização do Bando da Brava e das trocas de experiências entre as angoleiras do Bando e os capoeiras do Malungo Centro de Capoeira Angola, além dos encontros de formação do Bando da Brava, no início do século XXI. O Bando é um Coletivo de mulheres angoleiras provenientes de seis cidades do Estado do Pará (Bragança, Belém, Cametá, Abaetetuba, Goianésia do Pará e Nova Timboteua). As redes sociais são uma das ferramentas de comunicação, organização e divulgação de suas ações. Na plataforma do Youtube, por meio do canal Malungo Centro de Capoeira Angola, elas exibem o programa: A Voz das Bravas (História e Histórias). Objetivamente, o programa dá visibilidade para mulheres Capoeiras de distintos tempos e formações. No terceiro momento, as formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola no Pará serão apresentadas a partir do programa: A Voz das Bravas (história e histórias) e de documentos do Malungo Centro de Capoeira Angola.

1. A Capoeiragem Feminina no Pará (final do século XIX e início do XX)

[...] um artigo publicado em novembro de 1876 no jornal *A Constituição* informava, sob a epígrafe *Que mulher capoeira!*, o caso mais antigo de prisão de uma mulher capoeira. Tratava-se da “cafusa Jerônima, escrava de Caetano Antônio de Lemos”, que fora presa às “7 horas da noite, por praças do 4º Batalhão de Artilharia”. (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p. 149)

Desde as primeiras invasões, pilhagens e explorações, a cultura e o corpo branco europeu passaram a ser fomentados pelos colonizadores como imprescindíveis para a ordem e o progresso dos nossos e nossas ancestrais autóctones. No Brasil, tanto a burguesia imperial quanto a republicana viam na Europa um exemplo de corpo “perfeito” e “civilizado”, como a forma de se vestir, andar, exercitar, expressar e se comportar. A missão foi e continua sendo a de harmonizar a dualidade entre corpo e mente, padronizando e civilizando os diferentes aos moldes europeus. Os missionários da ciência, da igreja, da política, enfim, do sistema colonialista, usaram várias armas, das quais: deus, estupro, escravidão, ciência, racismos, leis, pátria, família e democracia foram disparados ao longo do tempo.

Durante o processo histórico e de formação da cultura nacional, o Estado implantou e propagou o corpo branco para a sociedade brasileira sistematicamente no final do século XIX e início do XX. Educação Física assim como os higienistas daquele contexto foram mecanismos repressivos e de propagação dos colonizadores. A Educação Física “desempenhou um papel importante no controle da cultura subalterna, uma vez que coube a ela a responsabilidade de ditar as regras para a composição do corpo desejado pelo sistema” (SILVA, 2002, p. 70). Porém, outras ferramentas de controle e marginalização, além da Educação Física e legislação existente, foram implantadas no imaginário social para construir uma pseudoetnografia¹ das “sub-raças” e “cultura subalterna”. A exaltação do corpo masculino foi divulgada como uma estratégia pela “ciência universal” e mídias racistas do período, tais como os jornais *Correio Paulistano*, *A Redenção*, entre tantos outros (MENDES, 2018).

¹“Deve ser entendida aqui como ausência de levantamentos densos de dados relacionados à cultura, a filosofia de vida, entre outros, especialmente das particularidades afro-brasileiras, por determinados articulistas, escrivães de polícia, literatos, memorialistas e cronistas considerados neste trabalho “pseudoetnógrafos” que contribuíram com a ideologia burguesa branca escravocrata” (ALENCAR FILHO, 2020, p. 74).

Não é por acaso que o indivíduo das segmentações privilegiadas se julga superior em relação aos valores ideológicos sócio-raciais, “por isso mesmo, admite com mais facilidade e, às vezes, com marcante insensibilidade a situação de inferioridade socioeconômica a que geralmente estão submetidos os banidos da elite física: ‘crioulos’, ‘paraíbas’, ‘caipiras’, etc” (COSTA, 1979, p.14). Essa visão de mundo branco europeu existente na sociedade brasileira foi naturalizando o racismo. As relações sociais, culturais, de poder e os corpos diferentes do padrão colonizador receberam arbitrariamente interpretações políticas e sociais de inferioridade e submissão. Os defensores brancos da hierarquização racial buscaram provar que as desigualdades e a exploração eram inerentes à evolução humana. Para Gomes (2017, p. 46), “vivemos em um país com uma estrutura racista onde a cor da pele de uma pessoa infelizmente é mais determinante para o seu destino social do que o seu caráter, a sua história, a sua trajetória”.

A “superioridade” racial e social da burguesia branca se manteve, mas não somente por via da construção e exaltação do corpo burguês, esse que acarretou o aumento do racismo, preconceitos sociais, exclusão e marginalização de qualquer singularidade étnica que contrapor-se ao modelo anatômico “perfeito” construído pelos higienistas seguido pela Educação Física, e obviamente pelos segmentos da sociedade de concepção eurocêntrica, colonizadora e exploradora (ALENCAR FILHO, 2020, p74).

Grande parte da sociedade, da ciência, da mídia, da ideologia predominante da época impôs fortemente às mulheres o pensamento machista dominante a respeito de um protótipo de mulher que se adequasse aos preceitos da sociedade em construção. A família tradicional brasileira e os conceitos pré-estabelecidos de feminino e masculino correriam sérios riscos com a “desestabilização das antigas fronteiras de gênero” (RAGO, 2001, p. 63). O feminismo das ruas era uma afronta ao paradigma dogmático do paternalismo social, pois elas estavam nas ruas, vendendo, comprando, trabalhando em ambientes ditos de homens. A capoeiragem feminina foi mais uma das ferramentas de luta para conquistas e igualdades sociais.

Os higienistas, especificamente os médicos tidos como donos da ciência e da verdade absoluta, encontraram no “corpo da mulher os limites físicos, intelectuais e morais à sua integração na esfera pública. Esforçaram-se para definir a especificidade do corpo feminino em relação ao masculino, acentuando seus principais traços: fraqueza e predestinação à maternidade” (RAGO, 2001, p. 63).

Não se pode deixar de problematizar e perguntar: quais mulheres eram vistas com a ideia de serem frágeis, mães, inferiores, quais tinham a imagem de “vadias”, quais trabalhavam em casa e fora de casa, as que não trabalhavam, as que ameaçavam e as que não ameaçavam os privilégios dos homens, e o porquê desses acontecimentos? Que tipo de mulher era conivente com o paternalismo e com o machismo? Será que determinadas mulheres participaram da construção de leis que as limitavam e excluíam de algumas atividades? Se participaram, de que forma e por que participaram? Tanto os homens quanto as mulheres foram coniventes até certo ponto no que concerne às relações de poder entre dominadas e dominantes, porém as mulheres brancas abastadas atendiam à normatividade de gênero por conveniência, já as mulheres pretas, indígenas e brancas pobres resistiram até certa medida à exclusão e exploração.

O Brasil, no final do século XIX, buscou fortemente a disciplinarização social e cultural em sua totalidade. O corpo feminino foi um dos principais alvos. Devido à preocupação com a forma-



tação de uma identidade nacional, a mentalidade colonizada da intelectualidade brasileira cobiçava construir uma identidade cultural ligada à Europa. Mecanismos de repressão não estavam fora de cogitação. Segundo Oliveira e Leal (2009, p. 137), “as experiências indígenas e as heranças culturais africanas não deveriam ser levadas em consideração; pelo contrário, deveriam ser eliminadas do cotidiano social”.

A arquitetura das metrópoles são um dos vários exemplos concretos da inspiração dos abastados do período. As vestimentas mais se aproximavam da realidade ártica do que da tropical. O corpo cultural deveria seguir regras estabelecidas, senão seria invisibilizado, preso ou morto. O corpo feminino que fugisse dos padrões impostos era atacado, denunciado, tinha que ser contido pelo bem da civilização, da família, da religião, da masculinidade hegemônica. As mulheres que se rebelaram representavam um perigo para os privilegiados, entre elas, as mulheres capoeiras.

A presença feminina não estaria mais contida nos discursos da arte e sim nas denúncias jornalísticas, nas proibições via código de posturas ou na repressão policial direta. Se em qualquer tema – como o trabalho doméstico, a prostituição ou os conflitos físicos – o comportamento da mulher poderia ser criticado visando à disciplinarização, havia uma prática que a denúncia destacava por seu aspecto bastante singular em relação ao uso do corpo feminino. Tratava-se da associação direta entre comportamento feminino e a prática da capoeira, onde muitas vezes a mulher era denunciada por ser capoeira (OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.138).

Sim, existiam mulheres capoeiras no século XIX no Pará. Obviamente que as capoeiras do século XIX e início do XX não tinham o perfil muito próximo das capoeiras de meados do século XX e início do XXI. Como também o formato de Capoeira que conhecemos hoje não é igual ao do século XIX. No século XIX, as musicalidades da capoeiragem vinham dos batuques, dos sambas, dos bumba-meu-boi, dos desfiles cívicos e de religiosidades afro-brasileiras etc (SALLES, 2015). Não tinha orquestra como a conhecemos hoje, nem academias e campeonatos. Apesar da repressão, durante a prática, o jogo era livre de padronizações ou regras pré-estabelecidas. Além disso, muitos termos como meretrizes, desordeiras entre outros estavam ligados diretamente à capoeiragem. Nesse sentido, nem todas as meretrizes e desordeiras eram capoeiras, mas as capoeiras foram chamadas arbitrariamente de meretrizes, desordeiras, de má família.

Aprender a capoeiragem nesse período não se tratava apenas de viver a cultura que faziam parte, mas principalmente de viver a cultura para sobreviver, se libertar das definições e obrigações que foram direcionadas para as mulheres. A campanha de caça às mulheres que não se enquadram nos preceitos exclusivos de piegas cristã foi fortemente propagada pela mídia em Belém. Reparemos:

[...] A sociedade paraense apela para a autoridade competente que, empregando toda a energia há de cumprir o seu dever, garantindo assim a paz em toda e qualquer parte onde essas meretrizes procurem se confundir com as famílias (DIÁRIOS DE NOTÍCIAS, 21 jul. 1896 *apud* OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.143).

A fonte jornalística do final do século XIX mostra explicitamente uma propaganda e um apelo para a prática da campanha de disciplinamento do comportamento feminino. Ao mesmo tempo em que coibiram as “meretrizes”, passavam uma mensagem para as outras mulheres sobre o comportamento que não deveria ser seguido; caso o fosse, o braço das autoridades cairia energicamente sobre elas.

Para o articulista, a sociedade e a família paraense se limitavam aos ricos comerciantes, administradores e seringalistas. Esses tinham os “bons costumes”. A realidade concreta é que a grande maioria da sociedade paraense não era composta por comerciantes, administradores e seringalistas. Esses detinham o capital, porém eram minoria.

Vejamos algumas das possíveis autoras da capoeiragem feminina no Pará no final do século XIX e início do XX que quebraram a ordem vigente da sociedade forjada pelos princípios e visão de mundo dos colonizadores. Maria Meia Noite seria uma delas. Essa foi denunciada pelo periódico *Diário de Notícias*, em setembro de 1897. O jornal denunciou “as imoralidades que pratica essa mulher quase diariamente” e intentou que a “autoridade obrigasse a mesma a mudar-se d’ali, pois já não é a primeira vez que as famílias nos fazem essa reclamação” (DIÁRIOS DE NOTÍCIAS, 21 jul. 1896 apud OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.143).

O denunciante informou muito pouco a respeito de “Maria Meia Noite”. Quem seria ela? Qual era o seu nome, ofício? Quais seriam essas imoralidades? Algumas das imoralidades poderiam ser: beber, fumar, namorar com quem e quantos quisessem, andar armada, vestir a roupa do seu interesse, estar no lugar e ser o que não lhe era permitido pelos paradigmas da época. O protesto de “Maria Meia Noite” preocupou tanto o regime que fez com que o jornal evocasse os seus “péssimos costumes”.

O projeto totalitário de mulher ideal não foi aceito por todas. Principalmente as mulheres pobres de bens materiais que possuíam experiências, práticas culturais e visão de mundo distintas das consideradas de “boa família”, reagiram contra o adestramento. Havia uma propaganda sistemática de alguns jornais que colocavam o comportamento dessas mulheres de forma negativa, perigoso para formação das famílias “civilizadas”. As mulheres “desordeiras, arruaceiras e perniciosas” deveriam ser contidas, segundo as fontes. Pois sim, “em agosto de 1896, por exemplo, Conrada Garcia, sua irmã Antônia Garcia e Leopoldina Gonçalves, moradoras da travessa do Atalaia, foram recolhidas à Estação Policial, acusadas de “fazerem desordens, sobressaltando as famílias”” (DIÁRIOS DE NOTÍCIAS, 23 ago. 1896, p. 2 apud OLIVEIRA; LEAL, 2009, p.144).

2. O Bando da Brava: história, organização e encontros de formação

As capoeiras do século XIX e início do XX, como mencionado anteriormente, estavam nas ruas vendendo, comprando, trabalhando em lugares ditos de homens. Elas realizaram desordens, brincaram de boi-bumbá, dançaram, beberam etc. Desafiaram as autoridades. O uso de navalhas e facas foram necessárias, pois espancamentos, prisões arbitrárias, estupros entre outras violências colonialistas, inclusive contra as suas crias, estavam presentes no período. De acordo com Fialho (p. 283, 2019),

Elas venceram, junto a seus companheiros e camaradas, as perseguições impostas às suas vidas e sobreviveram às políticas de extermínio institucionali-



zadas pelo Estado brasileiro. Um dos grandes símbolos dessa vitória é a permanência da cultura, das cosmologias e dos modos de ser que elas também criaram, recriaram e transmitiram, como a própria Capoeira, entendida em sua polissemia.

As mulheres capoeiras do século XXI são um exemplo concreto de que as capoeiras do século XIX e início do XX venceram inúmeras e densas barreiras. São tempos e pessoas distintas, mas, sim, há mulheres capoeiras nas ruas vendendo, comprando, trabalhando em lugares ditos de homens. E, se necessário, realizam desordens, brincam de boi-bumbá, dançam carimbó, samba de cacete, festejam etc. Também jogam capoeira para defender os seus corpos, filhos e filhas. Tocam, cantam, têm redes de solidariedades e resistências. Todas as mulheres capoeiras do nosso tempo simbolizam a vitória das mulheres capoeiras do passado. Vejamos um coletivo de mulheres angoleiras que representam essas conquistas.

O Bando da Brava é um Coletivo de mulheres angoleiras provenientes de seis cidades do Estado do Pará (Bragança, Belém, Cametá, Abaetetuba, Goianésia do Pará e Nova Timboteua). Algumas têm ligação mais direta com o campo e outras com a cidade. São integrantes e formadoras do grupo Malungo Centro de Capoeira Angola. Buscam uma organização autogerida que se baseia na cooperação e ajuda mútua entre as integrantes. Possui uma perspectiva de coletividade fundamentada na ancestralidade feminina de matriz africana, a qual reconhece a importância das pessoas mais “velhas” como fonte de experiências e saberes partilháveis. Nesse sentido, as decisões sobre as ações do coletivo são discutidas em um conselho de mulheres, composto pelas ‘brabas’ mais antigas do coletivo, mas sem excluir a representação das mais novas. O conselho é composto por cinco angoleiras: Treinela Lira, Treinela Darcica, Monitora Dadá, Monitora Keké e Monitora Lucenilda. Essas são as mais velhas na capoeiragem. Adiante serão apresentadas.

2.1. História

No dia 02 de fevereiro de 2006 no Pará, o Malungo Centro de Capoeira Angola se constituiu. Foi através do encontro entre angoleiros e angoleiras e do Mestre Bel Pires de Feira de Santana-BA que essa ação aconteceu. Dessa maneira, como não havia Mestres de Capoeira Angola em Belém, a vinda do Mestre Bel teve suma importância para o fortalecimento da Capoeira Angola no Pará. O Mestre Bel, a convite de Augusto Leal, ministrou oficinas e, depois, recebeu a proposta para assumir a responsabilidade pela formação do grupo no Pará. Assim, nasceu o Malungo Centro de Capoeira Angola/PA. Nesse mesmo ano, o primeiro responsável pelo grupo, Treinel Edmar, que tempos depois se afastou e as ações do grupo foram suspensas em Belém.

Na ocasião, Leal, morando em Salvador-BA, foi o único paraense que se manteve como Malungo e continuou recebendo formação do Mestre na Bahia. Quando voltou para Belém, recebeu autorização do Mestre, para dar continuidade aos trabalhos na cidade. Com Douglas Miranda, desenvolveu atividades no bairro do Barreiro e, posteriormente, em Águas Lindas, em Ananindeua. Nos dois bairros, as atividades eram desenvolvidas em centros comunitários. Apesar das atividades terem sido suspensas temporariamente, por questões estruturais e financeiras. Em 2008, já reconhecido como Treinel, Leal foi tra-

balhar em Ilhéus-BA, onde vivenciou, com Mestre Virgílio, experiências de Capoeira Angola. Assim, em 2009, o Malungo passou a se desenvolver em Cametá-PA. Em 2015 já existiam dois coletivos (Belém e Cametá) (ALENCAR FILHO, 2020 p.131).

Em 2016, na cidade de Cametá, ocorreu o I Encontro de Capoeira Angola. O evento teve a participação dos membros do coletivo Malungo e do Treinel Léo, do grupo Eu sou Angoleiro, e de capoeiristas regionais de Cametá. No ano seguinte, em Belém, foi realizado o II Encontro de Capoeira Angola, ocorrido no espaço da Paróquia Luterana. Tendo a presença de dois novos coletivos, sendo eles de Abaetetuba e de Santarém. O Encontro contou com a presença do Mestre Bel de Feira de Santana-BA, e, como mencionado anteriormente, garantiu a constituição do coletivo de mulheres Malungas, denominado de Bando da Brava. No ano de 2018, o III Encontro de Capoeira Angola também foi realizado na cidade de Belém, na Paróquia Luterana. O encontro foi conduzido pelo Treinel Leal, pelas Monitoras Lira e Darcica e pelo Monitor Douglas. Em agosto de 2019, na Paróquia Luterana, foi realizado o IV Encontro de Capoeira Angola, organizado pelos Malungos e Malungas. O Encontro possibilitou o diálogo entre os Malungas, Malungos e capoeiras de outros grupos. Estiveram presentes Mestre Bel a Mestra Gegê, de Valença-Ba. Durante a formação, ocorreram diálogos e troca de experiências entre os coletivos presentes, em sintonia com os saberes partilhados pelos formadores. Nas ações constaram: roda de capoeira, na capela da Paróquia Luterana e, depois, na praça da República; oficina de movimentação corporal e de musicalidade; oficina de carimbó e lundu; oficina de confecção de instrumentos; palestra sobre as questões de gênero e capoeira; lançamento do livro “O urucungo de Cassange,” do prof. Dr. Josivaldo; e o reconhecimento público do Contramestre Leal, Treinela Lira e Treinela Darcica (MALUNGO, 2021, p. 2-3).

O Coletivo de Mulheres Bando da Brava foi criado em dezembro de 2017, em Belém do Pará, durante o II Encontro de Formação do Malungo Centro de Capoeira Angola. O Encontro ocorreu na Paróquia Luterana. A partir dele, dois novos coletivos se formaram: em Abaetetuba e em Santarém. O evento contou com a presença do Mestre Bel, vindo de Feira de Santana-Ba, e garantiu a constituição do coletivo de mulheres Malungas, denominado de Bando da Brava.

Nesse evento, angoleiras e angoleiros de diferentes cidades do Pará (Belém, Cametá, Abaetetuba, Igarapé-Miri e Santarém) se reuniram junto aos formadores mais experientes para partilhar saberes e ter formação com o Mestre Geral do grupo. Durante o encontro, um integrante, novato no grupo, assediou diversas mulheres em momentos diferentes. Frente ao episódio, as mulheres se reuniram e dialogaram sobre o ocorrido. Em seguida, denunciaram o assediador e reivindicaram medidas de segurança frente à situação, as quais foram tomadas de maneira satisfatória.

Na ocasião, um malungo observou que essas mulheres não agiam como as “mulheres comuns”, “sujeitas à vontade masculina”, “mulheres ideais para o paternalismo”. Eram a turma da Brava. O termo Brava fazia referência a quem conduziu a reunião. Logo, todas eram “a Brava”. O Bando se constituiu no meio de uma luta pelo direito de não ser objetificada, abusada, ignorada etc. A força política, juntamente com o grito coletivo garantiu a permanência e o direito de ser e estar no Malungo Centro de Capoeira Angola. Elas foram as protagonistas pelas medidas de segurança – algumas delas foram: a solicitação do afastamento do assediador, a observação constante durante as atividades dos encontros, andar sempre em parceria, entre outras.



A partir do enfrentamento, o Bando da Brava foi se tornando um projeto de acolhimento, irmanação e de estratégias que visam a emancipação de angoleiras. O nome, Bando da Brava, surgiu em um contexto de luta. No processo de consolidação do nome e do projeto, outras lutas justificaram a relevância e coerência tanto do nome quanto dos princípios do Coletivo. A dura rotina das mulheres que praticavam e praticam a Capoeira Angola, em especial, a rotina de uma das integrantes que tinha sido mãe recentemente. A angoleira mãe, entre tantos afazeres, se manteve firme na realização de treinos, na organização dos eventos, acolhendo e incentivando outras mulheres a praticar a arte luta de angola. Enfim, tratava-se de uma mulher brava que estava presente nas demandas da Capoeira Angola, embora sua vida pessoal estivesse sobrecarregada com os afazeres domésticos, familiares, acadêmicos e do mundo do trabalho. Os exemplos práticos de uma brava luta frente às adversidades cotidianas inspiraram as integrantes do Bando da Brava. O projeto se potencializou.

Desde então, o Bando está organizado em coletivos, pois entendem que um dos meios de enfrentar os machismos, sexismos, Lgbtqia+fobias, racismos e outras formas de violência, é a articulação em redes de solidariedade que compreendam o universo da Capoeira Angola e, que, através das ações coletivas voltadas para esse nicho cultural, consigam se empoderar como mulheres.

As Malungas buscam respeito e direitos dentro e fora do Universo da capoeiragem. Além de outras, elas representam no contexto atual, sem rotular, as “Mulheres de pá virada” (OLIVEIRA, 2004) e as “Gladiadoras de Saias” (LEAL, 2018). São lideradas por elas, a partir da autogestão. Cada uma representa lideranças. As integrantes do Bando da Brava são contra qualquer tipo de atitude machista, seja de um Malungo ou de qualquer outra pessoa envolvida ou não com a Capoeira. As ações feministas concretas delas adentram o meio formal e o dito não formal.

O Mestre Bel e Contramestre Leal, os idealizadores do coletivo Malungo, são apoiadores das propostas do Bando. As mesmas possuem autonomia para a organização e desenvolvimento de estratégias. O Bando da Brava não trata apenas de “[...] uma simples descrição da experiência de opressão de mulheres por homens, mas do entendimento crítico [sic] sobre o terreno de onde essa realidade emerge” (HOOK, 1989 *apud* BAIRROS, 1995, p. 462). Ou seja, formam para que as diversas diferenças de experiências das mulheres possam “[...] ser analisadas criticamente com vistas a reinvenção de mulheres e de homens fora dos padrões que estabelecem a inferioridade de um em relação ao outro” (BAIRROS, 1995, p. 462). No entanto, dão maior ênfase ao feminismo negro para demonstrar não somente “[...] que raça, gênero e classe são inseparáveis nos contextos sociais em que vivemos” (DAVIS, 2018, p. 21), como também procuram “[...] apreender as formas complexas como raça, classe, gênero, sexualidade, nacionalidade, e capacidades se entrelaçam” em suas inter-relações cotidianas (DAVIS, 2018), pois é fato que a “[...] esmagadora maioria da população negra está sujeita ao racismo econômico, educacional e carcerário [...]” (DAVIS, 2018, p. 20). Sendo que concretamente foi vedado:

Durante séculos, foi negado às mulheres negras a oportunidade de contar as suas próprias experiências e de ecoar as vozes que as representam. Os livros estudados nas escolas, em geral, trazem a perspectiva do branco colonizador, refletindo uma educação calcada em uma sociedade eurocêntrica, machista e racista que relegou os negros e as negras a papéis subalternizados na sociedade.

O racismo e o machismo foram responsáveis por manter as relações de poder da forma como estão estabelecidas em nossa sociedade, condicionando a maior parte da população negra à pobreza e ao não acesso à educação formal. Assim, foram negados a esse grupo social ingresso nos espaços de poder e de produção de conhecimento. Em função desse processo complexo, que contribui para a sua exclusão social, para a negação de seus direitos e para a modelação das suas precárias condições de produção, o exercício de contar a sua história tem sido um desafio para a população negra, especialmente para as mulheres da diáspora africana (MALTA; OLIVEIRA, 2016, p. 57).

Ao longo do tempo, as mulheres negras enfrentam um processo histórico de exclusão e de opressão que “[...] combina elementos do racismo, do machismo e dos preconceitos de classe, o que as coloca em condição de exploradas tanto no mundo do trabalho como na esfera da sexualidade” (MALTA; OLIVEIRA, 2016, p. 58). Impostas à base hierárquica da sociedade, principalmente, “[...] desde o período colonial estas mulheres buscaram formas de resistir e de se organizar” (MALTA; OLIVEIRA, 2016, p. 58). Em relação à presença delas no mercado de trabalho:

No Brasil, a distinção de gênero não pode ser compreendida de modo adequado sem considerar-se a questão racial. Na hierarquia da renda, o primeiro fator determinante é a raça, depois o gênero. As mulheres brancas mantêm uma posição nitidamente privilegiada em relação aos homens negros, e as afro-brasileiras estão no mais baixo degrau da escala de renda e emprego. Os homens brancos recebem mais de três vezes o que ganham as mulheres afro-brasileiras, que por sua vez ganham menos da metade do valor da renda mediana da mulher branca (NASCIMENTO, 2003 *apud* MALTA; OLIVEIRA, 2016, p. 59).

As Malungas Bravas são múltiplas em suas identidades, sendo complexas e ilimitadas, possuindo dinamismo em suas ações práticas, dialogam sobre diversos assuntos, entre eles: machismo, racismo, homofobia, violência contra mulheres, entre outros assuntos que abarcuem as necessidades individuais e coletivas.

Dentro das peculiaridades de cada uma, elas jogam capoeira, tocam, cantam, constroem instrumentos musicais, bebem, fumam, possuem tatuagem, usam a roupa que desejam, chamam palavrão, trabalham fora de casa e em casa, voltam pra casa tarde da noite, se relacionam homoafetivamente, são elegantes, sábias, não se calam diante do machismo. São mães, são filhas, são esposas, cozinham. Apesar de viverem em um mundo patriarcal e machista, buscam constantemente estar onde e fazer o que querem. São as “desordeiras, arruaceiras, perniciosas, de má família e péssimos costumes” do século XXI. Nesse sentido, elas quebram com a ideia do paternalismo, são mulheres subversivas preocupadas e veiculadas com a libertação coletiva. Vão contra o sexismo na Capoeira e na sociedade, com as “insuportáveis condições de trabalho e pela discriminação racista e sexista no trabalho” (DAVIS, 2018, p. 148). Condições essas ainda existentes no Brasil. Enfrentam constantemente as tentativas de apropriação e controle de suas culturas, corpos, conhecimentos e liberdades.

2.2. Organização

O Coletivo de mulheres Bando da Brava é autogestionário, em sua organização, e utiliza a mesma estrutura de organização do grupo de capoeira Malungo Centro de Capoeira Angola para suas ações de formação e mobilizações. Isso significa que o Coletivo é constituído por mulheres capoeiras que estão presentes em diferentes cidades em que o grupo Malungo desenvolve atividades, a maioria no interior do Pará.

Há um fluxo de contribuições e gestão do Bando que gira em formato de espiral tendo o Coletivo como foco principal. Nesse sentido, os instrumentos musicais são construídos e usados por todas; a manutenção dos instrumentos musicais, bancos, facas, martelos, serrotas, paredes, pisos entre outros, ficam sob responsabilidade de todo o Coletivo; o quintal não pertence ao Dono ou Dona da casa, mas sim ao Coletivo; a alimentação e bebidas consumidas nas festividades são fornecidas por cada integrante; as crianças ficam sob responsabilidade do Coletivo; existe troca de matéria prima entre os Coletivos para construção de instrumentos musicais; uma contribuição mensal com valor ínfimo é dada por cada Malunga e Malungo ao responsável imediato do Coletivo (Monitoras e Treinelas), para despesas com energia elétrica, água, manutenção do quintal e de instrumentos musicais, contribuição nas despesas de viagens para formação do Coletivo, entre outras (ALENCAR FILHO, 2020).

Antes da pandemia, a reunião das “Bravas” (como as mulheres do coletivo se identificam) ocorria nas dependências dos encontros regionais de formação do Malungo. Em meio às atividades previstas na programação, as mulheres do Bando solicitaram aos organizadores do evento um momento para que pudessem se reunir, à parte da programação geral do encontro. Em 2019, o Bando organizou, na cidade de Cametá, seu primeiro encontro, independente da estrutura de organização do Malungo. Em 2020, por conta da pandemia da Covid-19, não foi possível realizar uma formação presencial. No entanto, em 2021, mesmo com o cenário de pandemia ainda bastante delicado, foi realizado o segundo encontro de formação, mas de forma virtual. Houve uma participação significativa das mulheres do coletivo e de mulheres de fora do grupo, pois foi aberta ao público algumas oficinas. Algumas mulheres não conseguiram participar devido às limitações de acesso à tecnologia necessária para a comunicação através da internet.

O coletivo ainda não tem uma estrutura física própria, uma sede. Para a realização das atividades de formação, a Bando conta com espaços alugados, cedidos ou utilizam suas próprias residências, em especial o quintal de suas casas. Em cada cidade, uma formadora organiza um espaço para a prática da Capoeira Angola.

Em relação aos instrumentos musicais da Capoeira Angola (berimbau, pandeiros, reco-reco, agogô e atabaque), o coletivo tem parte da orquestra. Logo, a viabilidade das atividades musicais é possível através da solidariedade do Malungo Centro de Capoeira Angola, que cede os materiais para as formações e encontros do Bando da Brava. É importante salientar que os instrumentos cedidos foram construídos ou adquiridos, não somente, mas também por causa das diversas colaborações das integrantes do Bando. Enfim, o Bando ainda não possui todos os instrumentos musicais na íntegra, mas as malungas sim.

As redes sociais são uma das ferramentas de comunicação, organização e divulgação das ações do Bando. Na plataforma do *Youtube*, por meio do canal Malungo Centro de Capoeira Angola, elas exibem o programa: A Voz das Bravas (história e histórias). Objetivamente, o programa dá visibilidade para mulheres Capoeiras de distintos tempos e formações.

O Bando da Brava através do programa: A Voz das Bravas, propõe partilhar narrativas, trajetórias de vida, experiências e vivências de angoleiras e regionais, na perspectiva de fazer em conjunto, ações de combate à violência, preconceito e a misoginia que ainda permeiam a “pequena roda”, sensibilizando sobre a importância da presença das femininas na arte luta para termos cada vez mais mulheres experienciando a capoeira (A Voz das Bravas, 27 nov. 2021).

A rede virtual de luta se estende por outras plataformas, porém existe uma que é bem prática e fundamental para as ações iniciais de construção de estratégias, planejamento e organização dos eventos, formação, entre outras partilhas diversas. O grupo de *WhatsApp* do Bando da Brava é a base das ferramentas virtuais de luta.

A coletividade dentro do Bando da Brava encontra-se em diversos meios, como na obtenção e a utilização dos recursos materiais necessários para ações básicas do Bando, possuindo uma dinâmica que se distancia da forma do modelo capitalista, se aproximando do “comunismo” por meio de ações socialistas. Existem diferentes formas de contribuir com o Coletivo, tendo-se uma responsabilidade e um cuidado com todos(as), criando um vínculo de irmandade entre si.

Na coletividade, há uma arrecadação de dinheiro por meio de rifas, bingos, bazares, contribuições de bom grado de Malungos e Malungas em melhor situação financeira, editais, críticas e reivindicações no meio popular e acadêmico direcionadas às negligências, descasos e antipatias históricas do Estado brasileiro com relação ao universo da capoeiragem.

2.3. Encontros de Formação do Bando da Brava

Os encontros de formação são pensados e organizados coletivamente, como o grupo possui integrantes em diversas cidades do Pará, as conversas e reuniões ocorrem por meio de aplicativos. As ideias são partilhadas e, assim, estruturadas, ocorrendo a divisão dos afazeres. A divisão ocorre desde a elaboração do cartaz ao envio de convite para os convidados. Assim que concluídos, os pontos elencados são expostos ao grupo, onde são apreciados e, se necessário, ocorrem ajustes. Todas as integrantes participam direta ou indiretamente de todos os momentos da organização do evento, pois entende-se que o evento é organizado pelo Bando e para o Bando. Por tais considerações que as oficinas planejadas, são pensadas para sanar dificuldades das integrantes. Pensando em um melhor aproveitamento do evento, no último encontro antes de se planejar as oficinas, foi conversado com todas as integrantes para que expusessem suas dificuldades.

Diante das observações ocorridas, as oficinas foram criadas a partir das dificuldades apresentadas aos formadores e formadoras convidadas para ministrarem oficinas. As sugestões dos temas construídos coletivamente visam contemplar as aspirações do Bando.

Os Encontros de Formações representam a continuidade de um movimento de resistência de mulheres capoeiras. Através da relação ensino-aprendizagem e da autogestão, elas se organizam para trocar experiências sobre toques, cantos e movimentação da capoeiragem. Essas e outras experiências são partilhadas das mais velhas para as mais novas e das mais novas para as mais velhas. Fazem rodas de conversa para relatar e desabafar as violências machistas que sofreram e enfrentaram dentro e fora da Capoeira. Convidam pesquisadoras especialistas em questões de gênero na capoeiragem. Planejam um espaço e atividades que acolham as diversas



especificidades das mulheres. Todas trabalham para dinamizar os Encontros. A distribuição dos afazeres é dialogada. Há momentos que as mais velhas conduzem, nem por isso existem espectadoras. A oralidade e a linguagem corporal são elementos didáticos relevantes durante os Encontros. Foi possível perceber que:

[...] a capoeira não foi tratada como simples luta, dança, folclore ou esporte. Para o Malungo, a capoeira angola é um movimento cultural e educacional cuja maior finalidade é a afirmação das identidades negras e africanas da diáspora. Trata-se de um sistema educacional com complexidade própria e autônoma em relação aos modelos formais de educação. A formação é omnilateral, contínua e coletiva. O compromisso prioritário é a formação para a liberdade (ALENCAR FILHO, 2020, p. 155).

O trabalho de campo, de se colocar no lugar, de viver até certo limite com a outra foi relevante em muitos aspectos. Buscamos estar “[...] com a coletividade estudada, em partilhar o seu cotidiano, a sua utilização do tempo e do espaço: ouvir, em vez de tomar notas ou fazer registros; ver e observar, em vez de filmar; sentir, tocar em vez de estudar; “viver junto” em vez de visitar” (BRANDÃO, 1999, p. 58). Enfim, tivemos que entrar densamente na pesquisa participante, junto ao Bando da Brava, junto ao Malungo. A experiência foi significativa e potencializou o argumento de que a pesquisa participante “[...] não significa apenas estar presente, mas criar com o poder da presença o direito à intervenção daqueles a quem a lógica do arbítrio destina lugares à margem da vida e da cultura, na sociedade [...]” (BRANDÃO, 1985, p. 88-89).

2.3.1. I Encontro de Formação do Bando da Brava

O primeiro encontro do Bando da Brava ocorreu no município de Cametá no ano de 2020, nos dias 20 a 22 do mês de dezembro. O evento iniciou com uma roda de abertura em comemoração à apresentação do trabalho de conclusão de curso da Monitora Dadá, na Universidade Federal do Pará – Campus Cametá, local onde ocorreu a apresentação do trabalho. No sábado, iniciou com uma roda de conversa para meditação e reconexão das integrantes, seguida de alongamento e movimentação. No período da tarde, ocorreu oficina de Samba de Cacete com a Dona Iolanda do Pilão no município de Cametá. No terceiro momento, ocorreu roda de conversa sobre as mulheres capoeiras no final do século XIX no Pará. Domingo de manhã, o evento se encerrou com uma roda de capoeira na praça do titio.

2.3.2. II Encontro de Formação do Bando da Brava

O segundo encontro ocorreu nos dias 17 e 18 de julho de 2021, desta vez por meio de aplicativo *Meet*, em decorrência da pandemia da COVID-19. O evento de formação teve como título “Tão perniciosas quanto os capoeiras”, fazendo referência a uma fonte do jornal *A República*, do ano de 1890, reportando-se a uma mulher envolvida na capoeiragem no século XIX no Pará. Nesse viés, a programação começou pela manhã do dia 17/06, sendo realizado primeiramente um diálogo entre as integrantes do coletivo, em seguida, aconteceu uma oficina de musicalidade com o Mestre Bel Pires/ Malungo Centro de Capoeira Angola/BA. Pela tarde, ocorreu a oficina de movimentação corporal com o monitor Alencar/ Malungo Centro de Capoeira Angola/PA, seguidamente, uma roda de conversa intitulada: “As primeiras mulheres

capoeiras no Pará” com a monitora e historiadora Lucenilda/ Malungo Centro de Capoeira Angola/PA. Domingo pela manhã, teve uma oficina de musicalidade com o contramestre Leal/ Malungo Centro de Capoeira Angola/PA; pela tarde, a oficina de movimentação corporal com a Treinela Darcica/ Malungo Centro de Capoeira Angola/PA; na sequência, ocorreu uma roda de conversa com o tema: “A casa não me define. Minha carne não me define. Eu sou meu próprio lar”²², ocorrendo então a finalização do segundo encontro de formação do Bando da Brava.

3. As Formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola no Pará

No Malungo, a formação ocorre a partir das orientações da pessoa mais experiente de cada coletivo ou núcleo. Atualmente o Malungo possui dois núcleos (Bahia e Pará). O Núcleo do Pará é constituído por 5 coletivos: Belém, Cametá, Abaetetuba, Bragança e Goianésia do Pará.

Os núcleos estão sob responsabilidade de um Mestre e de um Contramestre de Capoeira Angola. Os coletivos estão sob orientações de 2 Treinelas e 3 Monitoras. Cametá e Bragança com uma Treinela cada e Belém, Cametá e Abaetetuba com uma Monitora cada. Abaixo segue uma pequena apresentação das formadoras mais velhas do Malungo e do Bando da Brava.

As informações a respeito delas foram retiradas especialmente de entrevistas remotas que ocorreram na plataforma do *Youtube*, por meio do canal Malungo Centro de Capoeira Angola. O Bando organiza e exibe o programa: A Voz das Bravas (História e histórias). As redes sociais são uma das ferramentas de comunicação, organização e divulgação dos seus trabalhos. Em resumo, o programa dá visibilidade para mulheres capoeiras.

Imagen 1: Treinela Lira



Fonte: Acervo do Malungo, 2021. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos

²²O tema da roda de conversa faz menção à música (Triste, louca ou má) dos compositores: Juliana Strassacapa / Sebastián Piracés-Ugarte / Andrei Martinez Kozyreff / Mateo Piracés-Ugarte / Rafael Gomes.

Antonia Lenilma Meneses de Andrade/Treinela Lira: teve início como aprendiz de capoeira angola no ano de 2012, atuando no grupo Malungo Centro de Capoeira Angola. É responsável pelos coletivos do Malungo de Belém e Bragança-PA.

Imagen 2: Treinela Darcica



Fonte: Acervo do Malungo, 2021. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos.

Darcielly da Silva Cardoso/Treinela Darcica: é integrante do Malungo Centro de Capoeira Angola, iniciou como aprendiz em fevereiro de 2016. Atualmente é Treinela de Capoeira Angola e responsável pelo coletivo de Cametá no Pará.

Imagen 3: Monitora Dadá



Fonte: Acervo do Malungo, 2021. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos.

Daelem Maria Rodrigues Pinheiro/Monitora Dadá: é aprendiz de capoeira desde novembro de 2016, no Malungo Centro de Capoeira Angola. Em 2019, tornou-se Monitora do Coletivo de Cametá.

Imagen 4: Monitora Keké



Fonte: Acervo do Malungo, 2021. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos.

Maria Clecilma Moraes Fiel/Monitora Keké: é integrante do Malungo Centro de Capoeira Angola. Iniciou como aprendiz em 01 de agosto de 2016. Atualmente é Monitora de Capoeira Angola e responsável pelo Coletivo de Belém do Pará.

Imagen 5: Monitora Lucenilda



Fonte: Acervo do Malungo, 2021. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos

Lucenilda dos Santos Passos/Monitora Lucenilda: iniciou como aprendiz no dia 14 de novembro de 2017 e atualmente é Monitora do Malungo Centro de capoeira Angola/PA responsável pelo coletivo de Abaetetuba/Pará.

Além das formadoras do Malungo Centro de Capoeira Angola, Treinela Lira Menezes, Treinela Darciley Cardoso, Monitora Dalém, Monitora Clecilma, Monitora Lucenilda, compõem o Bando da Brava as aprendizes: Carla, Cecília, Laena, Suelem, Ana Paula, Maria Adrielle e Flávia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O legado das mulheres capoeiras demonstram um elo que transita entre o passado e os dias atuais. No Pará, a experiência feminina na capoeira é datada desde o ano de 1876 com a narrativa de Jerônima, que representa a evidência mais antiga do envolvimento de uma mulher nessa arte-luta até então registrada na historiografia paraense, de acordo com Leal (2009). O contexto do século XIX e XX no Pará esteve submerso por políticas disciplinadoras e de controles sociais que visavam combater as ações desempenhadas pelos populares, pois seus atos e ações eram considerados atividades “marginalizadas” aos olhos dos grupos privilegiados, visto que quebravam com a lógica estabelecida pelos ideais de “modernidade”, “progresso” e “civilização” estabelecida na época. Contudo, contrariando as repressões sociais e as práticas de controle do espaço público, as pessoas envolvidas no universo da capoeiragem encontravam estratégias que permitiam sua sobrevivência nesses ambientes, como o uso de seus corpos como uma ferramenta de defesa pessoal.

Jerônima é sinônimo de luta e resistência perante uma sociedade opressora e patriarcal a qual estava inserida. Nesse sentido, o passado e o presente se entrelaçam em um rompimento constante dos paradigmas sociais impostos às mulheres ao longo do tempo. O coletivo de mulheres angoleiras (Bando da Brava) representa nos tempos atuais um grupo que se articula entre si, expandindo seus horizontes de luta contra o machismo e o patriarcado dentro e fora do espaço da capoeiragem e todos os estigmas sociais negativos vinculados a essa arte-luta.

Para além da movimentação corporal da capoeira angola, o coletivo possui pautas de reivindicações sociais ligadas ao feminismo, feminismo negro e angoleiro. A luta contra a violência de gênero, racismo, sexism, entre outros, são alguns dos pontos que o movimento feminista abrange, visando a igualdade de direitos que deem condições às mulheres na sociedade. O feminismo angoleiro, segundo Araújo (2017), está veiculado aos esforços de mulheres iniciadas na capoeira angola e que vão além dos jogos corporais, logo, percorrem jogos políticos e a promoção da resistência cultural e da memória dos povos negros.

Desse modo, as ações do Bando da Brava estão envolvidas na fomentação das práxis que garantam os direitos e ocupação dos espaços sociais fora e dentro da capoeira, organizando-se em coletividade e trabalhando juntas em atividades como: rodas de conversas que visam articular no combate de qualquer forma de violência contra a mulher, ações que promovem e incentivam o empoderamento feminino e a ocupação de espaços que historicamente foram “reservados” aos homens. O Bando da Brava é uma rede colaborativa e solidária que rompe com os silenciamentos impostos socialmente sobre as mulheres.

Em suma, a ancestralidade das mulheres que antecederam as capoeiristas dos tempos presentes são exemplos que inspiram as novas gerações de mulheres como as do Bando da Brava. Portanto, a perpetuação dos legados femininos na prática da capoeira é repassada de geração para geração em múltiplas dimensões, fortalecendo essa prática cultural afro-brasileira.

REFERÊNCIAS

Fontes

A VOZ DAS BRAVAS, 27 nov. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=71xLANtVw7Y>>. Acesso em: 27 nov. 2021.

MALUNGO CENTRO DE CAPOEIRA ANGOLA. [s.l.], acervo, 2019.

MALUNGO CENTRO DE CAPOEIRA ANGOLA. Malungo Centro de Capoeira Angola: história, organização e projetos. [s.l.], acervo, 2021.

Bibliografia

ARAÚJO, Rosângela Costa. Ginga: Uma epistemologia feminista. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (*Anais Eletrônicos*), Florianópolis, 2017.

ALENCAR FILHO, Antônio. “Capoeira é tudo o que a boca come?”: a formação de uma cultura negra no Pará, a estrutura curricular da Educação Física e a lei 9696/98. Dissertação – PPGEDUC/UFPA: Cametá, 2020.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Estudos Feministas*, ano 3, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A educação como cultura*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1985.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. et. al. *Repensando a pesquisa participante*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1999.

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Org. Franck Barat, tradução Heci Regina Candiani. Boitempo: São Paulo, 2018.

FIALHO, Paula Juliana Foltran. *Mulheres incorrigíveis: capoeiragem, desordem e valentia nas ladeiras da Bahia (1900-1920)*. Tese - Programa de Pós-Graduação em História – PPGHIS / UnB: Brasília, 2019.

GOMES, Nilma Lino. *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão*. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wpcontent/uploads/2017/03/Alguns-termos-e-conceitos-presentes-no-debate-sobreRela%C3%A7%C3%ADas-Raciais-no-Brasil-uma-breve-discuss%C3%A3o.pdf>>. Acesso em: 09 jan. 2022.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *A política da capoeiragem: a história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará republicano (1888-1906)*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. Gladiadoras de Saias: mulheres capoeiras no norte do Brasil (1876 a 1912). *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 13, jan./jun., p. 154-158, 2018.

MALTA, Renata Barreto; OLIVEIRA, Laila Thaíse Batista de. Enegrecendo as redes: o ativismo de mulheres negras no espaço virtual. *GÊNERO*, v.16, n.2, p. 55 – 69, 1. sem. Niterói, 2016.

MENDES, Mírian Lúcia Brandão. *A construção descritiva do racismo no século XIX: um estudo dos jornais Correio Paulistano e A Redenção*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. *Pelas ruas da Bahia: criminalidade e poder no universo dos capoeiras na Salvador republicana (1912-1937)*. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.

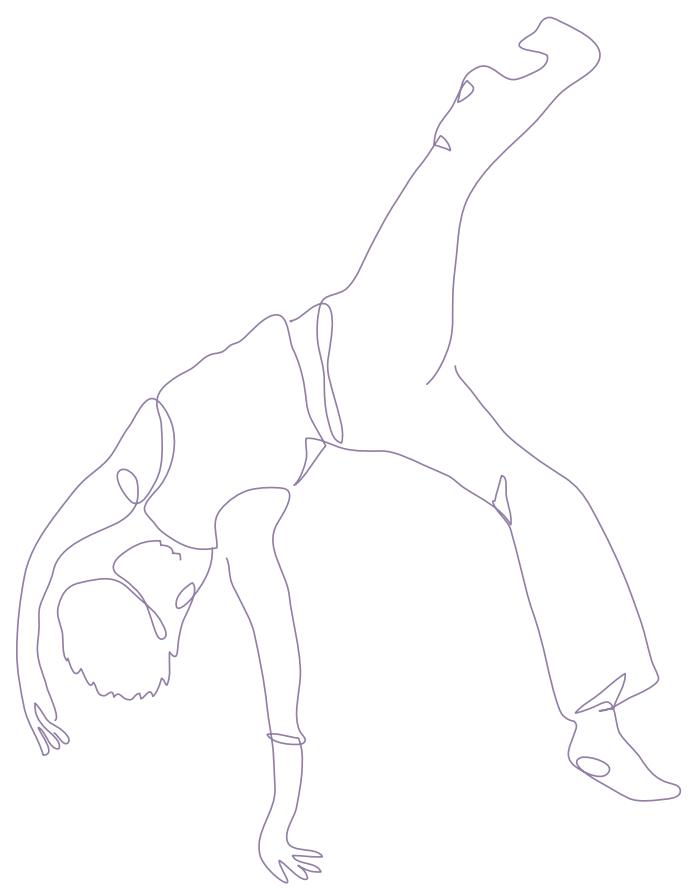


OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. *Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2009.

RAGO, Margareth. Feminizar é preciso: por uma cultura filógina. *São Paulo em Perspectiva*, 15(3), p. 58-66, 2001.

SALLES, Vicente. *O negro na formação da sociedade paraense*. 2º ed. Belém: Paka-Tatu, 2015.

SILVA, Paula Cristina da Costa. *A Educação Física na roda de capoeira ... entre a tradição e a globalização*. Dissertação - Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, SP, 2002.





Seção

C

Organização e Sociabilidades de
Mulheres Negras



A Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento: processos de enfrentamento à Covid-19 por mulheres do arquipélago do Marajó (PA)

La Red de Apoyo a Mujeres en Movimiento de Marajoara: procesos de enfrentamiento al Covid-19 por parte de mujeres del archipiélago de Marajó (PA)

The Marajoara Women on the Move Support Network: processes of confronting Covid-19 by women from the Marajó archipelago (PA)

Letícia Cardoso Gonçalves

Mônica Prates Conrado

Resumo: O artigo objetiva apresentar a Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento e seu protagonismo na luta antirracista na região amazônica do Brasil em um contexto de pandemia da Covid-19. As desigualdades sociais e violências raciais obtiveram um agravante no contexto da pandemia causada pelo vírus Sars-Cov-2, especialmente entre mulheres negras, amarelas e indígenas de baixa renda. Diante disso, as populações mais vulneráveis do Brasil organizaram estratégias de resistência com intuito de impedir o avanço da Covid-19 entre seus grupos. A Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento, criada com intuito de oferecer auxílio financeiro e psicológico a mulheres habitantes do Arquipélago do Marajó, estabeleceu maneiras próprias de Amefricanidade reafirmando Territórios negros e identidades afrodiásporas em ciberespaço para a valorização da vida e cultura afro-brasileira na região Amazônica.

Palavras Chave: Marajó. Pandemia. Covid-19. Negritude.

Resumen: El artículo tiene como objetivo presentar la Red de Apoyo de Mujeres en Movimiento Marajoara y su papel principal en la lucha antirracista en la región amazónica de Brasil en el contexto de una pandemia de Covid-19. Las desigualdades sociales y la violencia racial se agravaron en el contexto de la pandemia provocada por el virus Sars-Cov-2, especialmente entre las mujeres negras, amarillas e indígenas de bajos ingresos. Ante esto, las poblaciones más vulnerables de Brasil organizaron estrategias de resistencia para impedir el avance del Covid-19 entre sus grupos. La Red de Apoyo a Mujeres en Movimiento Marajoara, creada con el objetivo de brindar asistencia financiera y psicológica a las mujeres que viven en el Archipiélago de Marajó, estableció sus propias formas de Amefricanidad, reafirmando Territorios Negros e identidades Afrodiásporas en el ciberespacio para la apreciación de la vida afrobrasileña y cultura en la región amazónica.

Palabras Claves: Marajó. Pandemia, Covid-19. Negrura.

Abstract: The article aims to present the Marajoara Women in Movement Support Network and its leading role in the anti-racist struggle in the Amazon region of Brazil in the context of a Covid-19 pandemic. Social inequalities and racial violence were aggravated in the context of the pandemic caused by the Sars-Cov-2 virus, especially among low-income black, yellow and indigenous women. In light of this, the most vulnerable populations in Brazil organized resistance strategies in order to impede the advance of Covid-19 among their groups. The Marajoara Women in Movement Support Network, created with the aim of offering financial and psychological assistance to women living in the Marajó Archipelago, established its own ways of Amefricanity, reaffirming Black Territories and Aphrodiásporic identities in cyberspace for the appreciation of Afro-Brazilian life and culture in Amazon region.

Key-words: Marajó. Pandemic. Covid-19. Blackness.

Letícia Cardoso Gonçalves – Cientista Social (UFPA) e Historiadora (FIBRA); Mestranda no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA). E-mail: let-cardoso@hotmail.com

Mônica Prates Conrado – Cientista Social (UFRJ) e Doutora em Sociologia (UFPA); Professora Associada IV da Universidade Federal do Pará atuando como docente na Graduação em Ciências Sociais, na Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) e no Mestrado em Direito do Programa de Pós-Graduação em Direito-UFPA. E-mail: monicaconrado6@gmail.com

INTRODUÇÃO

O seguinte artigo apresentará o papel que a Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento ocupou na luta antirracista da Amazônia a partir de ações voltadas para mulheres negras, indígenas e amarelas¹ do Arquipélago do Marajó (Estado do Pará) em um contexto de pandemia da Covid-19 no ano de 2020. A Rede atuou em ciberespaço possibilitando que aquelas agentes obtivessem segurança e auxílio em um dos momentos mais críticos da pandemia na região norte do país.

A pandemia da Covid-19 ocasionou um aumento significativo das desigualdades sociais e do racismo² institucional³ no campo das políticas públicas de saúde no Brasil, especialmente entre mulheres negras e pobres que residem nas periferias e centros urbanos do país. Durante o *lockdown*, os trabalhos domésticos, por exemplo, setor informal ocupado em sua maioria por pessoas pretas e pardas, não deixaram de ser “atividades essenciais” em diversos estados do país, impossibilitando que esses sujeitos obtivessem a garantia mínima de prevenção ao Coronavírus por meio do isolamento social. Diante desta conjuntura e do descaso governamental do chefe do poder executivo perante o aumento de mortes por Covid, a sociedade civil brasileira iniciou uma série de estratégias para práticas de resistência e cuidados perante os efeitos do vírus Sars-CoV-2 e da ineficiência da gestão do chefe do poder executivo.

A Rede de Apoio às Mulheres Marajoaras em Movimento, uma rede que surge na pandemia com o propósito de prestar auxílio financeiro e psicológico a mulheres marajoaras que tinham que se deslocar de suas residências por motivos de trabalho para as periferias da cidade de Belém, no Estado do Pará, expressa as dinâmicas raciais desenvolvidas na região norte do Brasil. Demonstraremos que esta rede pode ser compreendida como uma expressão de Amefricanidade⁴ na Amazônia, atuando a partir da compreensão de “Território de negritude” defendido por Conrado, Campelo e Ribeiro (2015).

Os dados apresentados neste artigo resultam de uma reflexão inicial desenvolvida a partir da disciplina “Diálogos Feministas Latino-Americanos” ministrada pela Prof.^a Dr. ^a Mônica Prates Conrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA). As informações foram coletadas por meio de entrevistas realizadas com a coordenação da Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento integrada ao Observatório do Marajó nos meses de junho a dezembro de 2021 pelo aplicativo *WhatsApp*.

1. Racismo e a Pandemia da Covid-19

A problemática de pesquisa deste estudo consiste em observar de que maneira um grupo de mulheres negras constroem suas estratégias de resistência ao racismo estrutural em um

¹ Amarela foi a categoria citada pelo grupo.

² Existe, atualmente, uma incipiente de dados referentes às variantes raça/cor nas análises epidemiológicas da pandemia no Brasil. Isso corrobora para uma invisibilização do impacto do vírus Sars-cov-2 entre pretos, pardos e indígenas, constrangendo a promoção de políticas públicas de equidade para esses grupos (SANTOS; MACIEL; SANTOS; CONCEIÇÃO; OLIVEIRA; SILVA; PRADO, 2020).

³ Silvio de Almeida (2018) salienta que, para além dos comportamentos individuais, o racismo se constitui enquanto tal a partir das relações de grupos que, detendo majoritariamente um conjunto de privilégios sociais, expandem esses privilégios para instituições sociais.

⁴ Categoria apresentada por Lélia Gonzalez (1988) para tratar os processos de resistência na América perante o chamado Racismo por Denegação.



contexto de pandemia da Covid-19. Objetiva-se demonstrar empiricamente a ação da Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento, uma rede construída por e para mulheres marajoaras que residem no Arquipélago do Marajó⁵, mas que, por demandas de trabalho, precisam se deslocar para a cidade de Belém, capital do Estado do Pará. A Rede, coordenada por duas lideranças dos municípios de Breves e Ponta de Pedras, se constitui enquanto espaço de acolhimento a essas mulheres a partir da prestação de auxílio financeiro e psicológico em grupo da Plataforma do *WhatsApp* criado para o compartilhamento de vivências e informações acerca da Covid-19.

A justificativa para a criação do projeto residia no fato de que essas mulheres, por viverem em deslocamento e em situação de vulnerabilidade, estavam altamente expostas ao Coronavírus, já que sua maioria tinha trabalhos informais que não garantiam os devidos direitos trabalhistas. Além disso, essas mulheres viviam em sua maioria em moradias compartilhadas com outras pessoas e sem acesso a saneamento básico, ficando cada vez mais refém da ação do vírus. Vale ressaltar que, na época da criação da Rede, a cidade de Belém concentrava 70% dos óbitos por Covid no Pará (OBSERVATÓRIO DO MARAJÓ, 2020).

O contexto de pandemia do novo Coronavírus ocasionou um alargamento das desigualdades raciais e de gênero existentes no Brasil entre as populações negras, LGBTQI+, indígenas, quilombolas, ciganas e tantas outras majoritariamente excluídas da sociedade. Segundo dados apresentados por Jurema Werneck (2021), das 20.642 pessoas que morreram em unidades de atendimento pré-hospitalares, 20.205 foram em unidades da Administração Pública, sendo que, nesses espaços, 66,1% das internações ocorreram entre negros, amarelos e indígenas.

Werneck aponta também em seu depoimento na Comissão Parlamentar de Inquérito da Pandemia⁶ que 120 mil mortes poderiam ter sido evitadas no Brasil caso o governo Executivo tivesse tomado medidas preventivas desde o relato da primeira morte no país em março de 2020. Ao contrário disso, as autoridades foram altamente alheias às políticas de isolamento social, desfavorecendo as populações negras e de baixa renda do país, principalmente aqueles que, por motivos de trabalho, não poderiam ficar em casa.

Tomemos como exemplo o caso do Estado do Pará com o Decreto nº 777 de 23 de maio de 2020, que “Dispõe sobre as medidas de distanciamento controlado, visando a prevenção e o enfrentamento à pandemia da COVID-19, no âmbito do Estado do Pará”⁷ (*lockdown*): serviços domésticos foram considerados como “atividade essencial”, logo, não deveriam ser suspensos durante o isolamento social da pandemia.

A justificativa adotada pelo prefeito da cidade de Belém a época, Zenaldo Coutinho, era de que muitas pessoas, como médicos e médicas, por exemplo, necessitavam das empregadas domésticas para ficarem em suas casas quando os mesmos necessitassem se ausentar para

⁵O arquipélago é formado por duas micro-regiões: na porção oriental está a região do Arari, que comporta os municípios de Cachoeira do Arari, Chaves, Muaná, Ponta de Pedras, Salvaterra, Santa Cruz do Arari e Soure; e na porção ocidental está a região do Furo de Breves, a qual compreende aos municípios de Bagre, Portel, Melgaço, Afuá, Anajás, Breves, Curralinho, São Sebastião da Boa Vista e Gurupá. A paisagem natural do Marajó é caracterizada em dois aspectos, sendo eles a área dos campos e a área das florestas (PACHECO, 2018): a região do Furo de Breves é marcada pela cobertura florestal enquanto que na região do Arari predominam os campos.

⁶Comissão Parlamentar de investigação sobre os esquemas de corrupção realizados na pandemia pelo Governo Federal do Brasil.

⁷PARÁ. Decreto Nº 777 de 23 de Maio de 2020. Pará, Disponível em: <https://www.pge.pa.gov.br/content/legisla-coescovid19>. Acesso em: 15 ago. 2021.

trabalhar⁸. Vale lembrar que, segundo dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (Pnad Contínua), realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2019, serviços domésticos formais ou informais são em sua maioria realizados por mulheres negras de baixa renda.

Em frente a este cenário, a sociedade civil tomou de maneira independente a iniciativa de organizar uma série de estratégias para promover a sobrevivência dos grupos mais vulneráveis. Surgem então diversas redes de apoio pensadas com o intuito de oferecer auxílio psicológico e financeiro àqueles que não tinha condições de se manter em isolamento social adequadamente. Diversas instituições promoveram campanhas de arrecadação de alimentos, roupas e produtos de higiene básica para pessoas de baixa renda e pessoas em situação de rua.

2. Ativismos Negros na Amazônia no Contexto da Pandemia do Novo Coronavírus

Ao tratar dos processos de racismo estrutural desenvolvidos no Brasil, Gonzalez (1988) defende a necessidade de construção de um feminismo afro-latinoamericano que atenda as mulheres negras e ameríndias deste território, respeitando as particularidades históricas de cada região e as experiências construídas por essas mulheres em seus territórios⁹. Com intuito de enfatizar uma crítica às noções imperialistas que corroboravam a ideia de que o continente americano dizia respeito apenas, ou majoritariamente, aos Estados Unidos e seus interesses políticos, econômicos e culturais, a autora cunhou a categoria política chamada de Amefricanidade para representar os indivíduos que nascem da diáspora africana e constroem suas identidades no continente americano a partir desta ancestralidade. Cada país desta América “Ladina”¹⁰ compartilha entre si dinâmicas culturais de lutas políticas em prol de sua emancipação.

As resistências de cunho político, sociocultural e econômico daquele momento, ainda que se diferenciando de cidade para cidade, de Estado para Estado e de país para país na América, ultrapassavam fronteiras delimitadas em cada Estado-nação e dialogavam umas coisas outras. Além do debate posto acerca da categoria tratada por Lélia Gonzalez, percebemos ser válido salientar a noção de “Territórios de negritude” discutido por Conrado, Campelo e Ribeiro (2015) ao tratarem dos processos de mestiçagem e democracia racial da Amazônia. Constituída por forte ancestralidade indígena, a região amazônica foi concebida em termos de racialidade a partir da invisibilização da presença africana e afro-brasileira nas tradições da região, fomentando as ideias de “moreneidade”, “pardo”, “mestiço” e “caboclo”¹¹.

As consequências dessas representações originadas pelas políticas de mestiçagem desencadearam processos de luta de reconhecimento em prol da valorização e história da cultura negra na região Amazônica por meio da criação de espaços de resistência. Neste sentido, os Territórios de negritude nada mais são que locais seguros de trocas e afetos culturais, religiosos e políticos da diáspora afro-brasileira. É onde a população negra pode ser afirmar enquanto tal sem a interferência direta do racismo presente na sociedade:

⁸Pronunciamento feito na página oficial do Twitter do Prefeito no dia 6 de maio de 2020.

⁹Os debates direcionados às questões de raça, racismo e ativismo negro no Brasil apresentam uma vasta contribuição de intelectuais e ativistas do Movimento Negro, tais como Beatriz Nascimento (1982), Nilma Lino Gomes (2005), Kabengele Munanga (2008), entre outros e outras.

¹⁰Lélia Gonzalez utiliza o termo “ladino” enquanto crítica à percepção imperialista estadunidense sob este território.

¹¹Zélia Amador de Deus (2020) reitera que tais categorias estão inseridas na ideia de “coisificação” apresentadas por Césaire (2020).



Contudo, os territórios negros são importantes por serem lugares em que se pode ser e ser construído como homem negro ou mulher negra. Nesses espaços, não há a imposição da etiqueta das relações raciais brasileiras e de se identificar como moreno. Nesses espaços, são todos negros(as), se não negros(as) de todo na cor, negros (as) no ideal. Nesses espaços, cada grupo recria a sua África. A África de Aruanda (um lugar para voltar), do Ilê Aiyê (a terra da vida), do Quilombo da Praça, do movimento rastafári, do povo santo, do sambista, da capoeira, as muitas Áfricas do Brasil. (CONRADO; CAMPELO; RIBEIRO, p. 218)

Além de uma expressão de Amefricanidade, pode-se entender que as resistências construídas pela população negra do Brasil ao longo da pandemia são características daquilo que as autoras compreendem enquanto “Territórios negros”, espaços de reafirmação de identidades afrodiáspóricas.

Como dito anteriormente, a pandemia da Covid 19 ressignificou as relações sociais no Brasil. As pessoas se defrontaram com a necessidade de construir novas maneiras de se proteger fisicamente e psicologicamente contra a ação do vírus. Dentro deste quadro de estratégias de sobrevivência, surge a Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento, uma rede pensada por e para mulheres marajoaras que, devido os seus trabalhos, não podiam se manter em isolamento social. Percebemos, neste debate, a Amefricanidade enquanto um potencial epistemológico para pensar os objetivos de ação do grupo e seus desdobramentos na região amazônica do território brasileiro.

Todas as iniciativas da Rede de Apoio apresentadas neste artigo surgem por meio do Observatório do Marajó, uma organização sem fins lucrativos que atua em prol do fortalecimento de lideranças locais do Arquipélago do Marajó. O Observatório, idealizado por Luiz Carlos Pinho Guedes (ou Luti, como é mais conhecido), pesquisador de 28 anos, surgiu a partir de um projeto voluntário de apoio às estratégias comunitárias de desenvolvimento sustentável que completou 10 anos em 2019, um projeto realizado, inicialmente, no município de Portel e que, ao ganhar força, se expande para as demais regiões do Arquipélago, sendo elas o Furo de Breves e a região do Arari.

Após 10 anos de ações na região marajoara, a coordenação sentiu a necessidade de potencializar as estratégias do projeto dando um enfoque que atuasse não apenas a nível de comunidades, mas também abrangendo outros espaços do arquipélago de modo a qualificar políticas públicas de desenvolvimento local a partir dos conhecimentos produzidos nessas áreas: “fortalecer o espaço cívico do Marajó a partir do fortalecimento das lideranças comunitárias para que elas consigam de forma cada vez mais eficaz incidir sobre o ciclo de políticas públicas e os processos eleitorais da região” (LUIZ GUEDES, Transcrição de entrevista, 18 de junho de 2021).

A partir disso, surge uma série de projetos desenvolvidos no âmbito do Observatório, tais como “Caderno do Marajó – 40 dias de Marajó com Coronavírus”, “Gabinete popular de Crise do Marajó”, “Campanha de Comunicação Ribeirinha Égua do Corona”, dentre outras ações que objetivavam apoiar as organizações locais de combate à Covid. Além dessas ações, destaca-se aqui a chamada “Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento”, uma rede criada por e para mulheres marajoaras em situações de vulnerabilidade na pandemia (OBSERVATÓRIO DO MARAJÓ, 2020).

A iniciativa da Rede de Apoio Mulheres Marajoaras teve como princípio acolher mulheres marajoaras que precisavam se deslocar para a periferia da cidade de Belém por motivos de trabalho. A partir da criação de um Grupo de *WhatsApp* e com o oferecimento de um auxílio emergencial de R\$400,00, garantido pela própria organização, o Observatório atendeu mulheres negras (96%), pardas (3%) e indígenas (3%) que vieram das cidades de Anajás, Cachoeira do Arari, Melgaço, Muaná, Portel, Santa Cruz do Arari e São Sebastião da Boa Vista em um dos momentos mais críticos da pandemia no Pará. Segundo dados do Relatório Sete Meses de Observatório do Marajó (OBSERVATÓRIO DO MARAJÓ, 2020), em termos de renda, 43% estavam sem renda fixa, 30% tinham renda de até R\$600,00 e 26% estavam com renda de até um salário mínimo.

E de que maneira eram desenvolvidas as atividades da Rede? As mulheres que foram selecionadas a receber o suporte foram inseridas em um grupo da plataforma *WhatsApp* coordenados por duas mulheres também marajoaras. Além do acolhimento por meio das mensagens, o grupo recebia semanalmente Boletins Informativos organizados pelo Observatório que tratavam das seguintes temáticas: Prevenção e cuidado contra a Covid-19; como usar e fazer máscaras; como lidar com o luto; recomendações de atendimento psicossocial gratuitos e como fortalecer o sistema imunológico.

Para um maior entendimento das dinâmicas de funcionamento do grupo, conversamos com quatro mulheres que atuaram na Rede. Das quatro, Catarina, coordenadora local, foi a que mais dedicou atenção às nossas indagações. Quando afirmamos “dedicar atenção” sugerimos que nossa relação com a interlocutora/sujeita de pesquisa, no decorrer do tempo, se desdobrou em longas conversas no *WhatsApp* que não necessitavam de uma formalidade específica para a constituição de nossas perguntas (a elaboração prévia de roteiros de entrevistas ou apresentação de questionários, por exemplo).

Nascida e criada em Breves em uma área interiorana do município, Catarina Souza¹², 25 anos, foi a primeira de sua família a ingressar no Ensino Superior. Com formação em Serviço Social pela Universidade Federal do Pará, Catarina viveu a academia a partir de inúmeros projetos de pesquisa e extensão na área da saúde (muitos deles desenvolvidos também com a comunidade que cresceu). Esta formação se estendeu também para sua Residência no Hospital Universitário João de Barros Barreto em Belém e para o Mestrado em Serviço Social, também na UFPA.

Os territórios acadêmicos ocupados por ela exteriorizam sua afeição pela área da saúde, afeição essa que parte de afetos construídos com sua rede familiar e que a influenciam acadêmica e politicamente a dedicar suas pesquisas à área das práticas integrativas de cuidado.

Ao nos explicar a maneira que realizou sua participação na Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento, Catarina sempre demarcou o quanto o projeto havia lhe encantado, especialmente por se tratarem de ações que envolviam o cuidado e a maneira como outras mulheres marajoaras compreendem o “ser saudável” ou “ter saúde” em tempos de pandemia. Todas essas dinâmicas de Catarina, ora pessoais, ora profissionais, se desenvolvem em um trânsito entre Belém e Marajó, um trânsito de espaços distintos que explana sua individualidade enquanto mulher marajoara e que se agregaram em sua participação da Rede.

Catarina pontuou, também, que uma de suas principais funções no grupo era estimular que aquelas mulheres interagissem umas com as outras e compreendessem que aquele espaço

¹² A identidade foi ocultada por escolha da interlocutora.



era um ambiente seguro para elas. Em sua perspectiva, o *feedback* de maior importância foi que muitas daquelas mulheres já se conheciam ou tinham familiares que habitavam nas comunidades vizinhas das outras mulheres. Isso fazia com que elas se reencontrassem naquele lugar e se sentissem acolhidas. Podemos perceber aqui a ideia de “Territórios de Negritude”.

Apesar deste território ser em ciberespaço, não há como desconsiderar que naquele lugar as mulheres poderiam compartilhar suas identidades e ancestralidades de maneira segura recriando suas vivências desenvolvidas no Arquipélago do Marajó. Lozano Lerma (2016) defende que um território/lugar extrapola fronteiras físicas e representa, além de tudo, as manifestações simbólicas daqueles que ocupam o espaço:

La política del lugar es una praxis; es el nombre que podemos dar a la praxis de apropiación, defensa, reconstrucción del lugar, que exige la construcción de un conocimiento práctico de la naturaleza para la sobrevivencia y de un relacionamiento con los otros seres humanos. (LOZANO LERMA, 2016, p. 82)

Repensar a maneira como um território se constituiu para além daquilo que o modelo capitalista ocidental propõe significa defender e reafirmar as epistemologias que ocupam este espaço de maneira distinta à lógica eurocêntrica da Colonialidade do Poder (QUIJANO, 2005). Outra ação desenvolvida no grupo era de combate às *fakenews*; L. informou que a coordenação estava sempre prestando atenção no caráter das informações disseminadas e, quando havia alguma *fakenews*, elas enviavam o link da notícia verdadeira para que todas pudessem compreender a veracidade dos fatos.

Os auxílios prestados pela Rede tiveram duração de seis meses, mas, mesmo após o término do projeto, o grupo de *WhatsApp* se manteve e as mulheres não perderam contato. Além dos laços de apoio construídos entre as participantes, as interações no grupo resultaram na produção de seis cartilhas¹³: a) “Cartilha Horta em Casa”, feita para trazer informações sobre plantação de alimentos e cuidados com materiais recicláveis; b) “Cartilha Violência Doméstica”, com informações sobre enfrentamento às violências em contexto de pandemia; c) “Cartilha Brincadeiras Diversão e Cuidado”; d) “Cartilha de Receitas”, com receitas de alimentos; e e) “Cartilha Mulheres que Inspiram”, trazendo a história de mulheres negras e indígenas do Pará e do Brasil que são protagonistas na luta pela consolidação de direitos democráticos.

Os ideais da Rede de Mulheres Marajoaras são marcados pela busca do fortalecimento de mulheres negras por meio de apoios psicológico e financeiro. A criação de laços de afeto e trocas de experiências fazem com que essas mulheres, negras e indígenas, se mantenham vivas em um momento que o próprio Estado não garante um amparo qualificado em termos de saúde pública. Gonzalez (1988) salienta que a Américanidade tem suas origens nas sociedades que se formam no Novo Mundo, nas revoltas escravistas, nas formas alternativas de organização social quilombola, nas resistências culturais. Pensando assim, a Rede se enquadra nos princípios debatidos pela autora em termos de resistência política e cultural. A autora afirma também que o Racismo por Denegação no Brasil inibe os sujeitos de se perceberem como negros, logo, quando uma pessoa reconhece e valoriza sua identidade afrodescendente, o que vemos é um forte processo de resistência perante às violências raciais no país.

¹³ Disponíveis para download em PDF no blog da Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento (<https://www.observatoriodomarajo.org/mulheresmarajoarasemmovimento>)

Carvajala (2019), antropóloga indígena boliviana, defende que as discussões sobre a construção de um feminismo decolonial devem repousar na crítica ao feminismo liberal e eurocêntrico que tem suas bases fincadas apenas na categoria de gênero. Para esta autora, o feminismo, para atender a realidade de Abya Yala, ou seja, da América Latina, deve ser construído a partir desta realidade e das mulheres que vivem aqui. É importante considerar neste conjunto de reflexões as discussões sobre raça que demonstrem as desigualdades sociais entre mulheres negras e indígenas em relação às mulheres brancas no continente americano.

É com base na ideia de um feminismo para Abya Yala que a autora propõe o Feminismo Comunitário. Carvajala (2019) percebe o mundo como uma Comunidade de comunidades; algo construído sem hierarquias. O imaginário eurocêntrico e o próprio feminismo ocidental, corroboram que as mulheres de Abya Yala não são civilizadas e precisam de um intermediário para alcançarem sua emancipação. As mulheres de Abya Yala têm capacidade sim de contarem suas próprias histórias, em cada território, da forma que lhes convir. O feminismo comunitário entende que cada espaço é um espaço de construção autônomo. E é isso que privilegia, também, a amefricanidade e o trabalho da Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento, a potencialização das identidades e histórias negras a partir de suas próprias perspectivas.

Destaca-se mais uma vez o exemplo das cartilhas: todos os materiais foram produzidos com a participação das mulheres marajoaras, mas um, em especial sobre cuidados com a saúde, chamado de “Cartilha Saberes Marajoaras”, foi inteiramente produzido a partir do conhecimento das mulheres e de suas experiências compartilhadas no grupo do *WhatsApp*. A preparação de um chá, a escolha de uma planta medicinal específica, os resguardos necessários em casos de doenças. Saberes ensinados a elas por outras gerações, de suas mães, avós, tias e amigas, conhecimentos reafirmados em suas convivências em comunidades e que foram reconhecidos naquele espaço de troca.

A Amefricanidade reitera a importância dos processos e redes de resistência negra perante o racismo, entendendo que em cada região da América isso se articula de uma maneira diferente; o Feminismo Comunitário compreende a autonomia de cada território e cada história e a potência de cada uma dessas mulheres em construir suas estratégias. A Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento se apresenta, então, como uma expressão dessas duas categorias, valorizando a ancestralidade e autonomia das mulheres amazônicas no Arquipélago do Marajó.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pandemia da Covid-19 agravou os quadros de racismo institucional no campo da saúde Pública no Brasil. Um dos principais reflexos foram as milhares de mortes ocasionadas pelo vírus Sars-cov-2 entre mulheres negras da periferia desde março de 2020, aquelas que estão à margem do processo de garantia de direitos básicos para promoção de suas vidas e bem-viver. O racismo à brasileira mascara essa realidade fazendo com que a sociedade internalize que as relações sociais no país são pacíficas e não hierarquizadas.

Nascimento (1978), Gonzalez (1988), Carneiro (1995), entre outras intelectuais brasileiras, trazem em seus estudos discussões que visam desmistificar o imaginário reafirmado pela ideologia racial fundamentada pela lógica do branqueamento. No caso de Lélia Gonza-



lez, especificamente, observa-se um esforço em defender que os processos de resistência na Améfrica extrapolam fronteiras territoriais e ressignificam as lutas a partir de um processo de troca entre as regiões “ladino-amefrikanas”, resultando naquilo que a autora comprehende como Amefricanidade, uma categoria política de reconhecimento das identidades ameríndias e afrodiáspóricas na América.

A Amefricanidade se materializa nas lutas políticas, mas também simbólicas de resistência. Essas e outras tantas ações são maneiras de se identificar enquanto negro e negra e que geram impacto na luta contra discriminação racial no Brasil. É neste sentido que a ideia de “Território Negro” se mobiliza também quanto Amefricanidade, ao criar territórios de resistência, simbólicos e cibernéticos que possibilitam a existência e resistência da comunidade negra.

A Rede de Apoio Mulheres Marajoaras em Movimento demonstra esses reflexos no sentido de prestação de apoio financeiro e psicológico a mulheres pretas, pardas e indígenas do Marajó, potencializando seus conhecimentos, vivências e identidades perante as desigualdades raciais no Brasil. Por meio de tal Rede, mulheres de baixa renda puderam construir laços que as protegeriam durante a pandemia assim como demonstraram serem agentes de suas próprias histórias ao produzirem cartilhas e debates sobre saúde no grupo do *WhatsApp*.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- AMADOR DE DEUS, Zélia. O corpo negro como marca identitária na diáspora africana. In: AMADOR DE DEUS, Zélia. *Caminhos Trilhados na Luta Antirracista*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. 111p.
- CARVAJAL, Julieta Paredes. Descolonizar as lutas: a proposta do feminismo comunitário. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/Pr, v. 3, n. 2, p. 74-86, 10 ago. 2019.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020. 136 p.
- CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. *Afro-Ásia*, [S. l.], n. 52, 2015. DOI: 10.9771/aa.v0i52.21886. Disponível em: <[//periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21886](http://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21886)>. Acesso em: 15 ago. 2021.
- GOMES, Nilma Lino. *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão*. História. Coleção para todos. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade - Brasília: Ministério da Educação, 2005 - Coleção para todos.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.
- GONZALEZ, Lélia. Nanny. *Humanidades*, Brasília, v. 17, ano IV, p. 23-25, 1988.
- GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988.

LOZANO LERMA, Betty Ruth. *Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/ afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial.* Tesis (Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos) Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Estudios Sociales y Globales. Quito, 2016.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.* 3ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro: CEAA/UCAM, v. 6-7, p. 259-265, 1982.

OBSERVATÓRIO DO MARAJÓ. Sete meses de Observatório do Marajó. 2020. Relatório. Disponível em: file:<[:///C:/Users/Sony/Downloads/Relato%CC%81rio%20Observato%CC%81rio%20do%20Marajo%CC%81%20-%20Sete%20meses%20realizac%CC%A7o%CC%83es%20e%20perspectivas%20\(2\).pdf](:///C:/Users/Sony/Downloads/Relato%CC%81rio%20Observato%CC%81rio%20do%20Marajo%CC%81%20-%20Sete%20meses%20realizac%CC%A7o%CC%83es%20e%20perspectivas%20(2).pdf)>. Acesso em: 25 jul. 2021.

PACHECO, Agenor Sarraf. Cartografia & Fotoetnografia Das Águas: Modos de Vida e de Luta na Amazônia Marajoara. *Revista Iluminuras*, v. 19, p. 63-98, 2018.

PARÁ. Decreto N° 777 de 23 de Maio de 2020. Pará, Disponível em: <<https://www.pge.pa.gov.br/content/legislacoescovid19>>. Acesso em: 15 ago. 2021.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Clacso, 2005.

SANTOS, Hebert Luan Pereira Campos dos; MACIEL, Fernanda Beatriz Melo; SANTOS, Kênia Rocha; CONCEIÇÃO, Cídia Dayara Vieira Silva da; OLIVEIRA, Rian Silva de; SILVA, Natiene Ramos Ferreira da; PRADO, Nília Maria de Brito Lima. Necropolítica e reflexões acerca da população negra no contexto da pandemia da COVID-19 no Brasil: uma revisão bibliográfica. *Ciência & Saúde Coletiva*, [S.L.], v. 25, n. 2, p. 4211-4224, out. 2020. FapUNIFESP (SciELO). <<http://dx.doi.org/10.1590/1413-812320202510.2.25482020>>.

WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. *Saúde e Sociedade*, [S.L.], v. 25, n. 3, p., set. 2016. FapUNIFESP (SciELO). <<http://dx.doi.org/10.1590/s0104-129020162610>>. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/sausoc/a/bJdS7R46GV7PB3wV54qW7vm/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 15 ago. 2021.

WERNECK, Jurema. *Mortes evitáveis por Covid-19 no Brasil*. Brasil: Grupo Alerta, 2021. 23 slides, color.

“Sem Caixeira Não Se Faz Festa Do Divino”: poder ritual das Caixearas do Divino de Santa Rosa dos Pretos na afrocentralidade religiosa, na cosmopolítica da encantaria, na sacralização do território e no feminismo negro

“Sin Cajero, No Hay Fiesta De Lo Divino”: poder ritual de las Caixearas do Divino de Santa Rosa dos Pretos en la afrocentralidad religiosa, en la cosmopolítica del encanto, en la sacralización del territorio y en el feminismo negro

“Without a Cashier, There is no Feast of the Divine”: ritual power of the Caixearas do Divino of Santa Rosa dos Pretos in religious afrocentrality, in the cosmopolitics of enchantment, in the sacralization of the territory and in black feminism

Juliana Loureiro

Resumo: Por todo Maranhão, a maioria das Caixearas do Divino são mulheres negras, muitas delas quilombolas, de terreiro e médiuns que incorporam entidades espirituais: encantados, caboclos e voduns. Proponho uma reflexão que relate o poder ritual das Caixearas do Divino, mulheres negras e quilombolas, com a afrocentralidade religiosa, a cosmopolítica da encantaria, a sacralização do território e o feminismo negro. A reflexão se apoia na etnografia fílmico-fotográfica da Encantaria Quilombola de Santa Rosa dos Pretos e na etnobiografia de Severina Silva, quilombola, mãe de santo do tambor de mina e caixeira-régia do Divino.

Palavras Chave: Caixearas do Divino. Sincretismo Afrocentrado. Encantaria Quilombola. Feminismo Negro.

Resumen: En todo Maranhão, la mayoría de las Caixearas do Divino son mujeres negras, muchas de ellas quilombolas, de terreiros y médiums que encarnan entidades espirituales: encantados, caboclos y voduns. Propongo una reflexión que relaciona el poder ritual de las Caixearas do Divino, mujeres negras y quilombolas, con la afrocentralidad religiosa, la cosmopolítica de la encantaria, la sacralización del territorio y el feminismo negro. La reflexión se basa en la etnografía fílmico-fotográfica de la Encantaria Quilombola de Santa Rosa dos Pretos y en la etnobiografía de Severina Silva, quilombola, Mãe de Santo do Tambor de Minas y Caixeira-Regia do Divino.

Palabras Claves: Caixearas do Divino. Sincretismo afrocéntrico. Encantar Quilombola. Feminismo Negro.

Abstract: Throughout Maranhão, most Caixearas do Divino are black women, many of them quilombolas, from terreiros and mediums who embody spiritual entities: encantados, caboclos and voduns. I propose a reflection that relates the ritual power of Caixearas do Divino, black women and quilombolas, with religious afrocentrality, the cosmopolitics of enchantment, the sacralization of the territory and black feminism. The reflection is based on the filmic-photographic ethnography of the Encantaria Quilombola of Santa Rosa dos Pretos and on the ethnobiography of Severina Silva, quilombola, Mãe de Santo do Tambor de Mina and Caixeira-Regia do Divino.

Key-words: Caixearas do Divino. Afrocentric Syncretism. Quilombola Enchant. Black Feminism.

Juliana Loureiro – Antropóloga e documentarista. Formada em Ciências Sociais, com mestrado e doutorado em antropologia pelo PPGSA da UFRJ. Atua nos campos temáticos e etnográficos da antropologia visual, das religiões de matriz africana, da cultura popular, da política e do meio ambiente; com populações tradicionais (quilombolas, pescadores e ribeirinhos). Foi professora de antropologia na UFMA. Desenvolve pesquisa e extensão junto ao Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular (GPMINA) e ao Museu Afrodigital do Maranhão, vinculados ao Departamento de Sociologia e Antropologia da UFMA e junto ao Núcleo de Experimentações em Etnografia e Imagem (NEXT Imagem) e ao Núcleo de Arte, Imagem e Pesquisa Etnológica (NAIPE) do PPGSA da UFRJ. E-mail: juliana.loureiro@ufma.br

INTRODUÇÃO

1. A Afrocentralidade da Festa do Divino

“As caixeiras são tudo na Festa do Divino”¹. São elas que conhecem a liturgia e conduzem todos os seus ritos. Pela sonoridade composta pelo compasso rítmico das caixas: solene, fúnebre ou acalentado; as caixeiras regem a emotividade do ritual. Em suas toadas, expressam a moralidade, a simbologia mítica e as ações que devem ser executadas por cada um dos participantes. Para seguir a liturgia de cada rito, é preciso estar atento aos comandos entoados pelas caixeiras, desde a abertura da tribuna; batismo, cortejo e levantamento do mastro; alvorada; procissão; visita e coroação do império; derrubada do mastro; até o fechamento da tribuna. Sem as caixeiras, não há como fazer a Festa do Divino e pagar a promessa para o Espírito Santo. Já a missa conduzida pelo padre é prescindível, podendo ser ou não um dos ritos integrados a uma determinada tradição ou ao pagamento de uma promessa específica.



Caixearas do Divino do quilombo maranhense de Santa Rosa dos Pretos: Marisinha, Anacleta e Sebastiana.

Fonte: Foto da autora. Festa do Divino. Santa Rosa dos Pretos. 06 de janeiro de 2019

A Festa do Divino, assim como outras manifestações do “catolicismo popular” maranhense, é um ritual religioso de matriz africana. Na decupagem das ações, gestualidades e simbologias presentes na Festa do Divino, fica evidente a existência de preceitos litúrgicos afro-religiosos na composição do ritual. Correlacioná-los de forma fundamentada demanda uma profunda entrega religiosa. Minha convivência no candomblé e no tambor de mina me permite relacionar as performances rituais e identificar a afrocentralidade dos ritos da Festa do Divino, quando observo a gestualidade da *misura*², cumprimento ritual no qual se cruza o pé na frente do cumprimentado; o batismo do mastro com cachaça e seu festivo cortejo abençoando as moradas e seus moradores, que retribuem a graça com bebida e dinheiro. Assim como a gira de 3 voltas em vários momentos do ritual em torno do mastro; o rito de sacrifício com a der-

¹ As citações entre aspas são termos e falas proferidas por Mãe Severina da Tenda Nossa Senhora dos Navegantes do quilombo de Santa Rosa dos Pretos, sua cabocla Tereza Légua ou por outras pessoas do universo pesquisado. Essa frase e a do título são de Mãe Severina.

² Corruptela de mesura, vocábulo que designa medida, comedimento, cortesia, modéstia, reverência. Na Festa do Divino, a *misura* é a troca de cumprimento entre caixearas e integrantes do Império. É um gesto ritual no qual se cruza o pé no chão na frente de cada integrante do império, entre as caixearas e diante a coroa do Divino. Esse mesmo gestual é realizado por mães e pais de santo no início da obrigação de tambor de mina. Eles a executam diante as extremidades do salão, de algumas imagens, dos tambores e do assentamento central.

rama do sangue do boi e do porco sobre a terra; a fartura alimentar e a distribuição de comida para a comunidade; e a coroação, que consagra a imperatriz e o imperador com a “Santa Croa”, a coroa com a pomba do Divino em suas cabeças³.



Caixeira Maria Luíza fazendo a misura para cada integrante do Império.

Fonte: Foto da autora. Festa do Divino. Santa Rosa dos Pretos. 06 de janeiro de 2019

Para afirmar a religiosidade de matriz africana e a afrocentralidade litúrgica da Festa do Divino, não é imperativo empreender uma detalhada análise simbólica. O perfil étnico e religioso das caixearas, responsáveis pela condução do ritual, por si só validam a afirmativa. Por todo Maranhão, a maioria das Caixearas do Divino são mulheres negras, muitas delas quilombolas, de terreiro e médiuns que incorporam entidades espirituais: encantados, caboclos e voduns.

Por suas características sociais e litúrgicas, a Festa do Divino é considerada como uma manifestação de sincretismo religioso (FERRETTI, S. 2013). José Carlos dos Anjos e Ari Pedro Oro, em uma etnografia da Festa de Nossa Senhora dos Navegante, padroeira de Porto Alegre, trazem conclusões importantes, no sentido de evidenciar que “sem fundamento não há sincretismo e a manutenção do fundamento carrega o ícone alienígena para o interior da cosmologia afro-brasileira” (ANJOS e ORO, 2008:81). O “contágio iconográfico” seria para os autores a expressão de uma “gramática da relação desse mundo religioso afro-brasileiro com outros mundos. As coisas ‘de outro mundo’ destacam-se como o lugar da presença se puderem ser encadeadas à série preexistente” (Idem:83). Ou seja, os elementos simbólicos – palavras, gestos, entidades, imagens – disponíveis no ambiente colonial só ganham sentido quando relacionados aos universos simbólicos ao qual foram integrados. Para os autores, “o sincretismo emana mais dos objetos em circulação do que dos homens em alienação” (Idem:23). Por não se tratar de uma colonização cosmológica dos povos da diáspora africana, as manifestações religiosas com entidades e símbolos do catolicismo realizadas por afrodescendentes podem ser consideradas como expressões de um sincretismo afrocentrado, das relações por eles engendradas entre universos culturais e teológicos distintos.

³ A Caixa do Divino, Anacleta Pires, liderança da Santa Rosa, após minha apresentação da primeira versão do texto no GT 3: *Questões de gênero e étnico-raciais em lutas territoriais*, por ela coordenado no Seminário Internacional Sobre Direitos Humanos e Empresas, compartilhou seus saberes nos chamando atenção para um importante fundamento. A rima das toadas de caixa deve ser composta com números ímpares de versos. Na mina se canta 7 doutrinas para cada linha. Dona Dalva me afirmou com sua expressividade enigmática: “a mina é ímpar”. No candomblé, toda oferenda deve ser tocada três vezes no chão.



Imperatriz, as Damas e demais integrantes do Império carregando as imagens de santas e santos na procissão para o Divino Espírito Santo.

Fonte: Foto da autora. Festa do Divino. Santa Rosa dos Pretos. 06 de janeiro de 2019

É visualizando a “gramática da relação” entre mundos múltiplos que podemos compreender como santos, doutrinas e símbolos do catolicismo são compartilhados pelos afro-brasileiros e participam da fé e da cosmopolítica⁴ da Encantaria Quilombola⁵. Proponho uma reflexão que relate o poder ritual das Caixearas do Divino, mulheres negras e quilombolas, com a afrocentralidade religiosa, a cosmopolítica da encantaria, a sacralização do território e o feminismo negro. A reflexão se apoia na etnografia fílmico-fotográfica da Encantaria Quilombola de Santa Rosa dos Pretos e na etnobiografia de Severina Silva, quilombola, mãe de santo do tambor de mina e caixeira-régia do Divino.

⁴ A filósofa da ciência Isabelle Stengers (2018) apresentou-nos uma “proposição cosmopolítica”, uma provocação e uma convocação política à ciência para que reconheça os poderes de ação de Gaia e considere e reactive os saberes mágicos. “O cosmos, tal qual ele figura nesse termo, cosmopolítico, designa o desconhecido que constitui esses mundos múltiplos, divergentes”. A cosmopolítica, como ela mesma elucida, é uma “proposição cujo desafio não é o de dizer o que ela é, nem de dizer o que ela deve ser, mas de fazer pensar”. Ela “não se destina em primeiro lugar aos “generalistas”. Ela apenas adquire sentido nas situações concretas, lá onde trabalham os praticantes”. Nessa acepção, ela foi rapidamente incorporada nas enunciação da antropologia interessada nas concepções e práticas religiosas das populações que ainda resistem em preservar seus saberes ancestrais. Suas técnicas/rituais de “negociação” e aliança com as forças invisíveis; e que, portanto, vivenciam o que podemos aqui sugerir e denominar como cosmopolítica.

⁵ Desde 2004, filmo rituais religiosos no quilombo de Santa Rosa dos Pretos. Atualmente, estou na fase de conclusão da tese intitulada “Encantaria Quilombola: uma etnografia fílmica do *atuar* dos encantados junto à comunidade rural negra maranhense de Santa Rosa dos Pretos”. Assim a nomeio, porque, apesar de todos os pudores de enunciação, considero a existência de especificidades que permitem delimitar não só em termos analíticos a Encantaria Quilombola. Contudo, não pretendo convencionar o que ela é. Uma vez que se potencializa na multiplicidade de vivências e interações. Tampouco anseio promover uma demarcação prévia de fronteiras étnico-religiosa. Almejo, em princípio, delimitar o universo de pesquisa, considerando inicialmente que pertencem a Encantaria Quilombola os ambientes, lugares, humanos, encantados, espécies animais, vegetais e minerais, objetos, famílias, linhas, correntes, doutrinas, todas, cantorias, ritmos, festas, rituais, ritos e performances considerados pelos quilombolas e encantados com os quais interajo na pesquisa como sendo encantados e/ou quilombolas, encantarias e/ou quilombos e/ou de encantados e/ou de quilombolas.



Severina Silva, Caixreira do Divino Espírito Santo do Quilombo de Santa Rosa dos Pretos e Mãe de Santo de Tambor de Mina da Tenda Nossa Senhora dos Navegantes.

Fonte: Foto da autora. Festa do Divino. Santa Rosa dos Pretos. 06 de janeiro de 2019

Na busca por compreender “a gramática das relações” na Encantaria Quilombola, a simbologia envolvida no drama vivencial entre encantados, quilombolas e o Divino Espírito Santo, em sua cosmopolítica afrodiáspórica entre distintos mundos, assumo as abordagens teóricas e paradigmas da afrocentricidade como inspiradores (NASCIMENTO, 2009). Por nos ajudar a refletir sobre os fenômenos sociais a partir da perspectiva de seus realizadores, portanto, das populações africanas, afrodescendentes, afrodiáspóricas, quilombolas, que vivenciam e inventam seus próprios contextos simbólicos (WAGNER, 2012), dando a eles sentidos e significados. É importante considerar que a etnografia que há muitos anos realize se insere no contexto teórico da virada ontológica na antropologia, que tem pontos importantes de ressonância com o paradigma epistemológico da afrocentricidade, uma vez que promove o descentramento universal dos paradigmas ocidentais e a pluriversalização das epistemologias não universais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 e 2015). Não se trata aqui de pretender ocupar o “lugar de fala” do povo negro. Muito pelo contrário. A proposta é aprender com o povo quilombola, historicamente contra-colonial (SANTOS, 2019) e que, em suas vivências comunitárias, se estruturam contra a hierarquização política, social e econômica típicas das sociedades de Estado (CLASTRES, 2003).

2. O Divino e as Caixearas de Santa Rosa dos Pretos na Cosmopolítica da Encantaria Quilombola

Santa Rosa dos Pretos é um quilombo com mais de 750 unidades familiares descendentes de 7 famílias trazidas de Guiné Bissau no final do século XVIII para o trabalho escravo no vale do rio Itapecuru. Lá existe uma forte tradição de mulheres que assumem o ofício de Caixearas do Divino. Há mais de 200 anos, a comunidade realiza uma grande Festa do Divino, onde se preserva o sotaque, as toadas e o gestual de comando ritual de muitas memoráveis caixearas. A mais velha caixeara viva tem 106 anos e é um símbolo de resistência religiosa, cultural, artística e matriarcal das mulheres quilombolas.



Severina Belfort é a mais velha Caixeira do Divino de Santa Rosa dos Pretos. Conhecida como Severina Caixeira, também foi parteira da comunidade. Nesta foto, ela estava com seus 104 anos. Com olhar firme e aguerrido, ela não posa, observa o fotografar.

Fonte: Foto da autora. Festa do Divino. Santa Rosa dos Pretos. 06 de janeiro de 2019

As caixearas de Santa Rosa são famosas e comandam as Festas do Divino em vários quilombos e povoados da região. Muitas delas dançam tambor de mina e, por vezes, são seus próprios encantados que, incorporados nelas, assumem as liturgias dos ritos. A presença dos encantados nas Festas do Divino exalta a alegria no ritmo da caixa e no desafio dos repentes. Improvisação de versos por cada caixeira, que deve responder com perspicácia e boa rima ao refrão entoado pela caixeira que lançou o desafio. A performance mais exuberante dos encantados tocando caixa e no improviso das toadas é aclamada por muitos, mas também pode gerar algum fuxico e constrangimento. Por ser considerada pelos próprios participantes como um ritual católico, os encantados possuem um lugar ambíguo na Festa do Divino. Mesmo que por vezes assumam uma posição privilegiada, financiando⁶ a festa ou conduzindo a liturgia incorporados nas caixearas, a presença dos encantados pode ser malvista e estigmatizada.



À frente, Caixeira Marisinha, incorporada por Seu Leguinha, durante a liturgia da coroação da Festa do Divino. Ao fundo, a Caixeira Maria de Jesus.

Fonte: Foto da autora. Festa do Divino. Santa Rosa dos Pretos. 06 de janeiro de 2019

A Cabocla Teresa Légua, entidade encantada da Mata de Codó e guia de Mãe Severina, também é caixeira e devota do Divino Espírito Santo. Ela afirma que “a Festa do Divino não é uma festa de caboclo”. Por isso, os encantados preferem vir discretamente, disfarçados na

⁶Muitos encantados geram recursos através dos “serviços espirituais” que prestam e pela articulação político-cultural que se empenham em fazer com objetivo de conseguir financiar a realização de seus festejos.

indumentaria e identidade de seus “cavaleiros” (mídiuns que os incorporam), de um modo não explícito e nem publicizado⁷.



Teresa Légua, incorporada em Mãe Severina, tocando caixa na madrugada de festa de tambor de mina na tenda.

Fonte: Foto da autora. Festa para São Lázaro. Tenda Nossa Senhora dos Navegantes. Santa Rosa dos Pretos. 02 de janeiro de 2019.

O que se observa no quilombo de Santa Rosa dos Pretos é que, apesar da liturgia da Festa do Divino expressar uma gestualidade simbólica que evidencia fundamentos da religiosidade de matriz africana, de ser conduzida pelas caixeiras e, por vezes, pelas suas próprias entidades espirituais, as especificidades litúrgicas e as distinções das festas e dos espaços de devoção são preservadas. A igreja é para o Divino e a tenda para os encantados, mesmo que o Divino esteja na tenda e os encantados se façam presentes na igreja. A Festa do Divino congrega a comunidade em ritos comandados pelas caixeiras, e a festa de tambor de mina é realizada pelo pai ou mãe de santo por obrigação impostas pelos encantados para festejar seu aniversário e para os encantados “atuados” (incorporados) nos corpos dos mídiuns poderem “bajar” (dançar).

As festas de tambor de mina da tenda, mesmo abertas para toda a comunidade, se destinam às “obrigações” e “brincadeiras” dos encantados. No tambor de mina, a liturgia se dedica a evocar os encantados e preparar os corpos para o transe, a incorporação e a atuação dos encantados. Uma tenda é erguida por uma mãe ou pai de santo por “missão”, sendo ela de domínio dos encantados. São eles os donos e, em geral, são eles os protagonistas de sua administração e nela, além de cantarem e dançarem em suas festas, costumam trabalhar. Atendem aos desafortunados em busca de sorte no amor e nos negócios, mas sobretudo e prioritariamente a quem precisa, aqueles que devem, por sina e destino, assumir a missão e a responsabilidade de receber em seus próprios corpos os encantados para dançar e cantar o tambor de mina.

As festas para o Divino são realizadas envolvendo todos da comunidade e com propósitos diferentes das de tambor de mina. Além de congregar a comunidade em festejo, na Festa do Divino, os devotos reafirmam sua devoção ao Espírito Santo, pagam suas promessas e as caixeiras com suas performances litúrgicas sacralizam e abençoam o território, as moradas e os moradores.

Mesmo sendo a Festa do Divino considerada uma manifestação do “catolicismo popular” de devoção ao Espírito Santo, o que se vivencia em Santa Rosa dos Pretos é uma tradição

⁷O professor Sergio Ferretti (1995) identificou que, em São Luís, a tradição das Festas do Divino é mantida por quase todas as casas de tambor de mina da cidade, mas observou que, apesar de na Casa das Minas a Festa do Divino ser dedicada à entidade vodum Nochê Sepazim, esse fato quase não é comentado e é desconhecido para a maioria dos participantes.

litúrgica que, ano a ano, atualiza os fundamentos religiosos de matriz africana. No ritmo das caixas, no cantar das antigas e improvisadas toadas e no domínio da liturgia, as caixeiras resgatam e afirmam seus saberes ancestrais, a afrocentralidade moral e performática, a sacralidade festiva, o matriarcado e a fraternidade, necessários à constituição e manutenção da comunidade em seu devir quilombola e afrodiáspórico.

A separação de espaços de devoção, a igreja e a tenda, e a distinção litúrgica entre a Festa do Divino e o Tambor de Mina não representa a cisão e separação da fé e da comunidade. Em geral, os participantes das festas de tambor de mina são os mais envolvidos com a realização das Festas do Divino, especialmente as caixeiras. Mas qual é o sentido religioso e a dramaturgia relacional que reafirmam essas distinções e suas subversões? Como as entidades, imagens, símbolos, doutrinas e espaços “católicos” são integrados à religiosidade e aos fundamentos de matriz africana e participam da Encantaria Quilombola? Qual é o poder ritual das caixeiras nessa diplomacia cosmopolítica?

Em contextos etnográficos em que os religiosos e as próprias entidades das religiões de matriz africana são produtores das manifestações culturais enquadradas como uma expressão do “catolicismo popular”, repensar a noção de sincretismo é algo que obviamente se impõe. No exercício proposto pelo professor Sergio Ferretti (2013), a partir de sua etnografia na Casa das Minas, a Querebatã de Zomadônu, considerada um pedaço do Daomé na Ilha de São Luís, ele sugere que, no sincretismo praticado pelos religiosos do tambor de mina, não há o que tradicionalmente se pensa como sendo a manifestação desse fenômeno. Os voduns podem até ser identificados por terem algumas semelhanças de atributos com os santos católicos, agregando-os às suas linhas, correntes e famílias, mas não são e não se confundem e nem são disfarçados como sendo santos. Não há fusão, nem hibridação, nem mascaramento entre as entidades, tampouco há uma cisão da fé, como sugere Bastide (1971). Para o professor Ferretti, a separação não estaria no duplo vínculo do devoto a duas cosmologias distintas.

Os fiéis aos encantados e os próprios voduns exercem a fé no Espírito Santo e nos santos católicos em sua plenitude e não apenas nos momentos e espaços dedicados aos seus cultos. É por isso que existem altares de santos católicos nos quartos de consulta e salões onde dançam os voduns. Por vezes, encontramos encantados nas missas e procissões católicas. Eles adoram a Festa do Divino e ainda batizam crianças. Apesar dos afro-religiosos manifestarem sua fé ao Espírito Santo e aos santos católicos, esses não são vistos incorporados e dançando nos terreiros. Eles pertencem à outra dimensão, conservam sua “santidade” e, como proclamado pela doutrina católica, estão lá no céu realizando seus milagres aos devotos da terra.

Na topografia da Encantaria Quilombola, os santos estão no céu e os encantados estão na terra, na mata, no fundo, nas águas. A encantaria é o mundo e a morada dos encantados. Uma dimensão invisível aos humanos, mas que pode tangenciar o mundo material e visível, em fendas de pedra, nascentes d’água, poços, mangues, praias e dunas. Existe uma infinidade de encantados nas encantarias maranhenses.

Para Sergio Ferretti, o sincretismo exercido pelos afro-religiosos do tambor de mina seria o de paralelismo entre universos religiosos distintos, mas que são justapostos e vivenciados em seu conjunto pelo devoto. A proposição figurativa de paralelismo nos induz a pensar topograficamente, assim como a afirmativa dos religiosos de sua crença na existência de mundos espirituais paralelos. Esses mundos ocupam diferentes dimensões, cujas forças espirituais que



delas emanam se intercruzam e são sentidas na biografia dos religiosos; que compartilham a fé de que as múltiplas ontologias espirituais agem com poder sobre o mundo dos viventes da terra, sobre os corpos, sobre a dimensão material e visível.

As conversas que tive com Mãe Severina e com sua cabocla Teresa Légua sobre a Festa do Divino elucidam essa cosmogonia e sua cosmopolítica, as relações de poder e diplomacia entre encantados, humanos e o Espírito Santo. Não cabe aqui reproduzir as conversas – o que seria muito interessante. As narrativas de Mãe Severina e de sua cabocla Teresa Légua são ricas em detalhes e expressam as suas moralidades (LOUREIRO, 2020). Foi conversando com as duas, humana e encantada, Severina e Teresa, que pude compreender as motivações e emotividades, agências e afetações que levaram Mãe Severina a empenhar uma promessa ao Espírito Santo, paga com a realização de uma grande Festa do Divino em julho de 2017. Nesta ocasião, participei dos seis dias de festejo e filmei os ritos comandados pelas caixearas no terreiro da tenda de tambor de mina e em uma capela de palha construída ao seu lado especialmente para o Divino. Dias depois, entrevistei Mãe Severina e sua cabocla Teresa Légua.

Teresa Légua contou em detalhes a trama que a fez castigar Mãe Severina com uma “trombose”. No tambor de mina, conhecemos muitos relatos de pessoas que, por não atenderem os desígnios dos encantados e a eles desacatar, são acometidos por doenças e castigos. Mãe Severina confessou que “apanhou” muito para aprender a respeitar seus caboclos e a aceitar sua sina de ser mineira. Hoje, considera sua cabocla, Teresa Légua, uma mãe, que lhe ensina, protege e acolhe. Uma entidade que a governa, a quem respeita e recorre.

Para sanar o mal que a acometia, ocasionado pela “peia de caboclo” que estava recebendo de Teresa Légua, Mãe Severina suplicou por uma “esmola de saúde” ao Divino Espírito Santo. Consciente da afronta que fez à sua própria entidade espiritual, sentiu no seu próprio corpo a sua ira. Sabia que não tinha sido enfeitiçada por terceiros e que não adiantaria recorrer à ajuda de outra mãe de santo. Não lhe serviria um contrafeitiço. Precisava recorrer a uma força superior à de Teresa Légua. Foi por isso que suplicou a “misericórdia” do Divino Espírito Santo, ao Deus considerado pelos quilombolas e encantados como sendo o “maior”. Mas como se conquista do Divino uma “esmola de saúde”? Como se fazer merecedor da “misericórdia divina”?

Para ser atendida em suas súplicas de misericórdia por uma esmola de saúde, a própria Teresa Légua reconheceu que Mãe Severina soube reunir “os dela da festa”. Além de prometer que realizaria uma Festa do Divino na qual se coroaria imperatriz, afiançou Seu Benedito como mordomo, um dos donos da festa. Assegurar Seu Benedito, leal amigo que a acompanhou em seu sofrimento, importante liderança comunitária e empenhado devoto do Espírito Santo, foi um ato de reconhecimento de sua fraternidade e, naturalmente, uma estratégia congregar a comunidade para a festa e, assim, alcançar o merecimento da misericórdia divina. Diante do pedido de “uma esmola de saúde” ao Divino e da promessa empenhada, em que o pagamento é a festa com fartura para toda a comunidade, Teresa Légua não tinha mais o que fazer, findou com seus castigos. Porque “Divino é Deus”, foi o que ela respondeu. Mãe Severina foi atendida e recuperou sua saúde. Muitos anos depois, passou a sonhar com uma pomba lhe acordando e lembrou da promessa devida. Em 2017, pagou sua dívida com uma linda Festa do Divino.



Mãe Severina e seu bisneta David como imperatriz e imperador durante a morte ritual do boi, cumprindo a promessa como o prometido.

E junto com as Caixearas do Divino: Maria Luíza, Sebastiana, Joveliana, Maria Pedra, Ceci, Maria Grande e Maria de Jesus.

Fonte: Foto da autora. Festa do Divino de pagamento da promessa de Mãe Severina. Santa Rosa dos Pretos. Julho de 2017.

Na Festa do Divino de pagamento da promessa de Mãe Severina participaram mais de 20 caixearas, de várias gerações da Santa Rosa e de outros quilombos da região, que se revezaram durante os 6 dias de ritual. O envolvimento, sobretudo, das mulheres da comunidade na cozinha da festa, na produção da fartura alimentar e de todos da comunidade como anfitriões da alegria, deram a certeza de que a promessa “foi bem paga”. A festa congregou toda a comunidade e reuniu amigos de outros quilombos e povoados e das cidades da região, entre eles, políticos e pesquisadores.

Na cosmopolítica da Encantaria Quilombola, no drama relacional entre encantados, humanos e o Divino Espírito Santo, a promessa só é bem paga quando se realiza todos os preceitos do ritual conduzidos pelas caixearas e quando se satisfaz o povo com a fartura de boa comida. “Sem caixeara não se faz Festa do Divino” e sem cozinheiras não se agrada o povo. Sem a união das mulheres, não se paga a promessa ao Divino. Para pagar a promessa ao Divino, o devoto depende das mães que, unidas, a todos alimentam, e das matriarcas caixearas que, irmadas, comandam os ritos de sacralização dos corpos, das moradas e do território quilombola.

Dona Dalva é filha de santo de Mãe Severina. Uma mineira da mais elevada estima é devota e caixeara do Divino. Ela, com sua graça e alegria, reúne as mulheres da comunidade e comanda a cozinha da bicentenária Festa do Divino de Santa Rosa dos Pretos e de muitas outras festas do quilombo e de tambor de mina. Uma guerreira, passa o dia na cozinha e, da noite até o amanhecer, cantando e dançando, sendo ela mesma ou ela incorporada por Pedro Légua. Ela é a expressão da potência viva da ancestralidade africana. Nas vésperas das Festas do Divino, sempre comenta que tem uma pomba sobrevoando a comunidade. É o Divino abençoando a Encantaria Quilombola.



Dona Dalva (foto 1) e Seu Pedro Légua (foto 2) incorporado nela tocando caixa.

Fonte: Foto da autora. Festa para São Lázaro. Tenda Nossa Senhora dos Navegantes. Santa Rosa dos Pretos. 02 de janeiro de 201919.

3. O Poder Ritual de Sacralização do Território e o Feminismo Negro das Caixearas do Divino de Santa Rosa dos Pretos

Na Festa do Divino de Santa Rosa dos Pretos, as mulheres irmanadas como caixearas são as principais protagonistas e, a elas, todos exercem o mais profundo respeito. Os homens carregam o mastro para onde elas ordenam; se empenham no sacrifício ritual e no corte dos bois e dos porcos que, em fartura, serão a comida da festa; lançam os foguetes para anunciar cada momento ritual comandado pelas caixearas e, junto com as mulheres, se embriagam e fazem a alegria da festa, que conta com a animação do Pau Furado, conjunto musical acompanhado por naipes de metais, e a sempre esperada radiola de reggae.

Na liturgia de devoção ao “Divino Espírito Santo da Santa Rosa”, todos (meninas e meninos, crianças, jovens e até adultos e anciões) podem participar do Império e serem consagrados como imperatrizes e imperadores. Todos podem vivenciar este estado de liminaridade com o sagrado. Mas são as mulheres irmanadas, em especial as caixearas no comando litúrgico e as cozinheiras na sustentação da fartura alimentar da festa, quem garantem a permanência da afrocentralidade da Festa do Divino e do território quilombola, no exercício do conhecimento ancestral da liturgia ritual, do matriarcado comunitário e do feminismo negro.

Com mais de 200 anos de tradição, a Festa do Divino de Santa Rosa é anualmente realizada. Em novembro, os devotos acompanham as caixearas no derrubamento e no batismo do mastro. Depois, em cortejo, eles carregam o mastro por todo o território. Em cada casa da comunidade, as caixearas entoam em versos o pedido de licença para, com o mastro e a coroa do Divino, consagrá-la junto aos seus moradores. Agradecidos, os donos das casas retribuem com a doação de bebidas e uma joia, uma pequena contribuição monetária para o Divino.

Depois, o mastro é levantado, o boi sacrificado, a comida é abençoada e entregue para as cozinheiras da comunidade, que promovem a fartura para todos os festeiros. O Império é coroado, a festa dançante rompe a madrugada e o bolo é abençoado e repartido. Tudo é consagração pela ritualidade expressa nos toques e toadas das caixearas. São três dias de festa em novembro e mais três dias em janeiro, quando se completa o ciclo da festa, e, novamente, o

boi é sacrificado, o Império é coroado, se realiza a festa dançante, o Império é sucedido, o bolo repartido e o mastro derrubado.

Para cada etapa do ritual, as caixearas tocam e cantam toadas específicas, muitas delas evocam santos e encantados, pedindo licenças e bençãos para os donos da mata e os que reúnem no céu. O domínio litúrgico das caixearas para o pagamento da promessa é a execução de uma ação diplomática entre os humanos, os encantados e o Divino Espírito Santo em uma cosmopolítica da Encantaria Quilombola. Nesta cosmopolítica, o Divino, por estar acima de todos, acaba por irmanar a todos da comunidade, inclusive os encantados, e, assim, simetriza poderes.

A liturgia da Festa do Divino, do pagamento da promessa, é conduzida pelo grupo de mulheres caixearas, que assumem esse ofício aprendido na convivência comunitária com suas avós, mães e tias. As caixearas mais velhas assumem a liderança, mas não possuem poder maior do que as caixearas mais novas. Mesmo Mãe Severina, que é a principal liderança religiosa do tambor de mina da comunidade, perante o Divino, não tem e nem se sente em uma condição hierárquica superior em relação às outras caixearas. Para ela, as caixearas são suas irmãs e suas companheiras. Mesmo aquelas que no tambor de mina são suas filhas de santo, na condição de caixearas, ela se irmanam e equiparam seus saberes e poderes litúrgicos. Essa condição simétrica entre as caixearas não tira seu poder da mãe de santo. Muito pelo contrário, a empodera no exercício da cooperação cosmopolítica entre as mulheres da comunidade.



Depois da derrubada, o mastro é sacralizá-lo com o banho de vinho e aguardente. Os devotos o carregam e acompanham as caixearas de casa em casa. Assim, as casas e moradores são abençoados e a comunidade e o território, consagrados.

Fonte: Foto da autora. Festa do Divino. Santa Rosa dos Pretos. 11 de novembro de 2019.

Na tradição do quilombo de Santa Rosa dos Pretos, a realização da Festa do Divino depende das alianças comunitárias nas quais as caixearas exercem um papel fundamental. São elas as lideranças matriarcas da comunidade e as protagonistas das festas. Comandam suas casas, estruturam sua família e são ativas quanto aos usos do território onde criam seus filhos e netos e cultivam suas lavouras. Sabem do respeito que devem ter com a terra, com as matas e as águas, moradas dos encantados. Nas toadas, regem as moralidades. São mulheres que quebra-

ram muito coco nessa vida, que conhecem os saberes da terra, que circulam pelos territórios que por elas são consagrados. Em seus atos rituais, elas se irmanam e assumem juntas a liderança comunitária e religiosa, reverenciam ao Divino, exercem os preceitos necessários para o pagamento das promessas e, ao abençoar, sacralizam o território e os corpos quilombolas.

As caixearas de Santa Rosa dos Pretos conhecem a liturgia e os preceitos da Festa do Divino e, por isso, tocam em muitos quilombos e povoados. Assumem esse ofício e são contratadas pelos pagadores de promessas ao Divino, que arcam com as despesas e a produção das festas. Como habilidosas caixearas, são reconhecidas e valorizadas, recebem seu pagamento, melhoram suas condições econômicas, participam das festas de várias comunidades, circulam pelos povoados, conhecem os territórios, se tornam conhecidas e conhecem muitas pessoas, e, sobretudo, se afirmam como guardiãs da cultura, da liturgia religiosa e da fé afroncentradas.

Tocar caixa para as caixearas é se afirmar na ação ritual: saber tocar; ter sabedoria para cantar, desafiar e responder no repente; saber chegar e saber sair; saber abrir e saber fechar. Ser caixeara é se irmanar com as outras caixearas; é promover a comunicação dos humanos com o Divino; é sacralizar corpos e territórios; é promover a comunhão; é ser respeitada; é realizar o feminismo negro. Para ser caixeara, é preciso ter o “dom dado pela mãe terra, pela mãe natureza”, como nos costuma dizer a sabedoria filosófica de Dona Dalva.



Caixeara Sebastiana amarrar o pai da imperatriz por ter a abençoado trajado de bermuda. Ele, para ser desamarrado, pagará uma multa em valores monetários para a caixeara.

Fonte: Foto da autora. Festa do Divino. Igreja do Divino. Santa Rosa dos Pretos. 06 de janeiro de 2019.

Na condução dos ritos, as caixearas estão atentas a tudo e a todos. São altivas, com olhares firmes e penetrantes. Exigem que os participantes cumpram a liturgia conforme a tradição dos antigos. Os que quebram algum preceito são imediatamente amarrados com uma fita, que só podem tirar mediante pagamento a elas destinados. Na gestualidade ritual, as caixearas perpetuam os saberes ancestrais, a moralidade da festa, da devoção e da comunidade e reafirmam a força cosmopolítica das mulheres irmanadas pela fé e pelo dom.

A fartura e distribuição de bebidas e comidas nas festas também são fundamentos básicos da negociação cosmopolítica entre os encantados, os humanos, os santos e o Divino. Sovinar comida é o maior pecado que jamais pode ocorrer nessas festas. Com risco de a promessa ser mal paga. Por isso, as mulheres cozinheiras, apesar de não estarem na visibilidade litúrgica da festa, são também centrais.

O Espírito Santo, como expressão de fé em uma força espiritual maior, nomeada como Deus, cujo poder é superior a todas as forças, é conclamado a solucionar os conflitos entre

humanos e encantados. Quando as caixeiras e a comunidade religiosa consagram a coroa do Divino, estão louvando essa força maior, que não é exatamente o Deus dos católicos, é o “Divino Espírito Santo da Santa Rosa”, é a “pomba”, é o poder feminino. É a força maior que governa o mundo, o “Império”, o Brasil, o quilombo e a encantaria. O Divino dos quilombolas é de todos, dos humanos e dos encantados, de tudo que há. O poder do Divino é o feminino, a fertilidade, a fatura, a irmandade e a comunhão.

Mãe Severina e Dona Dalva possuem poder destacado na cosmopolítica da Encantaria Quilombola. São mineiras e devotas ao Divino Espírito Santo. Ambas fazem questão e se sentem muito orgulhosas de serem caixeiras, lugar no qual se irmanam com suas conterrâneas. Dona Dalva sempre nos chama a atenção de que “tudo é mina” e que o “Divino é tudo”. Mãe Severina considera que “as caixeiras são uma peça muito fundamental”, assim como ela. São suas “irmãs”, “colegas”, “tudo” para ela.

A união das Caixeiras do Divino na consagração da comunidade é fundamental no agenciamento do pagamento da dívida prometida pela dádiva misericordiosa recebida do Espírito Santo. As caixeiras exercem uma mediação cosmopolítica que se fortalece pela irmandade entre as mulheres. São elas que, ao se unirem, simetrizam seus poderes rituais na devoção ao Divino e protegem suas famílias e as relações comunitárias, conduzindo uma liturgia que incentiva a confraternização e ritualiza a sacralização dos moradores, das moradas e do território negro, que tem “mais vida” por ser uma Encantaria Quilombola.

REFERÊNCIAS

- Anjos, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.
- _____. *A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 9, n. 13, pg. 77-96, Jan./Jun., 2008.
- _____. e ORO, Ari Pedro. *Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2009.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, vol. 1. São Paulo: Edusp, 1971.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Nai-fy, 2003.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: o caboclo do tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. 2.ed. São Luís: Edufma, 1996.
- _____. *Mina uma religião de origem africana*, 1985.
- _____. Encantados e encantarias no Folclore Brasileiro. In: *VI Seminário de Ações Integradas em Folclore*. São Paulo, 2008.
- FERRETTI, Sérgio. *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís: UFMA, 1985.
- _____. *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp; São Luís: FAPEMA, 2013.

GONÇALVES, Marco Antonio. *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*, 2012.

LOUREIRO, Juliana. Poder e diplomacia entre encantados, humanos e o Divino Espírito Santo. *Anais da 32ª Reunião Brasileira de Antropologia*, 2020. Disponível em: <http://evento.abant.org.br/rba/32RBA/files/447_2020-11-29_3131_23915.pdf>

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

SANTOS. Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos: Modos e Significações*. Brasília: Editora Ayô, 2019.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica, 2018. In: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.

VIVEIROS DE CASTO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Metafísicas Caribais*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.



“Eu Sou Porque Elas São”: Resistência e práticas emancipatórias em um coletivo de mulheres negras de Belém do Pará

“Yo Soy Porque Ellos Son”: Práctica de resistencia y emancipación en un colectivo de mujeres negras de Belém do Pará

“I Am Because They Are”: Resistance and emancipatory practices of black women in the Belém do Pará

Raissa Lennon Nascimento Sousa

Célia Regina Chagas Trindade Amorim

Resumo: Este artigo se propõe a compreender as resistências e formas de práticas emancipatórias do coletivo Pretas Paridas de Amazônia, formado por mulheres negras e autônomas de Belém do Pará, o qual desenvolve produtos e serviços relacionados com temáticas afroamazônicas. A ideia é trazer um debate introdutório sobre racismo, colonialidade e negritude na Amazônia, e ainda travar uma discussão teórico-metodológica à luz dos conceitos de práticas emancipatórias e de solidariedade do pensador Paulo Freire (2011). Além dele, entre os autores que compõem a pesquisa estão Angela Davis (2016), bell hooks (2015; 2020), Lélia Gonzalez (2018), Patricia Hill Collins (2020), Silvio Almeida (2018) e Zélia Amador de Deus (2019). Consideramos que esse tipo de organização revela práticas emancipatórias pautadas em ideais de coletividade e solidariedade, como modo de superação das dificuldades estruturais provocadas por uma sociedade desigual.

Palavras Chave: Resistência. Práticas emancipatórias. Mulheres negras.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo comprender las resistencias y formas de prácticas emancipadoras del colectivo de mujeres negras y autónomas de Belém do Pará, Pretas Paridas de Amazônia, que desarrolla productos y servicios relacionados con la temática afro-amazónica. La idea es traer un debate introductorio sobre el racismo, la colonialidad y la negritud en la Amazonía, y también entablar una discusión teórico-metodológica a la luz de los conceptos de prácticas emancipadoras y solidarias del pensador Paulo Freire (2011), en su año del centenario. Además de él, entre los autores se encuentran: Angela Davis (2016); bell hooks (2015); Lélia Gonzalez (2018); Patricia Hill Collins (2020); Silvio Almeida (2018) e Zélia Amador de Deus (2019). Creemos que este tipo de organización revela prácticas emancipadoras basadas en ideales de colectividad y solidaridad, como una forma de superar las dificultades estructurales provocadas por una sociedad desigual.

Palabras Claves: Resistencia. Prácticas emancipadoras. Mujeres negras.

Abstract: This article aims to understand the resistance and forms of emancipatory practices of the collective of black and autonomous women from Belém do Pará, Pretas Paridas de Amazônia, which develops products and services related to Afro-Amazon themes. The idea is to bring an introductory debate on racism, coloniality and blackness in the Amazon, and also to engage in a theoretical-methodological discussion in the light of the concepts of emancipatory practices and solidarity of the thinker Paulo Freire (2011), in his centenary year. Besides him, among the authors are: Angela Davis (2016); bell hooks (2015); Lélia Gonzalez (2018); Patricia Hill Collins (2020); Silvio Almeida (2018) and Zélia Amador de Deus (2019). We believe that this type of organization reveals emancipatory practices based on ideals of collectivity and solidarity, as a way of overcoming the structural difficulties caused by an unequal society.

Key-words: Resistance. Emancipatory practices. Black women.

¹ Este artigo foi apresentado no 3º Seminário Internacional América Latina (SIALAT, 2020) com o título “Entre Racismo Estrutural e Pandemia: Eu sou porque elas são – práticas emancipatórias de mulheres negras da Amazônia”, que ocorreu entre 25 e 27 de fevereiro de 2021, e se encontra nos anais do evento. O texto passou por adequações para publicação na presente revista.

Raissa Lennon Nascimento Sousa – Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA) e mestra pela mesma universidade. Pesquisadora do Grupo e Projeto de Pesquisa Mídias Alternativas na Amazônia – CNPq/UFPA e projeto Cidadania Comunicativa: Desafios, lutas e direitos compartilhados na Amazônia (UFPa/PPGCOM/UFPA). E-mail: lennonraissa@gmail.com

Célia Regina Chagas Trindade Amorim – Doutora e Mestra em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-doutora pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Professora Associada do Programa de Pós-graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) e da Faculdade de Comunicação (Facom) da Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil. Coordenadora do Grupo e Projeto de Pesquisa Mídias Alternativas na Amazônia – CNPq/UFPA e Cidadania Comunicativa: Desafios, lutas e direitos compartilhados na Amazônia (UFPa). E-mail: celia.trindade.amorim@gmail.com

INTRODUÇÃO

No período mais acentuado da pandemia provocada pelo novo coronavírus, no epicentro da Amazônia brasileira, em Belém do Pará, um grupo de mulheres negras autônomas criava estratégias para fugir da crise social e econômica que afetava o país.

Esse coletivo, intitulado “Pretas Paridas de Amazônia”², surgiu anteriormente ao começo desse período trágico da nossa história recente. O grupo COmeçou a se organizar em 2019, depois da realização de um projeto chamado de Afrolab³, que ocorreu no período de 15 a 19 de junho daquele ano. Nesse projeto, várias mulheres negras estudaram estratégias de organização e planejamento, com o objetivo de entender os seus negócios a partir de uma inventividade preta.

Após o evento, elas tiveram a ideia de se organizar em coletivo e criaram o Pretas Paridas de Amazônia⁴, com o objetivo de potencializar o trabalho feito por mulheres negras amazônidas e dar visibilidade às produções pretas. Ao todo, são 17 empreendimentos liderados por mulheres negras periféricas, autônomas, mães, de diversas idades e que vivem em Belém, capital do Pará. São trançadeiras, costureiras, artesãs, ceramistas, vendedoras de produtos afros – como turbantes, roupas africanas, bijuterias –, ilustradoras, fotógrafas, artistas, *rappers*, dançarinas e cozinheiras.

Por meio dos seus produtos e serviços, o coletivo Pretas Paridas tem como proposta a valorização da cultura afroamazônica, a partir da autonomia feminina e da resistência diante de um sistema racista e neoliberal que as opõe. Com uma aproximação filosófica do conceito de Ubuntu⁵, o grupo se propõe a estabelecer redes de afetos entre mulheres negras com a intenção de auxílio mútuo para seus empreendimentos.

A filosofia Ubuntu tem origem no sul do continente africano (idiomas *zulu* e *xhola*) e tem como premissa a coletividade. Ela consiste em uma ética pautada na convivência harmônica com o outro; significa, em tradução livre, “eu sou porque nós somos” (CAVALCANTE, 2020). Ou seja, o termo se refere à ideia de que, quando uma pessoa é afetada, eu sou afetada também, uma vez que a base “nós” corresponde a um membro integrante de todo um social.

“Eu sou porque elas são”, que dá título a esse trabalho, tem como inspiração a proposta filosófica africana Ubuntu, mas com a lente ampliada para a solidariedade entre mulheres, como o coletivo Pretas Paridas se propõe a fazer. A ideia aqui é compreender de que maneira acontecem as práticas emancipatórias (FREIRE, 2011) nas ações solidárias do grupo Pretas Paridas de Amazônia, sob uma perspectiva teórica de resistência.

²O nome foi descrito conforme o coletivo se identifica publicamente, ou seja, como “Pretas Paridas de Amazônia” com “de”.

³ O Afrolab foi uma iniciativa do Projeto Pretahub, que pode ser encontrado neste endereço eletrônico: <https://pretahub.com/>. Acesso em: 10 nov. 2020.

⁴ Mais informações no Instagram da @pretasparidasdeamazonia pelo link: <https://www.instagram.com/p/B5VPKKollen/>. Acesso em: 10 nov. 2020.

⁵ Mais informações da filosofia do grupo Pretas Paridas de Amazônia neste vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=3TjjKPKkqLQ>. Acesso em: 9 nov. 2021.

Foto 1: Print do Instagram Pretas Paridas de Amazônia (2019)



Fonte: <https://www.instagram.com/pretasparidasdeamazonia/?hl=pt-br>

Como caminho metodológico, partimos da perspectiva decolonial e da base teórica freireana, com realização de pesquisa empírica, a partir de observação da rede social do coletivo no *Instagram* @pretasparidasdeamazonia; do vídeo “Pretas Paridas de Amazônia”, disponibilizado no YouTube, no canal de Luana Peixe; de entrevista com uma das integrantes do grupo, Maria Luiza Nunes, e matérias em portais de notícias, incluindo a que uma das autoras deste artigo fez em março de 2021⁶.

Como aponta Dulci e Malheiros (2021), uma pesquisa com proposta decolonial demanda rupturas epistêmicas que confrontam a retórica da modernidade e a lógica da “colonialidade do poder” e suas derivações. Nesse sentido, o trabalho tem como ponto de partida a contextualização do colonialismo, do racismo e os seus efeitos nas experiências sociais de mulheres negras. Partimos da concepção de que, se o racismo é estrutural (ALMEIDA, 2018), ele se encontra enraizado também nas estruturas de conhecimento científico.

Este trabalho também possui discussões provenientes da investigação que fazemos na pesquisa de doutorado intitulada “Entrelaces da Resistência: Comunicação e Práticas Emancipatórias de Mulheres Negras Trançadeiras da Amazônia”, qualificada e em fase de desenvolvimento, pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM/UFPA).

A nossa base teórica tem como referência autores como Angela Davis (2016), bell hooks (2015, 2017), Lélia Gonzalez (2018), Paulo Freire (2011), Patricia Hill Collins (2020), Silvio Almeida (2018) e Zélia Amador de Deus (2019). Observamos que esse tipo de coletivo revela práticas emancipatórias (FREIRE, 2011) pautadas em ideais de coletividade e solidariedade, como modo de superação das opressões racistas e patriarcais.

1. Racismo, Colonialidade e Pretas Paridas de Amazônia

A maneira como as populações negras vêm sendo afetadas pelo contexto de desigualdades sociais pode ser explicada pelo que Silvio Almeida (2018) conceituou como racismo estrutural. Para

⁶Texto publicado em: <http://agenciabelem.com.br/Noticia/219104>. Acesso em: 23 out. 2021.

o autor, o racismo representa um modo de operação social racional que normaliza estruturas que provocam discriminações e violências às mulheres e aos homens negros e se constitui nas mais diversas relações, de maneira consciente e/ou inconsciente. O racismo estrutural não é uma forma de preconceito direto, provocado por um xingamento ou ofensa às pessoas negras; por outra ordem, é a naturalização dessa violência estruturada em fatores econômicos, políticos e subjetivos:

O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo normal com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção [...]. Nesse caso, além de medidas que coibam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas. (ALMEIDA, 2018, p. 50).

O autor entende que o racismo é, sobretudo, uma relação de poder, que se manifesta de maneira nefasta em determinadas circunstâncias históricas, pois as dinâmicas de exploração fundamentadas no racismo estrutural ficam ainda mais escancaradas diante de uma crise mundial de saúde, já que, por causa dessa estrutura desigual, populações negras e indígenas são afetadas de maneira mais nefasta. Como explica Almeida (2018), o racismo é um elemento fundamental de exploração econômica, nesse caso, as mulheres negras também serão mais duramente afetadas pela crise.

Recorremos à teoria de bell hooks⁷ (2015) para compreender as ferramentas de opressão que sofrem as mulheres negras. Para hooks, é equivocado entender que todas as mulheres sofrem com o mesmo destino, sem considerar os marcadores de classe, raça, sexualidade, entre outros, pois a situação traumática vivenciada por homens e mulheres nos “navios negreiros foram apenas as primeiras etapas de um processo de doutrinação que transformaria o ser humano africano livre em escravo” (HOOKS, 2020, p.43). De modo que a autora faz uma crítica à teoria feminista estadunidense do início do século XX, que engloba todas as mulheres, como se tivessem a mesma experiência provocada pelo sexismo.

A autora acredita que ser oprimida é a ausência de opções, ou seja, é não ter escolhas. De modo que há uma diferença estrutural entre ser discriminada vítima do patriarcado e ser oprimida por serem exploradas em várias esferas de vida. Como exemplo, podemos entender que, enquanto muitas mulheres brancas lutavam para ter direito ao trabalho e ao estudo, as mulheres negras eram escravizadas e trabalhavam sem remuneração para uma elite branca:

O sexismo, como sistema de dominação, é institucionalizado, mas nunca determinou de forma absoluta o destino de todas as mulheres nesta sociedade. Ser oprimida significa ausência de opções. É o principal ponto de contato entre o oprimido(a) e o opressor(a). Muitas mulheres nesta sociedade têm escolhas (por mais inadequadas que possam ser); portanto, exploração e discriminação são palavras que descrevem com mais precisão a sorte coletiva das mulheres nos Estados Unidos. Muitas delas não participam da resistência organizada contra o sexismo precisamente porque o sexismo não tem significado de absoluta falta de opções. (HOOKS, 2015, p. 197)

⁷ A autora escolheu pôr a grafia do seu nome dessa maneira, com a primeira letra minúscula, e, por isso, respeitaremos essa grafia durante o texto.



A partir da própria experiência de vida de hooks, como uma mulher negra que sofreu com a exclusão, a autora faz uma crítica ao discurso feminista neoliberal, que não consegue olhar para os próprios privilégios de classe e raça, uma vez que tanto a luta de classes quanto a luta contra o machismo não podem ser dissociadas do combate ao racismo.

Para a autora brasileira Lélia Gonzalez (2018), quando discutimos a formação socioeconômica do país, compreendemos que foram as mulheres negras descendentes de mulheres africanas que foram subalternizadas e violentadas por séculos. Essa marca cruel é histórica e colonial, já que, no período da escravização, foram essas mulheres que eram exploradas das piores maneiras, ou como trabalhadoras de eito ou como mucamas. Aquelas trabalhavam no meio rural e, assim como os homens, tinham rotinas extenuantes utilizando a força física; estas trabalhavam na casa grande, tinham a função dos serviços domésticos. Além disso, a violência sexual era uma constante nessa realidade.

A autora explica que as mulheres negras no pós-escravidão, deixadas à própria sorte pelo Estado, exerceram trabalhos precários, em atividades que exigiam baixos níveis de escolaridade, como nos serviços domésticos, nas fábricas, nas indústrias, recebendo baixa remuneração. Em muitos casos, eram discriminadas quando a atividade exigia “boa aparência”, ou seja, uma tática racista para contratar mulheres brancas, que se adequavam ao padrão exigido (branco eurocêntrico). Esse cenário continua sendo uma realidade para as mulheres negras.

Nesse sentido, as mulheres negras sofrem um processo de tríplice discriminação (raça, classe e sexo), são elas as mais exploradas, por estarem na base dessa pirâmide de desigualdades. A história das mulheres afrodescendentes brasileiras é marcada pelo racismo colonial que estrutura todas as relações sociais do país (GONZALEZ, 2018).

Desta maneira, Angela Davis (2016) afirma que as mulheres negras só serão verdadeiramente emancipadas quando conquistarem uma condição digna de trabalho, pois suas trajetórias foram marcadas pelo trabalho doméstico entre outras atividades de baixa remuneração.

Como propõem Patricia Hill Collins e Sirma Bilge (2020), refletir sobre a experiência de vida de mulheres negras tem relação com a proposta de ferramenta analítica pautada na interseccionalidade. Esse conceito, muito estudado por pesquisadores das ciências sociais, não é uma definição de identidade como por vezes é empregado, mas uma maneira de investigar a realidade social a partir da diferença. As autoras explicam que a interseccionalidade descreve um sistema de opressão interligado, amparado nas relações de poder entre classe, raça, gênero, etnias, capacidades, entre as mais diversas categorias.

Nesse contexto, o conceito de interseccionalidade também nos estimula a repensar o conceito de disparidade de riqueza. A disparidade de riqueza é o reflexo das desigualdades sociais do nosso tempo, as quais não são desconectadas das opressões de racismo e machismo que sofrem as mulheres negras no terceiro mundo: como ferramenta analítica, o uso da interseccionalidade dificulta explicações somente de classe para a desigualdade econômica mundial (COLLINS; BILGE, 2020). Nessa linha de pensamento, o feminismo negro dialoga nessa encruzilhada de caminhos atingidos pelo racismo, capitalismo e cis-heteropatriarcado (AKOTIRENE, 2019).

A organização social baseada no capitalismo, como analisa Boaventura de Sousa Santos (2020), também agrava as diferenças mais ainda em situações de precariedade. No Brasil, além dos profissionais de saúde, os trabalhadores de empregos considerados precários ou subalternizados foram os que mais sofreram com risco de contaminação pela covid-19 ou falência pela crise econômica, como comerciantes, vendedores, feirantes, empregadas domésticas e outros.

Nesse sentido, as mulheres que fazem parte do coletivo Pretas Paridas de Amazônia foram duramente atingidas pela pandemia, por serem profissionais autônomas e por fazerem parte desse contingente de mulheres afetadas pelas desigualdades.

Para Silvio Almeida (2018), quando falamos sobre racismo estrutural, também se insere aí o racismo de Estado, ou seja, que se alimenta de estruturas estatais. Nesse sentido, pode-se dizer que o racismo é constitutivo dos Estados modernos, que, por meio de uma estrutura institucional de poder, opera na classificação de pessoas e na divisão dos indivíduos em classes e grupos. Outras instituições também desempenham essa função, como escolas, igrejas e meios de comunicação.

Almeida (2018) recorre a Foucault para entender o que o teórico francês definiu como “tecnologias de poder”, nas quais opera a discriminação baseada em uma hierarquia de raças. Para Foucault, o discurso biologizante das raças (ou seja, baseado na crença de que a genética determina a superioridade e a 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. “O racismo é o antirrevolucionário”, defende Foucault. Diante disso,

Os sentidos de vida e da morte ganham um novo *status*. As mudanças socioeconômicas decorridas a partir do século XIX impõem uma mudança significativa na concepção de soberania, que deixa de ser o poder de tirar a vida para ser o poder de controlá-la, de mantê-la, de prolongá-la. A soberania torna-se o poder da suspensão da morte, de fazer viver e deixar morrer. (ALMEIDA, 2018, p. 91)

Para Foucault (2019, p. 274), poder significa relações de forças e é, em sua essência, repressivo: “O poder não se dá, não se troca, nem se retoma, mas se exerce, só existe em ação, como também da afirmação que o poder não é principalmente manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força”. Nesse aspecto, o racismo, como uma tecnologia de poder, coloca-se como a manutenção de forças repressivas que beneficiam um grupo e massacram outro.

Aníbal Quijano (2005) explica que a colonização latinoamericana construiu o conceito perverso de raça sob o peso da inferiorização dos indígenas e da população negra africana. Foi idealizada como projeto de dominação eurocêntrica, que privilegiava pessoas de pele clara e relegava todos os “não brancos”.

Nessa mesma lógica, Ailton Krenak (2019) analisa que os povos brancos europeus se sentiam autorizados a colonizar o restante do mundo, com a premissa de que havia uma humanidade esclarecida, com uma concepção de verdade, que precisava resgatar a humanidade do obscurantismo, trazendo-a à civilização.

Logo, a partir da compreensão conceitual de um racismo estrutural que rege a sociedade brasileira, somada ao levantamento histórico da exploração colonial em prol da “civilização” aos moldes eurocêntricos, o racismo, então, constitui-se como uma crise constante, transformando os corpos negros e indígenas em meros objetos descartáveis para manter o sistema capitalista em pleno funcionamento.

Assim, Krenak (2019) também afirma que estamos vivendo o desastre do nosso tempo, o que algumas pessoas chamam de Antropoceno, mas a grande maioria chama de caos social, desgoverno

geral, perda de qualidade do cotidiano, nas relações, e estaríamos todos juntos nesse mesmo abismo, de modo que uma das saídas para adiar o “fim do mundo” seria a volta à nossa ancestralidade, a uma identidade que nos liga à natureza e nos distancia das “coisas”.

2. “Eu Sou Porque Elas São”: mulheres negras resistem

Na Amazônia paraense, 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, por exemplo: a Rede de Mulheres Negras do Pará, a Rede de Ciberativistas Negras do Pará, o Centro de Estudo e Defesa do Negro (Cedenpa) e o Coletivo Sapato Preto (grupo que pauta as lutas das mulheres negras e lésbicas).

Apesar do pouco tempo de vida do coletivo Pretas Paridas de Amazônia, as mulheres que participam do grupo já têm uma longa história no Movimento de Mulheres Negras no Pará. É o caso da artesã Maria Luiza Miranda Nunes, que faz parte do coletivo Mulheres Negras e integra o Pretas Paridas de Amazônia. Em entrevista realizada no dia 16 de janeiro de 2021, de modo *online*, ela explicou que o grupo se sustenta no diálogo, no trabalho solidário, na ajuda e no aprendizado mútuo.

O relato de Maria Nunes dialoga com a filosofia Ubuntu, que se fundamenta na consciência de que só se é plenamente humano quando agimos por meio de outras pessoas, em uma relação de interdependência e coletividade. As pertencentes do coletivo se definem como empreendedoras negras, pois o trabalho que realizam tem o objetivo da valorização da cultura negra e da Amazônia: “Não apenas vendemos, mas trocamos, compartilhamos, doamos. Buscamos nossas potencialidades. Somos potências” (NUNES, 2020).

Foto 2: Maria Luiza Miranda Nunes/ Crédito: Joyce Ferreira



Fonte: <http://agenciabelem.com.br/Noticia/220855/mulheres-pretas-de-belem-elaboram-politicas-publicas-especificas>

Nesse sentido, a formação de coletivos de mulheres negras na Amazônia tem o objetivo de criar estratégias para a superação de condições de racismo provocadas pelas opressões históricas.

As participantes desses coletivos compreendem que unidas, coletivamente, em um movimento solidário, podem agir de forma resistente às crises pelas quais são atingidas. Maria Luiza Nunes (2020) explica: “A gente não vende só produtos, nós vamos contra a lógica do capital. A gente ressignificou essa lógica e transformou em potência criativa. A gente impulsiona as mulheres a sentirem-se bem usando adereços da nossa cultura negra”.

Para Zélia Amador de Deus (2019), é importante que se reconheçam as várias formas de resistência da população negra afrodescendente e como, mesmo reprimida, essa população conseguiu se readaptar ao “novo mundo” sem perder as marcas de sua cultura. Com o processo da diáspora, 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” (DEUS, 2019, p. 23).

Foi nessa abertura e chegada a outros lugares do mundo que os traços africanos marcaram a cultura de diversas sociedades. Zélia Amador de Deus (2019) explica que, desde a travessia nos navios negreiros, negros/as já resistiam de várias maneiras, por meio de conflitos, guerras, suicídios, assassinatos dos comandantes, entre outras práticas.

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” (DEUS, 2019, p. 24).

E essa releitura está presente na cultura popular, no imaginário, 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” (DEUS, 2019, p. 24). A cultura africana resiste e persiste, representando trocas, fusões e recriações na contemporaneidade.

Partilhamos do mesmo entendimento de hooks (2015) sobre a ideia de que a resistência de mulheres negras parte da própria experiência da vida cotidiana e não da teoria feminista: “Minha crítica persistente foi construída pela minha condição de membro de um grupo oprimido, por minha experiência com a exploração e a discriminação sexistas” (HOOKS, 2015, p. 202). Ou seja, a resistência de mulheres negras à dominação patriarcal nasce de uma consciência de melhores condições de vida, o que significa, também, a emancipação das opressões.

Durante o período mais acentuado da pandemia no ano de 2020, algumas mulheres do coletivo foram infectadas pela covid-19 ou tiveram familiares próximos hospitalizados. Nesses casos, a dificuldade foi ainda maior para conseguir meios de subsistência para o seu dia a dia. Essas mulheres do coletivo tiveram apoio de iniciativas como o Festival Exu e o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (CEDENPA), com a doação de cestas básicas para as integrantes que mais precisavam de apoio financeiro, entre elas, as *mães solo*.

Outro exemplo de solidariedade foi uma campanha, divulgada no *Instagram*, da marca Tinta Preta, que é um dos empreendimentos do Pretas Paridas. Em 18 de maio de 2020, elas anunciaram que cada peça vendida teria 50% do valor destinado à compra de cestas básicas para o coletivo e a outra metade para ajudar o próprio ateliê a continuar funcionando durante o período de isolamento social.

Maria Luiza Nunes definiu esse modo de solidariedade entre as mulheres do grupo como “balaios”, que tem um sentido de mercar/vender e de resistência, já que faz alusão à Balaiada, luta

armada no Maranhão liderada por negros(as). Além disso, as integrantes do coletivo também participaram de feiras ao ar livre para a complementação da renda, com venda de produtos em lugares abertos, como o Parque do Utinga e a Praça da República, além das vendas dos produtos nas redes sociais e das mobilizações individuais nos bairros onde moram, sempre respeitando as condições de proteção sanitária de saúde.

Outro exemplo de mobilização foi a divulgação da rifa solidária, publicada em 1º de novembro de 2021, com o objetivo de contribuir com a compra de celulares para duas integrantes do grupo que tiveram os seus aparelhos furtados e danificados. A premiação foram cinco produtos doados por integrantes do coletivo. Essa ação mostra que as estratégias de solidariedade e auxílio mútuo são constantes e não apenas na situação específica da crise pandêmica que as atingiu.

Foto 3: Print da campanha de arrecadação de cestas básicas



Fonte: <https://www.instagram.com/pretasparidasdeamazonia/?hl=pt-br>

Foto 4: Print da campanha de rifa solidária para a compra de celulares



Fonte: <https://www.instagram.com/pretasparidasdeamazonia/?hl=pt-br>

Em “Pedagogia do Oprimido” (2011), Paulo Freire afirma que é da conduta dos oprimidos, isto é, somente dos “condenados da terra”, que poderá vir a verdadeira libertação de uma sociedade opressora. Para isso, os oprimidos precisam descobrir os “hospedeiros” da opressão dentro de si, ou seja, tomar consciência da dominação na qual estão inseridos e pela qual são constituídos em sua subjetividade. Freire (2011) denominou a permanência nesse ciclo de opressão de “prescrição”, de modo que o indivíduo que está sendo oprimido se reconhece nas pautas de quem oprime, ficando preso a esse ciclo de opressão:

Toda a prescrição é a imposição de uma consciência a outra. Daí o sentido alienador das prescrições que transformam a consciência recebedora no que vimos chamando de “hospedeira” Da consciência opressora. Por isso, o comportamento dos oprimidos é um comportamento prescrito. Faz-se na base de pautas estranhas a eles – as pautas dos opressores. (FREIRE, 2011, p. 46).

Fazendo um paralelo com a teoria da psicanalista Neusa Santos Sousa, em “Tornar-se Negro” (1983), o que defendemos aqui é que negros e negras não podem ser responsabilizados pela condição de sujeição a que estão relegados em uma sociedade econômica, política e subjetivamente dominada pelo “branco”. Como explica a autora, “o negro tomou o branco como modelo de identificação, como única possibilidade de ‘tornar-se’ gente” (SOUZA, 1983, p. 18). Foi a partir dessa ótica que as pessoas negras foram sujeitadas a tomar o ideal da branquera como modelo de identificação para conseguirem possibilidades de sobrevivência.

Em uma sociedade racista, muitas vezes as pessoas negras se autorrejeitam porque foram usurpadas de sua alteridade e “ensinadas” a seguirem o padrão branco e hegemônico para serem aceitas na sociedade. Na sua alienação, querem a todo custo parecer com o opressor. De tanto que ouviram que são inferiores, apresentam um comportamento de autodesvalia:

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências competidas em expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades. (SOUZA, 1983, p. 13)

Freire (2011) discute sobre processos de humanização e desumanização, e propõe metodologias sociais para uma educação como “prática da liberdade”. Para o autor, a desumanização não é uma vocação histórica dos homens e das mulheres, ou seja, não é um destino dado, mas resultado de uma “ordem” injusta que gera a violência dos opressores. Já a humanização seria um destino comum, que tem a ver com práticas de liberdade e solidariedade.

Desse modo, o racismo significa justamente o contrário dessa lógica e se constitui da violência em todas as suas esferas. Freire (2011, p. 41) entende que a violência dos opressores os faz desumanizados e os torna o “ser menos”. Em suas palavras, “o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos”; os oprimidos, nesse caso, devem seguir pelos caminhos da superação da opressão.

Partindo dessa ideia de Freire (2011) e Neuza Santos Sousa (1983), a partir do momento em que as mulheres negras se unem em “coletivo”, de maneira a superar as condições de opressão



em que vivem, elas tornam-se conscientes de sua própria história e encontram possibilidades de reconstrução de sua ancestralidade.

Sob a ótica freireana, a libertação da opressão é uma ruptura com a dominação que atinge todos os indivíduos: “A libertação, por isto, é um parto. E um parto doloroso. O homem que nasce desse parto é um homem novo, que só é viável na e pela superação da contradição oprimidores, que é a libertação de todos” (FREIRE, 2011, p. 48).

O nome dado ao coletivo Pretas Paridas também remete à ideia de “parto”. Podemos entender que a intencionalidade é a de “dar à luz um novo tempo”, em que a negritude seja potência. Assim como o ato de parir um(a) filho(a) é condicionado às mulheres, esse novo tempo também será possível por conta das lutas das mulheres pretas, das populações indígenas e dos demais grupos oprimidos.

Mulheres Pretas Paridas de Amazônia também demarca esse território invisibilizado e violentado no Norte do país. Segundo Maria Luiza Nunes, a Amazônia não é o pulmão do mundo, é o útero do mundo, pois gera saberes e gera vida, assim como as mulheres pretas: “Somos mulheres pretas que fomos paridas nessa terra” (NUNES, 2020).

Na lógica da prática da libertação, de Freire, a liberdade só é possível em comunhão, junto com o(a) outro(a). Para ele, ninguém liberta ninguém, ninguém se libera sozinho. Os homens (e mulheres) se libertam em comunhão. De modo que a luta deve vir dos oprimidos, humanizados, e fora da coisificação proporcionada pelo capitalismo. Homens e mulheres⁸ devem lutar como seres humanos, não como coisas.

O lugar da emancipação, na perspectiva de hooks (2017), também é um espaço para o que é culturalmente diverso e que abarque todas as dimensões das diferenças. Não significa olhar para a realidade das mulheres negras como um “recorte”, mas colocar essas experiências na centralidade de toda uma discussão social. Como aponta Angela Davis (2020), as mulheres negras estão na base da pirâmide dos privilégios, quando elas superam esse lugar de opressão, toda a estrutura social se modifica: “Quando uma mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”⁹.

O caminho nessa busca para a emancipação é a solidariedade, é estar com “outro” na luta para a transformação da realidade objetiva, um exemplo de “ser para o outro” (FREIRE, 2011). Nessa perspectiva, exemplos de práticas de solidariedade que destacamos foram as ações desenvolvidas pelas Pretas Paridas de Amazônia.

Por fim, ressaltamos um aspecto importante no texto de Paulo Freire (2011), que é a necessidade da práxis, da ação na luta contra a opressão. Todos nós só podemos transformar o mundo a partir de um processo dialético de ação e mundo, mundo e ação, na busca de práticas e possibilidades de novos cenários que contemplem as necessidades dos “esfarrapados do mundo”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Pretas Paridas de Amazônia é um coletivo independente de mulheres negras autônomas que não apenas busca a divulgação dos seus trabalhos, mas também a elaboração coletiva de solidariedade e o auxílio mútuo. Em um momento em que a crise recai novamente em seus ombros, elas

⁸ Fazemos aqui a inclusão da palavra “mulheres”, pois a universalização do termo “homens” referente à humanidade invisibiliza o debate das opressões de gênero.

⁹ Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html>>
Acesso: 11 nov. 2020.

têm umas às outras para auxiliar. Essa prática é uma estratégia antirracista de quem convive com as mesmas dores e opressões provocadas pelo racismo estrutural, como discutimos a partir da teoria de Silvio Almeida (2018).

No contexto da Amazônia paraense, o coletivo das Pretas Paridas de Amazônia, fundado por mulheres negras autônomas que vendem produtos e prestam serviços relacionados ao empoderamento negro, nos dá exemplo de solidariedade, autonomia e resistência. Tal compreensão foi possível a partir do relato de Maria Luiza Nunes (2020), das investigações das redes sociais do grupo e do referencial teórico de que lançamos mão, especialmente dos conceitos de bell hooks (2015; 2017), Zélia Amador de Deus (2019) e Paulo Freire (2011), a partir de uma compreensão analítica interseccional (COLLINS; BILGE, 2020).

Consideramos que esse tipo de organização revela práticas emancipatórias pautadas em ideais de coletividade e solidariedade, como modo de superação das opressões que atingem as mulheres pretas. Assim, o imperativo das mulheres negras na Amazônia, diante das desigualdades sociais, raciais, territoriais e de gênero, é a resistência.

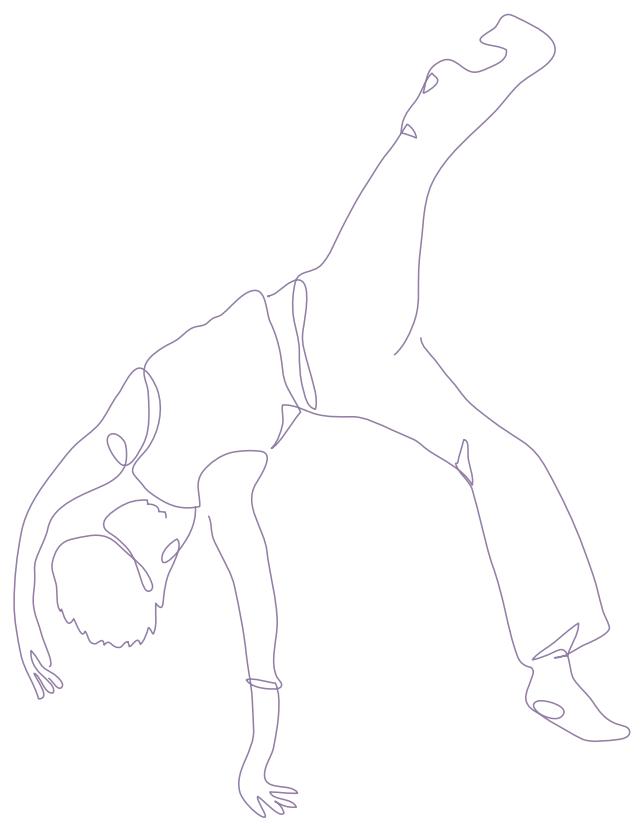
Travar uma discussão sobre práticas emancipatórias em um grupo de mulheres no norte do país nos abre possibilidades teóricas e metodológicas de pesquisas, em um momento marcante da nossa história, quando em 2021 se comemorou o centenário de Paulo Freire, e também, em 15 de dezembro do mesmo ano, recebemos a triste notícia do falecimento de bell hooks, autora fundamental no ativismo e nos estudos teóricos do feminismo negro, que tanto nos ensinou a transgredir e lutar contra qualquer forma de opressão.

Nossa intenção também foi colocar em jogo o debate introdutório sobre colonialidade e negritude na Amazônia, em vias de pensar posturas decoloniais. No mais, o coletivo Pretas Paridas indica essa postura de prática e de urgência da decolonialidade frente às desigualdades históricas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é Racismo Estrutural*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Polén, 2019.
- CAVALCANTE, Kellison Lima. Fundamentos da Filosofia Ubuntu: Afroperspectivas e o humanismo africano. *Revista Semiárido De Visu*, Petrolina, v. 8, n. 2, p. 184-192, 2020.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- DAVIS, Angela. Palestra concedida na Universidade Federal da Bahia. Entrevista de 2016. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/07/27/politica/1501114503_610956.html>. Acesso em: 11 nov. 2020.
- _____, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEUS, Zélia Amador de. *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse*. Belém: Secult/PA, 2019.
- DULCI, Tereza Maria; MALHEIROS, Mariana Rocha. *Um giro decolonial à metodologia científica: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina*. Espiraless, Edição Especial. Janeiro 2021.

- 
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 9. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- GONZALEZ, Lélia. *Lélia Gonzalez: Primavera para as rosas negras*. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: Educação como prática da liberdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: Editora WFM Martins Fontes, 2017.
- _____, bell. Mulheres Negras: Moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*. n° 16. Brasília, 2015. P. 193-200. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/0103-335220151608>>.
- _____. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feministas*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Do Sonho e da Terra. A humanidade que pensamos ser. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Paris: Éditions La Découverte, 2018.
- NUNES, Maria Luiza. Entrevista concedida a Raissa Lennon Nascimento Sousa para fins de pesquisa. Modo remoto (Whatsapp), 16 jan. 2020.
- PRETAS PARIDAS DE AMAZÔNIA. Produção de Altafonte Network S.L. Belém, 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3TJjKPkqLQ>>. Acesso em: 20 fev. 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e américa latina. In: Edgardo Lander (org). *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107 à 126.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A cruel pedagogia do vírus*. Coimbra: Almedina, 2020.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.



Do Quariterê ao América: protagonismo de mulheres pretas na luta por direitos fundamentais

De Quariteré a América: el protagonismo de las mujeres negras en la lucha por los derechos fundamentales

From Quariterê to América: black women's protagonism in the struggle for fundamental rights

Adiele Nataly Alves Lopes

Dyandra Jamylle Rosário da Silva

Resumo: O presente estudo é resultado de uma experiência do trabalho da equipe psicossocial do Projeto Mangues da Amazônia. Objetivou-se realizar um espaço de diálogos com as mulheres do Quilombo do América, localizado no município de Bragança, Pará, que possibilitasse as discussões sobre questões étnico-raciais e equidade de gênero, através da metodologia de roda de conversa. Os resultados obtidos a partir dos diálogos foram: violência e violações nas condições de trabalho, a notoriedade do racismo, assim como as múltiplas faces desse fenômeno. São notórias as heranças do imaginário escravocrata ainda no Brasil. E, na Amazônia bragantina, não seria diferente. As mulheres do Quilombo do América exercem funções de lideranças no âmbito da comunidade, e, ao mesmo tempo, lutam cotidianamente contra o racismo e sexism estrutural.

Palavras Chave: Racismo. Amazônia. Quilombo-do-América.

Resumen: El presente estudio es el resultado de una experiencia de trabajo del equipo psicosocial del Proyecto Manglares de la Amazonia. El objetivo fue crear un espacio de diálogo con las mujeres del Quilombo do América, ubicado en el municipio de Bragança, Pará, que permitiera discutir las cuestiones étnico-raciales y de equidad de género, a través de la metodología de un círculo de conversación. Los resultados obtenidos de los diálogos fueron: la violencia y las violaciones en las condiciones de trabajo, la notoriedad del racismo, así como las múltiples caras de este fenómeno. La herencia del imaginario esclavista sigue siendo notoria en Brasil. Y en la Amazonia bragantina no sería diferente. Las mujeres del Quilombo do América ejercen funciones de liderazgo dentro de la comunidad y, al mismo tiempo, luchan diariamente contra el racismo y el sexism estructural.

Palabras Claves: Racismo. Amazonía. Quilombo-do-America.

Abstract: The present study is the result of an experience of the work of the psychosocial team of the Mangroves of the Amazon Project. The objective was to create a space for dialogue with the women of the Quilombo do América, located in the municipality of Bragança, Pará, which would allow discussions about ethno-racial issues and gender equity, through the methodology of a conversation circle. The results obtained from the dialogues were: violence and violations in working conditions, the notoriety of racism, as well as the multiple faces of this phenomenon. The legacy of the slavery imaginary is still notorious in Brazil. And in the bragantine Amazon it would be no different. The women of the Quilombo do América exercise leadership roles within the community, and at the same time fight daily against racism and structural sexism.

Key-words: Racism. Amazon. Quilombo-do-America.

Adiele Nataly Alves Lopes – Psicóloga Especialista em Saúde da Mulher e da Criança e em Fundamentos da Psicanálise. Castanhal, Pará, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4057-5269>. E-mail: adielelopes.psi@gmail.com

Dyandra Jamylle Rosário da Silva – Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Linguagens e Saberes na Amazônia pela Universidade Federal do Pará. Bragança, Pará, Brasil. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7457-1418>. E-mail: jamylle.ufpa@gmail.com

INTRODUÇÃO

O presente estudo é resultado de uma experiência do trabalho da equipe psicossocial do Projeto Mangues da Amazônia¹, realizado pelo Instituto Peabiru, Associação Sarambuí e Laboratório de Ecologia de Manguezal (LAMA-UFPA), patrocinado pela Petrobras, por meio do programa Petrobras Socioambiental.

Objetivou-se realizar um espaço de diálogos com as mulheres do Quilombo do América, localizado no município de Bragança, Pará, que possibilitasse as discussões sobre questões étnico-raciais, equidade de gênero, baseados especificamente nos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) para a Saúde e Bem-Estar, Igualdade de Gênero, Redução das Desigualdades, Paz, Justiça e instituições eficazes, bem como em assuntos relacionados aos Direitos Humanos, desafios enfrentados pela população local.

A estratégia de roda de conversa foi escolhida por gerar oportunidade de valorização do conhecimento tradicional na prática, norteando diversas atividades e discutindo os resultados alcançados. Essa interação foi relevante para as participantes, pois ofereceu um espaço para exposição de angústias, satisfações e até propostas que antes não teriam oportunidade de serem ouvidas. Assim como possibilidades de orientações, conhecimentos e outras trocas para os diferentes grupos sociais.

Previvamente, foi realizado um diálogo com a presidente da Associação Remanescente Quilombola do América (ARQUIA), para um levantamento das demandas que poderiam ser abordadas por meio do projeto, e, a partir desse encontro, delimitou-se a temática da roda de conversa com algumas mulheres da comunidade, partindo de suas narrativas, desejos, angústias e vivências sobre o ser mulher preta.

A roda de conversa, denominada “Nem te Conto: diálogos com a comunidade”², foi realizada no mês de julho de 2021 e, devido ao contexto de pandemia da Covid-19, teve o número reduzido de participantes para atender aos protocolos de saúde, como distanciamento social, uso de máscara e higiene das mãos.

Na ocasião, achou-se oportuno demarcar o Dia Internacional da Mulher Negra Latino-Americana e Caribenha e o Dia Nacional de Tereza de Benguela, o qual é lembrado em 25 de Julho. A nível internacional, esse dia foi criado em 1992, quando ocorreu o 1º Encontro de Mulheres Negras da América Latina e do Caribe, em Santo Domingo, na República Dominicana, momento em que foi questionado a universalização do movimento feminista branco eurocentrado que não levava em consideração as questões de raça e classe das mulheres negras.

No Brasil, a partir da criação da lei N° 12.987 de 02 de Junho de 2014, essa data é dedicada em homenagem à luta de Tereza de Benguela contra o sistema escravista. Tereza viveu na década de XVIII, no Vale do Guaporé, em Mato Grosso, onde ficou conhecida como “Rainha Tereza” ao liderar, com sua força política, o Quilombo do Quariterê, após a morte de seu companheiro (José Piolho).

O Quilombo abrigava mais de 100 pessoas, entre negros e indígenas, e foi liderado por Tereza por meio de um parlamento e um sistema de defesa criado por ela. A causa da morte de Tereza

¹ O Mangues da Amazônia é um projeto socioambiental com foco na recuperação e conservação de manguezais em Reservas Extrativistas Marinhais do Estado do Pará, mais especificamente nos municípios de Augusto Corrêa, Bragança e Tracuateua.

² A atividade intitulada “Nem te conto: diálogos com a comunidade” é organizada pela equipe psicossocial do projeto Mangues da Amazônia, são espaços de diálogo, para fins deste trabalho, se configurou uma roda de conversa com a comunidade.



é desconhecida. Alguns dizem que ela se suicidou após ser capturada por bandeirantes, outros, que ela foi assassinada. O Quilombo resistiu à escravidão por duas décadas e foi destruído pelas forças de Luís Pinto de Sousa Coutinho, por volta de 1795.

Portanto, o dia 25 de julho não é uma comemoração, como as datas festivas, mas sim um momento importante para relembrar décadas de lutas e resistência frente ao racismo, ao sexism e todas as formas de opressões e explorações de corpos femininos negros que perduram até os dias de hoje. É o movimento de recordar o passado e, a partir dele, pensar no futuro.

“A memória tem a função de preservar uma história, de projetar o futuro e dá a possibilidade de conexão entre o indivíduo e o lugar.” (NASCIMENTO, 2020). Logo, falar sobre o dia da mulher negra, requer lembrar quem foi Tereza e compreender que as mulheres pretas nos dias de hoje podem ser frutos de sua ancestralidade.

“Se formos olhar as histórias de quilombos e aquilombamentos pelo país, boa parte deles têm lideranças femininas, como é o caso do Quilombo de Magé, que tem força representativa feminina. Todas as lutas do passado têm forças femininas, que são silenciadas por falas masculinas, ou como a presença do homem que representa a força e tirando a força de outras mulheres” explica Aline Nascimento para a revista CLAUDIA (2020). Aline é historiadora e Mestra em Relações étnico-raciais, do Instituto Identidades do Brasil.

Nessa perspectiva, apresenta-se por meio desse artigo a representatividade das mulheres do Quilombo do América, as quais exercem funções de lideranças no âmbito da comunidade, mas que também lutam cotidianamente contra o racismo, sexism e tantas outras opressões sobre as suas vivências, tal como foi com Tereza de Benguela.

1. As Discursividades das Mulheres Negras no Quilombo do América:

“a gente não quer mais os restos, a gente só quer o que é nosso de direito”

Roseti Araújo, 42 anos, marisqueira, Agente Comunitária de Saúde e Presidenta da Associação Remanescente Quilombola do América

Ao longo dos mais de 300 anos de escravidão na história do Brasil, houveram inúmeras formas de resistência e enfrentamento ao regime escravista, como as revoltas, fugas individuais e coletivas, recusa ao trabalho escravo, assim como a criação de quilombos “[...] essas comunidades foram aparecendo em várias localidades brasileiras [...] Ao constituir o quilombo a população negra passa a dar outro sentido ao território, transformando a terra, produzindo e cultivando no trabalho agrícola” (SANTIAGO; SMITH JÚNIOR, 2019, p. 265).

O povo negro é parte fundamental na história da Amazônia. Remonta a 1750, com a chegada de escravos vindos de Vila Bela da Santíssima Trindade (MT), em decorrência do ouro e da construção do “Forte Príncipe da Beira”. Outras migrações negras, principalmente do Pará, Maranhão e Ceará, chegaram à região a partir de 1870, para extração da borracha, minérios e metais preciosos no “Ciclo do Ouro” e “Ciclo da Borracha”. Entre 1907 e 1912, trabalhadores advindos do Caribe (os barbadianos) contribuíram com a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (LAUDENIR, 2018).

O Quilombo do América, localizado na Rodovia PA-458, que liga Bragança-Ajuruteua, Km 07 do Ramal do Tamatateua, é formado há mais de 200 anos, mas só foi reconhecido como Quilombo, pela Fundação Cultural Palmares, em 2 de fevereiro de 2015, após um processo de autorreconhecimento da identidade, levantamento histórico sobre a valorização dos conhecimentos tradicionais e da cultura africana no cotidiano da comunidade, conforme nos conta Roseti Araújo, Presidenta da ARQUIA (Associação Remanescente Quilombola do América).

A Associação Remanescente Quilombo do América (ARQUIA) foi fundada em 2015, mas regularizada somente em 2017 como Associação Privada; conta atualmente com 12 mulheres associadas, as quais desenvolvem diversos projetos artísticos e culturais voltados ao protagonismo negro das mulheres quilombolas, no intuito de valorizar a história e memória da ancestralidade africana e o fortalecimento da identidade do povo negro na sociedade bragantina. É uma associação com notória liderança de mulheres, com muitas histórias de lutas e resistência no município de Bragança-PA.

No momento da roda de conversa, utilizamos como pergunta disparadora o seguinte questionamento: “como é ser mulher preta e quilombola nos dias de hoje?”, além da apresentação pessoal de nome, idade e ocupação.

Os principais assuntos surgidos na roda foram listados como subcapítulos a seguir, que, apesar de serem todos atravessados pelo racismo e machismo estrutural, se fez necessária a divisão para fins de organização e escrita.

1.1. Violência e Condições de Trabalho

A violência contra a mulher é um fenômeno multideterminado que se expressa de diversas formas no cotidiano: psicológica, simbólica, verbal, física, sexual e patrimonial, que são ainda mais acentuadas quando utilizamos os marcadores de gênero e raça. Foi na Convenção conhecida como a *Convenção de Belém do Pará* que foi definida a violência contra a mulher como “... qualquer ação ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto no âmbito público como no privado” (BANDEIRA, 2009).

Vale ressaltar que, para Rita Segato (2003), essa violência é dirigida contra a mulher não ao acaso, mas sim no intuito de causar uma ruptura com a condição de humanidade enquanto pessoa, atingindo sua integridade plena, causando dor, sofrimento e medo. Se baseia, necessariamente, em relações de poder hierarquizadas, pois se trata, ao mesmo tempo, de uma violência proveniente de relações sociais de gênero produzidas historicamente, uma vez que a produção da masculinidade obedece a imperativos distintos daqueles que imperam sobre a feminilidade.

De acordo com o estudo *Atlas da violência 2020*, no período de 2008 a 2018, o Brasil teve um aumento de 4,2% nos assassinatos de mulheres. Entre as mulheres negras, esse aumento foi de 12,4%, enquanto que, no mesmo período, houve uma queda de 11,7% nas taxas de homicídio de mulheres não negras (IPEA, 2020).

Para Lourdes Bandeira (2009), a habitualidade destes crimes remete, dentre as principais causas, aos crimes de poder. Além de uma combinação de fatores, explica a maioria dos homicídios, cultura da honra, da masculinidade (LACERDA, 2007), aliada ainda à banalização e a incorporação do uso indiscriminado da violência para a resolução de conflitos cotidianos em nossa sociedade, seja com adultos, adolescentes ou crianças, somado aos contextos de hierarquias que estruturam as relações subjetivas e afetivo sociais.



No Brasil, a mulher negra, ainda hoje, encontra-se numa situação de maior vulnerabilidade quando analisamos os indicadores das taxas de homicídio, inclusão no mercado de trabalho, desemprego, condições de trabalho e diferença salarial. Quando se trata desse público, a taxa de desemprego é 50% se comparada a outros grupos.

De acordo com matéria publicada em site do G1 em março de 2021:

Mais da metade das pessoas que procuravam emprego no 4º trimestre de 2020 eram do sexo feminino e 60% se declarava de cor preta ou parda. Entre a população que estava empregada, as mulheres recebiam 22,3% menos que os homens.[...] Dados do IBGE mostraram que mais da metade dos 13,9 milhões de brasileiros sem trabalho eram mulheres, seis em cada dez (60,0%) se autodeclaravam pretos ou pardos; quatro em cada dez (40,6%) tinham até o ensino médio incompleto ou equivalente.

Essa é uma realidade na vida das mulheres do Quilombo do América:

[...] tem pessoas aqui que tem curso superior, sendo servente, não é desmerecendo, mas vamos valorizar né!? o preto da comunidade, aí vem os de fora, nem tem formação, se sentam no ‘bem-bom’ porque é branco. **A gente sabe que oportunidade pra nós não tem, a gente já tendo essa formação não tem, imagina a gente não tendo** [...] é isso que eu falo ‘pras’ meninas: tá difícil? Tá! mas um dia a gente consegue [...] a Marielle não morreu, não tem um monte de Marielle por aí? Nós não somos uma Marielle?? (Roseti Araújo)

Sobre essa situação de negação de empregabilidade, Angela Davis faz um recorte histórico em sua obra originalmente publicada em 1981:

Depois de um quarto de século de “liberdade”, um grande número de mulheres negras ainda trabalhava no campo. Aquelas que conseguiram ir para a casa-grande encontraram a porta trancada para novas oportunidades – a menos que preferissem, por exemplo, lavar roupas em casa para diversas famílias brancas em vez de realizar serviços domésticos variados para uma única família branca. Apenas um número infinitesimal de mulheres negras conseguiu escapar do campo, da cozinha ou da lavanderia. As poucas que encontraram emprego na indústria realizavam os trabalhos mais sujos e com os menores salários[...] em 1890, para as mulheres negras, devia parecer que a liberdade estava em um futuro ainda mais remoto do que no fim da Guerra Civil (DAVIS, 1981)

Esse cenário de desigualdade se evidencia mais ainda no acesso aos cursos de nível superior, na precarização das escolas públicas, na diferença salarial, quando uma mulher negra com nível superior é inferior ao de uma mulher branca com a mesma formação (IPEA, 2020).

Frederick Douglass (1882), que foi um menino escravo nos EUA, publicou em sua obra que “o conhecimento torna uma criança inadequada para a escravidão”, e, como era percebido não só pelos senhores, “se você der a mão a um preto, ele vai pegar o braço. O estudo vai estragar até o melhor preto do mundo.”

É possível visualizar a dificuldade de acesso à educação de qualidade à população negra ainda nos dias atuais; as pessoas moradoras da comunidade do Amérca precisam ainda reivindicar direitos básicos, como os que perpassam por questões fundamentais como a educação, no que se exemplifica por um currículo educacional que paute uma educação quilombola, uma escola de qualidade, haja vista que a comunidade conta somente com o ambiente físico de um cômodo com poucas cadeiras, que é inadequada para o Ensino de Jovens e Adultos (EJA), denunciando o desasco e desinteresse pela emancipação dos jovens e adultos dessa localidade.

Com frequência, os poderes mistificadores do racismo emanam de sua lógica irracional e confusa. De acordo com a ideologia dominante, a população negra era supostamente incapaz de progressos intelectuais. Afinal, essas pessoas haviam sido propriedade, naturalmente inferiores quando comparadas ao epítome branco da humanidade. Mas, se fossem realmente inferiores em termos biológicos, as pessoas negras nunca teriam manifestado desejo nem capacidade de adquirir conhecimento. Portanto, não teria sido necessário proibi-las de aprender. Na realidade, é claro, a população negra sempre demonstrou uma impaciência feroz no que se refere à aquisição de educação (DAVIS, 1981).

Roseti Araújo relata que já recebeu muitas críticas devido à sua luta em prol da garantia dos direitos da comunidade, mas afirma que, assim como Marielle Franco, ela também não se nega à luta. Marielle Franco foi uma mulher negra, vereadora do Rio de Janeiro, que foi assassinada em 2018, ano em que 68% das mulheres assassinadas no Brasil foram negras (IPEA, 2020).

1.2. Racismo: a crença da existência de uma superioridade de uma “raça” sobre as demais

Existe a ideia de uma suposta inferioridade da pessoa preta e a falsa crença na supremacia de um grupo sobre outro, que foram sustentadas pela ciência desde o século XIX, com o objetivo real de justificar a escravização do povo negro que foi sequestrado do continente africano (AMMA, 2008).

A psicanalista Neusa Santos e sua obra “Tornar-se negro”, de 1983, diz que “a sociedade escravista, ao transformar o africano em escravo, definiu o negro como raça, demarcou seu lugar, a maneira de tratar e ser tratado [...] e posição social inferior.”.

Segundo Sueli Carneiro (2003), para as mulheres negras, em particular, se faz agente divisor na luta das mulheres pelos privilégios que se instituem para as mulheres brancas. A gravidade destes pontos para as populações consideradas descartáveis, como a população preta, e o interesse emergente dos entes internacionais para conter o crescimento desses povos, levou o movimento de mulheres negras a desenvolver uma perspectiva internacionalista de luta.

É interessante pensar que somente em 1993, na Conferência de Direitos Humanos de Viena, é que foi assumido que os direitos da mulher são direitos humanos.

Porém se a Declaração de Viena avança na compreensão da universalidade dos direitos humanos das mulheres, para nós mulheres não brancas era fundamental uma referência explícita à violação dos direitos da mulher baseada na discriminação racial (CARNEIRO, 2003).



Como mulher preta, dentro dessa comunidade, nós encontra muita barreira, aqui dentro não, mas se a gente sai atrás do nosso direito, a gente encontra muita barreira, primeiro nós somos preta, baraqueira, que não tem o que fazer, que fica brigando à toa, se fosse cumprido a lei pra nós tava tranquilo, a gente não quer mais do que tá na lei, o que é nosso de direito, o que ainda é negado pros nossos avós, pros nossos bisavós, o que foram negados, quantas pretas morreram pra se conquistar uma lei? (Roseti Araújo, presidente da ARQUIA)

Eu já sofri muito preconceito [...] no Bacuriteua se nós embarcava no ônibus ele não queria parar pra nós porque nós era preta, se nós embarcava no ônibus os branco sentava e nós não se sentava porque nós era preto (Maria Augusta, 62 anos, parteira, marisqueira, lavradora, atualmente lidera três times de futebol na comunidade, um adulto e dois infantis)

Às vezes a gente nem precisa falar, só o olhar [...] tem vários tipos de racismo; a mulher negra, ela sofre racismo pelo cabelo, quando vai ao médico, quando vai a escola, tudo, em todo lugar, as vezes o simples olhar, quando eles te olham dos pés à cabeça. A primeira coisa que eles olham é o pé, eles não olham pra cara do preto, eles olham pro pé, se tá rachado, encardido... vai tá de sandália, a unha tá suja, se trabalha na roça... (Roseti Araújo, presidente da ARQUIA)

Eles falam que a gente é pecador, eu só faço é responder que a gente é preta com orgulho [...] [...] um tempo eu não saia, principalmente não ia na igreja, porque a gente chega eles olham logo pra gente, eles não olham pro rosto, eles olham pros pés, pra perna se é bonito, se é feio [...] (Francinalva Silva, 32 anos, integrante da ARQUIA)

Se tinha 50 pessoas dentro da unidade e só tem uma preta... então culparam ela por ter roubado o celular. Então, é muito difícil, até tu provar que tu não fez, tu já tem apanhado, muita chibatada, porque pra nós preto a vida não é fácil.” (Roseti Araújo, presidente da ARQUIA)

As mulheres do quilombo do América vivem em constante luta para provar a sua dignidade, o seu merecimento de direitos. A associação ARQUIA movimenta o debate étnico-racial e tantos outros no município de Bragança enquanto identifica suas próprias dores no caminho. São questões mínimas e concernentes a direitos humanos que não são contemplados quando se trata de mulheres pretas.

1.3 Coisificação da mulher preta

Enquanto as mulheres brancas estavam lutando para ter direito ao voto, mulheres negras queriam ser, primeiramente, reconhecidas como seres humanos. Sobre isso, Sueli Carneiro nos alerta, com maestria:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um

contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular (CARNEIRO, 2003).

As mulheres pretas ainda são hiperssexualizadas desde o período colonial, um retrato da coisificação que é imposta ao povo preto, tornando-as objeto sexual constantemente, propaga-se a ideia no imaginário social de que são naturalmente sensuais; dessa forma, essa sexualização acaba retirando delas uma humanidade, a possibilidade de receber afeto, a própria dignidade. Tal ideia muitas vezes justifica o fato de que mulheres pretas são as maiores vítimas de violência sexual no Brasil (RIBEIRO, 2019).

Antes do fim do século XIX, mulheres negras pioneiras do movimento associativo orquestraram um dos primeiros protestos públicos organizados contra o abuso sexual. Sua tradição de oitenta anos na luta organizada contra o estupro reflete como as mulheres negras têm sofrido, de modo amplo e exagerado, a ameaça de violência sexual. Uma das características históricas marcantes do racismo sempre foi a concepção de que os homens brancos – especialmente aqueles com poder econômico – possuiriam um direito incontestável de acesso ao corpo das mulheres negras. A escravidão se sustentava tanto na rotina do abuso sexual quanto no tronco e no açote. Impulsos sexuais excessivos, existentes ou não entre os homens brancos como indivíduos, não tinham nenhuma relação com essa verdadeira institucionalização do estupro. A coerção sexual, em vez disso, era uma dimensão essencial das relações sociais entre o senhor e a escrava. (DAVIS, 1981).

Uma outra herança da escravidão, a objetificação da mulher preta, acarreta sérias estatísticas. Um estudo realizado pela Rede de Observatórios da Segurança divulgou, em 2020, dados do relatório ‘A cor da violência: Uma análise dos homicídios e violência sexual na última década’. A pesquisa analisou dados do Sistema Único de Saúde (SUS), do período de dez anos. Nos resultados, foi visto que, em 2017, as mulheres negras sofreram 73% dos casos de violência sexual registrados no Brasil, enquanto que mulheres brancas foram vítimas em 12,8%. De 2009 a 2017, o número de mulheres pretas vítimas de estupro aumentou quase dez vezes (REDE DE OBSERVATÓRIOS DA SEGURANÇA, 2020).

Um estudo da Fiocruz revelou outras disparidades raciais no que tange à violência obstétrica. Segundo a pesquisa, mulheres negras possuem maior risco de ter um pré-natal inadequado, realizando menos consultas do que o indicado pelo Ministério da Saúde; têm maior peregrinação entre maternidades, buscando mais de um hospital no momento de internação para o parto; e frequentemente estão sozinhas, com ausência de acompanhante durante o parto, existe a chance de a mulher negra não receber anestesia, e é 50% maior durante uma episiotomia.

Desse grupo de mulheres que receberam o corte no períneo, em 10,7% das mulheres pretas, não foi aplicada a anestesia local para a realização do procedimento, enquanto no grupo das mulheres brancas a taxa de não recebimento de anestesia foi de 8% (PINA; RIBEIRO, 2020).



“Mulheres pretas têm quadris mais largos e, por isso, são parideiras por excelência”, “negras são fortes e mais resistentes à dor”, retrata ter ouvido Maria do Carmo Leal. Percepções falsas como essas, sem base científica, foram ouvidas em salas de maternidades brasileiras e chamaram atenção da pesquisadora Maria do Carmo Leal, da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz).

Para a pesquisadora, essas disparidades durante o pré-natal e o parto expressam o racismo estrutural. “Isso é uma questão de racismo, achar que são um ser humano diferente, que não sentem dor”, reflete Maria do Carmo. “Não é um problema só do setor de saúde. O racismo é uma questão muito forte na sociedade brasileira, há um maltrato generalizado a essas populações” (PINA; RIBEIRO, 2020).

Além da solidão da mulher negra, que não é vista como companheira para relacionamento a longo prazo e estável. O entendimento dessa reificação se reflete em diversas situações cotidianas, algumas sutis, e outras alarmantes.

Observar que a objetificação da mulher negra, não se faz e se faz presente apenas em relação ao seu corpo, como também em relação as suas dores os levam a primeira ideia de poder sobre a subjetividade. A sociedade ao mesmo passo que inflige a mulher preta, as piores experiências subjetivas de existência seja ela social, econômica, educacional, infere e culpabiliza a mesma em seu processo de adoecer, infligindo através da representação do papel da mulher preta que “não sofre”, ou que é forte pelo seu “não” sofrimento, pelo não reconhecimento e até mesmo pela negação da dor. Consequentemente esta identificação com a qual desumaniza, fragiliza e pode causar uma insegurança muito grande lidar com os próprios sentimentos pelo simples fato de não lhe ser permitido vivenciá-los em sua totalidade, sofrimento é uma manifestação legítima humana e a partir do momento em que não se respeita este direito está se desumanizando o sujeito a níveis de coisificação. (DIAS, 2020)

A presidente da ARQUIA nos relata um pouco do que viveu em seu próprio grupo social: “Essa melanina nossa, isso aqui influencia muito [...]” (Roseti Araújo). Certa vez um amigo de Roseti pediu a ela uma criança do quilombo para adotar, então foi questionado se ele achava que as pessoas do quilombo estavam dando os filhos.

Por que só do quilombo? Tu acha que lá as mulheres parem e não tem amor? Eles acham que porque eu sou preta eu posso parir e eles podem tirar o meu filho que eu não vou sentir nada, que não tenho coração [...] (Roseti Araújo)

Em determinada época festiva no município de Bragança, foram doadas, para as crianças que estavam no campo de futebol brincando, comida estragada. Logo mais em seguida, as crianças começaram a passar muito mal devido à intoxicação alimentar, infecção intestinal. Todos os hospitais da cidade ficaram congestionados e as ambulâncias e carros dos bombeiros não contemplaram a demanda. E, segundo os relatos das mulheres da ARQUIA, não houve investigação alguma ou qualquer punição aos responsáveis.

Aí eles dizem que o quilombo é isso, é aquilo, mas o que eles querem com a gente, eles querem matar a gente... (Roseti Araújo, presidente da ARQUIA)

Como herança da escravatura, há a reificação e animalização da pessoa negra. Nos tempos de mercantilização de pessoas negras, estas eram sequestradas e vendidas como animais e coisas, que eram apalpadas, reviradas, e testadas acerca de sua resistência e traços físicos, como dentes, boca, pele, braços, pernas etc.

“O período escravagista foi marcado pela forma animalizada e coisificada como o africano era tratado, uma estratégia que resultou na construção de uma imagem desumanizada do negro, e na desconstrução de sua identidade” (AMMA, 2008). Eram pessoas vistas ali sem humanidade.

O imaginário carrega até os dias atuais essa ideia. Na fala de Roseti, ainda vê-se que pessoas pretas são comparadas com macacos; não raro, acontece em todo lugar:

Uma vez teve uma festa aqui e tocaram o carimbó, aqui a gente gosta muito de carimbó, o dj disse assim: ‘entrou as macacada’, naquele carimbó do macaco, por que ele falou isso?!, porque ele tava dentro do quilombo.

Há de se acrescentar aqui o dito racismo religioso, onde as religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, são vistos sob uma ótica pejorativa, tida como algo negativo e, para religiões cristãs, como pagão e pecador.

O preconceito gira em torno de que toda e qualquer atividade fora do cristianismo ficou no imaginário social apagado, e, quando existe, é edificado como algo macabro e ruim. As demais religiões ainda não são amplamente discutidas e ensinadas nas escolas de maneira adequada, ainda hoje se tem muito medo de ser praticante de religiões de matriz africanas, haja vista o cenário lamentável de violência no País.

Em matéria publicada em um site jornalístico, só no primeiro semestre de 2019, houve um aumento de 56% no número de denúncias de intolerância religiosa em comparação ao mesmo período do ano anterior. A maioria dos casos contra praticantes de crenças como a Umbanda e o Candomblé (SOUZA, 2020). Verificamos essa situação no Quilombo do América: a senhora Maria Augusta inscreveu o time de futebol do quilombo para jogar em um campeonato de bairro na cidade de Bragança, no qual saiu vitorioso, mas a vitória foi questionada por outros competidores, afirmando que o time do quilombo havia vencido somente porque a dona Augusta era “preta feiticeira”. Dona Augusta disse: “eu ia processar ele, mas recebeu o pedido de um colega que não fosse adiante”.

É isso que vai acontecendo. A gente vai deixando, vai deixando e isso vai se tornando pior. Vem pede desculpa, uma desculpa só, diz que foi sem querer. Quantas vezes a gente vai ficar sofrendo porque foi sem querer. Tudo é sem querer, tudo é brincadeira [...] eu falo assim, gente, a gente tá achando que isso é normal, mas isso não é normal, a gente tem que parar com isso, isso não é normal, nós não vamos mais aceitar isso! (Roseti)

A história dessas mulheres pretas amazônicas reflete muita resistência, luta, mas também muito cansaço e desamparo, perpassando por um racismo institucional que se mantém há muitos anos. Com esse relato, queremos fomentar o debate e chamar para a reflexão do lugar que essas mulheres estão ocupando e pelo que ainda estão passando, ao passo de que vemos constantemente as falácias de que “não existe racismo no Brasil”, percebemos o quanto as mulheres seguem ainda



estereotipadas e numa tentativa incessante de serem silenciadas e deslegitimadas quando reivindacam seus direitos e os da sua comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

São notórias as heranças do imaginário escravocrata no Brasil. E na Amazônia bragantina não seria diferente, o racismo velado, o explícito, o institucional, religioso, aquele que atinge principalmente as mulheres pretas, ainda se faz presente. Ainda faz vítimas todos os dias. Percebemos, com a escuta dessas mulheres, que, mesmo no território quilombola, existe uma certa dificuldade de autodeclarar a sua negritude, de (re)afirmar sua identidade. O sofrimento gerado com o racismo é tão intenso que há uma pedagogia emocional de reprimir e constituir sua identidade em algo esperado externamente, constituir-se moldado em exigências eurocentradas, em exigências que não contemplam suas próprias necessidades e realidade. Posto isto, além de todos estes marcadores de vulnerabilidade que tem a população preta, podemos demarcar aqui, também, o de saúde mental, que perpassa a subjetividade dessas mulheres e acaba constituindo essas famílias, as crianças, adolescentes, gerando um ciclo, pois “os sentimentos de inferioridade e de não pertencimento à categoria de humanos – nefastos efeitos do racismo – são responsáveis pelos acometimentos à saúde psíquica da população negra” (AMMA, 2008). É neste ciclo que é necessário atuar, rompê-lo. A luta das mulheres deve se converter em uma pauta que contemple a luta de classes, que busque combater o racismo, dessa forma, o capitalismo, sexismo, em um processo de equidade de direitos.

REFERÊNCIAS

AMMA, Os Efeitos Psicossociais do Racismo. In: *Psique e Negritude*. Instituto Amma Psique e Negritude – AMMA. *Imprensa Oficial do Estado de São Paulo*. São Paulo. 2008

AMMA. Os efeitos psicossociais do racismo. Imprensa Oficial. São Paulo, 2008. Lourdes Bandeira. Três décadas de resistência feminista contra o sexismo e a violência feminina no Brasil: 1976 a 2006. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 24, n. 2, p. 401-438, maio/ago. 2009

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Org.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro:Takano Editora. 2003.

DAVIS, ANGELA. *Mulheres, Raça e Classe*. Boitempo, 1982

DIAS, K. C. A Saúde Mental e a Mulher Negra, in: *Portal Geledés*, 2020. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/a-saude-mental-e-a-mulher-negra/?noamp=available&gclid=CjwKCAjwmeiLBhA6EiwA-uaeFcpY134Md53NHkTgesYCt01QXCntZyuhLEQ2AzEYaFDmbO7RaSlz2BoCHicQAvD_BwE>, acesso em 25 de julho de 2021.

IPEA. *Atlas da Violência – 2020*. Disponível em: <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/24/atlas-da-violencia-2020>>. Acesso em 23 de julho de 2021.

LAUDENIR, A. “(Re)conhecendo a Amazônia Negra” traz olhar sobre desenvolvimento da negritude, 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/reconhecendo-amazonia-negra-traz-olhar-sobre-desenvolvimento-da-negritude/>>, acesso em 10 de agosto de 2021.

LACERDA, Ângela. Pernambuco é o Estado onde mais morrem mulheres no País. O Estado de São Paulo, *Caderno Cidades*, 16 mar. 2007 Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/ultimas/cidades/noticias/2007/mar/16/193.htm>>.

NASCIMENTO, A. O dia 25 de julho é uma data de memória e luta, 2020. Disponível em: <<https://claudia.abril.com.br/cultura/25-de-julho-dia-da-mulher-negra-latino-americana-e-caribenha/>>, acesso em 14 de agosto de 2021.

PINA, R.; RIBEIRO, R. Racismo na saúde: nas maternidades do Brasil, a dor também tem cor. *Revista Carta Capital*, 2018. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/racismo-na-saude-nas-maternidades-do-brasil-a-dor-tambem-tem-cor/>>, acesso em 16 de agosto de 2021.

RIBEIRO, D. *Pequeno Manual Antirracista*. 1ª ed. São Paulo. Companhia das Letras, 2019.

ROS, Rede de Observatório de Segurança. *A cor da violência na Bahia - Uma análise dos homicídios e violência sexual na última década*, s/d.

SANTIAGO, K. L.; SMITH JÚNIOR, F. P. Quilombo do América e a Migração Negra. In: *Revista EDUCAmazônia -Educação Sociedade e Meio Ambiente*, Humaitá. Ano 12, Vol XXII, Número 1, Jan-Jun, 2019, p.255-273. Disponível em: <<https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/educamazonia/article/view/5774/4494>>, acesso em 23 julho de 2021

SOUZA, M. D. Denúncias de intolerância religiosa aumentaram 56% no Brasil em 2019, 2020. Disponível <<https://www.brasildefato.com.br/2020/01/21/denuncias-de-intolerancia-religiosa-aumentaram-56-no-brasil-em-2019>>, acesso em 15 de agosto de 2021.

SILVEIRA, Daniel; FONTANA Guilherme. Mulher, preta, baixa escolaridade: o retrato do desemprego no Brasil. Por, G1 — Rio de Janeiro e São Paulo 11/03/2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/economia/noticia/2021/03/11/mulher-preta-baixa-escolaridade-o-retrato-do-desemprego-no-brasil.ghtml>>

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003



Seção

D

Mulheres Negras nas Artes:
literatura, poesia e dança



Minervina: representação de uma mulher negra marajoara em *As Ruínas de Suruanã*, de Sylvia Helena Tocantins

Minervina: representación de una mujer negra marajoara en Las Ruinas de Suruanã, por Sylvia Helena Tocantins

Minervina: representation of a marajoara black woman in As Ruínas de Suruanã, by Sylvia Helena Tocantins

Paula Fernanda Pinheiro Souza

Resumo: O texto tem como objetivo analisar as vivências femininas da personagem Minervina, mulher negra marajoara, do romance *As Ruínas de Suruanã: Romance Marajoara* (1987), da escritora paraense Sylvia Helena Tocantins. Para discorrer sobre mulheres racializadas, serão utilizadas as contribuições teóricas de intelectuais como: Oyérónké Oyéwùmí (2021), Lélia Gonzalez (2020), Maria Lugones (2020) e outras. Desse modo, será dado destaque a Minervina, mulher negra vista apenas como uma “mulata” pelos homens que detinham poder na sociedade marajoara das grandes fazendas. Os coronéis, por meio do poder que possuíam, subalternizavam todas as mulheres, brancas e racializadas; sendo que a mulher racializada, indígena e negra, era duplamente oprimida. Nesse contexto social, Minervina se destaca em vários aspectos, como sua singularidade, resistência e saberes afro-indígenas.

Palavras Chave: Mulher negra. Marajoara. Colonialismo. Sylvia Helena Tocantins. As ruínas de Suruanã.

Resumen: El texto pretende analizar las experiencias femeninas del personaje Minervina, una mujer negra de la novela *As Ruínas de Suruanã: Romance Marajoara* (1987), de la escritora paraense Sylvia Helena Tocantins. Para hablar de las mujeres racializadas las aportaciones teóricas sobre el género de intelectuales como: Oyérónké Oyéwùmí (2021), Lélia González (2020), María Lugones (2020) y otros. De este modo, se destacará a Minervina, mujer negra vista sólo como una "mulata" por los hombres que ostentaban el poder en la sociedad marajina de las grandes fincas. Los coroneles, a través del poder que poseían, subordinaban a todas las mujeres, blancas y racializadas; y la mujer racializada, indígena y negra, era doblemente oprimida. En este contexto social, Minervina destaca en varios aspectos, como su singularidad, resistencia y conocimiento afroindígena.

Palabras Claves: Mujer negra. Marajoara. Colonialismo. Sylvia Helena Tocantins. Las ruinas de Suruanã.

Abstract: This present paper aims to analyze the female experiences of the character Minervina, a Marajoara black woman, from the novel *As Ruínas de Suruanã: Romance Marajoara* (The Ruins of Suruanã: A Marajoara Novel, 1987), by the writer Sylvia Helena Tocantins, from Pará. Theoretical contributions from intellectuals such as Oyérónké Oyéwùmí (2021), Lélia Gonzalez (2020), Maria Lugones (2020), and others were used to discuss racialized women. Thus, it highlights Minervina, as she is a black woman seen only as a “mulatto” by the men who held power in the Marajoara society of the large plantation complexes. The colonels, through their power, subordinated all women, white and racialized. Racialized women (indigenous and black), however, suffered from it twice as much. In this social context, Minervina stands out in several aspects, such as her resistance, uniqueness, and Afro-indigenous knowledge.

Key-words: Black Woman. Marajoara. Colonialism. Sylvia Helena Tocantins. As ruínas de Suruanã.

Paula Fernanda Pinheiro Souza – Doutoranda em Estudos de Literatura no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Literatura da Universidade Federal de São Carlos – PPGLit/UFSCar. Mestra em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Pará – PPGED/UEPa. E-mail: pinheiropaula178@gmail.com

INTRODUÇÃO

1. Colonização, Colonialismo e Mulheres Racializadas

As feministas negras introduziram no debate feminista que, para as mulheres negras, o sexismo vem junto com o racismo e a desigualdade social; isso porque, anteriormente, os estudos feministas – iniciado por mulheres brancas de classes privilegiadas – não se atentavam para questões interseccionais. Assim, “o feminismo negro dialoga concomitantemente entre/com as encruzilhadas, digo, avenidas identitárias do racismo, cisheteropatriarcado e capitalismo” (AKOTIRENE, 2019, p. 23). Nesse sentido, Ribeiro (2019) explica que “pensar o feminismo negro é justamente romper com a cisão criada numa sociedade desigual, logo é pensar projetos, novos marcos civilizatórios para que pensemos em um novo modelo de sociedade” (RIBEIRO, 2020, p.14). Em relação a mulher negra brasileira, por exemplo, Gonzalez (2020) explica que elas possuem uma carga maior de inferiorização na sociedade e, por isso, constituem o setor mais oprimido e explorado do país, isso porque “a dimensão racial nos impõe uma inferiorização ainda maior, já que sofremos, como as outras mulheres, os efeitos da desigualdade sexual. Na verdade, ocupamos o polo oposto ao da dominação, representado pela figura do homem branco e burguês” (GONZALEZ, 2020, p. 109).

Essa e outras concepções teóricas de Gonzalez situam-se dentro de uma perspectiva política, cuja visão epistemológica é decolonial, ou seja, um feminismo criado e reivindicado por intelectuais de países que sofreram processos de colonização, e que trazem para o debate feminista a questão geopolítica e as formas como colonialismo prevalece sobre tais países oprimindo as mulheres racializadas. Tudo isso faz-se necessário porque, como apontam muitos estudiosos pós-coloniais e decoloniais, a colonização acabou, no entanto, como consequência, a colonialidade permanece ocasionando enormes desigualdades e várias formas de violência. Para Castro:

A “colonialidade” ultrapassa o colonialismo, pois não representa apenas uma época e um modo de relacionamento de dominação entre países europeus e países não europeus, mas também configura uma forma de dominação cultural que perdura até os dias atuais. Até hoje nas ex-colônias ibéricas da América Latina há uma prevalência dos valores ocidentais europeus em detrimento das culturas indígenas ou de matriz africana. O predomínio dos valores e signos da cultura europeia tem sua origem no próprio processo de colonização (CASTRO, 2020, p. 144).

Nesse mesmo sentido, Lugones (2020) enfatiza a necessidade da descolonização das mentes para que se tenha um feminismo a partir das realidades de mulheres racializadas e, portanto, comprometido com as mesmas. Isso porque, de maneira mitológica, “a Europa, centro capitalista mundial que colonizou o resto do mundo, passou a figurar como preexistente ao padrão capitalista mundial de poder e, assim, estaria no ponto mais avançado da temporalidade contínua, unidirecional e linear das espécies” (LUGONES, 2020, p. 58). Lugones vai para além de Quijano, teórico que teorizou sobre colonialidade do poder¹. A intelectual repensa a colonialidade de maneira ampliada, ao compreender que a categoria gênero para ele está pautada em uma perspectiva moderna colonial:

¹ “A colonialidade do poder implica relações sociais de exploração/dominação/conflito em torno da disputa pelo controle e domínio do trabalho e seus produtos, da natureza e seus recursos de produção, pelo controle do sexo e seus produtos, da reprodução da espécie, da subjetividade e seus produtos, materiais e intersubjetivos, inclusive o conhecimento e a autoridade, e seus instrumentos de coerção” (CURIEL, 2020, p. 127).



O olhar de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e global – mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. Conseguimos perceber como é opressor o caráter heterosexual e patriarcal das relações sociais quando desmistificamos as pressuposições de tal quadro analítico. (LUGONES, 2020 p. 56)

De tal forma, o feminismo decolonial busca, portanto, enfatizar que raça, classe, gênero, heteronormatividade etc., “são constitutivos da episteme moderna colonial; elas não são simples eixos de diferenças, são diferenciações produzidas pelas opressões, de maneira imbricada, que produzem o sistema colonial moderno” (CURIEL, 2020, p. 133).

Assim como movimentos feministas de base marxista, que pensam de maneira interseccional gênero, raça e classe, o feminismo com o olhar político decolonial se opõe ao feminismo de cunho liberal. Este último, por sua vez, reduz os problemas vividos por mulheres diferentes e com identidades plurais apenas ao fator gênero; assim, universaliza as mulheres em uma só categoria, como se todas nós, mulheres brancas, negras, classe média, pobres, indígenas, quilombolas e ribeirinhas, vivêssemos os mesmos problemas e uma única teoria homogênea pudesse nos representar. Esse feminismo é constantemente disseminado pela lógica capitalista eurocêntrica, porque serve aos seus interesses, haja vista que é um “projeto global que universaliza uma interpretação sobre a sociedade e a condição das mulheres – mulheres como sujeito também universal – se revela em seu compromisso com a colonialidade e a modernidade” (MIÑOSO, 2020, p. 113).

A colonização, então, buscou e busca até hoje, por meio do colonialismo, universalizar as mulheres, ou seja, colocá-las em uma mesma “caixa” e assumir uma voz única para todas nós, com o real objetivo de silenciar as diversidades, anseios, saberes e lutas daquelas que não se encaixam no padrão branco, burguês e heteronormativo propagado como modelo ideal desde o imperialismo europeu. Oyéwùmí (2020) lembra que o gênero é uma construção sociocultural, portanto, sozinho não pode ser um modelo explicativo para se compreender a subordinação e a opressão de todas as mulheres do mundo. Assim, a intelectual explica que várias culturas africanas são prova de que não tem como se pautar em universalismos para tratar de mulheres africanas. Em seu estudo sobre a sociedade iorubá, uma das culturas mais significativas do continente africano, localizados no sudoeste da Nigéria, Oyéwùmí revela que “as categorias sociais africanas são fluídas, extremamente situacionais e não são determinadas por tipos corporais” (OYÉWÙMÍ, 2020, p. 94-95).

Nesse sentido, a autora comenta que as interpretações e análises “sobre a África devem começar na África. Elas precisam refletir e se basear em contextos culturais e locais específicos, e não em ideias e conceitos importados, normalmente coloniais” (OYÉWÙMÍ, 2020, p. 95). Por isso, falar em um feminismo universal – branco, burguês, colonial, heteronormativo, etc – que vai libertar todas as mulheres é desconsiderar mulheres, culturas, saberes e epistemologias diversas, ou seja, é compactuar com as opressões produzidas e perpetuadas pelo colonialismo. Diante disso, a autora enfatiza que o conceito de gênero é uma imposição ocidental; sendo assim, a mulher afro-indígena ribeirinha amazônica também não pode ser incluída em

uma leitura universal de mulher, já que, culturalmente, tais mulheres possuem vivências muito específicas.

Desse modo, compreendendo que mulheres brancas e negras possuem problemas de gêneros específicos, e que as mulheres negras de países subalternizados pelo eurocentrismo possuem também suas próprias especificidades, por conta da colonização e do colonialismo, o presente texto tem como objetivo analisar as vivências femininas da personagem Minervina, mulher negra marajoara que vive em uma casinha simples à beira de um rio no Marajó dos campos², do romance *As Ruínas de Suruanã: Romance Marajoara* (1987), da escritora paraense Sylvia Helena Tocantins.

Para isso, serão utilizadas as contribuições teóricas sobre gênero de intelectuais racializadas pelo colonialismo, como: Oyérónké Oyéwùmí (2021), Lélia Gonzalez (2020), Maria Lugones (2020) e outras. Desse modo, será dado destaque a Minervina, uma jovem vista apenas como uma “mulata rebolativa” pelos homens que detinham poder na sociedade marajoara das grandes fazendas, ou seja, em um contexto social em que os coronéis, homens brancos e ricos, tinham poder legitimado por serem donos de enormes fazendas.

O poder dos coronéis é mostrado por Sylvia Helena desde quando ela os apresenta no romance, através do nome e sobrenome: Anastácio Vilaça e Alexandrino Azevedo; além disso, são mencionadas várias fazendas que eles eram proprietários na região. A protagonista, no entanto, é apenas apresentada pelo seu primeiro nome: Minervina; e a localização da sua moradia é descrita entre duas grandes fazendas, ou seja, em um lugar pequeno e que se encontra nas bordas das grandes terras produtivas dos coronéis, o que marca a sua condição social marginalizada, especialmente por aqueles que tinham nome e sobrenome para assumir posições de poder na sociedade marajoara da primeira metade do século XX.

Pacheco (2017) comenta que os escritos de Sylvia Helena figuram vivências marajoaras dos primeiros anos do século XX, contexto no qual os povos negros e indígenas eram explorados constantemente pelos poderosos fazendeiros da região:

para o lado do Marajó dos Campos, o poder das fazendas com a exploração intensa da mão de obra africana contribuiu para a reprodução contínua da presença negra e seus modos de vida, aspecto fortemente trabalhando pela literata. Essa teimosa presença que a historiografia mais clássica fez questão de negligenciar dos estudos amazônicos (PEREIRA, 1952; SALLES, 1973; VERGULINO-HENRY & FIGUEIREDO, 1990; BEZERRA NETO, 2001; GOMES, 2005), emerge no modernismo marajoara, costurando com “negros da terra”, brancos, nordestinos e outros grupos humanos, uma rede de inextrincáveis relacionamentos afroindígenas. (PACHECO, 2017, p. 4-5)

O romance, então, demonstra como as relações sociais se davam em meio a um contexto que não era mais de colonização, mas com enormes resquícios de tal período e, portanto, colonialista, no qual os homens brancos e nascidos na capital do estado eram donos de enormes áreas marajoa-

² De acordo com Pacheco (2009), o Arquipélago do Marajó é o maior arquipélago flúvio-marinho do mundo, tendo mais de 50 mil quilômetros quadrados, formado, de acordo com o autor, geograficamente e culturalmente “pelo Marajó dos Campos, na parte oriental, que comprehende os municípios de Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Chaves, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná. Já o Marajó das Florestas, no lado ocidental, abarca os municípios de São Sebastião da Boa Vista, Curralinho, Bagre, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Gurupá e Afuá” (PACHECO, 2009, p. 20).



ras, e, assim, perpetuavam um poder abusivo em relação a população local que, mesmo vivendo em um período pós-escravidão, convivia com outras formas de dominação de um corpo não-branco, isto é, enormes e pesadas cargas de trabalho, péssimas remunerações e vários preconceitos de classe e, especialmente, de raça.

Os coronéis, por meio do poder que possuíam, portanto, subalternizavam todas as mulheres, brancas e racializadas, sendo que estas últimas – indígenas e negras – eram duplamente oprimidas e vistas apenas como corpos que podiam ser objetificados e, portanto, explorados sexualmente. No romance, Minervina se destaca em vários aspectos, como sua singularidade, resistência e seus saberes afro-indígenas, dando evidência, especialmente, ao seu protagonismo e força, apesar de viver em uma sociedade machista, burguesa e racista que a oprime e tenta silenciar sua voz.

Para atingir o objetivo ora descrito, o trabalho encontra-se dividido em quatro partes. No primeiro tópico, intitulado “*Mora num tapiri³ à beira do rio*”: *uma mulher dona de si?*, enfatizo a independência de Minervina e sua singularidade que desperta comentários da sociedade conservadora, além de verificar até que ponto ela é uma mulher dona de si. Em seguida, no tópico “*Mulher que se enfeita tem alguma intenção*”: *Erotização e animalização da mulher negra*, será analisada a sexualização de Minervina, sobretudo por ser uma mulher negra que é vista como um objeto sexual pelos homens que possuíam poder, e, por isso, é tratada até como um animal. No tópico “*Sabe rezar quebranto, espinhela caída, mãe do corpo e prepara banhos de cheio*”: *saberes intergeracionais e resistência*, analiso os saberes afro-indígenas que Minervina tinha e que lhe davam um certo prestígio em sua comunidade. Por fim, há a conclusão do texto, intitulada de “*Ficou avariada do juízo, nunca mais voltô ao normá*”: *por que para uma mulher sempre é atribuída a loucura?*, na qual problematizo o destino dado à Minervina no romance, e trago possíveis interpretações para tal.

2. “Mora num tapiri à beira do rio”: uma mulher dona de si?

Sylvia Helena Tocantins foi romancista, poetisa, cronista, trovadora, compositora e contista⁴, seus trabalhos literários são pouco conhecidos atualmente, apesar de ela ter ganhado vários prêmios literários⁵ quando lançou seus escritos. Ela escreveu, principalmente, sobre o Marajó dos Campos – assim como Dalcídio Jurandir, mas suas obras não alcançaram o mesmo prestígio do renomado romancista, apesar da inegável qualidade literária. O pai da escritora foi dono de fazendas no arquipélago marajoara; assim, ela passou parte da sua infância convi-

³“Tapiri – cabana dentro do mato” (TOCANTINS, 1987, p.246). Trata-se de uma palavra de origem indígena, que define um lugar provisório para abrigar trabalhadores como seringueiros e lavradores e etc. Em conversas informais que tive com algumas mulheres ribeirinhas, elas mencionaram “tapiri” como moradia ribeirinha de madeira coberta de palha e sem divisórias internas – algumas explicam-no como se fosse uma morada provisória apenas, mas onde algumas famílias vivem por longos anos antes de poderem construir uma casa minimamente confortável para morarem, ou até por toda vida.

⁴A escritora foi Fundadora e Presidente Nacional da Associação de Jornalistas e Escritoras do Brasil – AJEB-Pará entre 1989 e 1993; organizou o livro Ajebianas do voo da palavra (1993) da Associação de Jornalistas e Escritoras do Brasil – AJEB.

⁵“O romance ‘As ruínas de Suruanã’ foi premiado duas vezes em Concursos Nacionais de Obras Publicada – Goiás e Rio de Janeiro – 1992/1993. Recebeu Medalha de Ouro, troféu e diploma, merecendo o primeiro lugar, cujos prêmios me foram entregues na Academia Brasileira de Letras, sob o patrocínio do Clube Brasileiro de Literatura e Coplaven e considerado um dos seis melhores romances publicados no Brasil nos últimos dez anos 1980/1990” (TOCANTINS, 1998, p. 9).

vendo com a cultura dos cabokos⁶ marajoaras, que a encantava profundamente. Diante disso, Sylvia Helena explica que se debruçou a escrever sobre a realidade do povo marajoara, região que, apesar de ter uma paisagem natural belíssima, tem vivências cabokas tristes e marcadas pela pobreza. Para ela, o Marajó “é um contraste de riquezas e misérias”:

Junto as cercas das majestosas Fazendas, vê-se casebre de barro com portas de japá, banheiros de palha, igarés rústicas, balouçando dos igarapés, amarradas nos cipós de aninga, a beira dos barrancos. Mais além, sobre varais ou galhos, trapos estendidos e sobre jíraus, vasilhames de barro cuias e colheres de pau. Ali um touro de raça, imponente roliço; aqui um cachorro magrelo e faminto, farejando as toيقas na esperança de um calango. Tudo na mesma esmeraldina, sem horizontes. (TOCANTINS, 1987, p. 14)

Foi com base nessa realidade caracterizada por diferenças marcantes que a escritora escreveu a obra “As ruínas de Suruanã: romance marajoara”. O livro tem sua dedicatória para “todas as pessoas que têm sede de justiça e esperam um amanhã mais promissor”. É importante ter em mente que Sylvia Helena interpreta as vivências marajoaras a partir do seu lugar de fala privilegiado, mas que, desde a infância, presenciou com dor as situações de miséria, preconceito e violências nas localidades onde ficavam as fazendas de seu pai⁷, isto é, de um lugar onde viu algumas situações de injustiça, contudo, sem compreender na pele tais violências.

Foi por meio disso que a escritora apresenta em seu romance vivências subalternizadas, como a da protagonista do romance, Minervina. Uma mulher negra, pobre, que possuía força e sabedoria imensa, mas que, infelizmente, não conseguiu escapar das garras de um homem que possuía prestígio social, riqueza e poder para dominar quem desejasse. Apesar de tudo isso, durante toda a narrativa é usado o termo pejorativo “Mulata” para se referir à protagonista do romance e, em um certo momento, são descritos como “elogios” os desrespeitos dos coronéis ao falarem de Minervina: “veja o resultado que deu: um produto excelente, completo, para arrepia os homens: Minervina. – Elogiou Azevedo, sincero” (TOCANTINS, 1987, p. 36-37).

Após apresentação do romance⁸, há o “cartão de visita”, escrito por Sylvia Helena. Nele, a romancista explica que se dispôs a escrever o livro como uma homenagem ao Marajó, e o descreveu com um “singelo romance, temperado com amor, ciúme, ódios, vingança e credícies da terra”. Isso demonstra que o objetivo principal dela foi criar uma história impactante e com representações daquilo que ela considerava ser regional em terras marajoaras. Assim, a autora não menciona que o livro trata das vivências cruéis de uma mulher negra marajoara, contudo, essa figuração é

⁶Uso nesse texto o termo “Caboko”, assim como utiliza Sena (2021); para ele, a retirada do “L” do termo “caboclo” marca e reitera a diferença do significado do termo erroneamente utilizado para as populações tradicionais racializadas do interior da Amazônia – com exceção dos indígenas aldeados. De acordo com o autor, essa ratificação do “uso nativo do termo populações afrodescendentes em territórios amazônicos apontam para uma alteração sociocultural relevante na construção do caboko ao longo do século XX que altera a lógica do discurso da mestiçagem produzido pela política eugênica das três raças do início do século passado, em que o entendimento de caboclo (branco + indígena) passa a caboko (sujeito da condição afro e/ou indígena)” (SENA, 2021, p. 161).

⁷No livro “No tronco da Saponema: vivências interioranas”, Sylvia Helena Tocantins narra contos a partir das suas memórias e vivências de menina nas fazendas do pai em Vigia e no Marajó. Assim, ela narra aventuras, lendas, causos, fatos da vida dos nativos daqueles interiores, marcadas por violências e misérias.

⁸Escrita por um homem, que em nenhum momento destaca a condição da mulher negra marajoara na obra.



perceptível ao leitor atento às causas raciais e sexistas. Nesse sentido, o livro pode e deve ser lido para além de um romance que apresenta a “linguagem simples”, os “costumes rudes” e a “paisagem exuberante” das comunidades marajoaras, como a escritora deixa claro serem seus objetivos. Perpetuar tal leitura do romance hoje em dia é compactuar com visões colonialistas de uma região subalternizada historicamente.

A partir disso, proponho neste texto uma leitura decolonial da obra, sobretudo, a partir do feminismo decolonial. Dessa maneira, a obra passa a ter como relevância não um olhar colonialista sobre a região, mas a explicitação da condição feminina subalternizada de uma mulher racializada em um contexto ribeirinho amazônico específico.

Todo processo de dominação supõe a inferioridade daquele que é dominado em relação àquele que se coloca como dominador. Oyēwùmí (2021) explica que todas as pessoas rotuladas como “diferentes” em diversos contextos de dominação cultural, bem como “mulheres, povos primitivos, judeus, africanos, pobres” e outros, foram “consideradas como corporalizadas, dominadas, portanto, pelo instinto e pelo afeto, estando a razão longe delas. Elas são o Outro, e o Outro é um corpo” (OYÉWÙMÍ, 2021, p. 29-30). No que tange especificamente ao homem e à mulher, ela comenta que, ocidentalmente, foi conferido aos homens o poder de dominar nossos corpos:

Paradoxalmente, no pensamento europeu, apesar do fato de que a sociedade era vista como habitada por corpos, apenas as mulheres eram percebidas como corporificadas; os homens não tinham corpos – eram mentes caminhantes. Duas categorias sociais que emanaram dessa construção foram o “homem da razão” (o pensador) e a “mulher do corpo”, elas foram construídas de maneira opositiva. (OYÉWÙMÍ, 2021, p. 33-34)

Desse modo, por muito tempo os homens colonizados também tiveram o poder legitimado pelo colonialismo europeu para dominar os corpos e mentes das mulheres. De acordo com hooks (2019, p. 35), foi o movimento feminista que nos incentivou a “parar de nos ver e de ver nosso corpo como propriedade do homem”, isso porque, antes disso, a dominação de nossos corpos era normalizada.

O romance “As ruínas de Suruanã” apresenta de maneira explícita a dominação de um corpo feminino negro, que resistia em um contexto opressor na primeira metade do século XX. É nessa realidade de exploração negra e indígena, portanto, que a escritora construiu a história trágica da vida de Minervina; mulher negra, marajoara, pobre, analfabeta e que vive sozinha com seu papagaio e seu cachorro em um tapiri construído em cima de um rio, localizado entre duas grandes fazendas marajoaras, uma mulher independente, mas que, devido o poder de um grande fazendeiro, chamado Coronel Anastácio Vilaça, acaba tendo que se casar com ele, que a via apenas como um corpo a ser domado. Esse fazendeiro, após ter casado com Minervina, por ciúmes, manda matar o bebê que ela havia tido há pouco tempo, fruto de um romance com um delegado, que também foi morto por capangas dele para poder conseguir casar com ela.

A história deles termina com um grande incêndio na fazenda de Vilaça, que acaba com a vida dele. Nesse momento, Minervina já estava totalmente tomada pela loucura desde que havia perdido seu filho. Com o fim trágico, da fazenda e do coronel, o lugar passa a ser descrito pelos moradores dos arredores como assombrado, pelo espírito do bebê morto e de Minervina; desse modo, a tra-

gédia se torna uma narrativa perpetuada pelos nativos do local, por meio da oralidade, e é contada de geração em geração.

Minervina era uma mulher diferente para aquela sociedade, sobretudo por sua escolha à independência. Ela morava sozinha e, para seu sustento, vendia beijus, garrafadas milagrosas e lavava roupas de famílias abastadas da região. Além disso, possuía um certo prestígio na comunidade por ser uma excelente rezadeira de curas. O fato de Minervina ser uma mulher preta, bela, jovem, com muitos pretendentes e, no entanto, ter optado por permanecer solteira era o que gerava mais espanto – e até certa revolta – para maior parte daquela sociedade conservadora, na qual o destino de uma mulher devia ser casar para cuidar da casa, dos filhos e do marido – e, se fosse pobre e preta, trabalhar em serviços domésticos nas casas daqueles que tinham melhores condições financeiras. Ela ser uma mulher transgressora para aquela comunidade, portanto, fazia com que os homens a acusassem de ser uma mulher atrevida, pois ousava subverter o destino que lhe haviam imposto, como mostra o trecho a seguir: “é Minervina, nunca ouviu falar dela? Mora num tapiri à beira do rio, na divisa da minha fazenda com os Canavieiras. É mulher faceira, petulante, rebolativa e usa uma infinidade de bereguendens” (TOCANTINS, 1987, p. 35).

Embora Minervina fosse uma mulher independente para aquela época e contexto, infelizmente, o fato dela ser dona de si se tornou algo temporário, pois Vilaça não aceitava isso de uma mulher, principalmente de uma negra. Dessa maneira, esse homem rico e poderoso interferiu em sua vida e a dominou para que eles casassem. Isso só foi possível porque Minervina estava em um momento de fragilidade, pois encontrava-se sozinha e grávida de um homem casado, que foi morto por ordens brutais do coronel Vilaça; então, ela se viu perdida e acabou cedendo à “proposta” de casamento do coronel, que a ameaçou com inverdades. A chantagem consistiu em dizer para as autoridades policiais que Minervina era a mandante do crime que matou o delegado e que a motivação para ela cometer tal delito seria por ciúmes da esposa dele e por ele ter deixado ela grávida, como mostra o trecho a seguir:

Minervina estava completamente indecisa. Invocou S. Benedito. O que uma mulher não faz por si mesma, faz por um filho. Lembrou da zombaria do povo do retiro, Se Vilaça recolhesse, quem duvidaria que a criança não fosse dele? Sentia que o futuro ia ser difícil para ela, com um filho sem pai. Um homem ciumento como o coronel, por vingança iria a extremos. Minervina estremeceu. Quem cuidaria do curumim se ela fosse presa e condenada? Quem poria em dúvida a palavra de coronel Vilaça? (TOCANTINS, 1987, p. 119)

Assim, após muito desprezar e resistir ao poder do coronel e à vida confortável que ele oferecia para ela – o que nunca lhe interessou –, Minervina foi obrigada a deixar de ser dona de si e de seu tapiri, que foi abandonado junto com sua independência, para viver na fazenda Suruanã, sob os caprichos de um homem que perpetuava que de “uma mulher casada, o dono é o marido” (TOCANTINS, 1987, p. 137). Após se casarem, o marido passou a humilhá-la por seus costumes de moça pobre, analfabeta e, sobretudo, por ela não ser obediente às regras que ele impunha.

3. “Mulher que se enfeita tem alguma intenção”: erotização e animalização da mulher negra

Por muito tempo, a erotização e o fetichismo da mulher negra foram vistos e perpetuados historicamente como algo natural e da vontade dessas mulheres por muitos que tinham o poder de contar e legitimar a História. No Brasil, por exemplo, Nascimento (2016, p. 75) explica que o mito da “democracia racial”, defendido por muitos intelectuais, como pelo famoso historiador Gilberto Freire na década de 1930, “enfatiza a popularidade da mulata como prova de abertura das relações raciais no Brasil”, ou seja, a ideia deturpada de que as mulheres negras e os homens brancos portugueses se envolveram sexualmente no Brasil colônia sem atos de violência, mas por desejos de ambos, e isso gerou uma sociedade miscigenada e sem preconceitos raciais. A respeito disso, Gonzalez (2020) discorre sobre como o senhor de escravos no Brasil utilizava a mulher negra como objeto sexual:

É por aí que a gente deve entender que esse papo de que a miscigenação é a prova da ‘democracia’ racial brasileira não está com nada. Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou de estupro, de violentação, de manipulação sexual escrava. Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é ‘mulher fácil’, de que é ‘boa de cama’ (mito da mulata) etc. e tal. (GONZALEZ, 2020. p. 202)

O fato de a colonização ter sido totalmente cruel e traumatizante para todos os povos cuja raça foi julgada inferior pelo colonizador europeu é inegável atualmente. Em relação, especificamente, às mulheres racializadas, é importante ter em mente que a exploração foi duplamente cruel, pois, além da exploração do trabalho, elas também foram tratadas como objetos sexuais a serem violados. No decorrer do romance, Minervina é constantemente sexualizada por Vilaça, por seus compadres coronéis da região e por seus amigos ricos da capital que iam até sua fazenda para grandes festas oferecidas por ele.

Os coronéis, obviamente, dominavam todas as mulheres; contudo, seus caprichos sexuais estavam sempre ligados a corpos racializados, como mostra o diálogo a seguir, em que os coronéis Anastácio Vilaça e Alexandrino Azevedo falam de suas preferências sexuais:

- Não é galho do compadre? – Quis saber Anastácio, desconfiado.
- Gosto mais de índias, essas coboclinhas regionais – Tornou o outro, cincicamente.
- Pois me admiro, compadre. Não lembro de ter visto em toda a minha vida uma mulher mais requebrada, revirante, a tinir penduricalhos. A natureza foi mãe com as ancas daquela mulata, nunca tomou reparo? – Insistiu Vilaça empolgado. (TOCANTINS, 1987, p. 35)

Diante disso, eles revelam como naturalmente abusavam sexualmente dos corpos de mulheres racializadas. Em relação ao Vilaça, nos é mostrado também que ele abusava de muitas meninas ainda na infância, o que era de conhecimento de toda região marajoara das fazendas, mas que, devido ao poder que ele possuía e a falta de poder daquelas mulheres pobres e negras ou indígenas, nada acontecia contra seus atos. Em um dos momentos em que Minervina está resistindo ao poder de Vilaça, ela o desafia dizendo assim:

- Vosmicê tá pensando que vai fazê cumigu o qui faz cum as utra? Pensa qui num conheço a sua fama, curuné? Nunca arrespeitu as cunhatás, pôs mina delas nu mundo, inda crança. Sei di tudo, inté daquele caso de Soure, na sua fazenda di lá. A minina murreu, tinha duze ano. Murreu di partu e vocmicê num primitiu qui fusse busca a partera. Murreu a mãe e o fio. Era seu fio, coroné. (TOCANTINS, 1987, p. 83)

Nesse momento, toda a crueldade de coronel Vilaça contra as nativas da região marajoara é explicitada no romance, através dessa fala que revela pedofilia, estupros e sexualização de meninas e mulheres pobres que não tinham como se protegerem dos coronéis e do poder que ele possuía. Em relação especificamente à mulher negra, tendo Minervina como representante, os dois fazendeiros a erotizam por verem sua beleza com exotismo, pela cor da sua pele negra, seus olhos verdes e as suas características corporais:

- É mistura do negro com europeu. O pai tinha olhos claros e a mãe ou avó foram escravas. Veja o resultado que deu: um produto excelente, completo, para arrepia os homens: Minervina. – Elogiou Azevedo, sincero.

- Quando a vi tive a impressão de duas uvas portuguesas num prato de barro amazônico. Uma beleza mesmo e ela sabe disso. Daí ser devoradora e saliente – Frisou Anastácio, com despeito. (TOCANTINS, 1987, p. 37)

Aqueles homens, portanto, usavam de seus poderes dados pela colonização para tratar Minervina somente como um pedaço de carne a ser consumido e que foi criado com o intuito de satisfazer homens como eles. Dessa maneira, eles continuam insinuando coisas a respeito dela de forma sexista e racista:

- Minervina é um tanto estranha, vive sozinha com o papagaio e o cachorro. O louro é desaforado, falador. Ela ainda não se decidiu a ter homem, parece até que não gosta do sexo oposto.

- Seria possível, compadre, com todo aquele material armazenado? Não dá pra entender. Mulher que se enfeita tem alguma intenção. Quando passou por mim confesso que senti uma zonzeira. Era só cravo, alecrim e manjericão. – Vilaça voltou a semicerrar os olhos. Novas baforadas de cachimbo e charuto, novas risadas. As redes rangiam nas escápulas. (TOCANTINS, 1987, p. 35)

Nesse momento, além de Vilaça sexualizar o corpo de Minervina ao chamá-lo de “aquele material armazenado”, Azevedo ainda insinua que talvez ela não sinta desejos por homens. Vilaça, contudo, para contrariar a afirmação do seu compadre, usa o fato dela se enfeitar para afirmar a heterossexualidade dela e destila mais uma vez todo seu preconceito em relação às mulheres, como se a opção de uma mulher por andar arrumada e perfumada tivesse como objetivo agradar e atrair olhares masculinos. Por fim, ainda a culpam por chamar atenção deles e insinuam que as ervas que ela usava é que faziam com que os homens se atraíssem por ela. Assim, além de erotizarem Minervina, eles a descrevem como uma “feiticeira de homens”: “contam que essa mulata usa semente de geriquiti para atrair amores e que o beijo dela queima como fruto de cumarim...” (TOCANTINS, 1987, p. 35). Acredito que essa característica de Minervina, de andar arrumada e perfumada com



ervas, tinha relação com a sua herança afro-indígena, seu intuito nunca foi de chamar atenção dos homens, mas era a sua forma de reivindicar o seu lugar no mundo através da sua ancestralidade.

Após isso, Alexandrino diz que “não houve ainda ninguém que pusesse o bridão naquela diaba. Minervina é insolente, dona de si e esses cabras são uns frouxos que não vencem a força dela. Deve estar se guardando para alguém do seu agrado” (TOCANTINS, 1987, p. 35). O coronel, representante legítimo do patriarcado, branco, burguês e colonialista, aproveita o momento para enfatizar o poder de sua virilidade para animalizar a jovem:

- Você me conhece, compadre! Eu seria capaz de colocar uma cangalha nas ancas daquela bicha e fazê-la me carregar obediente. O que está faltando é um tipo de homem mourão, onde amarre a valentia dessa danada e encabreste a vontade dela – Frisou Vilaça com arrogância, do alto do seu orgulho e prepotência.

- Quem ouve falar julga que está se referindo a um animal. Bem sei do que o compadre é capaz, do seu arrojo, das suas vitórias e conquistas. Tem muita experiência de mulher – Concordou o amigo.

Minervina é um prato suculento. Compensa o trabalho. Me admiro do compadre que nunca foi santo. (TOCANTINS, 1987, p. 36)

Desse modo, Minervina é reduzida a uma criatura irracional de uma maneira cruel, pois aquele homem rico, branco, sexista e racista acreditava que podia dominá-la como se domava um animal; afinal, para ele, Minervina era apenas de uma mulher negra e, portanto, inferior aos homens e às mulheres brancas. Assim, na sua (i)lógica colonizadora, o corpo da jovem marajoara podia ser dominado conforme suas “vontades de macho” desejasse.

4. “Sabe rezar quebranto, espinhela caída, mãe do corpo e prepara banhos de cheio”: saberes intergeracionais e resistência

No início da narrativa, antes de ser obrigada a casar com coronel Vilaça, Minervina vivia sozinha com dois animais: o cachorro e o papagaio. Vilaça, ao querer saber quem era aquela moça que chamou sua atenção, diz ao seu compadre que estava interessado em uma mulher que "vendia uns beijus e garrafadas milagrosas no arraial de Sta. Luzia. Trazia nos ombros um belo papagaio e sempre junto dela um vira-lata mal encarado, que parecia vigiá-la com um certo ciúme" (TOCANTINS, 1987, p. 34). Os dois animais de estimação são descritos como protetores de Minervina, assim como São Benedito, seu santo de devoção, a quem a moça sempre recorria para solicitar proteção. O interessante, e que revela muito sobre os saberes de Minervina, são os nomes escolhidos pela autora para o papagaio e para o cachorro: o primeiro se chama Xangô e o segundo, Curumim; ou seja, os nomes dos animais marcam as características africanas e indígenas presentes em Minervina, em seus saberes e, principalmente, em sua proteção espiritual.

Todas as proteções de Minervina, portanto, estavam ligadas à sua ancestralidade, que resistia especialmente por meio das suas práticas de cura, como é possível verificar no trecho a seguir, em que, para proteger sua relação com o delegado, ela fazia uso de várias crenças religiosas: “e fazia banhos milagrosos para Felizardo, para ela. Rezava, pedia proteção de S. Benedito, a sua devoção” (TOCANTINS, 1987, p. 108). O que é comum em se tratando de Amazônia, onde práticas do catolicismo popular e das bezendeiras/rezadeiras, que curam com banhos, ervas e rezas, são desen-

voltadas em hibridismo religioso. De acordo com Galvão (1995), em seu estudo intitulado *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá*⁹, Amazonas, apesar de os devotos dos santos os considerarem poderosos para atender seus pedidos, eles entendem que, sozinhos, os santos “não atendem a todas as necessidades e setores da vida e do ambiente local. O indivíduo e a comunidade apelam para outras crenças, que, reunidas àquelas cristãs, formam o todo da religião” (GALVÃO, 1955, p, 43); isso ocorre porque, com a colonização portuguesa, o catolicismo imposto pelo colonizador não destruiu, como pretendia, as crenças indígenas e africanas, o que é perceptível e marcante nas vivências e práticas religiosas de Minervina.

Desse modo, “em muitas regiões do Brasil, a exemplo da Amazônia, grupos sociais urbanos, rurais, indígenas, quilombolas, ribeirinhos, permanecem circulando entre os espaços clínicos e religiosos em busca de cura” (SOUZA, 2015, p. 102) e o benzedor e a benzedeira, por exemplo, são figuras primordiais em tais culturas. Minervina era excelente nesse saber fazer, ela compreendia sobre “rezar quebranto, espinhela caída, erisipela, mãe do corpo” e preparava milagrosos “banhos de cheiro” (TOCANTINS, 1987, p. 35). No trecho abaixo, pode-se verificar como as rezas dela, usadas nas práticas de cura de quebranto e mau-olhado, estavam permeadas de hibridismo religioso:

Minervina, muito concentrada fez o sinal da cruz sobre o rosto do fazendeiro e murmurou:

Quebranto ou mau oiado
quem ti trouxe lá do fundo
qui ti leve, ex-comungado
pra dentro do mar profundo
qui ti prenda numa concha
ou ti interre bem nu chão,
qui nunca di lá tu ti sorte
pra prisigui este irmão.

Fez outro sinal da cruz, desta vez sobre o peito e tornou:

Cum nó di fita sagrada
du artá da Virge Maria,
te amarro inveka danada
seja noite, seja dia.

amarro o quebranto tombém

Pade, Filho, Spirito Santo. Amém.

Rezou um Pai Noso e um Glória ao Pai. E disse:

- Vu jugá o raminho pru lado du puente. Esperezinho um pucu. Si fica
munto micho, é pruque o mar tá forte e pegu di cheio. Entonces va sê preciso
nove reza. (TOCANTINS, 1987, p. 76-77)

As suas benzeduras, então, tinham características do catolicismo popular, das religiões indígenas e africanas. Dessa maneira, por ser uma benzedeira muito poderosa, Minervina realizou inúmeras curas em sua comunidade, que se localizava afastada dos grandes centros urbanos e onde a medicina da floresta era a que mais curava, sobretudo os mais humildes, que não tinham condições de irem para a capital do Estado para atendimento médico. Das suas curas, Minervina vendia apenas as garrafadas e banhos de cheiro; quanto aos trabalhos de cura com reza e benzedura, ela

⁹ Itá – nome fictício usado na pesquisa de Galvão para o município de Gurupá, mesorregião do Marajó.



não cobrava nada, pois dizia que “reza paga num surte efeito. Bezendura qui si preza num cobra” (TOCANTINS, 1987, p. 124). Nesse contexto de curas populares, até mesmo as famílias mais abastadas e com condições financeiras de irem até à cidade em busca de atendimento médico confiavam nos milagres dos banhos e rezas de Minervina.

Essas famílias, no entanto, também cumpriam o papel de deslegitimar a importância e riqueza dos trabalhos de cura de Minervina. Na mesma passagem em que é enfatizado os seus saberes de cura, o coronel Azevedo faz questão de destacar que ela era ótima em serviços domésticos: “é exímia lavadeira, como engoma bem as minhas batas de dias de festas – Acrescentou Azevedo, olhos fitos no amigo” (TOCANTINS, 1987, p. 35). Assim, ele sobrepõe os primeiros saberes citados e sublinha que lavar roupas era a verdadeira “utilidade” de Minervina. De tal modo, o coronel afirma que, embora ela tenha conhecimentos de cura, ela se destaca mesmo onde a sociedade racista ditava que era o seu lugar de mulher preta: servindo as famílias brancas em tarefas domésticas. Bem como nos explica Gonzalez (2020), no Brasil, sempre foi atribuído dois papéis sociais para as mulheres pretas: “mulata e mucama”, a primeira, relacionada a estereótipos sexuais e, a segunda, à servidão; então, para aquela sociedade, em certos momentos, Minervina era mulata, em outros, era mucama, não havia outra designação, afinal, “são atribuições de um mesmo sujeito. A nomeação vai depender da situação em que somos vistas” (GONZALEZ, 2020, p. 80). Nesse sentido, Minervina não podia ser considerada como uma mulher de saberes pelas famílias ricas, pois eles conferiam para ela apenas duas categorias: objeto sexual e/ ou doméstica.

Essa atitude de Azevedo, que tenta silenciar os saberes ancestrais de Minervina, representa o que a epistemologia hegemônica eurocêntrica tenta subalternizar: saberes apreendidos e compartilhados em ambientes não-escolares¹⁰ por sujeitos subalternizados pelo colonialismo. Tendo em vista que a colonização colocou a Europa “como a única racionalidade válida e como emblemática da modernidade” e que dividiu a população mundial em “dicotomias: superior e inferior; racional e irracional; primitiva e civilizada; tradicional e moderna” (LUGONES, 2020, p. 59). Dessa forma, os saberes afro-indígenas de Minervina não são considerados como válidos para o pensamento científico ocidental, isso porque não são produzidos por tal.

Em relação aos saberes invisibilizados pela cultura eurocêntrica, Santos (2010) explica que o pensamento ocidental moderno se caracteriza por ser um pensamento abissal, isto é, um “sistema de distinções visíveis e invisíveis”, as quais dividem a realidade social em universos diferentes:

o universo ‘deste lado da linha’ e o universo ‘do outro lado da linha’. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética. (SANTOS, 2010, p. 31-32)

¹⁰Para Brandão (2007), a educação “existe onde não há a escola e por toda parte podem haver redes e estruturas sociais de transferência de saber de uma geração a outra” (BRANDÃO, 2007, p. 13).

O autor explica, então, que, no campo do conhecimento científico europeu, o pensamento abissal concede à ciência moderna uma hegemonia em relação a outros conhecimentos. E tudo aquilo produzido fora do eixo eurocêntrico é tido como irracional e sem valor, o que é algo cruel, pois colabora para desvalorização de uma enorme “constelação de saberes”, como também salienta o autor. No entanto, e felizmente, os saberes desconsiderados por essa lógica seguem resistindo nas culturas populares, por meio de sujeitos que os compartilham por anos de maneira intergeracional.

Dessa maneira, Minervina pode ser interpretada como uma mulher que representa resistência epistemológica, pois carrega saberes ancestrais afro-indígenas subalternizados pelo colonialismo, visto que a colonização portuguesa tentou apagá-los desde a colonização, mas as culturas cabokas amazônicas os repassam de geração em geração através de uma metodologia própria. Os conhecimentos de cura da protagonista possuem, portanto, um papel importante, sobretudo em culturas subalternizadas pelo poder hegemônico da (i)lógica eurocêntrica.

5. “Ficou avariada do juízo, nunca mais vortô ao normá”: por que para uma mulher sempre é atribuída a loucura?

A característica que predominava naquela sociedade em que Minervina vivia era que os homens brancos e ricos podiam dominar todas/os que eles julgavam inferiores a eles e, consequentemente, a mulher negra e pobre podia ser oprimida ainda mais, já que era vista como um animal selvagem. Então, apesar de toda a independência inicial e dos saberes de cura que a protagonista tinha, infelizmente, ela teve um final trágico no romance, pois, após toda a tragédia ocorrida, ela ficou louca; ou seja, o seu trauma, ocasionado pelas vivências violentas provocadas pelo coronel Vilaça, foi “transformado” em loucura.

Esse final de Minervina pode ser interpretado de várias maneiras; primeiramente, e é o mais comum, é que ele tem relação com inúmeros causos contados pelo povo amazônico, por meio da oralidade, em que personagens, após sofrerem um grande trauma, tem como “destino” a loucura. Para além da intertextualidade com os causos, tal desfecho pode apresentar também o sexismo e desconhecimento sobre, por exemplo, uma possível depressão que acometeu Minervina, especialmente com o assassinato do seu bebê. Infelizmente, em muitos lugares afastados dos centros urbanos, por falta de cuidados psiquiátricos e psicológicos, muitos quadros de depressão ainda hoje são vistos como loucura. É comum, então, ouvirmos em algumas vilas ribeirinhas amazônicas que, após uma mulher sofrer um abuso sexual, perder um filho ou passar por algum outro trauma, a mulher teve como destino a loucura – o que é muito cruel, já que o grande vilão é Estado, ao não prestar atendimento necessário para que a mulher possa se recuperar de um quadro traumático.

Por fim, interpreto a loucura de Minervina também como uma metáfora para sua (re)existência, pois, apesar de viver sob o teto de Vilaça, ela não se tornou totalmente submissa ao seu autoritarismo, que fez inúmeras atrocidades contra ela. Essa loucura, portanto, seria a lucidez dela em se reafirmar enquanto pessoa no mundo, pois ela era uma mulher singular, protagonista de sua vida e cheia de saberes e valores. Afinal, todas aquelas que ousaram desafiar o patriarcado foram tachadas de “loucas, doidas, histéricas” por parte da sociedade que compactuava com opressões sexistas – o que, infelizmente, ocorre até hoje.

Nas últimas páginas do romance, Minervina demonstra mais uma vez essa sua resistência feminina pois, quando seu filho é morto, ela se liberta da obrigação de estar com o seu marido que a violentou mentalmente. Tal libertação, infelizmente, aconteceu após o coronel ter tirado a



vida do seu filho, ou seja, ocorreu tardiamente, mas não por falta de vontade de Minervina – que sempre lutou contra o coronel –, mas porque a sua condição social e racial não lhe davam outra alternativa, isso porque, em um momento de angústia, a jovem preferiu tentar dar o melhor ao seu filho: a liberdade dela para criá-lo, já que Vilaça ameaçou dizer às autoridades policiais que ela havia mandado matar o delegado por ciúmes e vingança – crime, como já dito, cometido pela crueldade do próprio Vilaça. O coronel possuía poder, dinheiro e, portanto, a legitimidade que ela, uma mulher negra, analfabeta, pobre e caboka marajoara, não possuía; assim, foi muito fácil chantageá-la e, consequentemente, dominar seu corpo.

Minervina é uma personagem racializada, cujas vivências são de uma mulher negra da região marajoara da primeira metade do século XX. A jovem, como vimos, tinha seu corpo e seus saberes subalternizados pelo poder colonialista, representado na região pelos coronéis donos de grandes fazendas. Atualmente, após muitas décadas, várias situações sexistas e racistas já se modificaram, não por bondade daqueles que detém o poder, mas devido inúmeras lutas sociais em nome do antirracismo e dos feminismos – para as mulheres negras, sobretudo, do feminismo negro. Contudo, apesar de todas as teorizações pujantes de intelectuais negras e decoloniais, as mulheres negras ainda enfrentam inúmeros problemas de opressão por conta de preconceitos, falta de oportunidades e outras atrocidades legitimadas pelas instâncias de poder hegemônico da nossa sociedade. Nesse sentido, enquanto mulher marajoara e negra, comprehendo que a história de Minervina diz muito sobre as vivências de nossas ancestrais negras da Amazônia, sobretudo as ribeirinhas, e que as experiências de ontem e de hoje de tais mulheres são primordiais para que nossos feminismos possam ser cada vez mais decoloniais.

REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo descolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas ecológicas*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional, 1955.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo Afro-latino Americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2019.
- LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas ecológicas*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas ecológicas*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

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

OYÉWÙMÍ. Oyérónké. *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

PACHECO, Agenor Sarraf. *En El Corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras*. 2009. 354 f. Tese (Doutorado em História Social) - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2009.

PACHECO, Agenor Sarraf. Afroindigenismo por Escrito na Amazônia. In: *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, v. 03, Ed. Especial, p. 1-22, dez., 2017.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de Fala*. São Paulo: Pólen, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura; MENESSES, Maria Paula. (Org) *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SENA, José. Afrocentrismo Amazônica? comentários teóricos a partir do cruzo. In: *Revista Sentidos da Cultura*, v.08, n.14, p. 159-177, jan-jul, 2021.

SOUZA, Marcio Barradas. *Saberes e práticas educativas de uma curadora da Amazônia*. 2015. 164 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, 2015 Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2015.

TOCANTINS, Silvia Helena. *As ruínas de Suruanã: romance marajoara*. Belém: Gráfica Falangola, 1987.

TOCANTINS, Silvia Helena (Org.). *Ajebianas no vôo da palavra*. Belém: Imprensa Oficial, 1993.

TOCANTINS, Silvia Helena. *No tronco da Saponema: vivências interioranas*. Belém: IOEPA, 1998.

Literatura, Feminismo Decolonial e Educação Popular

Literatura, Feminismo decolonial y Educación popular

Literature, Decolonial Feminism and Popular Education

Mayara Haydée Lima Sena

Marília Neide Lima Sena

Resumo: O trabalho articula literatura, feminismo decolonial e educação popular no cursinho popular Marielle Franco como um dos caminhos para “desestabilizar certezas” da modernidade colonial. O cursinho objetiva muito mais do que o acesso à universidade pública, pretende estabelecer diálogos em direção à educação crítica e problematizadora. Nessa empreitada, propõe-se o trabalho com as literaturas anti-ideológicas e insubmissas de Guisela López, de Nancy Morejón e de Angélica Freitas, as quais percorrem as contrariedades da colonialidade de gênero, nas aulas de literatura em língua portuguesa e em língua espanhola, como *elemento ativo*, em direção de uma consciência crítica. O espaço de diálogos entre estudantes, educadores, texto literário e mundo revela-se, desde 2019, como um caminho poderoso rumo à educação crítica e à problematização das violências experienciadas diariamente por mulheres no município de Castanhal.

Palavras Chave: Literatura. Feminismo Decolonial. Educação popular.

Resumen: El trabajo articula la literatura, el feminismo decolonial y la educación popular en el curso popular Marielle Franco como una de las formas de "desestabilizar certezas" de la modernidad colonial. El curso tiene como objetivo mucho más que el acceso a la universidad pública, pretende establecer diálogos hacia una educación crítica y problematizadora. En este proyecto, proponemos el trabajo con las literaturas anti-ideológicas y desobedientes de Guisela López, Nancy Morejón y Angélica Freitas que pasan por los reveses de la colonialidad de género, en clases de literatura en portugués y español, como elemento activo, hacia una conciencia crítica. El espacio de diálogo entre estudiantes, educadores, textos literarios y el mundo se ha revelado desde 2019 como un poderoso camino hacia la educación crítica y la problematización de la violencia que experimentan diariamente las mujeres en la ciudad de Castanhal.

Palabras Claves: Literatura. Feminismo Decolonial. Educación Popular.

Abstract: This paper articulates literature, decolonial feminism and popular education in the Popular Preparatory Course Marielle Franco as one of the ways to "destabilize certainties" of colonial modernity. The course aims to achieve much more than the access to the public university, it intends to also establish dialogues towards a critical education. In this endeavor, we propose to work with the anti-ideological and insubmissive literatures of Guisela López, Nancy Morejón, and Angélica Freitas, which go through the contrarieties of gender coloniality, in the Portuguese and Spanish literature classes, as an active element, towards a critical consciousness. The dialogue between students, educators, literary text, and world reveals itself, since 2019, as a powerful path towards critical education and the problematization of the violence experienced daily by women in the municipality of Castanhal.

Key-words: Literature. Decolonial Feminism. Education in the Popular.

Mayara Haydée Lima Sena – Graduada em Letras – Língua portuguesa e mestrandona em Letras – Estudos literários (UFPA). E-mail: mayarahaydeesena@gmail.com

Marília Neide Lima Sena – Graduanda em Letras – Língua espanhola (UFPA). E-mail: marilialimasena@gmail.com

INTRODUÇÃO

Em um cenário tenebroso desde o golpe de 2016 – o impeachment estratégico da presidente Dilma Rousseff–, a educação brasileira formal vem sofrendo numerosos desmontes. Os declínios educacionais vão desde mudanças instrumentais, como as adequações ideológicas no principal meio de acesso às universidades públicas, o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), e a exclusão das secretarias de Articulação com os Sistemas de Ensino e de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão do Ministério da Educação, bem como sua substituição pela subsecretaria de Fomento às Escolas Cívico-Militares; a ataques jurídicos, como a promulgação da Emenda Constitucional (EC) 95/2016, ou *PEC da Morte*, que lesiona diretamente a Educação e a Saúde.

É nesse contexto, lamentável para a educação formal brasileira que o Movimento Social PA-JEÚ, em 23 de março de 2019, fundou o cursinho popular Marielle Franco na cidade de Castanhál, interior do Pará. Planejado, estrategicamente, para ser implantado em um dos bairros mais negligenciados pelo poder público municipal, o cursinho funcionou, inicialmente, na Associação Casa de Sopa, no bairro Propira, periferia do município. Devido à grande demanda de alunos e alunas, a qual atingia 115 pessoas, o projeto migrou para a Escola Municipal de Ensino Infantil e Fundamental Emilia Gimennéz, também afastada do centro do município. Atualmente, em decorrência da pandemia da Covid-19, as aulas estão funcionando na modalidade remota.

Sendo um cursinho popular, o projeto Marielle Franco tem, como objetivos e metas, muito mais do que o acesso a uma universidade pública, anseia-se estabelecer diálogos em direção à educação crítica e problematizadora que supere a concepção bancária (FREIRE, 2019), ainda tão vigente. Nessa empreitada, propõe-se o trabalho com literaturas anti-ideológicas e insubmissas de Guisela López, de Nancy Morejón e de Angélica Freitas, as quais emanam vozes que performam o feminismo decolonial, nas aulas de literatura em língua portuguesa e em língua espanhola, como *elemento ativo*, em direção a uma consciência crítica.

1. Diálogos Entre Educação Popular e Literatura Feminista Decolonial

Na América Latina, a Educação Popular caminha, desde seus diálogos iniciais (na década de 1950) até hoje, em suas incontáveis práticas e teorias, em direção à emancipação humana e, unanimemente, “todas refletem uma recusa à educação do colonizador” (GADOTTI, 2007, p. 25). Desse modo, no município de Castanhál, o cursinho popular Marielle Franco é um espaço que tem contribuído, desde 2019, para o fomento de diálogos sobre a colonialidade em diversas disciplinas e ações educativas. Neste trabalho, o enfoque será as literaturas em língua portuguesa e espanhola da guatemalteca Guisela López, da cubana Nancy Morejón e da brasileira Angélica Freitas, vislumbrando as aberturas promovidas em direção a questões que englobam o feminismo decolonial.

Segundo o filósofo e crítico literário marxista Terry Eagleton (2011), as artes, inclusive a literatura, estão submersas na ideologia e, dessa forma, maquinam para a legitimação das opressões da classe dominante, bem como estão contidas na superestrutura. Todavia,

a arte encontra-se imersa em ideologia, mas também consegue se distanciar dela, a ponto de nos permitir ‘sentir’ e ‘observar’ a ideologia de onde surge. (EAGLETON, 2011, p. 39)



Nesse sentido, comprehende-se que algumas manifestações literárias podem desagregar-se da ideologia para, assim, descortinar suas incontáveis contradições. Parte-se, neste trabalho, das compreensões da socióloga marxista Helelith Saffioti (2013), no sentido de entender que a opressão às mulheres não nasce com o advento do sistema capitalista, mas que é extremamente aprofundada por ele.

A cumplicidade entre a intrusão colonizadora e o capitalismo é indispensável para o entendimento do sistema ao qual fomos mergulhados, uma vez que ele

só pôde ter início devido à violenta pilhagem colonial e à ‘caça comercial de peles negras’ na África, seu recrutamento forçado para a escravidão no ‘Novo Mundo’ e a expropriação de povos indígenas. Longe de ser interrompida quando o capitalismo decolou, a expropriação baseada na raça de povos privados de liberdade ou dependentes serviu, desde então, como condição oculta para possibilitar a exploração lucrativa do ‘trabalho livre’. A distinção entre ‘trabalhadores e trabalhadoras’ explorados e os demais, dependentes e expropriados, assumiu diversas formas ao longo de toda a história do capitalismo – escravidão, colonialismo, apartheid e divisão internacional do trabalho – e foi indistinta algumas vezes. (ARRUZA; BHATTACHARYA; FRASER, 2019, p. 78)

Ao contrastar as noções de colonização e colonialidade de gênero, a socióloga argentina María Lugones (2014), em *Rumo a um feminismo descolonial*, pontua que, contrariamente à colonização, a colonialidade do gênero ainda está incessantemente presente e “é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial” (p. 939).

Nesse segmento, problematizando as epistemologias canônicas feministas alicerçadas como universais, o feminismo decolonial, providenciado principalmente por pensadoras latino-americanas, propõe a superação da soberania teórica europeia e norte-americana. Com esse intuito, insubmissões epistemológicas caminham há alguns anos na contramão do eurocentrismo nas ciências, o qual a pensadora nigeriana Oyèrónké Oyéwùmí chama de “racialização do conhecimento” (2020, p. 86), que elege a Europa como berço de todo conhecimento e os europeus como os possuidores do saber. A primeira dessas contestações na esfera do conhecimento nasce na década de 1970, com os chamados estudos pós-coloniais.

Focado prioritariamente nas colônias asiáticas e africanas, as questões principais das pesquisas ligadas ao pós-colonialismo eram a crítica à modernidade eurocentrada, a análise da construção discursiva e representacional do Ocidente e do Oriente e suas consequências para as construções das identidades pós-independência. (HOLLANDA, 2020, p. 14)

Pensadoras e pensadores como Gayatri Spivak, Frantz Fanon, Edward Said, entre outros/ outras, e o grupo indiano *Subaltern Studies*, organizado por Ranajit Guha, foram vozes ecoantes dos indóceis posicionamentos desses/dessas intelectuais pós-coloniais.

No final da década de 1990, há a “passagem dos estudos pós-coloniais para os decoloniais” (HOLLANDA, 2020, p. 14). Nessa direção, na América Latina, começam a se disseminar, contrariando as imposições da modernidade/colonialidade, reações epistemológicas e políticas com a publicação inaugural de *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, do pensador peruano Aníbal Quijano.

Nesse cenário, emerge a noção de *giro decolonial*, de Nelson Maldonato-Torres, a qual denota “o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade” (BAILLESTRIN, 2013, p. 105).

Embora o notável grupo Modernidade/Colonialidade, como aponta a professora gaúcha Luciana Ballestrin (2013), admita a influência dos estudos pós-coloniais, o (M/C) nega a coligação com esse pensamento. Há, inclusive, para sinalizar essa diferenciação, a distinção léxica proposta entre colonialismo e colonialidade:

Enquanto **colonialismo** denota uma relação política e econômica de dominação colonial de um povo ou nação sobre outro, a **colonialidade** se refere a um padrão de poder que não se limita às relações formais de dominação colonial, mas envolve também as formas pelas quais as relações intersubjetivas se articulam a partir de posições de domínio e subalternidade de viés racial. (HOLLANDA, 2020, p. 16).

Na mesma perspectiva, surge a indicação de Catherine Walsh para a utilização de decolonial, propondo a queda da letra s, no lugar de descolonial. O vocábulo decolonial marcaria, portanto, o movimento contínuo de transgressão da colonialidade, entendida em suas inúmeras manifestações de poder que ainda estão presentes; enquanto descolonial denotaria o sentido circunscrito ao fim do colonialismo.

Ao pensar a colonialidade, María Lugones complexifica o conceito histórico proposto por Aníbal Quijano sobre a indissível relação entre raça e exploração capitalista, no processo de colonização das Américas, como indispensável para o sistema de poder capitalista (2014, p. 939). A autora enfatiza a dimensão da *lógica categorial* e das *dicotomias hierárquicas* – pautando os marcadores gênero, raça e sexualidade – e classificando-os como basilares para o pensamento colonial e capitalista. Diante disso, Lugones assinala o caminho da resistência “à colonialidade do gênero na *diferença colonial* a partir de um *lócus fraturado*, respaldado pela fonte alternativa de sentido que torna possível elaborar respostas” (p. 949). Nesse sentido, o feminismo descolonial seria, portanto, o caminho para vencer a colonialidade de gênero, a qual a autora descreve como a opressão de gênero racializada capitalista (p. 941).

María Lugones faz parte de um grupo de intelectuais, bem como Oyèrónké Oyéwùmí, que comprehende que a categoria gênero está ausente no mundo pré-colonial, segundo a antropóloga feminista Rita Segato (2012). Existiria, ainda, mais duas posições dentro do movimento feminista: a do feminismo eurocêntrico e a que identifica “a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas” (2012, p. 116), perspectiva a qual Rita Segato se localiza.

Esta terceira vertente identifica nas sociedades indígenas e afro-americanas uma organização patriarcal, ainda que diferente da do gênero ocidental e que poderia ser descrita como um *patriarcado de baixa intensidade*, e não considera nem eficaz nem oportuna a liderança do feminismo eurocêntrico (Ibidem, p. 116).

Seja utilizando o termo *pré-intrusão*, como propõe Segato (2012), seja optando por *não moderno*, como sugere Lugones (2004), as pesquisadoras decoloniais, discursivamente, pensam caminhos



fora das engrenagens modernas, as quais proclaimam uma perambulação histórica inevitável: a Modernidade. Dessa forma, tanto Rita Segato quanto María Lugones não utilizam o termo pré-moderno para as sociedades que não seguem os padrões coloniais, pois, quando se adere a essa perspectiva, “conhecimentos, relações e valores, práticas ecológicas, econômicas e espirituais são logicamente constituídos em oposição a uma lógica dicotômica, hierárquica, ‘categorial’” (LUGONES, 2004, p. 936).

Assim, constata-se que, para libertação das amarras da colonialidade do gênero, é necessário seguir pela via do feminismo decolonial, como adverte Lugones (2014). Nessa direção, pensando em como a literatura pode contribuir neste desafio, evoca-se a teoria marxista da literatura com Terry Eagleton (2011). Segundo o autor, a arte, pensada aqui especificamente na linguagem literária, não poderia sozinha modificar a História, mas ela é um *elemento ativo* para essa mudança (p. 25). Sabendo disso, a pesquisadora Samira Nahid de Mesquita afirma que

Sendo a realidade vivida um sistema de múltiplas referências, a literatura se insere nela, tentando uma unificação dessa multiplicidade. Pode problematizá-la, discuti-la ou simplificar a visão que dela se pode ter. Pelo seu caráter de liberdade de discurso, de ação verbal ficcional, independe de qualquer objetivo pragmático, pode contribuir para desestabilizar ‘certezas’ (1969, p. 15).

Nas aulas de literaturas em língua portuguesa, os diálogos fomentados pela leitura de poemas da poeta Angélica Freitas, no ano de 2019, proporcionaram essa “desestabilização de certezas”. O trabalho de leitura e interpretação de poemas do livro *O útero é do tamanho de um punho* (2017), o qual tematiza e questiona, poeticamente, opressões e hierarquias de gênero, gerou espaços para problematizações sobre desigualdades de gênero; divisão sexual do trabalho, visto que a grande maioria dos/as estudantes são mulheres, negras, pobres e mães; além disso, os diálogos sobre as interpretações criaram relações de confiabilidade que oportunizaram o compartilhamento de violências experienciadas pelas próprias alunas.

Nas aulas de literaturas em língua espanhola, também se propõe a discussão decolonial feminista mediante às inúmeras possibilidades oriundas da literatura. O trabalho com escritoras feministas, principalmente latino-americanas como a poeta guatemalteca Guisela López e a poeta afro-cubana Nancy Morejón, é orientado pela educadora popular e militante Marília Sena.

A poética de Guisela López é muito marcada pela representação das opressões das mulheres e da resistência feminista. Um dos poemas de López que foi lido e interpretado no cursinho aponta, além de outras incontáveis direções, para as desigualdades sofridas pelas mulheres. Este é intitulado “*Rompiendo hechizos*”:

Es necesario
revertir el hechizo.
Ese,
que borra a las mujeres
de los libros de historia,
de las esferas de poder,
de las antologías.
Ese,
que las encierra

entre cuatro paredes,
con solo
colocarles un anillo (2020, p. 52)

Este poema expressa a necessidade do fim do apagamento das mulheres e do seu encarceramento no ambiente doméstico. Sabe-se que estes sujeitos sofrem com o desencorajamento, sendo excluídos das “esferas de poder”. Para Gloria Anzaldúa (2000), esse é o mundo destro: que, no campo da literatura, é canônico, branco, de descendência europeia. Nesse mundo em que os homens são os donos dos discursos, as mulheres sempre existiram, mas em terceira pessoa, narradas, conjugadas, sonegadas do direito de contar suas histórias. O enfrentamento do mundo destro, como adverte Gloria Anzaldúa (2000), necessita da escrita das mulheres do terceiro mundo.

Nos últimos versos desse poema, o eu lírico problematiza o casamento, “con un solo colocarles um anillo”, como uma estratégia patriarcal para limitar as mulheres ao ambiente do lar. Para a teórica Valeska Zanello (2018), o dispositivo amoroso, materializado no matrimônio para concepção hegemônica, é o principal responsável pelo desempoderamento das mulheres. Ainda, segundo ela, a concepção do amor romântico e do casamento é moldada de acordo com a cultura de cada povo. Contudo, apesar das múltiplas possibilidades de relações amorosas, as populações invadidas pela colonização europeia, como a América Latina, vêm sofrendo com a imposição de um modelo: que é o casamento heteronormativo, o qual há uma assimetria entre homem (dominador) e mulher (submissa). Esta “colonização afetiva” atropela brutalmente as mulheres, pois

o casamento se manteve pautado em valores bastante sexistas. O código civil de 1916 manteve a mulher em uma posição de inferioridade e dependência em relação ao marido, sendo considerada incapaz de exercer certos atos legais sem sua permissão (como por exemplo, trabalhar fora de casa). (ZANELLO, 2018, p. 72-73)

A partir do espaço problematizador provocado pela leitura e interpretação deste poema de Guisela e de outros, questiona-se o patriarcado, a obrigatoriedade do casamento heteronormativo, a divisão sexual do trabalho, a reprodução social, as violências contra as mulheres, a invisibilização das mulheres na literatura etc. Ademais, o ambiente acolhedor de interpretação e apreciação dos poemas também levou as mulheres, como nas aulas de literaturas em língua portuguesa, ao relato de violências de gênero que enfrentaram ou que viram outras mulheres sofrerem.

Em se tratando da poeta afro-cubana Nancy Morejón, sua poética é muito marcada pela representação da luta do povo negro latino-americano, além de recontar as lutas das mulheres negras e da classe trabalhadora revolucionária cubana. Um dos poemas percorridos em sala é intitulado “Mujer Negra”, o qual narra a trajetória do sujeito feminino negro desde o tráfico negreiro.

Todavía huele la espuma del mar
Que me hicieron atravesar

La noche, no puedo recordarla.
Ni el mismo océano podría recordarla.
Pero no olvido al primer alcatraz que divisé.



Altas, las nubes, como inocentes testigos presenciales.
Acaso no he olvidado ni mi costa perdida, ni mi lengua ancestral.

Me dejaron aquí y aquí he vivido.
Y porque trabajé como una bestia, aquí volví a nacer.
A cuanta epopeya mandinga intenté recurrir [...] (MOREJÓN, 2001, p. 226)

Até a participação do eu poético na revolução comunista cubana

[...] bajé de la Sierra

para acabar con capitales y usureros,
con generales y burgueses.
Ahora soy: Solo hoy tenemos y creamos.
Nada nos es ajeno. Nuestra la tierra.
Nuestros el mar y el cielo.
Nuestras la magia y la quimera.
Iguales míos, aquí los veo bailar
alrededor del árbol que plantamos para el comunismo.
Su prodiga madera ya resuena.
Su prodiga madera ya resuena (*Ibidem*, p. 230).

Este poema de Morejón rompe com a lógica colonial da mulher negra como o infante, sinalizado por Lélia Gonzales (2011), que “não é sujeito do seu próprio discurso, a medida em que é falado pelos outros” (p. 13). O eu lírico conta a história do sequestro colonial, da escravidão, da resistência negra e comunista a partir da posição do sujeito feminino negro. Desentalando gritos, o poema denuncia os tratamentos e estereótipos negativos impostos às mulheres negras, um deles é a analimalização, a qual figura, como apontou Lugones, “As fêmeas racializadas como seres inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulheres – tantas quantas foram necessárias para os processos do capitalismo eurocêntrico global” (2020, p. 74). Na terceira estrofe, essa mulher relaciona sua superexploração à desumanização: “trabajé como uma bestia”.

Além dessa e de outras queixas, essa mulher narra a sua importância em lutas históricas, como a revolução comunista cubana. Para este sujeito histórico, a abolição da escravidão negra não foi o suficiente para o fim da sua superexploração, pois, “como denunciaram as feministas negras, a opressão racial e a opressão de gênero combinam-se com maestria para maximizar os lucros capitalistas” (MARTÍNEZ, 2021, p. 266). Por isso, houve a necessidade da batalha, como confessa o poema, com os “generales e burgueses”, para, enfim, ser livre.

Na aula em que foi percorrido o poema “Mujer Negra”, ocorrida em 2021 e remotamente, depois da leitura e interpretação do poema, a professora e as alunas/os discutiram sobre como machismo, racismo e a opressão de classes afetam diretamente os corpos das mulheres negras. Infelizmente, talvez por conta do formato não presencial e/ou porque a aula foi gravada para que outros estudantes pudessem assisti-la em outro momento, as alunas se sentiram receosas em relatar suas experiências sobre as temáticas discutidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando María Lugones assinala assertivamente que, na modernidade colonial, “o homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão” (2014, p. 936), ela também está ilustrando que é ele o senhor das palavras e, portanto, o único possível autor dos cânones literários. Dessa forma, o trabalho com literaturas em língua portuguesa e espanhola escritas por mulheres em sua maioria não brancas, pobres, LGBTQIA+, latino-americanas, ou seja, não canônicas, produtoras de literaturas periféricas e que, portanto, não se encontram nos currículos da educação formal, já é uma insubmissão que a educação popular transformadora ousa realizar.

As aulas com literaturas periféricas e anti-ideológicas, percorrendo temas como as contrariedades da colonialidade de gênero, podem ser, como nota-se, importantíssimas para a problematização das violências que as mulheres expericiem na modernidade colonial. O espaço de diálogos entre estudantes, educadores/educadoras, texto literário e mundo emerge, desde 2019, como um caminho poderoso rumo à educação crítica no município de Castanhal.

Por isso, mesmo esbarrando nas inúmeras dificuldades impostas pelo ensino remoto emergencial, visto que, frequentemente, a classe trabalhadora – público-alvo do cursinho popular – possui um limitado acesso à internet, reduzido a dados móveis; ou, às vezes, utiliza um aparelho celular emprestado de familiares ou vizinhos; ou, ainda, a aula coincide com o horário do trabalho, a educação popular, assim como as brasileiras e os brasileiros, insiste em sobreviver.

REFERÊNCIAS

- ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.
- ARRUZZA, Cinzia; BHATTACHARYA, Tithi; FRASER, Nancy. *Feminismo para os 99%: um manifesto*. Ed. Boitempo. Rio de Janeiro, 2019.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.
- CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária*. 7. ed. São Paulo: Nacional, 1985.
- EAGLETON, Terry. *Marxismo e crítica literária*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- ECO, Umberto. Sobre algumas funções da literatura. In. _____. *Sobre a literatura*. Rio de Janeiro: BestBolso, 2011.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- FREITAS, Angélica. *Um útero é do tamanho de um punho*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- GADOTTI, Moacir. Paulo Freire e a Educação Popular. Proposta: *Revista trimestral de Debate da FASE*, n.113, p. 21- 27, jul./set., 2007.



GARCÍA, María Dolores Albaladejo. *Cómo llevar la literatura al aula de ELE: de la teoría a la práctica*. Disponível em: <<http://marcoele.com/como-llevar-la-literatura-al-aula-de-ele-de-la-teoria-a-la-practica/>>.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020.

LÓPEZ, Guisela. In.: *Y la culpa no era mía Antología de poesía feminista*. Barcelona: Biblioteca Omegalfa, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014

MESQUITA, Samira Nahid de. *O enredo*. São Paulo, Ática, 1986.

MOREJÓN, Nancy. *BLACK WOMAN AND OTHER POEMS*. London UK: Mango, 2001.

PARKS, Letícia; ASSIS, Odete; CACAU, Carolina. *Mulheres negras e marxismo*. São Paulo: Associação operário Olavo Hansen, 2021.

SAFFIOTI, Heleieth. *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES* [Online], 18 | 2012.

ZANELLO, Valeska. *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Appris, 2018.



Poética dos Afetos: lugar de fala, erotismo e empoderamentos em *A Voz das Minhas Entranhias*, de Deusa D'África

Poética de los Afectos: lugar del habla, erotismo y empoderamientos en "A Voz das Minhas Entranhias", de La Deusa D'África

Poetics of Affections: place of speech, eroticism and empowerments in "A Voz das Minhas Entranhias", by Deusa D'África.

Jéssica Rodrigues Férrer

Joranaide Alves Ramos

Thamires Nayara Sousa de Vasconcelos

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar como os afetos e afecções estão representados em *A voz das minhas entranhas* (2014), de Deusa D'África, considerando como o lugar de fala desta escritora promove empoderamentos individuais e coletivos, em um país vítima de um longo e cruel processo colonialista. Para tanto, desenvolvemos um estudo qualitativo e bibliográfico, alicerçado em contribuições teórica-críticas como Berth (2019), Pinheiro (2020), Freitas (2020), entre outros. Entendemos que a poesia de Deusa D'África, escrita sob um viés crítico-político, permite uma discussão legítima sobre [des]igualdade de gênero e estratégias de subversão deste desequilíbrio através de uma política de afetos, ferramenta de poder e potência revolucionária.

Palavras Chave: Afeto. *A voz das minhas entranhas*. Deusa D'África. Empoderamento. Lugar de fala.

Resumen: El objetivo de este artículo es analizar como se representan los afectos y los sentimientos de afectos en *A voz das minha entranhas* (2014), de Deusa D'África, considerando como el lugar de enunciación de esta escritora promueve el empoderamiento individual y colectivo en un país que ha sido víctima de un largo y cruel proceso colonialista. Por ello, desarrollamos un estudio cualitativo y bibliográfico, basado en aportes teórico-críticos de Berth (2019) Pinheiro (2020), Freitas (2020), entre otros. Entendemos que la poesía de Deusa D'África, escrita bajo una perspectiva crítico-política, permite una legítima discusión sobre la igualdad de género y las estrategias de subversión de este orden a través de una política de afectos, herramientas de poder y de poder revolucionario.

Palabras Claves: Afectos. *A voz das minhas entranhas*. Deusa D'África. Empoderamiento. Lugar de habla.

Abstract: The aim of this article is to analyze how affections and the acts of affecting are represented in "A voz das minha entranhas" (2014), by Deusa D'África. For this reason, this work considers how the place of speech occupied by this writer promotes individual and collective empowerment in a country that has been victim of a long and cruel colonialist process. Therefore, it was needed to develop an qualitative and bibliographical study, based on the theoretical contributions of Berth (2019) Pinheiro (2020), Freitas (2020), among others. We assume that Deusa D'África's poetry, written under a critical and political perspective, allows a legitimate discussion on gender [un]equality and subversion strategies of this order through a poetics of affections, tools of power and revolutionary power.

Key-words: Afect. *A voz das minhas entranhas*. Deusa D'África. Empowerment. Place of Speech.

Jéssica Rodrigues Férrer – Doutoranda em Letras (PPGL/UFPB). E-mail: jessica-ferrer@hotmail.com

Joranaide Alves Ramos – Doutoranda em Letras (PPGL/UFPB). E-mail: joranaide.alvesramos@gmail.com

Thamires Nayara Sousa de Vasconcelos – Doutoranda em Letras (PPGL/UFPB). E-mail: thamiresvasconcelos.adv@gmail.com

INTRODUÇÃO

Conscientes da necessidade de questionar discursos normativos, oriundos das estratégias ideológicas e políticas que fundamentaram as colonizações de terras e de pessoas, e da imprescindibilidade de discutirmos temas como igualdade de gênero e empoderamento de grupos subalternizados, em especial, das mulheres negras africanas, fazemos esta leitura de *A voz das minhas entranhas* (2014), de Deusa D'África¹, demonstrando que esta escritora constrói uma voz poética atenta às relações de gênero em um país neonato.

Para tal reflexão, inicialmente, examinamos como as escritoras moçambicanas têm se mobilizado para territorializarem seus discursos através das artes e como a literatura de autoria feminina é importante para a [re]construção identitária daquela sociedade, marcada violentamente pela colonização portuguesa e subjugação de mulheres. Esse contexto fundamenta *A voz das minhas entranhas*, obra em que encontramos uma voz lírica feminina que reformula este universo cultural em múltiplas searas, a começar pela estética poética e, defrontando-se com a história, questiona os arranjos sociais, bem como a política herdada pelos ditames coloniais, vez que adota, como constituinte da sua discursividade poética as relações humanas individuais e coletivas, peculiaridade que, nesta pesquisa, compreendemos como Poética de Afetos.

Os poemas reunidos nesta coletânea problematizam, pois, importantes questões para o feminino moçambicano, para a autoria feminina, o que nos permite destacar a sua relevância para a poesia contemporânea como um todo, visto que o enfrentamento às relações de poder que adotam o gênero como elemento de dominação é espelhamento não apenas da política colonial, mas, sobretudo, da colonialidade do poder, conforme destaca Maria Lugones (2020, p. 72). Todavia, insta salientar que esta formação comporta-se de forma retroalimentar, posto que “a imposição de gênero forma a colonialidade do poder e o tanto que a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero” (LUGONES, 2020, p. 72).

Nesta perspectiva, selecionamos, para compor o nosso *corpus*, os poemas “São e Vão” (2014, p. 19), “A voz das minhas entranhas” (2014, p. 71-72), “A Escravatura” (2014, p. 45), “Fina (a Fina)” (2014, p. 30-31) e “Hoje apetece-me” (2014, p. 22-23), os quais corporificam, em seus versos, a proposta de subversão desta categoria de gênero ao questionar o seu arranjo composicional e os seus desdobramentos limitantes ao feminino. Destarte, a análise do referido *corpus* nos permite compreender que se trata de uma poesia de resistência que, utilizando-se da autorrepresentação e representação de seus pares, visibiliza e concede visibilidade às mulheres, o que legitima a nossa compreensão acerca do empoderamento como força individual e mecanismo coletivo de reconstrução social, através da consequente construção de coletividades empoderadas. Assim, a poetisa adota em seus versos a subversão dos ditames culturais de gênero e promove um movimento de lírica decolonial, rompendo com hierarquias de opressão e permitindo a construção de um mundo equânime.

¹Segundo Freitas (2020), Dércia Sara Feliciana Tinguisse nasceu em Xai-Xai, província de Gaza, no dia 05 de Julho de 1988, em Moçambique. Mestra em Contabilidade e Auditoria, atualmente, é professora na Universidade Pedagógica e na Universidade Politécnica, em Moçambique. É Coordenadora Geral da Associação Cultural Xitende, é palestrante, ativista cultural, promotora do direito à leitura e mentora do projeto Círculo de leitores. É colunista do Jornal Correio da Palavra, da revista portuguesa InComunidade e do Jornal Literário Pirâmide. É autora do Romance *Equidade no Reino Celestial* (2016), das Coletâneas de Poemas *Ao encontro da vida ou da morte* (2016) e *A voz das minhas entranhas* (2014), obra premiada no Concurso Literário Internacional Alpas XXI 2011, no Brasil.



No tocante à metodologia, foi necessário desenvolver um estudo exploratório, bibliográfico e qualitativo, buscando contribuições teóricas de pesquisadores, tais como Carmen Lúcia Tindó Secco, em *De sonhos e afetos: percursos da poesia moçambicana* (2010) e *Afeto & Poesia – Ensaios e entrevistas: Angola e Moçambique* (2014), Sávio Roberto Fonseca de Freitas, em *Deusa D’África: uma voz feminista afro-moçambicana* (2020), Vanessa Neves Riambau Pinheiro, em *As representações do corpo feminino na poesia moçambicana: Dos grilhões à liberdade* (2020), Djamila Ribeiro, em *O que é lugar de fala?* (2017), Joice Berth, em *Empoderamento* (2019), Audre Lorde, em *Os usos do erótico, o erótico como poder*, entre outros.

1. A Voz de Deusa D’África e do Feminino Moçambicano

Conforme Sávio Freitas (2020), a literatura moçambicana de autoria feminina tem florescido, com luta e resistência por parte das escritoras, diferente dos tempos de efetiva colonização portuguesa, fundamentada pelo machismo moçambicano entrecruzado e enrobustecido pelo lusitano. Tal cenário encontrou o antagonismo ativista e militante de Noémia de Sousa (1926-2002), Paulina Chiziane (1955), Lilia Momplé (1935), Sónia Sultuane (1971) e Deusa D’África (1988), por exemplo, que, através da Literatura, inscrevem histórias de mulheres africanas e contribuem para a construção de um humanitarismo atento às relações de raça, de classe e de gênero.

A territorialização do discurso feminino na literatura representa, também, os novos lugares ocupados por algumas mulheres, conforme destaca Lugones (2020) “conceber o alcance do sistema de gênero do capitalismo eurocêntrico é entender até que ponto o processo de redução do conceito de gênero à função de sexo, seus recursos e produtos, constitui a dominação de gênero” (LUGONES, 2020, p 72-73). Todavia, conforme destaca a referida pensadora, estas marginalizações ideológicas do feminino, apresentada como questão biológica, não refletiu sobre a realidade das mulheres africanas. A concepção de gênero, imbebida das imbricações da racialidade, designou às mulheres brancas e europeias os papéis biológicos e essencialistas produzidos pelo patriarcado, sendo a estas distribuídas atividades privadas, como uma atribuição natural, a qual normalizou – e ainda normaliza – a dominação e objetificação destas. Entretanto, insta salientar que tal redução do conceito à proposta ideológica obedecia o binômio raça e gênero, conforme aponta Lugones (2020, p. 73), não sendo destarte sua aplicação extensiva à raça. Ou seja

as fêmeas não brancas eram consideradas animais sem gênero, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade. As fêmeas como seres inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulheres – tantas quantas foram necessárias para o capitalismo eurocêntrico. (LUGONES, 2020, p.73)

Não por acaso, a literatura moçambicana tem se dedicado, muitas vezes, a representar e nos fazer pensar sobre as violências e exotizações às quais são submetidos o corpo feminino negro desde o contato com os colonizadores brancos, ao tempo que, segundo Vanessa Pinheiro (2020), contribui para a desconstrução da representação subalternizada dos corpos negros femininos. Ademais, visa descolonizar o imaginário acerca das mulheres africanas – e negras – ao trazer para a problematização temas socialmente sensíveis e estruturantes.

A literatura moçambicana foi/é/será instrumento de combate através das complexificações de temas – como ancestralidade, maternidade, casamento, poligamia, aborto, privilégios de classe,

erotismo e sexualidade, por exemplo – realizadas, especialmente, por mulheres conscientes de seu papel social. Essa literatura tem crescido e sua voz é essencial para aquela sociedade, para a sua [re]construção. No caso de Moçambique, essa edificação conta com o movimento da moçambicanidade, “liderado por mulheres moçambicanas ativistas e militantes, as quais veem nas artes e na literatura um caminho para pensar a nação moçambicana como um território africano em que as discussões sobre raça, classe e gênero precisam ser revisadas em prol de um humanitarismo coletivo” (FREITAS, 2020, p. 47).

Esse movimento ecoa os sonhos de um mundo melhor de milhares de mulheres africanas invisibilizadas, violentadas. As escritoras moçambicanas juntam suas vozes ao coletivo e contribuem para essa [re]invenção da Nação. Deusa D’África, nesse contexto,

observa o mundo com os seus olhos juvenis e nada lhe escapa. Cada uma das suas palavras tocam o coração e iluminam o espírito de quem a lê. Evocam todos eles a paz, a igualdade, a harmonia e o equilíbrio do mundo. [...] Ela mostra que, a nova geração de esquebra os tabus que são impostos às mulheres. [...] Poesia de mulher não é um cacarejo a reprimir. A visão feminina do mundo não é exterior à essência humana. O feminino e o masculino não estão separados. [...] Neste momento de turbilhão humana, a poesia no feminino é a voz que embala, que equilibra e eleva as almas humanas em voos de esperança. (CHIZIANE, Paulina, 2014, p. 14-15)

O trecho faz parte do Prefácio de *A voz das minhas entradas* (2014). Paulina Chiziane, grande expoente da literatura moçambicana, recém-ganhadora do Prêmio Camões, para além de declarar o nascimento desta jovem escritora, pontua a importância da resistência das mulheres às imposições patriarcas e machistas e a de pensar, politicamente, a Nação a partir do feminino. A literatura moçambicana de autoria feminina é, portanto, um lugar de afetos e de afecções, ora utópicos, ora distópicos, mas fundados na história de sua Nação e, por conseguinte, das mulheres.

Sobre isso, Carmen Secco (2014, p. 13) investiga como os afetos e as afecções, “alegria, esperança, amor, ódio, tristeza, melancolia, etc.”, estão retratados em obras africanas a partir de entrevistas de autores angolanos e moçambicanos, levando em conta a correlação com seus contextos. Secco (2014, p. 13-14) aponta que um afeto “sucede concomitantemente, no corpo e na mente, abalando tanto a matéria como o espírito [...] integram a natureza do homem e não podem ser julgados como imperfeições; são concebidos como ações e reações humanas a determinadas afecções”, enquanto estas são “modos de sentir que afetam, principalmente o corpo; são imagens ou ideias que se manifestam como emoções, sentimentos provocados por causas externas, sensações”.

Concordamos com Secco (2014, p. 21), ainda, quando ela afirma que pensar sobre os afetos indica “repensar o mundo, apreendendo sentidos inusitados que a linguagem da poesia e da arte são capazes de formular. Afetando histórica, social, política, filosófica, existencial e esteticamente quem as admira, lê e/ou interpreta”.

A voz das minhas entradas (2014) é, pois, uma encarnação, uma demonstração do feminino, ao tempo que problematiza e reivindica demandas importantes para o feminino moçambicano e para a autoria feminina. Destacamos, então, alguns de seus poemas, a começar por “São e Vão” (2014, p. 19):



Os olhos do poeta são um mar,
ondas consecutivas vão tecendo o luar,
conchas e mariscos vão decorando o espaço lunar,
em todas manhãs o sol e seus filhos a raiar,
tsunamis e outros sismos vão construindo o epicentro e seu lar,
ventos e brisas vão se confundindo na arte de amar,
postais e cartas são recebidos mesmo sem selar,
homens bons e maus vão jogando o lixo mesmo respirando esse ar,
casas vão se erguendo na paridade territorial a desmoronar,
gotas de água vão salgando vidas para o homem saborear,
e essas vidas vão esmorecendo com o nascer da cegueira do mar;
Cardiologistas vão se afogando tentando animar
o coração marítimo desalentado por se explorar
seus bens, em prol de remédios para remediar,
a dor pelos mesmos causada, sem intenção de consciencializar,
os outros matadores deste inocente e puro olhar.

Banhada e movida pelas águas do Oceano Índico, a voz lírica de Deusa D’África diz que os olhos do poeta são o mar que, segundo Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2008, p. 592), é “símbolo de dinâmica da vida. Tudo sai do mar e tudo retorna a ele: lugar dos nascimentos, das transformações e dos renascimentos”. As simbologias apontadas neste *Dicionário* se relacionam perfeitamente com os sentidos extraídos da leitura deste poema: a vida é tecida, é transfeita pelos olhos do poeta.

Se os olhos do poeta são o mar, os elementos que o compõem vão constituindo as múltiplas existências, um “lar” harmonioso, a “arte de amar”. Com profunda consciência ecológica, o eu lírico chama a atenção para a presença de “homens bons e maus [que] vão jogando o lixo mesmo respirando esse ar”, matando este “inocente e puro olhar”. Ou seja, enquanto matadores quebrantam o olhar/mar, em sinal de resistência às afecções, “gotas de água vão salgando vidas para o homem saborear”, numa tentativa de agir contrariamente às suas experiências.

A poesia de Deusa D’África é, pois, muito lúcida sobre o importante papel que a Literatura de autoria feminina exerce sobre o seu contexto tão atravessado por imputações patriarcais e machistas. Nesse sentido, *A voz das minhas entranhas* funciona como uma espécie de tratado feminista afro-moçambicano, como aponta Freitas (2020), dividido em duas partes: “Masmorra” e “Fórmula da morte”. Na primeira, com extensão maior, encontramos poemas que tratam sobre as prisões que encerram ações, sentimentos e vidas humanas, em especial, de mulheres e de escritoras. Na segunda, há uma reflexão sobre vida e morte de pessoas, da poesia, do amor, sobre céu, inferno e eternidade, sendo a morte, às vezes, uma libertação do encarceramento da “Masmorra”. O poema homônimo, “A voz das minhas entranhas” (2014, p. 71-72):

Gritam o sim e o não
As vezes o yes and no
Sem hora nem espaço
Sem critério nem consideração
Do que as vezes faço

Um idioma ainda não descoberto
Uma guerra ainda não vencida
Uma guerra entre corpo e alma
Ressuscitando Tchakas em mim
Que expulsam Nduandes das minhas entranhas
E vingam-se da morte de Dinguiswayo.

Não tem nenhuma cor
Mas resplandece como a dor
Segmentando este território
Por subculturas
Pelas quais, nenhuma bandeira se iça
No espelho da minha alma
Para extinguir a sofreguidão
Neste solo cujo sangue alimentara terras.

Há em mim uma terra mais agressiva
Violentando outra por vezes
Mesmo a outra sendo mansa em meses
Determinados, que ela deriva.

Uma é verdadeira
E a outra é hipócrita
Mas vence quem é mais forte
E sobrevive da guerra da morte.

Antes de tudo, é importante olhar para a segunda estrofe do poema, na qual há uma retomada à história do Reino Zulu, grupo étnico originário da África do Sul, respeitado pela habilidade de caça e de batalha e pela resistência às colonizações portuguesa, britânica e bôeres, entre os séculos XIV e XX. Esse reino viveu sob a liderança de Tchaka, um chefe supremo, astuto militar, dito proprietário das terras, das vidas e das mortes dos membros da tribo; com a morte de seu pai, Tchaka, apoiado por Dinguiswayo, líder de um exército poderoso, tomou o trono de sua tribo. Em batalha contra Zwide, da tribo de Ndwandwa, o aliado de Tchaka é assassinado e, depois de duras batalhas por meio de uma poderosa investida militar, o líder Zulu submete Ndwandwa ao seu comando, vigando a morte de seu aliado, Dinguiswayo (PITTA, Valter, 2010).

Os zulus, graças à sua resistência, são sobreviventes que vivem em Lesoto, Essuatíni, Zimbábue e Moçambique, este atravessado pela colonização de Portugal e os demais pelo Reino Unido. Tal fato permite retomar os versos 1 e 2 do poema e a consequente imposição dos idiomas europeus e avançar para terceira estrofe, na qual o eu lírico reafirma o doloroso processo de segmentação do seu povo e de sua terra e sua insatisfação diante dos resultados catastróficos. O canto de lamento e de dor se arrasta por todo o poema ao tempo que aponta avidamente para a ancestralidade africana singrada. A voz de minhas entranhas chama a atenção do povo para a necessidade de [re]constituição de sua identidade.

Ou seja, a voz lírica do poema que está na segunda parte do livro critica a colonização e os seus efeitos sobre África. A segmentação do território, ocasionada por sua dominação capitalista,



secciona laços fraternos e dá continuidade à política desumana de exploração das pessoas e da terra. As entranhas, neste caso, correspondem ao ventre e à terra, fazendo da voz um som que ressoa reivindicações das deusas, as mulheres e a terra. Como em quaisquer sociedades patriarcais, coloniais e capitalistas, ambas são subjugadas e o “sim” e o “não” apresentados na primeira estrofe também representam a permissão para a existência das mulheres nessas sociedades. Vale observar, também, “A Escravatura” (2014, p. 45):

Sou escrava
Sim, não me agrava
Saber que sou colonizada
Pelas minhas entranhas

Vou ao **xibalo**
Mas em vez
de plantar sisal
em vez de construir
pontes e estradas
o meu patronato
manda-me encher rios

Carrego baldes
e baldes de água
todo o dia e noite
quando sozinha fico
até o patronato tornar-se rico.

No dia e noite
em que eu encher o rio
terei a minha liberdade
e nunca mais serei
de nenhum colono, escrava.

Desde a conquista de sua independência, à Moçambique têm sido impostas diversas transformações políticas, econômicas e sociais que exigiram a implantação de vários modelos de produção, entre eles, o xibalo, trabalho forçado, implementado, segundo Malomalo, Bernardo e Nerua (2018), a partir de 1930, depois da instalação do Estado Novo. Tal regime era baseado na violência e apropriação das pessoas e se assemelhava a uma nova escravização.

O poema destacado parte da discussão sobre estratégias políticas e ideológicas que justificaram as colonizações, neste caso, a portuguesa, em busca da acumulação de bens. O processo de colonização se sustentou na escravidão de pessoas, transformadas em objetos, e não precisamos dizer o quanto isso foi devastador, principalmente para as mulheres que, além de serem forçadas ao trabalho braçal, tiveram suas entranhas tomadas para a reprodução obrigatória. O tema é retomado: mulheres e terra foram apropriadas e expropriadas.

“A escravatura” inscreve as colonizações externa e interna de mulheres, o xibalo interminável a que muitas mulheres foram submetidas, aqui comparado ao processo de “encher rios”. Há, ainda,

na última estrofe, o sonho de libertação. Trata-se, pois, de um sonho apenas. A voz poemática será livre quando “encher o rio” e esta é uma tarefa impossível. Registra-se uma crítica, entre as outras, às colonizações existentes até hoje que subjugam mulheres e as relegam ao claustro.

Os poemas registrados até aqui, produtos de uma voz feminina, consentem a reflexão sobre a tomada de África bem como sobre a conscientização de sua independência ideológica e isso é confirmado por Deusa D’África em entrevista realizada pelo professor e pesquisador Sílvio Luiz Paradiso, da UFRB (2020, p. 5):

A minha escrita é *Metamiserista*², que traduz as falas silenciadas pelos prantos que irrompem as madrugadas, traduz as desonestidades de oligarquias que fomentam as leis injustas para impor a justiça, traduz a linguagem dos objectos definidos e indefinidos pelas incertezas, traduz a miséria humana enquanto pequeno for o espírito, traduz as obscenidades dos homens desta época, seus desatinos e incoerências. Uma escrita de luta, desconstrução, irreverência e acima de tudo, uma escrita de *intervenção social*. [sic]

Ou seja, os afetos e afecções da poesia de Deusa D’África vêm da história de seu povo e de sua terra e estão atentos à sua existência, em prol de um mundo mais humanizado e equalizado, [re] agindo contra as imposições coloniais, o que é uma atitude política de pertencimento àquele lugar, repleto de incertezas sociais e marcado pela suposta superioridade dos homens.

Também por isso, é importante reconhecer o lugar de Deusa D’África na literatura moçambicana. Ao poetizar sua “africanidade, defender a multiculturalidade de seu povo” (PARADISO, 2020) e inscrever vidas de mulheres e seus corpos erotizados ou rasgados, Deusa D’África transgrede os ditos discursos hegemônicos e vence os obstáculos determinados pela exclusão de gênero, abrindo caminhos para autorrepresentação e representação de seus pares, ao tempo que cria espaços para ser/em ouvida/as. Sua Poesia emancipa, visibiliza e valida saberes, raízes e histórias de grupos subalternizados e, aqui, destacamos, especialmente, a marginalização das mulheres. Sobre esse contexto, Djamilia Ribeiro (2017, p. 25), baseando-se em Ana Lima, afirma que:

seria urgente o deslocamento do pensamento hegemônico e a ressignificação das identidades, sejam de raça, gênero, classe para que se pudesse construir novos lugares de fala com o objetivo de possibilitar voz e visibilidade a sujeitos que foram considerados implícitos dentro dessa normatização hegemônica.

Esta Poesia admite, pois, pensar sobre outros e novos lugares de fala, explorando as diversas identidades e individualidades segregadas, como classe, gênero, raça, religião, orientação sexual, intersecções que, juntas ou separadas, forjam opressões variadas. Contrário a isso, é essencial, consoante Ribeiro (2017), criar uma conjuntura social que permita aos grupos excluídos alcançar cidadania através de experiências diversificadas e coletivas e que rompam com visões essencialistas e universalistas.

Ou seja, Deusa D’África contribui com estas reflexões a partir do momento que conquista o seu lugar de fala, por intermédio de sua Poesia e sua fala, vai muito além do ato de emitir de sons.

²Segundo a poetisa, na mesma entrevista a Paradiso (2020), o termo é originário de um de seus projetos literários que está em fase de revisão, *Metamiserismo: uma nova escola literária*, livro escrito em parceria com Dom Midó das Dores.

“O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir” (RIBEIRO, 2017, p. 36). Sua fala representa e traz à tona a necessidade do lugar de fala de milhares de mulheres silenciadas, postergadas aos espaços privados, sem poder de decisão, destinadas aos cuidados domésticos, sem reconhecimento político, científico ou artístico. A poesia moçambicana de autoria feminina viabiliza refletir sobre as relações humanas, sobre a essencialidade de elos comunitários e irmanados, ao passo que contesta a “historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente[s] da hierarquia social”, rompendo “com o regime de autorização discursiva” (RIBEIRO, 2017, p. 36/39). Sobre isso, destacamos “Fina (a Fina)” (2014, p. 30-31):

Vós que sois deusa
menina dos sonhos meus enfeitiçados
pela beldade e vossa voz que fez meus olhos encantados.

Vossos cabelos curtos,
pretos resplandecentes e que não perdoam
rodeados pelos insectos voadores
que revelam que vós sois deusa
mãe das águas, ao vivo e a cores
vós que fostes dado o poder
de governar o trono de ser bela.

Mas, quem sou eu!
para vo-la admirar!
O vosso olhar que desperta
e alerta as pestanas que sorriem
como dentes pela deslumbrância
dos vossos olhos que cintilam
e ao mundo atilam.

A vossa cor da pele
que a noite repele
às estrelas não resiste,
vossas mãos ao que tocam
a tranquilidade coloniza
will you be the lost angel
mas eles eram cruéis e vós sois fiéis
Em vossos calcanhares
as serpentes se arrastam
como numa monarquia de servos
que à monarca respeitam.
Sois deusa! De florestas não desvendadas,
dos mares enigmáticos onde repousam os vossos nervos,
que libertam o mundo dos maremotos
e terramotos, só por pisardes a terra que é nossa. [sic]

Trata-se de um poema no qual percebemos a constituição da deusa. Aqui, interessa destacar o que disse a escritora na mesma entrevista a Paradiso (2020, p. 3) sobre o seu nome artístico:

porque todo o poder de criação e procriação está assente a uma divindade, se existe Deus há que existir uma Deusa com poder de ser o que o pensamento se oferece a ser, porque todos nós queremos ser deuses, basta que haja fé em nossos desígnios... Porque se não és capaz de amar a ti próprio não podes amar ao outro e se não és capaz de ser a divindade de ti mesmo não és capaz de crer em alguma coisa... Sê tu a tua própria sombra e deixe o sol transpor-se a ti e cobrir com a sua luz à tua cabeça para o que o teu corpo ganhe forma às mãos do tempo, que é teu criador.

Adiante, Deusa D'África explica que o seu nome é extraído de uma de suas personagens do romance *Equidade no reino celestial* (2016), uma mulher eleita a lutar pela africanidade destruída pela colonização e, por encontrar semelhanças com a mulher ficcional, Deusa decidiu dar vida a ela. Associamos a isto, esta voz lírica que, na contramão da cultura patriarcal e monoteísta, propondo uma nova organização do mundo, reprimiu e excluiu o princípio feminino do Universo, se encontra com uma deusa “de florestas não desvendadas”, “dos mares enigmáticos, “que liberta o mundo dos maremotos e terremotos”, bela, encantada, deslumbrante, “mãe das águas”, que governa o mundo, tranquiliza e domina serpentes. Humilde, este eu lírico reconhece a grandiosidade deste encontro e encantamento de seus olhos pela voz da deusa que faz dela a deusa de sua poesia e [re]criadora do mundo.

As deusas se levantam e nos permitem pensar na recuperação de algo que foi desprezado, o princípio feminino, consentindo-nos a refletir sobre a recuperação da feminidez dos seres humanos, algo potencialmente transformador. Trata-se de uma contraposição às estruturas violentas, decorrentes, em parte, das colonizações que instituíram o masculino e a cultura como superiores ao feminino e à natureza, dando àqueles o direito sobre estes.

Nesse contexto, algumas/alguns artistas optaram, ainda, segundo Secco (2014, p. 68), “erotizar Moçambique, fazendo pulsarem os desejos silenciados por séculos de violência e autoritarismo”, levantando um Poética que buscava liberdade espiritual. Deusa D'África contribui com este projeto e inscreve mulheres sexualizadas e erotizadas que podem representar muitas outras mulheres, como em “Hoje apetece-me” (2014, p. 22-23):

Hoje apetece-me
Pintar os teus lábios,
Com a tinta da minha boca,
E este pincel nella mergulhado
até ela ficar oca.

Hoje apetece-me
Soletrar em surdina
Tudo o quererias ouvir
Como o sopro que deu a vida a Adão
E ulteriormente tornar-me
Tuas vestes
Desse corpo despido
Pelo meu desejo
E os deuses dando-me um ensejo



De alcançar a carreira de estilista
Só para te vestir
Com a tua nudez que almejo.

Hoje apetece-me
Fazer sem cunhas
Mas sim, usando minhas unhas
na textura da tua tez.

Hoje apetece-me
Fumar as tuas mágoas
E aliviar os pulmões
Com um charuto.

Hoje apetece-me
Ao altar, levar-te,
E casar-te
Só e só por hoje,
Ter a lua-de-mel,
E esquecer a acerbidade
Desse coração fel
Na escolha de homem, cheio de sumptuosidade.

Hoje apetece-me
Nas tuas entranhas, arquejar
Nelas manejar
Mergulhar no mar da incerteza, só para te ter.

O corpo feminino retratado no poema é erotizado e liberado. Erotizado porque, segundo Elôdia Xavier (2007, p. 157), é um “corpo que vive sua sensualidade plenamente e que busca usufruir desse prazer”; liberado porque é fluido, livre de “esquemas predeterminados, coercitivos e repressores” (XAVIER, 2007, p. 179). Sobrepondo-se às características frequentemente impostas/conferidas às mulheres, a mulher do poema é sedutora, empoderada, ativa e busca realizar-se, deseja a nudez do homem eleito por ela, levá-lo ao altar e, diferente do esperado, subverte a lógica social em que tem a mulher como objeto de desejo e não como sujeito desejante. Inscreve-se o desejo de penetrar nas entranhas do amado, manejá-las e alcançar o prazer através da consolidação do ato sexual.

As imagens construídas são altamente sinestésicas, libidinais e traduzem poder. Os sentidos do corpo são retomados, enquanto o desejo feminino é descrito e realizado. Esta crítica social aos colonialismos dos corpos femininos e de suas relações somente é possível por meio do autoconhecimento das mulheres, da tomada de sua própria história. Xavier (2007) aponta que os corpos sempre foram colocados em segundo plano em relação à mente; a desvalorização do corpo é conivente à opressão das mulheres que, por sua vez, institui misoginia, hierarquizações e dualismos que criam mecanismos desconstrutores e controladores destes corpos, definidos como vulneráveis e reprodutores.

Nesta esteira, pensar e abordar o erótico requer o zelo ante às reduções e marginalizações deste lugar entre a “incipiente consciência de nosso próprio ser e o caos de nossos sentimentos mais fortes” (LORDE, Audre 1984, p. 10). Este senso íntimo de satisfação e completude, uma vez experienciado, descortina a potência criadora e impede qualquer forma de existência sem a sua integração. Ou seja, o erótico deve ser lido e compreendido como sentimento, desejo e busca emancipatória frente às vivências. O que nos permite conceituar, essencialmente, o erótico como poder.

Todavia, os usos do erótico como constituinte da feminilidade e recurso de poder fora, no curso da história, destituído de sua potência revolucionária ao ser sistematicamente reduzido e atacado pela sociedade ocidental em suas modalizações de gênero, relegando às mulheres que ou-saram – e que na atualidade ousam – a utilizar-se deste recurso como atributo individual e político. Conforme aponta Lorde (1984, p. 9):

O erótico tem sido freqüentemente difamado pelos homens, e usado contra as mulheres. Tem sido tomado como uma sensação confusa, trivial, psicótica e plastificada. É por isso que temos muitas vezes nos afastado da exploração e consideração do erótico como uma fonte de poder e informação, confundindo isso com seu oposto, o pornográfico. Mas a pornografia é uma negação direta do poder do erótico, uma vez que representa a supressão do sentimento verdadeiro. A pornografia enfatiza a sensação sem sentimento [sic].

Neste sentido, acrescenta ainda que:

Fomos ensinadas a desconfiar desse recurso, que foi caluniado, insultado e desvalorizado por pela sociedade ocidental. De um lado, a superficialidade do erótico foi fomentada como símbolo da inferioridade feminina; de outro lado, as mulheres foram induzidas a sofrer e se sentirem desprezíveis e suspeitas em virtude de sua existência. Daí é um pequeno passo até a falsa crença de que, só pela supressão do erótico de nossas vidas e consciências, podemos ser verdadeiramente fortes. Mas tal força é ilusória, porque vem maquiada no contexto dos modelos masculinos de poder. (LORDE, 1984, p. 9)

Destarte, se o corpo é político, o corpo feminino e a feminilidade podem ser lidos como espaços de interdição, dominação e silenciamento. A apropriação do erótico, pela poetisa, como elemento estético, transcende os limites da versificação e assenta-se no enfrentamento às políticas de gênero do universo heteronormativo e sua colonidade do poder, posto que propõe ao feminino um caminho de empoderamento através da subversão da erotização que objetifica, pelo erotismo que concede à mulher consciência sobre si.

A interseccionalidade provocada pela cultura, pela raça, pela classe, pelo sexo, pelas subjetividades ao corpo feminino nos incita a questionar os modelos dominadores e suas implicaturas. No poema, há, pois, uma proposta de corpo e subjetividade empoderada, sexualizada, erotizada, liberta, uma dura crítica às relações de gênero; um desencarceramento de uma mulher que pode amar, desejar e se realizar. A representação desses corpos aponta para a reflexão sobre as práticas sociais correntes, visto serem as ações dos corpos orientadas, segundo Xavier (2007, p. 25), “pelos e para os contextos institucionais”, marcadamente patriarcais, coloniais e capitalistas, sendo o domínio da eroticidade pela mulher uma ferramenta política de contestação e abalo às estruturas sociais.



Quando mulheres escrevem, imediatamente registram suas vidas, seus corpos, bem como, de seus pares, afirmando suas existências, suplantando disposições patriarcais e machistas, [re]singularizando as experiências, subjetividades e socialidades humanas, o que nos remete aos registros ecológicos guattarianos (2012, p. 8). O posicionamento poético de Deusa D’África é de autorreconhecimento e isso, segundo Joice Berth (2019, p. 18) é,

autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e de suas mais variadas habilidades humanas, de sua história, e principalmente de um entendimento quanto a sua posição social e política e, por sua vez, um estado psicológico perceptivo do que se passa ao seu redor.

Esta consciência permite a quaisquer pessoas falar e agir pela comunidade. O empoderamento individual é, neste caso, também coletivo. Essa proposta origina-se do conceito de empoderamento descrito por Berth (2019), como um expediente que proporciona emancipação política e social, bem como insubordinação aos padrões e poderes hegemônicos que engendram desigualdades e segregam mulheres, a fim de equalizar experiências e existências sociais. Nesta esteira, o poema supramencionado nos permite adotar a escrita poética de Deusa D’África como um manifesto sócio-político que visa desestruturar as engrenagens patriarcais, através da subversão do lugar de gênero destinado à mulher.

Ademais, ainda, da perspectiva de empoderamento, a feminista negra (2019) aponta para a necessidade de [re]conhecimento de suas realidades por parte das mulheres, oportunizando o empoderamento cognitivo, psicológico, político e econômico, libertando-as globalmente, em tese pelo menos. É claro que se trata de um processo complexo, longo, fundamentalmente político, que denegue a instituição do patriarcado branco, ocidental, heterocêntrico e do capitalismo que outorgou o aniquilamento das sociedades, entre outras, africanas.

Berth (2019, p. 35) diz, também, que o empoderar deve ser um conjunto de “estratégias necessariamente antirracistas, antissexistas e anticapitalistas e [transcender] as articulações políticas de dominação que essas condições representam”, partindo de perspectivas individuais que se juntam e coletivizam a causa, transformando grupos historicamente oprimidos. Consoante Berth, os empoderamentos individual e coletivo são profundamente complementares, visto que as subjetividades e individualidades que formam uma coletividade empoderada dizem respeito àquela comunidade.

O lugar de fala de Deusa D’África e os processos revolucionários de empoderamento individual e coletivo que sua Poesia parece representar são matérias importantes que asseguram discussão efetiva sobre as desigualdades de gênero e sociais, relações de poder ao tempo que permitem uma transformação social local e externa. Nesse sentido, destacamos o que afirma Secco (2010, p. 153) sobre as poetisas e os poetas moçambicanas/os:

tais artistas transformam, desse modo, suas composições poéticas em locais políticos, onde o amor, os sonhos e os afetos surgem como alternativas políticas para libertar o pensamento e os sentimentos de cada cidadão dos paradigmas partidários utópicos e fechados, característicos dos tempos regidos por um *ethos* revolucionário.

A voz das minhas entradas tem fundamento no afeto e nas afecções africanas com os quais podemos pensar ações que promovem empoderamentos individuais que, unidos, produzem coleti-

vidades empoderadas que reconhecem outrem e, a partir disso, agem humanitariamente. Tais ações criam a consciência de que todas as pessoas podem existir e possuir lugares de fala, quebrando os silêncios estruturais, violentos e instituídos para os grupos subalternizados, rompendo com hierarquias opressoras e permitindo a construção de um mundo equânime.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A colonização deixou um rastro de profunda violência onde foi instituída. Milhares de pessoas foram subalternizadas e exploradas com vista à acumulação de bens e expansão da cultura colonizadora. Esta ação foi ainda mais dura com as mulheres que, além de serem dominadas e usadas como mão-de-obra, também tiveram seus corpos e sua sexualidade tomados pelo patriarcado colonizador. Moçambique é uma das vítimas desse processo e que, recém saído desta condição, tem lutado pelo restabelecimento de sua ancestralidade, de sua pluralidade e [re]direcionamento de sua identidade cultural.

A literatura moçambicana de autoria feminina tem contribuído essencialmente com esta tarefa, bem como sobre o questionamento das condições das mulheres negras daquela Nação, à medida que as escritoras, por meio de um discurso humanizado, questionam regras patriarcais e coloniais que, por sua vez, sobrepõem homens em prejuízo das mulheres.

O lugar de fala de Deusa D’África e o processo de empoderamento individual e coletivo que sua Literatura inscreve e representa permitem uma discussão legítima sobre [des]igualdade de gênero, estabelecimento do patriarcado e os poderes que dele advém, ao passo que possibilitam uma transformação social naquela sociedade, bem como fora dela, rompendo com hierarquias dualistas, violências estruturais e silêncios de grupos subalternizados, dando-lhes lugares de fala.

Tais contemplações, originadas pelos poemas selecionados, foram possíveis através da reflexão feita sobre afetos e afecções na Poesia Moçambicana, em especial, da Obra de Deusa D’África, produção literária voltada para construção de sentidos e de sentimentos de humanidade e de liberação das mulheres, sob um viés político e crítico que condiciona pensar sobre relações socioculturais e de gênero de um País que preserva tradições patriarcais muito severas.

REFERÊNCIAS

- BERTH, Joice. *Empoderamento*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- D’ÁFRICA, Deusa da. *A voz das minhas entranhas*. Maputo: Ciedima, Ltda., 2014.
- FREITAS, Sávio Roberto Fonseca de. Deusa D’África: uma voz feminista afro-moçambicana. In: *Revista do NEPA/UFF*. Niterói, v.12, n.25, p. 43-53, 2020.



LORDE, Audre. Os usos do erótico, o erótico como poder. In: *Textos escolhidos de Audre Lorde*. Heretika, 2018. Disponível em <<https://we.riseup.net/assets/483071/Audre+lorde+Textos+escolhidos+2a+edi%C3%A7%C3%A3o-bklt.pdf>>. Acesso em 01/11/21.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MALOMALO, Bas'llele; BERNARDO, Edgar Manuel; NERUA, Lucas Alberto Essilamo. XIBALO: A ideologia do trabalho na era colonial em Moçambique no século XX. In: *Cadernos de África Contemporânea*. v.1, n.1, p. 58-71, 2018.

PARADISO, Sílvio Luiz. “Tudo que escrevo é fruto da possessão!” – Entrevista com Deusa D’África (Deusa Sara Feliciana). In: *Revista África e Africanidades*. Ano XIII, n.35, 2018.

PINHEIRO, Vanessa Neves Riambau. As representações do corpo feminino na poesia moçambicana: Dos grilhões à liberdade. In: *Revista Criação & Crítica*. n.27, p. 23-36, 2020.

PITTA, Valter. Império Zulu. In: *O fascinante Universo da História*, 2010. Disponível em <<http://civili-zacoesafricanas.blogspot.com/2010/02/zulus.html>>. Acesso em 15/10/21.

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

SECCO, Carmen Lúcia Tindó. De sonhos e afetos: percursos da poesia moçambicana. In: *Revista Cerrados*, v. 19. N. 30. 2010, p. 143-156.

_____. *Afeto e Poesia: Ensaios e Entrevista: Angola e Moçambique*. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, 2014.



A Performance na Dança das Yabás no Festival Folclórico no Município de Tefé no Amazonas

La Performance en la Danza de las Yabás en el Festival Folclórico en el Municipio de Tefé en Amazonas

The Performance in the Dance of the Yabás at the Folk Festival in the Municipality of Tefé in Amazonas

Patrícia Torme de Oliveira

Betânia de Assis Reis Matta

Resumo: O estudo analisa o processo de criação e construção coreográfica da dança das Orixás femininas, as Yabás. A pesquisa de campo foi realizada durante do Festival Folclórico da cidade de Tefé, Amazonas, com base no método etnográfico. As análises foram fundamentadas com base nos estudos de Performance de Schechner (2002), sobre comportamento restaurado, e Ligiéro (2011), criador do conceito de Motrizes Culturais aplicado às práticas performativas afro-brasileiras. Ainda que se trate de uma dança elaborada para o contexto do espetacular, evidenciamos que a dança das Yábas é marcada por movimentos e significados que revelam a plasticidade, a dramaticidade e a religiosidade inerentes às matrizes africanas. Os resultados revelaram que a linguagem dos gestos e dos movimentos são coreografados com movimentos e sinais específicos, exprimindo as características das divindades femininas, que são atravessadas por experiências corporais desenvolvidas pelas brincantes/dançantes no processo de performance, contemplando a diáspora negra na região Amazônica.

Palavras Chave: Dança. Performance. Tefé. Yabás.

Resumen: El estudio analiza el proceso de creación y construcción coreográfica de la danza de las Orixás femeninas, las Yabás. La investigación de campo se llevó a cabo durante el Festival Folclórico de la ciudad de Tefé/Amazonas basado en el método etnográfico. Los análisis se basaron en los Estudios de Performance de Schechner (2002) sobre el comportamiento restaurado, y Ligiéro (2011), creador del concepto de Motrizes Culturales aplicados a las prácticas de performance afrobrasileñas. Aunque es una danza elaborada para el contexto de la espectacular evidencia de que la danza de las Yábas está marcada por movimientos y significados que revelan la plasticidad, dramatismo y religiosidad inherentes a las matrices africanas. Los resultados revelaron que el lenguaje de los gestos y movimientos son coreografiados con movimientos y signos específicos, expresando las características de las deidades femeninas, que son atravesadas por experiencias corporales desarrolladas por los lúdicos/danzantes en el proceso del performance contemplando la diáspora negra en la región amazónica.

Palabras Claves: Danza; Performance. Tefé. Yabás.

Abstract: The study analyzes the process of creating and choreographic construction of the dance of the female Orixás, such as Yabás. The field research was carried out during the Folk Festival of the city of Tefé in the of Amazonas based on the ethnographic method. The analyses were based on Schechner's Performance Studies (2002) on restored behavior, and Ligiéro (2011) creator of the concept of Cultural Motrizes applied to Afro-Brazilian performative practices. Although it is a dance elaborated for the context of the spectacular evidence that the dance of the Yábas is marked by movements and meanings that reveal the plasticity, dramaticity and religiosity inherent to African matrices. The results revealed that the language of gestures and movements are choreographed with specific movements and signs. In particular, expressing the characteristics of female deities, through bodily experiences developed by the players/dancers in the performance process contemplating the black diaspora in the Amazon region.

Key-words: Dance; Performance. Tefé. Yabás.

Patrícia Torme de Oliveira – Mestra em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas/ PPGICH/UEA, Licenciada Plena em Educação Física pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/PUC-RS. E-mail: patriciacancio@hotmail.com

Betânia de Assis Reis Matta – Mestra em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas/ PPGICH/UEA, Bacharela em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Especialista em Criança e adolescente em situação de risco social (UNIFRA/RS), Especialista em Gestão Pública pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). E-mail: betaniamatta@hotmail.com

INTRODUÇÃO

No município de Tefé, Estado do Amazonas, ocorre anualmente o Festival Folclórico considerado pela população local como um dos maiores eventos da região. Nesta ocasião, inúmeros grupos de danças folclóricas se apresentam após um longo período de preparação e ensaios. Em meio arena ou tablado¹, contando com a presença de centenas de espectadores, os grupos de danças se apresentam e competem sob a mira atenta de jurados técnicos e artísticos durante três noites. Todas as danças são organizadas e classificadas para concorrer em categorias específicas, como de danças “populares”, “nordestinas”, “quadrilhas” e “tribais”, porém, a principal categoria e a mais esperada no evento é a de danças “tradicionais”, na qual destaca-se a Dança Africana de Tefé.

Esta dança de matrizes africanas foi criada há quase 40 anos, e, em sua configuração para o espetáculo, apresenta um enredo que envolve história, cultura e religiosidade. Cada quadro é apresentado separadamente, entretanto, há transições e interações que marcam a passagem de um quadro para outro. O primeiro quadro é denominado “Os Negros”, baseia-se e retrata o período da escravidão, contém uma dramaticidade e interpretação muito impactante. A transição para o quadro seguinte ocorre a partir de capoeiristas, que adentram o espaço cênico, representando a resistência do negro, e, em seguida apresentam coreografias muito dançantes protagonizadas por brincantes/dançantes² denominados “Os Baianos”, que simbolizam a conexão com o último quadro que é o mais aguardado, onde apresentam-se os destaques da dança denominados “Os Orixás”.

Neste contexto, se originou a pesquisa da dissertação de mestrado *“A Dança da Libertaçāo”: Um Estudo sobre a Dança Africana de Tefé*, defendida em junho de 2020, da qual extraímos este recorte que se concentra no universo da representação das Orixás femininas, através de uma perspectiva etnográfica. A pesquisa de campo ocorreu no período de abril a agosto de 2019, período em que transcorreu as movimentações de preparação, planejamento e realização do espetáculo para o Festival Folclórico de Tefé.

Face a este cenário, foi possível acompanhar desde o princípio as primeiras ações interpistas por ensaios com músicos, cantores, brincantes/dançantes, bem como a criação, construção e execução coreográfica das Orixás femininas, chamadas de Yabás³. Para uma compreensão do universo feminino, a descrição e análise tiveram um foco ajustado nas cinco Yabás representadas na Dança Africana de Tefé, que são: Iansã, Oxum, Nanã, Obá e, por fim, Iemanjá, que é a mãe de todas as cabeças⁴.

As mulheres africanas quando aqui chegaram, em relação às mulheres europeias que aqui estavam [...] tinham formas diferenciadas de condutas. Tal fato pode ser identificado nos mitos religiosos de origem ioruba, pelas deusas, as Orixás femininas conhecidas como yabás. Nas religiões cristãs o feminino é primeiramente representado pela figura de Maria, a mãe de Jesus, cuja principal função

¹ Arena ou tablado é a referência que os participantes e tefenses fazem ao palco estruturado e montado para a realização do Festival Folclórico de Tefé. No ano de 2019, um imenso tablado foi montado no Mirante das Mangueiras, localizado na orla do Lago Tefé; em anos anteriores, a praça Remanso do Boto foi arena (chão) dos festivais.

² Optamos por utilizar ambos os termos para designar os participantes da dança, pois ambas as denominações são utilizadas frequentemente. Antigamente, utilizava-se mais o termo brincante, porém, atualmente, várias outras denominações são utilizadas, o que demonstra o quanto o folclore e a cultura passam constantemente por um processo de dinamização.

³ Nas pesquisas bibliográficas, foram encontradas diversas formas de grafia da palavra, como a usada aqui, Yabá, ou Iabá, e variações como Iyabá ou Ayabá. Com o intuito de padronizar para a escrita presente, utilizamos a grafia Yabá.

⁴ Iemanjá é a mãe de todas as cabeças, é ela quem sustenta a humanidade. Seu nome deriva da expressão Iorubá Yèyé omo ejá, que significa *Mãe cujos filhos são peixes*. Disponível em: <https://www.raizesespirituais.com.br/>



teria sido dar à luz ao filho de Deus, Jesus. As demais seriam as santas da Igreja católica, todas figuras passivas e pacíficas. No universo iorubá, a representação das divindades femininas são, em sua maioria de mulheres guerreiras, batalhadoras, socialmente organizadas. As relações afetivas não são monogâmicas. As mães não necessariamente cuidam dos filhos, algumas vão para a guerra e os deixam para outras cuidarem. Com certeza uma visão muito diferenciada da visão convencional da sociedade patriarcal. (MARIOSA, 2016, p.46)

O termo Yabá é utilizado para referir-se, no panteão dos Orixás, às representações femininas, como Nanã, Iansã, Oxum, Obá, Ewá e Iemanjá. De acordo com Rocha et al (2016, p.42,), “o lugar das Yabás na ativação da relação do Ayê com Orum (da terra com o céu), no controle e domínio do natural e sobrenatural, da vida e da morte, do estar e não estar no mundo, estão inscritos nas atribuições que possuem de acordo com a tradição”. Para tanto, enfatizamos que a Dança Africana de Tefé apresenta dez Orixás, em que cinco são as principais representações das Orixás femininas cultuadas no Brasil, e que, durante o espetáculo, personificam através da dança e performance estas expressões do poder feminino. Partindo deste pressuposto, nosso estudo se circunscreverá nas danças e representações das Yabás, que tem uma grande representatividade na religiosidade, cultura, dança e arte afro, assim como na Dança Africana de Tefé.

Sabino e Lody (2011) discorrem que as danças de Orixás integram e fazem parte do culto religioso do Candomblé, que evidencia e ilustra a ligação com as divindades, representando o movimento e as histórias de deuses/deusas em seu aspecto mais divino e sua conexão com o mundo humano. Para os africanos, “o corpo é, por excelência, o local da memória, o corpo em performance, o corpo que é performance” (CARDOZO, 2006, p. 26).

Nesta direção, as danças de matrizes africanas têm como características principais os movimentos de quadril, que inclusive estão muito presentes nos movimentos da dança afro-brasileira, remetendo à sensualidade, e que também se mostrará presente especialmente na representação das Orixás/Yabás. Os movimentos de ombro também são muito utilizados na técnica de dança afro, estes trazidos por Mercedes Baptista⁵, a partir das pesquisas de Katherine Punham, que, como relata Lima (1995), são movimentos exógenos à dança afro que tem suas bases nos movimentos rituais do Candomblé. Katherine utilizava-se de movimentos de ombros em sua dança em função desta nuance de movimento estar muito presente nas danças locais do Caribe e do Haiti. (LIMA, 1995). O panteão de Orixás do Candomblé, no Brasil, conta com mais de 15 deuses que são aqui cultuados, cada um deles com personalidades, lendas e histórias distintas, o que influencia diretamente em sua representação cênica através da dança.

No decorrer do espetáculo da Dança Africana, as Yabás constituem uma apresentação que, para além dos movimentos, é composta pela caracterização, uma vez que são trajadas com indumentárias que incluem uma multiplicidade de elementos como ades⁶, paramentas, saias, xocotôs (calças), ababés⁷ e contas, permitindo, com isso, que o espetáculo transite entre os limites da arte e

⁵ Bailarina e coreógrafa brasileira, a primeira negra a integrar o corpo de bailarinos do Teatro Municipal do Rio de Janeiro, e foi responsável pela criação do balé afro-brasileiro, inspirado nos terreiros de candomblé, elaborando uma codificação e vocabulário próprios para estas danças (OLIVEIRA, 2017).

⁶ Ades é semelhante a uma coroa utilizada como complemento da indumentária da orixá/Yabá.

⁷ Ababé ou Abebê é um instrumento da religiosidade iorubá nas religiões de matrizes africanas, que consiste em um emblema utilizado pela Oxum e pela Yemanjá. Trata-se de um acessório indispensável em sua indumentária cerimonial. São feitos de latão, o de Oxum costuma ser dourado e o de Yemanjá, prateado.

da performance, agregando aspectos culturais e religiosos de matrizes africanas.

Sabino e Lody (2011) discorrem sobre a distinção da dança religiosa para a dança artística:

[...] os pés de dança, como são chamados, representam características coreográficas detalhadas de cada Orixá. A representação do orixá torna-se então distinta no culto e no palco. No culto, ela é dançada pelos membros da comunidade religiosa, com seus corpos acionados e não necessariamente com treinamento específico de dança, se direcionando ao enfoque religioso e ritual do movimento dançado. Para o palco, a movimentação de cada Orixá foi trabalhada por Mercedes Baptista durante sua pesquisa de construção da técnica da dança afro-brasileira, o que dá à movimentação singularidades específicas a serem desenvolvidas pelo corpo treinado do bailarino. (SABINO; LODY, 2011, p. 34)

A pesquisa de campo foi fundamental, pois observar a construção coreográfica associada ao trabalho de estudo das brincantes/dançantes que representaram as Orixás/Yabás permitiu compreender as etapas e o processo individual no universo de produção e criação. Importante estabelecermos que a dança não é uma simples e fria repetição de gestos aleatórios, ao contrário, é uma simbiose entre corpo e alma que permite “sentir” e “perceber” a dramaticidade, a plasticidade e a religiosidade que é fluida através do gestual e da postura corporal, restaurando um comportamento.

Comportamento restaurado é simbólico e reflexivo. Seus significados têm que ser decodificados por aqueles que possuem conhecimento para tanto (...) tornar-se consciente do conhecimento restaurado é reconhecer o processo pelo qual processos sociais, em todas as suas formas, são transformados em teatro, fora do sentido limitado da encenação de dramas sobre um palco. (SCHECHNER, 2003, p. 35)

Mauss (1974, p. 405) evidencia que, “no processo da obtenção das técnicas corporais a imitação exerce grande influência tanto em crianças quanto nos adultos que visam copiar atos, e conseguem obter bons resultados”. Já o conceito de Motrizes Culturais de Ligiéro contribuiu para compreensão desta capacidade de a dança das Orixás/Yabás “ultrapassar o espaço do sagrado e do teatral, e, se aproximar da comunidade e da prática artística possibilitando, portanto, uma análise estética e artística da performance” (LIGIÉRO, 2011, p.130).

Baseando-se nessa ideia, constatamos que a dança em celebração às Orixás/Yabás, além de ser um comportamento restaurado, é movida por Motrizes Culturais dinâmicas e interativas. Práticas performativas que são agrupadas no espetáculo, dando-lhes vida e expressões que nos remete aos rituais do candomblé. O secular/sagrado é expresso por meio do canto, da dança, da música, do figurino, do espaço, do cenário, da indumentária entre outros.

Ressaltamos, que a dança das Orixás/Yabás, contém movimentos que têm relação aos simbolismos e significados que são atribuídos a cada divindade, que transitam entre nuances que vão desde gestos suaves, lentos e contidos (muito utilizados nas danças de Oxum e Iemanjá, pois ambas têm a fluidez das águas e aspectos relacionados à fertilidade, vaidade e beleza), assim como movimentos rápidos, ágeis e de força muito representados nas danças de Iansã e Obá, pois ambas têm temperamentos fortes e carregam as qualidades relacionadas à “guerra”.

Os movimentos ondulatórios do tronco e dos braços, realizado conjuntamente com a inclinação do tronco para a frente, produzem um sutil tremular dos ombros. Dessa forma, a estética e



dramaturgia-coreográfica presentes nessas coreografias desvelam a ternura, a fertilidade, a sedução, o ímpeto, dentre outros elementos que compõem o universo feminino.

Por tudo isso, o estudo é uma proposta provocativa que visa despertar o interesse de pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento, bem como os leitores de um modo geral, ao dar visibilidade ao universo cultural através das danças voltadas às matrizes negras que contém a representação do feminino no contexto Amazônico, enaltecedo a importância da temática e que envolvem a história, cultura e a arte.

1. A perspectiva Antropológica e a Performance nas Danças de Matrizes Africanas

Ao abordamos o tema sobre as danças de matrizes africanas, há um forte significado relacionado à arte, símbolo, criação, memória, e, em especial, à identidade. Entretanto, os estudos referentes aos movimentos, canto, espaço, tempo e a música necessitam mais aprofundamento diante da complexidade dos elementos culturais e sociais envolvidos nesse contexto, principalmente na tessitura entre interação/comunicação, brincantes/dançantes e espectadores.

De acordo com Ligiéro (2011), quando os africanos vieram para o Brasil, trouxeram consigo várias formas de celebração originárias de suas etnias, e utilizaram a performance delas como forma de “recuperar um comportamento”, o qual eles foram obrigados a silenciar em virtude da condição de escravos, e por estarem distanciados geograficamente de sua cultura natal. Inicialmente, as formas de celebração (dança/canto/batuque) foram rigorosamente perseguidas e condenadas, contudo, relatos históricos denotam que a resistência e resiliência desses povos permitiu que esses ritos passassem a ser tolerados pelo poder local e da Igreja. Neste pensamento, Ligiéro (2011) ainda chama a atenção para o fato de que esse processo de transformação e negociação foi longo e gerou formas distintas de performances não somente pela grande quantidade de etnias provenientes do antigo continente como pela própria interação criada com o contexto local. Na ânsia de restaurar rituais e celebrações antigas, foram criadas vigorosas tradições, genuinamente africanas, mas miscigenadas dentro do próprio processo formador do país, e, para que haja compreensão dessas múltiplas transformações, além do conhecimento das matrizes culturais das principais etnias, se torna fundamental o estudo de seus elementos formadores.

Para Schechner (1985), primeiramente, determinadas porções do comportamento podem ser recombinações em um número sem fim de variações. Segundo o autor, nenhum evento consegue copiar exatamente outro evento. Não apenas o próprio comportamento – nuances do humor, tom de voz, linguagem corporal, e daí por diante – mas também a ocasião específica e o contexto fazem com que cada caso seja único. Para o estudioso, a performance acontece enquanto ação, interação e relação, e ela não está “em”, mas “entre”. Um exemplo seria de um ator da vida cotidiana, em um ritual, em uma ação, ou em uma arte performática que faz/mostra algo, executa uma ação. Richard Schechner ainda destaca que performance não é um termo fácil de se definir, ela pode ser:

[...] étnica e intercultural, histórica e atemporal, estética e ritual, sociológica e política. Performance é um modo de comportamento, um tipo de abordagem à experiência humana, performance é exercício lúdico, esporte, estética, entretenimento popular, teatro experimental, e muito mais. (SCHECHNER, 1982, apud LIGIERO, 2012, pág. 10)

Desta maneira, praticamente tudo que ocorre na vida social contemporânea pode ser considerado como performance, já que inclui jogos e brincadeiras, esportes, atividades da vida cotidiana e rituais, além de também ser definida como a ritualização de sons e movimento, pois, mesmo que pensemos que estamos sendo originais e espontâneos, boa parte do tempo do que realizamos ou falamos já foi realizado e dito antes, por nós mesmos.

O ritual pode ser considerado sagrado, quando estiver relacionado com a expressão de crenças religiosas, ou seculares, quando relacionado a qualquer outra atividade, não especificamente de caráter religioso, entretanto, tais considerações não são puras, no sentido que algumas cerimônias misturam rituais sagrados com rituais seculares, sem haver uma separação definida entre um e outro, fato este que ocorre em inúmeras culturas. O mais comum, quando se refere ao ritual, é associá-lo à prática religiosa, entretanto, existem na realidade vários outros tipos de rituais, como aqueles relacionados à vida diária e de papéis sociais, profissionais, políticos dentre muitos outros. Para Schechner (2012), os rituais ainda podem ter outras variações. O “Ritual Social” refere-se aos eventos cotidianos e atividades diárias que praticamos de forma ritual, sem perceber; os “Rituais Religiosos” podem considerar celebrações como o casamento, batizado, ritos de passagem entre outros; por fim, os “Rituais Estéticos”, compreendem as formas codificadas como o teatro ou a dança, mesmo que não se esteja dentro do ritual religioso dançando durante o transe.

Utilizando como referência estas divisões e variações, a performance analisada na dança das Orixás/Yabás da Dança Africana de Tefé é a performance estética, cujo ritual envolvido é o secular, já que não existe uma associação com a expressão de crença religiosa, entretanto, como já mencionado, a separação entre secular e sagrado não é pura, e uma manifestação não exclui a outra, ou seja, o ritual aqui em questão também poderá ser interpretado como sagrado, pois a maior parte das coreografias e movimentos tem ligações diretas com os movimentos dessas representações do poder feminino na religiosidade, porém, a dança não é um ritual religioso já que se trata de uma performance ou representação, contudo, ainda assim, as brincantes/dançantes estarão recuperando no seu repertório corporal elementos de suas ancestralidades.

Zeca Ligiéro (2011) elaborou um conceito próprio de performance. Para o autor, o termo “matriz africana”, que é amplamente utilizado para preservar e resguardar um passado africano no Brasil, em produções culturais de manifestações afro-brasileiras – dentre eles o candomblé, o jongo, a capoeira e outros –, como uma forma de legitimar a identidade africana na diáspora, não leva em consideração as diversidades nem multiplicidades culturais. Neste sentido, ele afirma que esse conceito de matriz cultural tem se mostrado insuficiente para conceituar a complexidade dos processos inter-étnicos e transitórios verificados nas práticas performativas ou performances culturais. O autor propõe uma nova definição/conceito, que, ao invés de “matriz”, utilize-se “motrizes”, no plural, para conceituar a complexidade das ações e dinâmicas das performances culturais afro-brasileiras.

O conceito de “Motrizes Culturais” pode ser utilizado para definir um conjunto de ações culturais usados na diáspora africana para recuperar comportamentos ancestrais africanos. A combinação de elementos como dança, canto, música, figurino, espaço, entre outros, são denominadas práticas performativas, e a combinação destes elementos são agrupados em distintas manifestações do mundo afro-brasileiro. Apesar do autor pensar este conceito voltado principalmente para o Candomblé ou Umbanda, no sentido de análise das performances da dança dos



Orixás nas terreiras⁸, há a possibilidade de ser utilizada também no ambiente teatral de encenação e na dança artística, onde estes elementos podem também ser analisados através da ótica de (re)significação da dança para o ambiente do contexto de representação, através da codificação corporal.

Quanto à construção da dança das Orixás/Yabás para a dança Africana de Tefé, a partir das observações, foi possível considerar que houve uma construção cênica, embora as brincantes/dançantes não tivessem acesso a uma preparação voltada à construção de uma técnica artística⁹ específica para o palco, porém, puderam contar com uma construção intuitiva e criativa a partir das informações absorvidas através de vários meios de pesquisa.

Ainda nesse sentido, considerando a narrativa das brincantes/dançantes, nos últimos anos, observou-se uma tendência de introduzir no espetáculo uma dança mais condizente com os terreiros de Candomblé, com movimentos mais próximos dos praticantes da religião iorubá. Esta forma de apresentação foi assentida por brincantes/dançantes que ingressaram a partir do ano de 2016. Apesar de não terem nenhum vínculo com religiões de matrizes africanas, a brincante/dançante que representou a Orixá Iansã destacou a importância de se apresentar no espetáculo, uma performance de dança que elas consideram mais “original”, que é aquela dança que ocorre durante os ritos das religiões afro-brasileiras, pois a apresentação não é um ritual religioso, mas, inquestionavelmente, representa a religiosidade. Em seu relato, ela destaca:

A “Africana” tem que trazer a terreira para o espetáculo, porque a homenagem é ao negro e sua luta e resistência, e esta resistência veio através da religião [...] o catolicismo era imposto ao negro escravizado, só que através dos sincretismos ele seguia cultuando suas divindades, é esta a história que a “Africana” tem que contar, nós temos que representar esta resistência através da capoeira, da dança e da religiosidade... Senão perde-se o objetivo. (Brincante/dançante que representou Iansã, Tefé, maio de 2019)

No fragmento citado, observamos que a brincante/dançante faz a relação da dança realizada no terreiro, no ambiente litúrgico de religiosidade, com a luta e resistência de negros e negras, e que a representação tem um objetivo e, até mesmo, uma mensagem que vai além do espetáculo, adentrando em questões que envolvem a ancestralidade, religiosidade e cultura africana. Podemos pensar, então, que o papel ocupado hoje pelas brincantes/dançantes no planejamento, criação e execução do espetáculo é resultado de um processo que se originou ao longo desses quarenta anos de existência, dessa maneira, propiciando um ambiente no qual as mulheres possuem voz e representatividade em decisões pertinentes em todas as etapas do processo criativo e coreográfico da “Dança”.

⁸ É importante frisarmos que, nas religiões de matriz africana, em geral, os Orixás dançam dentro dos terreiros, assim, pessoas leigas em dança, quando tomadas em transe pelo Orixá, vivenciam uma experiência que mistura rito e dança que em nada se assemelha com o palco, ou espetáculo. Todavia, o foco dessa pesquisa é a danças dos Orixás fora do contexto de terreiros, que, independentes da religião, assumem um caráter artístico, espetacular, desse modo, analisado sob um viés performático.

⁹ Estudo que realiza a descrição da técnica artística teatral de Augusto Omolu: FERREIRA JUNIOR, Antonio Marcos. A dança dos orixás de Augusto Omolu e suas confluências com a antropologia teatral. 2011. 138 f. Dissertação (Mestrado em Linguística, Letras e Artes) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/12287>

2. O Significado e o Simbólico da Dança das “Yabás”

A partir dos dados coletados na realização da pesquisa e considerando as narrativas das brincantes/dançantes, os pontos ecoados e as imagens e vídeos registrados, foi possível a construção ou “reconstrução” da dança e performance das Orixás femininas, e estes aspectos tornaram-se fundamentais, pois, enquanto brincantes/dançantes, seus corpos foram instrumentos passíveis de transmitir e expressar estes símbolos e significados traduzidos nas inúmeras possibilidades da dança. Sobre a composição coreográfica para as danças de Orixás, Sabino e Lody afirmam:

As danças dos Orixás são realizadas e executadas sob um ritmo específico, chamados também de pontos, cada divindade do panteão africano terá música e traços coreográficos próprios. As coreografias das danças estão associadas à mitologia de cada orixá, representando seus feitos, suas características individuais, suas histórias. Esses 131 Deuses são comumente representados cenicamente, portanto a dança se torna uma ferramenta, uma espécie de insígnia que “identifica o caráter, a função e a história dos Orixás”. (SABINO; LODY, 2011, p. 21)

Durante o espetáculo, cada Orixá/Yabá é apresentada individualmente, e, neste momento, os brincantes/dançantes movimentam-se no ritmo evocando a memória e a cultura afro. Nesse contexto, são descritas as cores que representa cada Orixá/Yabá, os símbolos que carrega nas mãos, os elementos da natureza a que estão ligadas, dentre outros aspectos de sua personalidade, e também suas respectivas saudações, na língua iorubá.

A primeira Orixá a se apresentar é Iansã, também conhecida como Oyá. É a guerreira, audaciosa e fogosa. Por sua inclinação para a guerra e tudo que está fora dos espaços domésticos em geral, relacionam sua ação às práticas tipicamente masculinas. Todavia, a relação com práticas socialmente “vistas como masculinas não afasta Iansã das características próprias de uma mulher sensual, fogosa, ardente. Ela é extremamente feminina e seu grande número de paixões mostra a forte atração que sente pelo sexo oposto”. (REIS, 2000, p.166). Nos terreiros, quando Iansã se manifesta em seus filhos, aparece com postura altiva, imponente, majestosa e desafiadora. Sua dança e performance é a mais veloz de todas as Yabás, cujo movimentos são típicos de seus domínios: o fogo e a tempestade.

Figura 01: Orixá Iansã



Fonte: Perfil oficial Dança Africana de Tefé (2021)

Na figura acima, temos o registro da brincante/dançante que interpreta Iansã. Durante as observações, foi possível verificar que, além da dança, a brincante/dançante constituiu sua performance através do vermelho de sua indumentária e dos elementos que, na imagem, segura em ambas as mãos: o chicote e a espada em forma de raio. No espetáculo, a dança desta Orixá feminina foi marcada por giros rápidos e dinâmicos, pois a brincante/dançante teve uma percepção de que este movimento de certa forma performatiza a “incorporação”.

Em outros momentos da dança, ela utilizou os movimentos dos braços, como se estivesse afastando alguma coisa de si com seu chicote, também empregou movimentos que se fusionaram ao balanço dos ombros, do tronco e quadril, valendo-se de flexões e extensões. Com o tronco, realizou movimentos para frente e para trás em diferentes direções, demonstrando toda a energia que emana dos elementos que representa, uma vez que é considerada a deusa do vento e das tempestades. Nesse sentido, ainda que sendo uma Orixá feminina, traz a energia típica das forças da natureza. Outro traço marcante foi o posicionamento alto interpretado com caminhadas e movimentação de quadril e braços flexionados com o dorso das mãos posicionados na cintura. Um conjunto de movimentos característicos de guerreira, embalado pelos pontos cantados e pelas várias saudações entoadas pelo apresentador, “Eparrêi Oyá”!

A composição da brincante/dançante para a dança de Oxum foi personificada pela sensualidade, feminilidade e a vaidade característicos da Orixá. A energia dela advém das águas doces do rio, assim, sua personalidade reflete a fluidez das águas. Os elementos da Oxum são as joias, anéis as pulseiras, as maquiagens e o cuidado com o cabelo, e, logicamente, o inseparável espelho; é considerada a Orixá mais charmosa dentre as Yabás e, com seu charme, riqueza e elegância, exerce o fascínio e o poder em sua dimensão sagrada; seus poderes estão associados à fecundidade, graças aos laços com Yámi-Àje. Segundo Verger (1981),

“Oxum é chamada de Iyálóòde, título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade. Além disso, ela é a rainha de todos os rios e exerce seu poder sobre a água doce, sem qual a vida na terra seria impossível” (VERGER, 1981, p.174).

Figura 02: Orixá Oxum



Fonte: Orange Cavalcanti (2019)

A representação que a brincante/dançante realizou para Oxum foi com uma dança miúda, sensual, curvilínea, graciosa, e teve a manutenção de movimentos e/ou poses nos níveis alto e baixo¹⁰ (chão), como a exemplo da figura 02. Ela trouxe esta concepção de deusa da beleza, uma mulher que dança muito elegante, trajada ricamente em amarelo ouro, muitos adornos na cor ouro e o símbolo muito característico de Oxum, que é o espelho, mencionado por Carneiro e Cury (2008):

Entre os símbolos rituais de Oxum está o abebê, leque espelhado por Oxum e Iemanjá, que no caso de Oxum simboliza sua relação com a beleza e a faceirice, qualidades que lhe são próprias. Dizem que na África, são oferecidos dotes às filhas de Oxum, pois sua identificação com o ouro é garantida de riqueza aos pretendentes; além disso, essas mulheres são comumente as mais belas e, por Oxum estar relacionada a filhos perfeitos e sadios, a continuação do clã está assegurada por ela. (CARNEIRO; CURY. 2008, p. 127)

Através das observações, ficou perceptível que a brincante/dançante elaborou sua apresentação muito alinhada aos pontos cantados, um deles fazia alusão à “mamãe Oxum nas águas da cachoeira”. A imagem em questão registra esta passagem, onde, ajoelhada nas águas, a Orixá se banha, exalando toda a sua beleza e formosidade. A saudação a Oxum também foi em vários momentos evocada, “Ora iê, iê, ô mamãe Oxum”.

Para a performance de Nanã, a brincante/dançante fez uma construção muito diferenciada, pois, apesar de já ter interpretado outras Orixás em anos anteriores, ela conseguiu captar e internalizar movimentos que exigiram muito a flexão do tronco para frente, uma vez que representa ser uma figura mais idosa e com uma ligação a um elemento menos fluído que é a lama. Foi a primeira vez que a Orixá Nanã compôs o quadro “Os Orixás” na Dança Africana de Tefé. Na figura, podemos observar o tronco erguido, entretanto, durante toda a dança de Nanã, a brincante/dançante manteve a posição do tronco sempre bem flexionado para a frente, já que esta é uma característica específica da divindade mais idosa do Panteão, e seu passo é levemente mais lento, entretanto, os giros são dinâmicos.

Figura 03: Orixá Nãna



Fonte: Orange Cavalcanti (2019)

¹⁰LABAN, Rudolf. Domínio do movimento. São Paulo: Sumus, 1978. Disponível em: [Rudolf Laban - Domínio do Movimento.PDF](https://archive.org/details/Rudolf_Laban_Dominio_d) (archive.org) Acesso em: 10/02/2022.



Em suas mãos, manteve o ibiri¹¹, movimentando-o nas laterais do corpo, “varrendo” os males e a lama. Para a entrada de Nanã, a brincante/dançante optou por trazer um agbé, instrumento muito usado nas manifestações do Afoxé¹², que logo foi deixado ao solo para seguir com sua performance. Sua indumentária foi elaborada com as cores características desta divindade, que é lilás e roxo, com rodado volumoso e bem amplo, o que complementou sua movimentação e dança no palco. Durante sua apresentação, sua representação foi saudada por “Salubá Nãna”!

Nanã é considerada a Yabá mais velha, e, de acordo com a mitologia, detém o poder sobre a vida e a morte; na natureza, controla a lama que repousa nos rios, e é justamente desse barro que a vida acontece e é para esse barro que o corpo retorna quando finda o tempo de existência na terra, concepção esta que, inclusive, fundamenta o mito da criação do homem, existente no cristianismo. Em Reis (2000), Nanã é descrita inúmeras vezes como um orixá masculino, o autor ainda destaca que esta afirmação pode indicar para o fato de que, mesmo diante de toda sua importância, ainda há, em alguns casos, a tentativa de pensar o masculino como superior em relação ao feminino. A maternidade é um fator muito relevante dentre as atribuições desempenhadas pelas Yabás. Na mitologia iorubá, Nãna é mãe de dois filhos e, sob este aspecto, se apresenta uma contradição: o primeiro filho, Omulu, nasceu coberto de chagas, foi abandonado à sua própria sorte, porém, foi curado e criado por Iemanjá. O segundo filho, Oxumaré, dono de beleza fascinante, foi amado e exaltado. Santos (2010) destaca:

Nanã Buruku assume como outros orixás femininos o conceito de maternidade como função principal. No entanto, o caráter possessivo de Nanã faz com que suas relações com os filhos sejam produzidas numa teia tensa de amor e ódio, em que num momento mostra pelos mesmos, profundo carinho, exaltação, proteção, em outro, emerge a rejeição, a repressão e o abandono. (SANTOS, 2010, p.04)

Rocha et al (2016) discorrem que esta Yabá representa superioridade em relação aos homens, o que os intimida e causa medo. Além disso, na condição de detentora da sabedoria e da justiça, afasta os homens, que, por este motivo, não conseguem impor suas vontades e controlar o poder de Nanã.

Na sequência, tem-se a Orixá feminina Obá, com uma dança construída e restaurada baseada em suas características mais marcantes; é conhecida como guerreira e Orixá de força muito grande, além disso, existe um mito que a relaciona ao Orixá Xangô, que, baseado na mitologia, traz o episódio de cortar a própria orelha por amor. Na composição da dança, a brincante/dançante, que já interpreta a Orixá desde 2016, apresenta o gesto de “esconder” uma das orelhas, recurso recorrentemente utilizado na apresentação desta Orixá:

A característica da mão cobrindo a orelha denota um *ita* no qual Oxum, com ciúmes de Xangô com sua nova esposa, induz Obá a cortar a própria orelha e servi-la numa sopa. Xangô, horrorizado, expulsa Obá de casa a banindo tam-

¹¹ Ibiri é um apetrecho da cultura afro-brasileira, inerente ao Orixá Nanã, indispensável em sua indumentária, geralmente visto no ibá de Nanã.

¹² O Afoxé, também chamado agbé, é um instrumento musical formado por uma cabaça pequena redonda, recoberta com uma rede de bolinhas de plástico semelhante com o Xequerê, sendo que o afoxé é menor. Mas a palavra “Afoxé” pode ser traduzida como “o enunciado que faz acontecer”, é conhecida também como caracterização de um cortejo de rua que sai durante o carnaval chamado de Candomblé de Rua e Negreiro Pernambucano, que, por sua vez, também utiliza o instrumento em suas manifestações culturais. Disponível em: <https://novaescola.org.br/conteudo/3097/o-afoxe>. Acesso: 09/02/2022.

bém seu reino. O ato de cobrir a orelha faz referência à vergonha de Obá por ter se deixado enganar. (MORAES, 2017, p.138)

Os movimentos de defesa são realizados com o escudo à frente do rosto, e o de ataque, com a espada de Obá. Também são utilizados passos que se intercalam com estas poses como avanços e recuos, porém com um caráter leve e suave, já que se trata de uma divindade feminina. Neste sentido, a brincante/dançante utiliza estes símbolos de Obá, a espada e o escudo, para compor a principal característica dessa Orixá guerreira. Sua apresentação e performance explorou muito estes dois elementos, e sua movimentação em palco se compôs de muitos giros rápidos, quebrando a suavidade, além de deslocamentos e posições característicos desta Yabá. Para a indumentária da Orixá, as cores utilizadas foram rosa e amarelo, com aplicações de bordados no corpete e saia, garantindo ainda mais beleza à performance.

Figura 04: Orixá Obá



Fonte: Orange Cavalcante (2019)

Ressaltamos que Obá também é chamada de rainha do Rio Níger, e, nas narrativas mitológicas, ela aparece sempre com a sua espada em uma mão e o seu escudo na outra, munida do que é necessário para lutar pelo que se acredita. Devido a essas características, é conhecida por fornecer a força para que as mulheres consigam vencer obstáculos, pois também é vista como a mãe que consegue entender todas as dores do coração e sempre está disposta a ajudar. Durante a apresentação, esta Orixá também foi saudada com o termo, “Akirô Oba Yê”.

A última Yabá adentrar na arena e encerrar as apresentações da Dança Africana foi Iemanjá, a mãe de todas as cabeças. A indumentária foi concebida no tom azul, e com um estilo sereia, fazendo alusão à imagem mais associada e mais próxima do que vislumbramos em imagens e representações desta divindade na Umbanda. No caso específico da orixá Iemanjá, a brincante/dançante, que interpreta a Orixá desde 2017, optou por uma construção da dança com criatividade, pois esta divindade, no contexto do folclore Amazônico, tem forte semelhança com a figura da Iara Mãe D'água, como também acontece no Umbandismo, que vincula sua imagem à Sereia do Mar. Seus movimentos foram inspirados nas ondas e nos fluídos do mar, transpondo para a dança estas percepções, e o tronco permaneceu mais ereto, pois ela, assim como Oxalá, é a mãe de todos os Orixás – desempenha o papel e atributos de mãe –, portanto, não se curva.

Figura 05: Orixá Iemanjá



Fonte: Orange Cavalcante (2019)

Levando em consideração todas as informações apreendidas para a performance de Iemanjá, a brincante/dançante se utilizou de frequentes transformações de movimentos como ondas, gestos olhando no espelho e alisando os cabelos. Nos giros como um turbilhão para baixo, se utilizou do corpo flexionado para frente, girando velozmente, assim como momentos mais suaves e leves com giros, procurando fazer com graça e, sobretudo, explorando a feminilidade. A interpretação de Iemanjá foi recebida com a saudação “Odoyá, Odociaba!”.

Compreendemos, através das Orixás/Yabás representadas na Dança Africana de Tefé, que a construção para o espetáculo vai para além de dançar, permitindo emanar o que representa e significa na religiosidade e cultura. Cada Orixá representa uma força ou um elemento da natureza, bem como características emocionais, temperamento e manifestação de vontade. A este trabalho, interessam os atributos associados às Yabás Iansã, Oxum, Nanã, Obá, Iemanjá e, principalmente, o que representam com relação ao poder do feminino. E, nesta direção, foram aqui retratadas as percepções das Yabás com base nas observações e diálogos em relação à performance das brincantes/dançantes no que tange à consolidação da apresentação da dança, dos destaques e do quadro “Os Orixás” da Dança Africana de Tefé. A preparação, ainda que contasse com contribuições coletivas e trocas de experiências, em caráter singular e independentemente de os brincantes/dançantes serem antigos ou novatos, todos pesquisaram e buscaram ferramentas para elaboração da dança ou performance, sendo que a maior parte dos processos ocorreu através de observações de vídeos, leitura de textos e apropriação de informações específicas.

Ainda de acordo com as narrativas das brincantes/dançantes, os vídeos mais utilizados para pesquisa no âmbito artístico foram do grupo Sergipano “Um quê de Negritude”, com os espetáculos Ayeye e Omió Miró, que tem como objetivo divulgar a cultura afro-brasileira através da dança, principalmente da dança teatral das Orixás. Outros vídeos¹³ citados foram de casas de religião de Candomblé, Batuque, Tambor de Mina e Catimbó mais visualizados na rede.

Para Moraes (2017), independentemente da trajetória ou dos acessos às expressões da religiosidade ancestral afro-ameríndia, na construção da performance, existe algo que ajuda a acessar os gestos ancestrais, seja pela música, seja pela sugestão das imagens, ou pela repetição do movimento. Seja qual for o caminho, ele restaura o que foi incorporado e mobilizado por essas motrizes/matri-

¹³ Para uma maior compreensão da performance inerente à dança de cada orixá/Yabá em terreiro de candomblé, recomendamos os vídeos: <https://youtu.be/zR83XI007UA>, <https://youtube.com/c/UmQu%C3%A3oNegritude>, <https://youtu.be/max7iyli9A>, <http://youtu.be/onsQurH6HEQ> e Sandro Luiz - YouTube.

zes de um corpo afro-ameríndio, de ser e estar no contexto que é brasileiro, ancestral e contemporâneo. O papel das mulheres no contexto da dança resgata as experiências vivenciadas por mulheres negras que chegaram ao Brasil escravizadas, (re)afirmando um contexto marcado pela superação dessas mulheres diante de um passado escravista decorrente de um processo de colonização europeia que subjugava as mulheres, sobretudo as negras, sentenciando-as a uma vida sobre-humana, permeada por maus tratos e exploração sexual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os estudos discorridos nesse artigo constituem valioso instrumento de aprendizado e valorização da cultura africana. No que tange à construção de uma dança ou performance, é possível avultarmos que os brincantes/dançantes não possuem um contato próximo com as técnicas teatrais de danças Afro, bem como não eram praticantes da religião de matriz africana, e, possivelmente, não possuíam nenhum tipo de referência mais aprofundada da performance das danças de terreiro. Assim, identificamos que os atores sociais não compartilhavam de uma proximidade com os aspectos religiosos da dança dos Orixás. Mas o que os aproximou dessa prática performativa?

Em outras palavras, a pesquisa apontou que os dançantes/brincantes, na sua maioria, não são iniciados na religião africana, ou seja, não possuem qualquer intimidade com os rituais dos Orixás desenvolvidos em terreiros, bem como não dominam as técnicas de dança teatral dos Orixás, contudo, conseguiram construir uma performance tendo por base as percepções extraídas de textos, imagens, vídeos e outros meios de informação audiovisual.

Mauss (1974) evidencia que, no processo da obtenção das técnicas corporais, a imitação exerce grande influência tanto em crianças quanto nos adultos que visam copiar atos e conseguem obter bons resultados. “O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila a série dos movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros” (MAUSS, 1974, p. 405).

Já o conceito de Motrizes Culturais de Ligiéro (2011) contribuiu para compreensão desta capacidade da dança do Orixás da Dança Africana ultrapassar o espaço do sagrado e do teatral e se aproximar da comunidade e da prática artística, neste contexto artístico folclórico. Este conceito é uma forma de compreensão do processo de entendimento da continuidade de performances africanas no Brasil. O comportamento restaurado, de acordo com Schchner (2003), é a chave para toda a performance no cotidiano, nos rituais sagrados, na arte, nas brincadeiras e jogos. É algo existente na vida real, mas separado e independente do “eu”, seria se comportar como se fosse uma outra pessoa, ou como alguém mandou ou, ainda, se comportando como foi aprendido. Portanto, quando dançamos ou representamos os Orixás na Dança Africana de Tefé, trata-se de um comportamento aprendido, encenado ou solicitado para aquele momento, àquela ocasião do espetáculo. O estudo buscou dar visibilidade à dança das Yabás, sob um olhar mais atento às questões que abarcam gênero e religiosidade, o que representou um grande desafio para as pesquisadoras perante a complexidade inerente à temática, desse modo, desvelando os papéis atribuídos às mulheres dentro do espaço religioso, tendo como base de análise a cultura das divindades africanas (Yabás).

As brincantes/dançantes imprimiram na dança africana de Tefé uma nova leitura no que tange à cultura africana, emudecida na história contada pelos colonizadores; além disso, somou à dança das Orixás novos conhecimentos e saberes advindos dos povos originais, sobretudo indíge-



na. Nesse contexto, as brincantes/dançantes, ao interpretarem as Yabás, despertaram o respeito e a admiração não somente de todos os envolvidos com a dança como também dos expectadores do evento.

Desse modo, valorizou-se os aspectos presentes na cultura de matriz africana, dando vozes às protagonistas do espetáculo – as Yabás –, tanto em relação ao espetáculo em si, quanto à valorização social da cultura negra amazônica. Neste sentido, a performance ultrapassa o espetacular, pois, ao apropriar-se das características e elementos das divindades para uma construção cênica, suas identidades são afetadas, no sentido de força e empoderamento feminino. Para Conrado e Biriba (2021, p. 05), “ancoradas ao transe [...], as danças africanas são o reflexo (imagem) do passado que nos reconhece como memória e devir. Um trânsito de encontros com instantes antepassados, que nos transportam e nos reportam para um ser-eu”.

Conclui-se, portanto, que na Dança Africana de Tefé, a dança das Yabás, além de ser um comportamento restaurado, constituem-se por motrizes culturais dinâmicas e interativas. Práticas performativas que são agrupadas no espetáculo, dando-lhes vida. O secular/sagrado é, portanto, expresso por meio do canto, da dança, da música, do espaço, do cenário, da indumentária entre tantos outros elementos utilizados. Nesse espaço, as danças das Orixás/Yabás estão intensamente marcadas por uma linguagem dramática de gestos e movimentos, que são restauradas, recriadas e transformadas a partir do conhecimento direcionado pela noção que cada um concebe e performatiza.

REFERÊNCIAS

- CARDOZO, Kelly, A. *Dança Afro: O que é e Como se Faz!* Minas Gerais, 2006. 15 f. Monografia (Especialização em Estudos Africanos e Afro-Brasileiros) Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2006.
- CARNEIRO, Sueli, CURY, Cristiane. O candomblé. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- CONRADO, Amélia Vitória de Souza; BIRIBA Raissa Conrado. Danças Africanas e as reconfigurações de identidades em territórios da afrodiáspora. In: *Anais do XVII Enecult – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*, Salvador (BA), 2021. Disponível em: <<http://www.enecult.ufa.br/modulos/submissao/Upload-568/132338.pdf>>. Acesso em: 08/02/2022 21:08
- LIGIÉRO, Zeca. O conceito de “Motrizes Culturais” aplicado às práticas performativas Afro-brasileira. In: *Revista Pós Ciências Sociais, Maranhão* – v.8, n. 16, 2011.
- LIMA, Nelson. *Dando conta do recado - A dança afro no Rio de Janeiro e suas influências*. Rio de Janeiro, 1995. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.
- MARIOSA, Gilmara Santos, et al. *O reino das Yabás: participação de mulheres negras no candomblé*. 2016. Disponível em: <<https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/33194/1/TCC-GILMARA-MARIOSA-3.pdf>>
- MAUSS, Marcel. *As técnicas corporais in. Sociologia e Antropologia*, vol II. São Paulo: EDUSP, 1974.

MORAES, Daniela Beny Polito. *Gestualidade ancestral: o trânsito entre o Candomblé e o teatro*. Natal: UFRN. IFRN, 2017. Disponível em: <<https://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/download/1043/1256>>.

Acesso em: 30 de novembro de 2020.

_____.Iyabás em Cena: o Trânsito e as Representações das Divindades Femininas do Candomblé. *Revista Arte da Cena*, Goiânia, v.3 n.1, 128-142, Jan-jun/2017. Disponível em: <<http://www.revistas.ufg.br/index.php/artce>>

OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. Tentando definir a estética negra em dança. São Paulo: *Revista Aspas – PPAC- USP*. DOI: 10.11606/issn.2238-3999.v7i1p.34-50, 2017.

REIS, Alcides Manoel dos. *Candomblé: a panela do segredo*. São Paulo: Madarim, 2000.

ROCHA, Geraldo; DA ROCHA, Alessandro Rodrigues; OLIVEIRA, Rosane Cristina. O protagonismo feminino nas religiões de Matrizes Africanas. *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*, v. 16, n. 42, p. 38-53, 2016

SABINO, Jorge. LODY, Raul. *Danças de matriz africana antropologia do movimento*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

SANTOS, Nágila Oliveira dos. Orixás no divã: uma análise psicanalítica dos mitos de Nanã Buruku, Obaluaê, Oxumarê e Euá. *Revista África e Africanidades – Ano 3 – n. 9*, maio, 2010. Disponível em: <http://www.africaeafricanidades.com.br/documentos/Orixas_no_diva.pdf>. Acesso em 13/10/2021.

SCHECHNER, Richard. “*Restoration of behavior*” Between theater and anthropology: 35-116. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press, 1985. Disponível em: <<https://files.cercomp.ufg.br/webpy/up/378/o/O QUE EH PERE SCHECHNER.pdf>>. Acesso em: 24 de agosto de 2020.

_____. O que é performance? In: *O Percevejo*, ano 11, 2002, n. 12, p. 25 a 50.

_____. (Org. de Zeca Ligiéro). *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad X Editora, 2013.

VERGER, Pierre Fatumbi. *ORIXAS: Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio Edições e Promoções Culturais, 1981.

Voz Silenciada, Escrita Insurgente: um olhar sobre a literatura de Carolina de Jesus à luz do pensamento feminista

Voz Silenciosa, Escritura Insurgente: una mirada a la literatura de Carolina de Jesús a la luz del pensamiento feminista

Silent Voice, Insurgent Writing: a look at the literature of Carolina de Jesus in the light of feminist thought

Joyce Cristina Farias de Amorim

José Guilherme de Oliveira Castro

Resumo: O presente artigo realizou um estudo da narrativa literária *Quarto de Despejo* (1960), de autoria de Carolina Maria de Jesus (1914-1977), na perspectiva do pensamento feminista. Considerando ser esta uma obra plural e que permite discussões/análises sob as mais diversas óticas e a partir de diferentes áreas do conhecimento, é que o presente estudo teve o intuito de analisar as produções de sentido que se revelam e se desvelam por entre os fios da tecitura literária da escritora em questão. A análise se constrói e se constituiu a partir do entrecruzamento de fios epistemológicos sobre o feminismo, bem como o feminismo negro, com base em pressupostos teóricos como Ribeiro (2018) (2019), Berth (2019), Akotirene (2019), Hooks (2019) (2020), Davis (2016), além das considerações de Rago (1995) (2013), Carneiro (2011), Piscitelli (2001) e Perrot (1992).

Palavras Chave: Feminismo. Literatura. Negritude. Silêncio. Resistência.

Resumen: Este trabajo realiza un estudio de la narrativa literaria *Quarto de Despejo* (1960) de Carolina María de Jesús (1914-1977), desde la perspectiva del pensamiento feminista. Teniendo en cuenta que se trata de una obra plural y que admite discusiones/análisis desde las más diversas perspectivas y desde diferentes áreas de conocimiento, es que este estudio se propuso analizar las producciones de sentido que se revelan y develan por los hilos del tejido literario del escritor en cuestión. El análisis se construye y constituye a partir del cruce de hilos epistemológicos sobre el feminismo, así como del feminismo negro, a partir de supuestos teóricos como Ribeiro (2018) (2019), Berth (2019), Akotirene (2019), Hooks (2019) (2020), Davis (2016), además de las consideraciones de Rago (1995) (2013), Carneiro (2011), Piscitelli (2001) y Perrot (1992).

Palabras Claves: Feminismo. Literatura. La negritud. El silencio. La resistencia.

Abstract: This paper conducted a study of the literary narrative *Quarto de Despejo* (1960) by Carolina Maria de Jesus (1914-1977), from the perspective of feminist thought. Considering that this is a plural work that allows discussions/analysis from the most diverse perspectives and from different areas of knowledge, this study aimed to analyze the productions of meaning that are revealed and unveiled through the threads of the literary weaving of the writer in question. The analysis is built and constituted from the intersection of epistemological threads about feminism, as well as black feminism, based on theoretical assumptions such as Ribeiro (2018) (2019), Berth (2019), Akotirene (2019), Hooks (2019) (2020), Davis (2016), in addition to the considerations of Rago (1995) (2013), Carneiro (2011), Piscitelli (2001) and Perrot (1992).

Key-words: Feminism. Literature. Negritude. Silence. Resistance.

Joyce Cristina Farias de Amorim – Dranda em Comunicação, linguagens e cultura (PPGCLC) da Universidade da Amazônia (UNAMA). Mestra em Comunicação, linguagens e cultura. Graduação em Letras. E-mail: joyce.crisamorim@hotmail.com

José Guilherme de Oliveira Castro – Professor permanente do Programa de Pós-graduação em Comunicação, linguagens e cultura (PPGCLC) da Universidade da Amazônia (UNAMA). E-mail: igpsico.letras@gmail.com

INTRODUÇÃO

O livro intitulado *Quarto de Despejo* (1960) é uma narrativa literária de caráter testemunhal de Carolina Maria de Jesus, que narra sobre a sua vida na favela. A escritora nasceu no dia 14 de março de 1914, em Sacramento, Minas Gerais. Era filha de uma lavadeira, e tinha outros sete irmãos. Não concluiu o ensino formal, mas considerá-la como uma mulher de pouca instrução é de todo modo uma afirmação muito simplista, considerando o alto nível de conhecimento e de formalidade do vocabulário expressos em seus escritos, os possíveis equívocos ortográficos não diminui a obra em hipótese alguma, pelo contrário. Carolina teve ao longo de sua vida um significativo gosto pela leitura e pela arte de escrever. “Tenho apenas dois anos de grupo escolar, mas procurei formar o meu caráter” (JESUS, 1963, p.31).

Carolina de Jesus é uma mineira que se mudou para São Paulo, como muitos brasileiros que, histórica e culturalmente, foram em busca de oportunidades. Trabalhou como empregada doméstica, mas logo passou a morar na rua e a se sustentar como catadora de lixo. Tempos depois, foi ‘despejada’ na Favela do Canindé. E é neste lugar que Carolina, de um modo tortuoso e doloroso, encontra inspiração para produzir seus escritos. Escritos estes que revelam os traumas e o sofrimento de viver naquele lugar, em condições subumanas, e encontrara na escrita a motivação para sonhar e manter viva a esperança dentro de si. Uma mulher que teve três filhos, de relacionamentos diferentes, mas se manteve solteira, por opção, o que já se caracteriza como traços subversivos para a sociedade patriarcal na época.

Carolina escreveu sobre o seu cotidiano de uma forma única, inclusive revelando em detalhes as injustiças sociais que a acompanhava, como ela bem relatava, “esquentei o arroz e os peixes e dei para os filhos. Depois fui catar lenha. Parece que vim ao mundo predestinada a catar. Só não cato felicidade” (JESUS, 1963, p. 72). Esta já se considerava escritora, antes mesmo do encontro com Audálio Dantas. Praticamente todos os dias, ela escrevia em cadernos velhos que encontrava em meio ao lixo. O jornalista Audálio Dantas tinha o intuito de realizar uma reportagem sobre a favela do Canindé, pois o lugar e as condições de vida das pessoas que residiam nele despertava interesse e curiosidade da imprensa local naquele período. E foi visitando a Favela que Audálio conheceu Carolina, e, tempos depois desse encontro, se publicou o livro *Quarto de Despejo*, que foi um verdadeiro sucesso de vendas no Brasil e em outros países.

Algumas polêmicas envolviam o lançamento da obra de Carolina que não foi muito bem aceita pela crítica da época, inclusive se questionou a veracidade de sua autoria. O que sugeriu o sentimento de preconceito ao considerar que Carolina era uma mulher negra, pobre, residente de favela e não havia concluído os estudos. Mas houve grandes nomes da Literatura Brasileira que saíram em sua defesa, como Manuel Bandeira e Clarice Lispector, além de outros. Mas toda essa polêmica não ofuscou o sucesso de Carolina, inclusive internacional.

No auge do sucesso, ela deixa a favela e vai morar no Alto de Santana. Recebe homenagem da Academia Paulista de Letras e da Academia de Letras da Faculdade de Direito de São Paulo. E também foi agraciada com a Orden Caballero Del Tornillo, na Argentina. Nos anos seguintes, com recursos próprios, ela publica *Casa de Alvenaria: Diário de uma Ex-favelada* (1961), *Pedaços da Fome* (1963) e *Provérbios* (1965). Mas Carolina não alcança o êxito esperado, e não demorou muito para voltar à condição de vida de antes, com problemas financeiros e ignorada.

Em 1969, mudou-se com os três filhos para um sítio no bairro de Parelheiros, em São Paulo, período em que ela foi praticamente esquecida pelo mercado editorial e pela imprensa. Carolina



de Jesus faleceu no dia 13 de fevereiro de 1977. E, após a sua morte, se forma um novo hiato de esquecimento durante muitos anos.

Retomado o interesse pelos seus escritos, tem-se hoje um quantitativo considerável de pesquisas e livros publicados sobre a vida e a obra dela, não o suficiente. Dessa forma, por considerar a importância de Carolina de Jesus e de suas obras para o contexto da Literatura Brasileira, além de seu nome e de sua obra representarem a luta e a resistência da mulher negra, num país em que as desigualdades de raça, classe e gênero ainda persiste, o presente artigo se propôs a realizar reflexões e discussões relacionadas a estas questões, à luz do pensamento feminista, principalmente negro, tomando como objeto de estudo o livro *Quarto de Despejo*.

1. O Feminismo Negro em *Quarto de Despejo*: atravessamentos

No período do movimento sufragista, muitas mulheres brancas e negras lutaram pelo direito ao voto, mas sufragistas negras acabaram percebendo que o voto tinha um impacto muito menor em seu status social (HOOKS, 2020, p.271), elas identificaram atos de racismo dentro do próprio movimento. O que mais tarde, em meio à luta do século XX, segundo hooks (2020, p. 270), raça e sexo acabaram se tornando questões interligadas, com o surgimento de um novo movimento que atendessem a essa dupla opressão: o movimento feminista negro.

De acordo com Ribeiro (2018, p. 51), “o feminismo negro começou a ganhar força a partir da segunda onda do feminismo, entre 1960 e 1980”, principalmente por causa “da fundação da National Black Feminist, nos Estados Unidos, em 1973, e porque feministas negras passaram a escrever sobre o tema”. Já no Brasil, começou a ganhar força nos anos 1980 (RIBEIRO, 2018, p.52).

Carolina, no auge do sucesso na década de sessenta, como escritora, se tornara um dos nomes mais comentados no país; a sua grande recepção e admiração por parte de muitos países não impediu que ela fosse alvo de discursos e comentários preconceituosos, mas, segundo Ribeiro (2018), isso ocorre porque “uma mulher negra empoderada incomoda muita gente – basta perceber os olhares e os comentários de algumas pessoas quando vêm uma que não se curva às exigências de uma sociedade racista e misógina” (RIBEIRO, 2018, p.58).

A história de Carolina também muito lembra a de um grande ícone da história estadunidense, a de Sojourner Truth, que até hoje é lembrada pela frase ‘e não sou eu uma mulher?’ (HOOKS, 2020, p.251 a 254). Segundo a história,

Sozinha, Sojourner Truth salvou o encontro de mulheres em Akron, Ohio, em 1951. Tratava-se da primeira Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres, e continua sendo uma das mais citadas. A frase “E não sou eu uma mulher?” continua sendo uma das mais citadas palavras de ordem do movimento de mulheres do século XIX. (DAVIS, 2016, p. 70)

Sojourner não só discursou como respondeu aos questionamentos misóginos durante a convenção, num momento em que mulheres negras jamais teriam autorização para se pronunciar. E Carolina também foi uma mulher que enfrentara muitos discursos/comportamentos misóginos e racistas. Como, por exemplo

Nunca vi uma preta gostar tanto de livros como você.
– todos tem um ideal. O meu é gostar de ler. (JESUS, p. 23)

eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Eles respondia-me:
– é pena você ser preta! (JESUS, p. 58)

Mas Carolina não se curvava, e respondia

esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico.
[...] se é que existe reincarnações, eu quero voltar sempre preta. (JESUS, p. 58)

o branco é que diz é superior, mas que superioridade apresenta o branco?
[...] a enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. [...] a natureza não seleciona ninguém. (JESUS, p. 58)

Carolina desde sempre questionava a supremacia masculina, e sonhava

Quando eu era menina o meu sonho era ser homem para defender o Brasil [...] só lia nomes masculinos como defensor da pátria. Então eu dizia para a minha mãe:

– porque a senhora não me faz virar homem?

Ela dizia:

– se você passar por debaixo do arco-íris você vira homem.

Quando saia o arco-íris eu ia correndo na sua direção. Mas o arco-íris estava sempre distanciando igual os políticos distante do seu povo. Eu caçava e sentava. Depois começava chorar. Mas o povo não deve caçar. Não deve chorar. Deve lutar para melhorar o Brasil para os nossos filhos não sofrer o que estamos sofrendo. Eu voltava e dizia para a mamãe.

– o arco-íris foge de mim. (JESUS, p. 48)

Carolina foi uma mulher que questionava os padrões. Especialmente a do casamento. Mesmo entendendo como “não ter sorte com homens”, ela apresenta traços claros de uma mulher independente. E assim queria continuar. Denunciava o machismo. Mesmo talvez de maneira inconsciente, ela já se revelava e se inclinava, por meio de seus escritos, sobre a ideia de equidade entre os gêneros, sobre a equidade dos direitos entre homens e mulheres.

Elas alude que não sou casada. Mas eu sou mais feliz do que elas. Elas tem marido. E elas tem que mendigar e ainda apanhar. Não invejo as mulheres casadas da favela. (JESUS, 1963, p. 14)

mas eu sou forte. Não me abato. (JESUS, 1963, p. 18)

seu marido trabalha onde?

– Não tenho marido, e nem quero! (JESUS, 1963, p. 20)

Portanto, Carolina foge do padrão do sistema patriarcal, com três filhos de relacionamentos diferentes e por preferir continuar solteira. Entretanto, dentro do sistema de opressão patriarcal, sofreu as consequências das dores e dos traumas das condições em que vivia com os seus filhos. Mas questionava e não aceitava aquela situação. Sonhava em sair daquele lugar.

Quando eu vou na cidade tenho a impressão que estou no paraíso. Acho sublime ver aquelas mulheres e crianças tão bem vestidas. Tão diferentes da



favela. As casas com seus vasos de flores e cores variadas. Aquelas paisagens há de encantar os olhos dos visitantes de São Paulo, que ignoram que a cidade mais afamada da América do Sul está enferma. Com as suas úlceras. As favelas. (JESUS, 1963, p. 76)

Ao observar estes dois espaços tão distintos, comprehende-se que a comparação denota sentimentos de indignação, tristeza, sofrimento, preconceito, miséria, injustiça, impunidade, segregação, dentre outros, estas características marcam o lugar e seus habitantes.

Dante de tantas mazelas, a fome era algo que perturbava e incomodava Carolina, e é uma das palavras que mais se revela na narrativa, direta ou indiretamente; inclusive, para a escritora, a fome tinha cor, a fome era amarela.

Que efeito surpreendente faz a comida no nosso organismo! Eu que antes de comer via o céu, as árvores, as aves tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou aos meus olhos.

A comida no estômago é como combustível nas máquinas. Passei a trabalhar mais depressa. Meu corpo deixou de pesar. [...] Eu tinha a impressão que eu deslizava no espaço. Comecei a sorrir como se eu estivesse presenciando um lindo espetáculo. E haverá espetáculo mais lindo do que ter o que comer? Parece que eu estava comendo pela primeira vez na minha vida. (JESUS, 1963, p. 36)

É quatro horas. Eu já fiz almoço – hoje foi almoço. Tinha arroz, feijão e reponho e linguiça. Quando eu faço quatro pratos penso que sou alguém. Quando vejo meus filhos comendo arroz e feijão, o alimento que não está no alcance do favelado, fico sorrindo atôa. Como se eu estivesse assistindo um espetáculo deslumbrante. (JESUS, 1963, p.44)

E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome! (JESUS, 1963, p. 27)

Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A vera começou pedir comida. E eu não tinha. [...]

A tontura da fome é pior do que a do álcool. A tontura do álcool nos impele a cantar. A da fome nos faz tremer. (JESUS, 1963, p. 39)

Como bem se vê nos trechos acima, a fome era uma das questões mais recorrentes. Carolina vai descrevendo inúmeras vezes a sensação de antes e depois de comer, de quem raramente conseguia realizar uma refeição mínima. Inclusive ela comprehendia a fome como uma nova forma de escravidão.

O fardo pesado que sobrecarrega muitas mulheres no Brasil também pesava sobre Carolina, afinal, ser mãe e ser a única a ser responsável pelo sustento dos filhos representa inúmeras dificuldades. Pode-se dizer que essa imagem representa a verdadeira família tradicional brasileira:

Suporto o peso do saco na cabeça e suporto o peso da Vera Eunice nos braços. Tem hora que revolto-me. Depois domino-me. [...] preciso ser tolerante com os meus filhos. Eles não tem ninguém no mundo a não ser eu. (JESUS, 1963, p. 19)

Tem hora que me revolto com a vida atribulada que levo. E tem hora que me conformo. (JESUS, 1963, p. 22)

Ao longo da narrativa, Carolina também denunciava o racismo estrutural, citando a violência policial.

Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa árvore. O guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatório. Quem sabe se guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata? (JESUS, 1963, p. 96)

Enfim, Carolina vai relatando sobre situações de racismo e, (in)diretamente, denuncia a questão do racismo estrutural que se constituía e se instituía na cidade de São Paulo na época e da condição de marginalização em que negros estavam condicionados socialmente, até os dias atuais, mas Carolina revela forte resistência contra o preconceito.

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais educado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça ele já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reencarnações, eu quero voltar sempre preta [...] O branco é que diz que é superior. Mas que superioridade apresenta o branco? Se o negro bebe pinga, o branco bebe. A enfermidade que atinge o preto, atinge o branco. Se o branco sente fome, o negro também. A natureza não seleciona ninguém. (JESUS, 1963, p. 58)

Carolina, por ser mulher, negra e com filhos, solteira por opção, sofrera todos os tipos de preconceitos e julgamentos sociais da época. Mas Carolina não se deixava abater, resistia. Carolina era consciente de que ser mulher se tornava cada vez mais desafiador, pois, numa sociedade patriarcal, a explicação quanto “à origem da justificativa social dos papéis atribuídos ao homem e à mulher, e esta se encontra na naturalização da diferença entre dois sexos” (BORRILLO, 2010, p.30), ou seja, o discurso de ordem natural dos sexos é o que determina uma ordem social em que o feminino deve ser complementar a do masculino, inclusive pela lógica da subordinação, tanto psicológica quanto cultural. Carolina não via a necessidade de ter um marido, um companheiro, era uma mulher que questionava o comportamento machista normatizado/normalizado da época.

Carolina questionava as mazelas sociais que sofrera, e, sem medo, desafiava os políticos:

O que eu aviso aos pretendentes a política, é que o povo não tolera a fome. É preciso conhecer a fome para saber descrevê-la. (JESUS, 1963, p. 26)

O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora. (JESUS, 1963, p. 26)

Quando foi à delegacia, o tenente o lhe disse o seguinte:

Disse-me que a favela é um ambiente propenso, que as pessoas tem mais possibilidades de delinquir do que tornar-se útil à pátria e ao país. Pensei: se ele sabe disso, porque não faz um relatório e envia para os políticos? [...] agora falar para mim, que sou uma pobre lixeira. (JESUS, 1963, p. 26)

Os políticos só aparecem aqui nas épocas eleitorais. (JESUS, 1963, p. 28)

Eu classifico São Paulo assim: o palácio, é a sala de visita. A prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos. (JESUS, 1963, p. 28)



Os políticos sabem que sou poetisa. E que o poeta enfrenta a morte quando vê seu povo oprimido. (JESUS, 1963, p. 35)

De quatro em quatro anos muda-se os políticos e não soluciona a fome. (JESUS, 1963, p. 36)

Duro é o pão que nós comemos. Dura é a cama que dormimos. Dura é a vida do favelado. (JESUS, 1963, p. 37)

Como já fora dito, a obra de Carolina revela e desvela muitas questões que propiciam as mais diferentes discussões e reflexões, como por exemplo: como se constrói o plurisentido do que é ser mulher, e, mais ainda, do que é ser mulher negra.

Carolina sempre acreditou que um dia publicaria um livro, inclusive encontrava na escrita uma forma de aliviar suas dores, traumas, sofrimento e a fome, como se, de alguma maneira, se apegasse a uma esperança de vencer, mudar de vida. Para Seligmann-Silva (2008, p. 66), narrar o trauma, portanto, tem em primeiro lugar este sentido primário de desejo de renascer. E o livro *Quarto de Despejo* representa o renascimento de Carolina, quiçá a sua imortalidade.

De acordo com Berth (2019), mulheres negras escritoras não tiveram espaços semelhantes ao universal branco masculino. Com Carolina não foi diferente, tendo a autoria dos seus escritos, a sua capacidade intelectual e a sua literariedade questionados. Carolina foi, de acordo com os pressupostos de Berth, uma mulher empoderada, porque questionava e não aceitava as condições nas quais (sobre)vivia.

A obra de Carolina, questionada e criticada pelo cânone, salvo alguns que saíram em sua defesa, foi classificada como Literatura marginal, mas sendo compreendida aqui enquanto Literatura de testemunho, com base no que diz Salgueiro (2012, p. 291), que esclarece que “a noção fundadora de testemunho vem da chamada ‘literatura do Holocausto’, emblematizada pelos relatos de sobreviventes da Segunda Guerra Mundial”, e, ainda para Seligmann-Silva (2008, p.71), “ocorre uma revisão da noção de literatura justamente porque do ponto de vista do testemunho ela passa a ser vista como indissociável da vida, a saber, como tendo um compromisso com o real”. O que contribui para justificar a classificação de *Quarto de Despejo* como Literatura de testemunho.

Segundo Fernandez (2020), *Quarto de despejo* é um livro de autoficção, que, literariamente, relata a história real da vida sofrida de uma mulher negra que criava seus três filhos, sozinha, em meio a tantas dificuldades, em cadernos reutilizados. Quando se revisita a história de Carolina, é possível enxergá-la nesses traços, porque *Quarto de Despejo* representa denúncia social e resistência, afinal, era necessário e urgente, pois, segundo a própria Carolina, o Estado está presente apenas para reprimir.

Carolina foi uma mulher consciente das opressões que vivia e do quanto se revoltava e questionava todo o sistema de opressão que sofria. Ela não foi uma militante feminista, mas foi a própria representação do pensamento feminista negro, quando se concebe Carolina enquanto uma mulher que não aceitou a posição na qual a sociedade a colocava, pelo contrário, lutava pelos seus sonhos e tentava se fazer ouvida, ainda que, algumas vezes, as forças lhe faltassem.

Por meio da leitura e análise da obra, observou-se fatores que revelam características próprias do pensamento feminista negro, fatores estes que se desenrolam e se mesclam à tecitura deste artigo, e que reforçam a importância de Carolina enquanto símbolo de representatividade da mulher negra, da mulher mãe, da mulher escritora, enfim, enquanto uma mulher consciente politicamente e também de seus direitos, e que fez de seus escritos uma grande arma de denúncia e maior ato de

resistência contra todas as opressões vividas, além de marcar o seu lugar na história da Literatura Brasileira, quiçá na história de uma sociedade que tanto invisibilizou e silenciou mulheres negras.

Os movimentos de mulheres, quando se iniciaram, não consideravam as diferentes opressões, como as que oprimem mulheres negras, por exemplo. Pois, em termos de linhas gerais, segundo Rago (2013), “uma das principais finalidades dos feminismos é libertar as mulheres da figura da Mulher, modelo universal construído pelos discursos científicos e religiosos, desde o século XIX” (RAGO, 2013, p.28), e, mesmo excluindo ou ignorando outras pautas, ainda se faz importante considerar que “o movimento feminista continua sendo uma das frentes mais poderosas de luta por justiça social no mundo de hoje” (HOOKS, 2019, p. 15).

Segundo Piscitelli (2001, p. 5)

Considerando que as mulheres eram oprimidas enquanto mulheres e que suas experiências eram prova de sua opressão, se chegou à conclusão de que a opressão feminina devia ser mapeada no espaço em que as mulheres viviam, isto é, nas suas vidas cotidianas. A conhecida ideia ‘o pessoal é político’ foi implementada para mapear um sistema de dominação que operava no nível da relação mais íntima de cada homem com cada mulher.

Piscitelli (2001, p. 5) ainda acrescenta que, “em termos de prática política, as feministas pretendiam desvendar a multiplicidade de relações de poder presentes em todos os aspectos da vida social”, o que é possível pensar, inclusive, as diferentes formas de opressão que mulheres enfrentavam/enfrentam. Se por um lado se pode dizer que mulheres são oprimidas por serem mulheres, por outro há de se pensar que essa não é a única forma de opressão, as diferentes formas de opressão não oprimem mulheres da mesma forma. Para Carneiro (2011), “as mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não reconhece”. É neste sentido que mulheres negras não se sentiram representadas dentro do movimento, por entender que as pautas do movimento feminista, no início, se resumiam à de gênero.

Uma outra questão que se faz importante refletir, considerando o contexto da pós abolição da escravatura, é que

Depois de um quarto de século de “liberdade”, um grande número de mulheres negras ainda trabalhava no campo. Aquelas que conseguiram ir para a casa-grande encontraram a porta trancada para novas oportunidades – a menos que preferissem, por exemplo, lavar roupas em casa para diversas famílias brancas em vez de realizar serviços domésticos variados para uma única família branca. Apenas um número infinitesimal de mulheres negras conseguiu escapar do campo, da cozinha ou da lavanderia. (DAVIS, 2016, p.95)

Nas palavras de Davis (2016), é possível enxergar a realidade de Carolina, ainda que a escritora estadunidense esteja descrevendo a partir de sua realidade, mas é possível dizer que muito embora as opressões de certo modo sejam semelhantes, não se pode dizer que no Brasil ocorresse/ocorra da mesma maneira. Aqui no Brasil, segundo Lélia González, as opressões ocorrem de formas outras, por se tratar de uma cultura diferente, inclusive demandas diferentes (RATTS, RIOS, 2010). Inclusive é importante enfatizar que “a importância de Lélia Gonzalez na produção de um



discurso crítico sobre a posição subalterna da mulher negra na sociedade brasileira é consenso no interior da militância feminista e negra em todo o país” (RATTS, RIOS, 2010, p. 100).

Dessa forma, com base em Davis e Gonzalez, em relação à história de vida de Carolina, esta foi e continua sendo a realidade de muitas mulheres negras, pois Carolina trabalhou como empregada doméstica, e, “conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2014), o trabalho doméstico [...] é essencialmente feminino no Brasil, o contingente de mulheres corresponde a 92% (5.973 milhões) sendo 62% negras e pardas com pouca escolaridade”. Estes dados nos motivam a pesquisar porque o trabalho doméstico no Brasil tem a cara da mulher e aparece como lugar de mulher negra e pobre” (INÁCIO, COSTA, 2017, p. 2). E é importante salientar que este trabalho somente passou a ser reconhecido no Brasil por meio da Lei complementar 150 de 1º de junho de 2015, que passou a assegurar novos direitos aos trabalhadores da categoria. E há casos, como o de Carolina, em que muitas mulheres migrantes não são aceitas no local de trabalho pelos seus patrões, devido à gravidez, dessa forma, ela se viu obrigada a viver nas ruas e, tempos depois, por causa de um projeto político da prefeitura de São de Paulo na época, ela foi morar numa favela chamada Canindé. E, como tantas outras, ela viveu muitos desafios para sustentar seus três filhos.

No livro que completou 60 anos em 2020, *Quarto de Despejo* revela a interseccionalidade de uma mulher, negra, mãe e pobre que, segundo Akotirene (2019, p. 21), indo ao encontro da reflexão epistemológica de patrícia Hill Collins, feminista negra estadunidense, é um “sistema de opressão interligado”.

Historicamente, no período que corresponde ao nascimento e partida de Carolina, ocorreu a primeira e a segunda onda feminista aqui no país. Na segunda onda, com a máxima “o pessoal é político”, vivia-se o auge do movimento feminista, e, neste período, ocorre paralelamente o nascimento da Carolina enquanto escritora. Uma mulher que obtém grande reconhecimento, uma mulher com plena consciência política e firme em/de suas convicções, considerando que ela viveu os maiores desafios impostos por uma sociedade misógina, sexista, racista e classista, mesmo durante o sucesso e o reconhecimento internacional de sua obra.

2. O (Não) Lugar de Carolina(s) numa Sociedade Opressora

Em termos de linhas gerais, o que bem se sabe é que, historicamente, a “diversidade da formação da população brasileira tem sido negligenciada” (BERTH, 2019, pág. 58) nos mais diferentes espaços e discursos. E, nos dias atuais, “o reforço do protagonismo dos movimentos sociais, especialmente do Feminismo Negro”, estão conseguindo fazer “com que outros discursos e demandas venham para o centro da discussão”. Dessa forma, “conceitos como lugar de fala e representatividade passaram a ganhar espaço e força” (BERTH, 2019, p. 59-60).

Lugar é talvez uma das palavras-chave da narrativa e de Carolina enquanto escritora e mulher negra. Tudo gira em torno do lugar, seja ele geográfico, literário, de gênero, de raça, de classe, entre outros. Inclusive, o título dado à narrativa metafóricamente se refere tanto ao lugar onde Carolina morou, a favela do Canindé, como também sugere a forma como chegou até ele e como era morar neste lugar.

As oito e meia da noite eu já estava na favela respirando o odor dos excrementos que mescla com barro podre. Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos,

almofadas de sitim. E quanto estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo. (JESUS, 1963, p. 33)

Observar a descrição do lugar e do que representa morar nele, comprehende-se e se pressupõe o lugar social de Carolina. O lugar em que está uma mulher negra, pobre e mãe solo de três filhos. Entende-se, também, que tão importante quanto discutir o lugar é discutir o não lugar, que vai desde à invisibilidade da realidade de muitas mulheres brasileiras, as quais Carolina representa, até à tentativa de apagamento de mulheres negras escritoras ao longo da história, como no caso de Carolina, no início de sua carreira, pouco antes e muitos anos após sua morte também. Mesmo com o sucesso de sua primeira obra, Carolina morrera ignorada. Além de ter sido, por muito tempo, silenciada por ser mulher, negra e pobre, enquanto escritora; a autoria de seus escritos fora questionada. E, hoje, a voz de Carolina se faz ouvir, e, na voz dela, a de muitas outras Carolinas.

Neste sentido, é muito importante questionar quem por muito tempo deteve o direito à voz, e de quem sempre precisou/precisa de autorização para falar. Quando se trata de discutir/pensar sobre o lugar de fala e o empoderamento, individual e/ou coletivo, da mulher negra, faz-se necessário ampliar a discussão em muitos pontos, a começar pela necessidade de levantar questionamentos como esse. Como bem defendem Berth (2019) e Ribeiro (2019), lugar de fala tem a ver com saberes situados. E, neste sentido, Carolina foi uma mulher subversiva, que não se calava, que questionava, que não aceitava a condição de não lugar ao qual insistiam em colocá-la.

Há de se considerar que Carolina viveu no auge da Ditadura Militar e que falecera em 1977. Ela nasceu num momento da história em que as opressões contra as mulheres eram muito mais intensas. Segundo Rago (2013, p. 24),

Desde os anos 1970, em meio à violenta ditadura militar que se estabeleceu no país entre 1964 e 1985, muitas mulheres se uniram e passaram progressivamente a criar novos modos de existir, ocupando os espaços públicos, desenvolvendo novas formas de sociabilidade, reivindicando direitos e transformando a vida social, política e cultural.

Assim como Carolina, é importante, também, considerar e reconhecer que muitas mulheres negras vêm deixando o seu legado ao longo da história; narrativas e autoras que estiveram num não lugar durante tanto tempo, mas que somente agora vêm sendo retiradas do silêncio e da invisibilidade. Pois muitas mulheres negras

vêm historicamente produzindo saberes e insurgências. Colocá-las num lugar de quem nunca rompe o silêncio, mesmo com todos os limites impostos estruturalmente, seria confiná-las à mesma lógica que vem se combatendo? Seria confiná-las a um beco sem saída, sem qualquer possibilidade de transcendência. Os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contradiscursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias. (RIBEIRO, 2019, p.75)

Tais questionamentos levantados na citação acima, dentre outros que poderiam ser acrescentados, são essenciais para que se possa melhor compreender o que é lugar de fala, e, a partir dele, perceber, dentro desse projeto de colonização, quem sempre foram os sujeitos autorizados a falar



(RIBEIRO, 2019, p. 77). Outro ponto importante é o que alerta Spivak (Apud RIBEIRO, 2019, p. 75) sobre o cuidado de não romantizar os sujeitos que resistem, pois mulheres negras que vivem em situação de pobreza, que trabalham arduamente para sustentar os filhos, sozinhas, não podem se reduzir a uma simples história de superação, a se considerar que muitas mulheres no Brasil vivem em condições semelhantes ao de Carolina, e que só é possível classificar essa questão como um retrato cruel da desigualdade social no país, fruto da má distribuição de renda e ausência de políticas públicas.

Outro termo muito utilizado é o empoderamento, porém, esta palavra não tem sido explorada e compreendida na sua essência, como nos alerta Berth (2019). Na maioria das vezes se restringindo a uma questão puramente estética, o que, na verdade, não a exclui, mas também não a prioriza. Berth (2019) anuncia que, embora seja um termo muito atual, para defini-lo, faz-se necessário voltar um pouco no tempo e (re)lembra que Paulo Freire (apud BERTH, 2019), uma das maiores referências na/da educação, já utilizava a concepção de empoderamento, pois, para ele, empoderar-se é um processo que se inicia com a consciência crítica da realidade aliada a uma prática transformadora, e ainda acrescenta que a consciência crítica é condição indissociável do empoderamento, algo que Berth (2019) concorda e defende; enfim, empoderamento é instrumento de emancipação política e social (BERTH, 2019, p. 45-54). O que possibilita compreender Carolina e sua escrita como empoderadas.

É importante considerar que há uma série de equívocos sobre o entendimento de empoderamento, como, por exemplo, a ideia de compreendê-lo apenas como sendo um processo individual. Segundo Berth (2019), o empoderamento pode ser individual e pode ser coletivo, e que são

duas faces indissociáveis do mesmo processo, pois o empoderamento individual está fadado ao empoderamento coletivo, uma vez que uma coletividade empoderada não pode ser formada por individualidades e subjetividades que não estejam conscientemente atuantes dentro de processos de empoderamento.
(BERTH, 2019, p. 54)

Dessa forma, comprehende-se então que empoderamento, na verdade, é um fator que resulta da junção de indivíduos que se desconstroem e se reconstroem num processo contínuo, como resposta às transformações sociais que beneficiarão a coletividade (BERTH, 2019, p. 54).

Quando se trata de pontos de partida, Ribeiro (2019, pág. 60) – baseada em Collins – afirma que não se está falando, necessariamente, somente de experiências individuais, mas das condições sociais que permitem ou não que grupos subalternizados acessem lugares de cidadania. E reforça que a intenção maior é promover um debate estrutural, no sentido de entender como o lugar social ocupado por determinados grupos limita oportunidades.

Segundo Collins, a teoria do ponto de vista feminista precisa ser discutida a partir da localização social dos grupos nas relações de poder. Seria preciso entender as categorias de raça, gênero, classe e sexualidade como elementos da estrutura social que emergem como dispositivos fundamentais que favorecem as desigualdades e criam grupos em vez de pensar essas categorias como descriptivas da identidade aplicada aos indivíduos. (RIBEIRO, 2019, p. 60-61)

A partir disso, se comprehende a necessidade de se discutir e analisar questões que envolvem sujeitos subalternizados à luz da interseccionalidade, e não se pensar na universalização do sujeito somente sob uma única categoria, por exemplo.

Não bastasse tudo o que lhe fora negado, houve quem questionasse e negasse Carolina de Jesus como escritora, inclusive que seus escritos pudessem ser considerados Literatura, e, muito antes de ser publicada, Carolina já previa: “Há de existir alguém que lendo o que eu escrevo dirá... isso é mentira! Mas, as misérias são reais” (JESUS, 1963, p. 41). Carolina foi vista como não pertencente a muitos lugares, e na Literatura não foi diferente. Mas isso não a fez desistir; Carolina não se calou, questionava e refutava discursos e pensamentos que a negavam. E, neste sentido, Ribeiro (2019) é incisiva e assertiva em dizer que lugar de fala é questionar, é “refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social” (RIBEIRO, 2019, p. 64). Ribeiro (2019, p. 63) também acrescenta que “não poder acessar certos espaços acarreta a não existência de produções e epistemologias desses grupos nesses espaços”. Eis o não lugar, ao qual muitos são relegados. Carolina é um exemplo disso.

3. Uma Mulher Negra: voz silenciada, escrita insurgente

Segundo Rago (1995, p. 81), “a história conta somente sobre homens e suas façanhas, à margem da história era possível perceber as mulheres, ou mesmo a existência de um universo feminino expressivo”, o que Perrot (1992, p.185) diria que as mulheres foram consideradas nada mais nada menos do que meras coadjuvantes da história. Mesmo à sombra da historiografia, somente por meio das “pressões e demandas do movimento feminista, nos anos 70, assim como a imersão das mulheres no mercado de trabalho e no meio acadêmico é que forçaram a quebra do silêncio” (RAGO, 1995, p. 81).

Como já fora dito, Carolina foi uma mulher que não completou o ensino formal, mas foi uma mulher com um vasto conhecimento da vida e de seu lugar no mundo. Sua escrita subversiva revela(va) uma mulher consciente e crítica.

Tenho apenas dois anos de grupo escolar, mas procurei formar meu caráter. (JESUS, 1963, p. 13)

Vou escrever um livro referente a favela. Hei de citar tudo que aqui se passa. (JESUS, 1963, p. 17)

O desgosto que tenho é residir em favela. (JESUS, 1963, p. 19)

Uma mulher com muito conhecimento que adquiria tanto dos livros – que lia na casa dos patrões e no lixo – como das experiências da vida; pois o que Carolina amava fazer, e fazia sempre que tinha oportunidade, era escrever, era ler. Ela encontrou na leitura e na escrita uma forma de fuga da realidade, de esquecer um pouco a fome, de denunciar opressões/opressores:

Cheguei em casa, fiz o almoço. Enquanto as panelas ferviam eu escrevo um pouco. (JESUS, 1963, p. 16)

Deixei o leito às 4 horas para escrever. Abri a porta e contemplei o céu estrelado. (JESUS, 1963, p. 18)

Quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever. Todos os dias eu escrevo. (JESUS, 1963, p. 19)



Enquanto as roupas coravam eu sentei na calçada para escrever. (JESUS, 1963, p. 20)

Liguei o rádio. Tomei banho. Esquentei a comida. Li um pouco. Não sei dormir sem ler. Gosto de manusear um livro. O livro é a melhor invenção do homem. (JESUS, 1963, p. 22)

A Literatura se faz presente na vida e nos escritos de Carolina em diferentes formas. Como questionar ou duvidar da literariedade presente na sua forma de escrever, na sua forma de ver o mundo, na sua forma de falar de si, bem como de ver os problemas à sua volta? Carolina possuía uma forma muito singular de escrever, e isso era/é a sua principal marca. Segundo Fernandez (apud JESUS, 2019), Carolina de Jesus,

Em seu processo criativo, [...] parece estar sempre organizando sua escrita para iniciar uma nova viagem, criar novos territórios e engendrar novas formas. Nessa feitura, parece mais importar o atingir algum espaço para tecer suas narrativas do que, necessariamente, afinar formatos e temáticas. Deficiência? Espelho de uma condição de vida marginal? Fratura estilística? Inovação? Ou, uma possibilidade levando à outra? Consideremos todas as opções. (JESUS, 2019, p. 7)

São muitos os questionamentos que giram em torno de sua escrita e de sua maneira particular de escrever. Mas é importante considerar todas as opções levantadas por Fernandez.

Relacionado a esta questão, quando Spivak (2010) constrói seus escritos em torno do questionamento que intitula o seu livro, “Pode o subalterno falar?”, e discute várias questões de opressão de sujeitos em situação de subalternidade, em diferentes culturas, ela contribui com a presente discussão quando responde que

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à mulher negra e pobre como um item respeitoso na lista de prioridades globais. A representação não definhou. A mulher como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio. (SPIVAK, 2010, p. 126)

Ribeiro (2019, p. 74) acrescenta que o discurso de Spivak ensina o quanto grupos subalternizados não têm direito à voz, principalmente, por estarem num lugar onde não se reconhece as suas humanidades. Isso significa que

[...] Falar, muitas vezes, implica receber castigos e represálias, e justamente por isso, muitas vezes, prefere-se concordar com o discurso hegemônico como modo de sobrevivência? E, se falamos, podemos falar sobre tudo ou somente sobre o que nos é permitido falar? [...] Existe o mesmo espaço de legitimidade? (RIBEIRO, 2019, p.77)

Para que uma fala/voz como a de Carolina seja legitimada, é necessário que se tenha uma escuta. Sabe-se que há muitas vozes ecoando socialmente, mas nem todos estão disponíveis e dispostos a escutar. Mas, ainda assim,

[...] mesmo diante dos limites impostos, vozes dissonantes têm conseguido produzir ruídos e rachaduras na narrativa hegemônica, o que muitas vezes, desonestamente, faz com que essas vozes sejam acusadas de agressivas por lutarem contra a violência do silêncio imposto. O grupo que sempre teve o poder, numa inversão lógica e falsa simetria causada pelo medo de não ser único, incomoda-se com os levantes de vozes. Entretanto, mesmo com essas rachaduras, torna-se essencial o prosseguimento do debate estrutural, uma vez que uma coisa não anula a outra, definitivamente. (RIBEIRO, 2019, p. 86)

Sendo assim, pensar lugar de fala é tentar romper com o silêncio instituído para sujeitos subalternizados, é um movimento com o intuito de romper com a hierarquia, classificada por Derrida como violenta, segundo afirma Ribeiro (2019, p.89). É importante considerar que esse movimento/pensamento vem ganhando forças nos dias atuais, pois

O reforço do protagonismo dos movimentos sociais, especialmente do Feminismo Negro, que se deu por uma disputa maior de narrativas desses movimentos com a expansão da internet, fez com que outros discursos e demandas viessem para o centro da discussão. (BERTH, 2019, p. 59-60)

É neste sentido que “conceitos como lugar de fala e representatividade passaram a ganhar espaço e força, ao mesmo tempo em que o contradiscorso, que almeja desestruturar essa evolução, passa a esvaziar e/ou tirar a legitimidade deles, pela distorção ou cooptação” (BERTH, 2019, p. 59-60). Por isso, é tão importante considerar que

A população negra foi confinada, entre outras práticas, à desumanização de escravizados de ontem e de hoje – ainda que a escravidão de hoje seja oculta e consequente de séculos de escravidão de fato, já que a abolição completa da escravidão de pessoas negras nem foi processada de maneira correta pela sociedade e avançou pouco mais do que algumas mudanças de legislação, muito devido à negação de saberes, produção e potencial intelectual negra que foi, é e tem sido mais um caminho eficiente para mantê-la no lugar da subalternidade. (BERTH, 2019, p. 60)

Compreender tudo isso é compreender a importância dos movimentos atuantes contra toda e qualquer forma de opressão de gênero, raça e classe. Mas

No caso de mulheres negras e seu peculiar posicionamento na encruzilhada das opressões que construíram nossa sociedade, para lembrar da interseccionalidade cunhada por Kimberlé Crenshaw, há uma invisibilidade que é consequência da articulação dos grupos subalternizados dentro da pirâmide social: afinal, sofre racismo o homem negro e sofre machismo a mulher branca. E onde fica a mulher negra? Não fica em lugar algum, ou fica em um não lugar. Ou como brilhantemente define kilomba, ocupa o lugar de “o outro do outro” [...] (BERTH, 2019, p. 60)

De acordo com o feminismo negro, a mulher negra é oprimida pela condição de gênero e de raça, mas também de classe, como ocorreu com Carolina. Foi uma mulher que também enfrentou



dificuldades para ser aceita e reconhecida como escritora no país. Mas o que merece maior destaque não é a tentativa de silenciamento de Carolina, mas a força de uma mulher que se faz ouvir, que se faz ecoar e que se tornou necessária e importante até hoje, principalmente hoje. Faz-se viva e ocupa, atualmente, espaços que sempre sonhou ocupar, é atualmente um dos grandes nomes da Literatura Brasileira. Inclusive está entre os/as escritores/as mais lidos da atualidade. Dessa forma, tão importante quanto compreender a importância de Carolina de Jesus é compreender a identidade dos sujeitos subalternizados a partir de suas interseccionalidades, e entender o sistema opressor, e questioná-lo. Carolina de Jesus foi uma mulher, negra, pobre, mãe e escritora, não era menos ou mais uma ou outra, tudo isso fazia parte de sua identidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Carolina de Jesus é atualmente um dos nomes mais citados e pesquisados, mas se faz importante enfatizar que nem sempre foi assim. Inclusive, após o sucesso da primeira obra, Carolina não conseguiu obter o mesmo êxito em suas outras publicações, e permaneceu esquecida após a sua morte durante muito tempo. E, somente nos últimos anos, o interesse pela vida e a obra de Carolina passou a ganhar fôlego.

Quarto de Despejo é uma obra que continua atual, e possibilita (re)pensar sobre os (pré)conceitos e os estereótipos estruturais que se instituíram historicamente, é uma escrita de resistência e de empoderamento. É o retrato da favela vista por dentro e por fora por quem viveu de fato lá.

Em suma, a narrativa literária e pessoal de Carolina é a própria representação de muitas mulheres em situação de desigualdade de gênero, raça e classe, é a representação de mulheres que criam filhos, sozinhas. É, enfim, um livro de caráter testemunhal, que detalha com certa sutileza de esperança misturada à persistência e à insistente dor cotidiana, visível da desigualdade socioeconômica; sem dúvida, seus escritos passaram a representar uma arma crítica e de denúncia contra toda e qualquer forma de opressão.

Encerra-se este artigo considerando o final do livro *Quarto de Despejo*, em que Carolina encerra seus escritos com a esperança de que o próximo ano seja melhor do que o outro que termina. Mas mal inicia o ano e se tem um prenúncio de que a mesma história começa outra vez.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade. Coleção Feminismos Plurais*. Org. Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Pôlen, 2019.
- BERTH, Joice. *Empoderamento. Coleção Feminismos Plurais*. Org. Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Pôlen, 2019.
- BORRILLO, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

BRASIL. Lei complementar nº 150 de 1º de junho de 2015. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp150.htm>. Acesso em: 05 dez. 2022.

CARNEIRO, Suely. *Enegrecer o feminismo: A situação da mulher negra na América latina a partir de uma perspectiva de gênero*. 2011. Disponível em: [Enegrecer o Feminismo: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero - Geledés \(geledes.org.br\)](https://www.geledes.org.br/Enegrecer_o_Feminismo_A_Situação_da_Mulher_Negra_na_América_Latina_a_partir_de_uma_perspectiva_de_gênero_Geledés.html). Acesso em: 12 set 2021.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Heci Regina Candiani (Trad.). 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

FRAZÃO, Dilva. *Biografia de Carolina de Jesus*. Disponível em: <https://www.ebiografia.com/carolina_maria_de_jesus/>. Acesso em: 10 jul 2019.

HOOKS, bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Bhuvi Libanio (Trad.). 6ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2020.

HOOKS, bell. *Teoria Feminista: Da margem ao centro. Rainer Patriota* (Trad.). São Paulo: Perspectiva, 2019.

INÁCIO, Sueley Luana Silva. COSTA, Carmem Lucia. Uma Reflexão Sobre O Emprego Doméstico no Brasil: Relações desiguais no mundo do trabalho a partir do gênero. Revista eletrônica da graduação/pós-graduação em Educação. *Itinerário Reflectionis*. Volume 13, n. 2, ano 2017.

JESUS, Carolina Maria. *Meu sonho é escrever... contos inéditos e outros escritos*. Raffaela Fernandez (Org.). 2ª edição. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2019.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo*. Edição Popular, 1963.

PERROT, Michele. *Os excluídos da história: Operários, mulheres e prisioneiros*. Trad. Denise Bottmann. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988.

PISCITELLI, Adriana. *Re-criando a categoria mulher?* Campinas, 2001.

RAGO, Margareth. As mulheres na historiografia brasileira. In: SILVA, Zélia Lopes (Org.). *Cultura histórica em debate*. São Paulo: UNESP, 1995.

RAGO, Margareth. A aventura de contar-se: Feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade. Campinas, São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia (Org.). *Lélia Gonzalez: Retratos do Brasil Negro*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. Coleção Feminismos Plurais. Org. Djamila Ribeiro. São Paulo: Sueli Carneiro; Pôlen, 2019.

SALGUEIRO, Wilbert. *O que é literatura de testemunho* (e considerações em torno de Graciliano Ramos, Alex Polari e André Du Rap). Matraga, Rio de Janeiro, v. 19, n.31, jul./dez. 2012. Disponível: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/matraga/article/view/22610>>. Acesso: 01 jul 2019.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Narrar o trauma – A questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psic. Clínica*, Rio de Janeiro. v. 20, n. 1, p. 65-82, 2008.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.



Seção

E

Relatos de Experiência

Do Feio ao Belo: desembaraçando os fios e tecendo considerações sobre o empoderamento capilar feminino negro

Denise Letícia do Nascimento Teixeira

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O que é que o cabelo fez pra ser chamado de ruim?
O que é que o cabelo fez pra ser tão mal falado assim?
O que é que o cabelo fez pra ser chamado de ruim?
Ele lhe traiu ou lhe enganou, lhe magoou ou algo assim?
Cabelo é tudo igual
Cabelo é tudo diferente
Olha só que paradoxo
O cabelo dessa gente
Não seja tão ortodoxo
Ao julgar coisas de etnia
Cada um com suas minhocas
Cada qual com suas manias

Iniciar este relato com a epígrafe referente à música 'Cabelo', de Dom Pepo, é emergir nas diversas dúvidas que sempre se acompanhavam, "*por quê meu cabelo é feio?*"¹, "*por que não nasci com um cabelo normal?*"; perguntas que carregavam sofrimento, choros e, principalmente, raiva por ter um cabelo denominado por muitos de "*cheio*". Discorrer sobre essa questão é relatar anos de experiências, principalmente mal sucedidas, em tentativas de "*domar um cabelo tão rebelde*".

Para tanto, apresento o relato de algumas memórias relacionadas às questões capilares e ao processo contínuo de afirmação e aceitação desse cabelo. E em paralelo com tais narrativas, discorro sobre uma atividade de representatividade com alunos de uma escola pública da região metropolitana de Belém do Pará.

Memórias

Desde a mais tenra idade, soube que meu cabelo era "*diferente*" e não podia usá-lo solto, pois sempre haveria comentários para uma possível intervenção à melhorá-lo, com um creme milagroso ou uma técnica nova de alisamento. Por esta razão, meu cabelo sempre estava trançado. Assim, hooks (2005) afirma que mulheres negras têm “várias histórias para contar sobre os conselhos recebidos de todo o mundo, até mesmo de pessoas completamente estranhas, que se sentem gabaritadas para atestar que parecemos mais bonitas se “arrumamos” (alisamos) o cabelo.”.

Diante a tais comentários, com 10 anos de idade, foi iniciado um processo de concretizar o uso de receitas milagrosas, alisamentos naturais, produtos para reduzir volumes; todavia, quan-

¹ Utilizo aspas e grifo para falas que foram ditas sobre meu cabelo.

do percebo que nenhum desses artifícios produz o efeito desejado, inicio a tentativa de utilizar a chapinha, todo dia, para reduzir o volume capilar. Recordo, nitidamente, da minha mãe fazendo chapinha no meu cabelo, com luvas de pano, pois a temperatura do objeto era alta e queimava as mãos dela. Para bell hooks (2005), esse momento de usar a chapinha como artifício para "domar" o cabelo é a simbologia que a menina cresceu e não pode usar as tranças de antes, além de ser um momento de intimidade entre as mulheres.

Concomitante a isso, para “encaixar-me” com meus colegas de classe, coloria meu cabelo constantemente, o que dificultava mais as tentativas de ‘controlá-lo’. Em relação a esse aspecto, hooks (2005) menciona que “essas escolhas de cabelo pintado e alisado estavam diretamente relacionadas com sentimentos de baixa auto-estima. Ela não gosta dos seus traços e acredita que o estilo de cabelo transforma a sua fisionomia.”. Através dessas mudanças, acreditava que seria aceita pelos grupos escolares mais facilmente.

Dessa forma, criava um descontentamento profundo. Lembro-me perfeitamente de dois episódios que me marcaram dolorosamente: um no ensino médio, onde uma pessoa da minha sala de aula pediu à outra aluna da classe um objeto para prender meu cabelo, pois *"cabelo feio tem que ficar preso"*, sem sequer perguntar se eu gostaria de prendê-lo, um discurso carregado por uma violência simbólica tão naturalizada em nossa sociedade. O outro caso relaciona-se a um alisamento mal sucedido, que, quando meu cabelo ficava molhado, o mesmo exalava um odor, visto que o produto era feito para o cabelo sempre ficar seco ou com chapinha.

E, assim, fui crescendo e renegando minhas características, até que em 2017 resolvi fazer um alisamento profissional, que demorou um período de 6 horas no salão, do início do processo até à finalização; e, diante desse novo cabelo, percebi que o desejo mais almejado – um cabelo bonito, bom e mais fácil de cuidar – não representava quem sou, aquela que via na frente do espelho não era eu. E, nesse momento, pela primeira vez, senti falta de um cabelo volumoso.

Com o passar do tempo, e o alisamento enfraquecendo, observei, somente aos meus 23 anos, que meu cabelo formava cachos e comecei a achá-los bonitos e resolvi deixar ao natural. Logo,

iniciou-se o processo de transição capilar e, nesse momento, soube que meu cabelo possui diversas texturas e os comentários maldosos que sempre ouvi não eram verdade.

Afirmiação

Quando comprehendi essas diversas texturas capilares, entendi que meu cabelo não era feio ou ruim e que este nem era tão volumoso como diziam. A partir desse momento, começo a estudar sobre o processo de transição capilar, empoderamento feminino, questões relacionadas à classe social e cor. Ressalto que, somente após deixar meu cabelo natural, há questionamentos relacionados à cor da minha pele, pois “não estava associado na minha mente ao esforço de parecermos brancas, de colocar em prática os padrões de beleza estabelecidos pela supremacia branca.” (HOOKS, 2005), apenas gostaria de ser aceita pelos grupos e não notava que a característica que buscava são traços que podemos correlacionar com a questão racial.

Diante dos estudos, percebo que “o cabelo se mostra como elemento/instrumento social, cultural e político capaz de alterar, influenciar e construir identidades” (ANDRADE, RIBEIRO e SALES, 2017, pág. 92), principalmente em nossa sociedade ocidental, e assim comprehendo com mais ênfase a colocação de Carol Hanisch: “o pessoal também é político”, visto que afirmar e acei-



tar meu cabelo se refere a entender um processo histórico e político, que por vezes é negado, para adequar-se a uma classe dominante.

Durante esse período de transição, que não foi simples, houve alguns comentários inconvenientes, porém, através de conversas com outras mulheres e estudos, aprendi a não carregar mais sentimentos tão negativos em relação ao meu cabelo, e que as inseguranças sempre vão existir. Assim, comprehendo este como a parte mais singular do meu ser, que constitui a minha história e sempre carregará minhas marcas.

Oficina Boneca Abayomi

Sou professora e, em um dos meus estágios obrigatórios, juntamente com uma colega de classe, desenvolvemos uma oficina sobre a história da boneca Abayomi², em uma escola Estadual de Belém-PA, com uma classe do 5ºano³, com o objetivo de incluir conteúdos da temática étnico-racial em sala de aula, e que não fosse referente a datas comemorativas, logo, proporcionando a valorização e reconhecimento identitário de crianças negras.

Para essa ação no ambiente escolar, houve a contação da história com a ilustração da narrativa através das cenas em E.V.A. Assim, os discentes observaram as paisagens, animais, transportes, a personagem principal e sua família, nos cenários em que a história transcorre.

A contação de história da boneca Abayomi trabalha com a representatividade cultural e oportuniza momentos de formação e socialização de saberes entre os alunos. Haja vista que a simbologia da boneca representa uma importância significativa na constituição do povo brasileiro, ao identificar o elo entre nosso país e o continente africano e, consequentemente, exercendo atividades pedagógicas relacionadas com a lei nº 10.639/03.

E ao realizar esse trabalho, as meninas negras que estavam com o cabelo preso o soltaram, pois, naquele momento, identificaram-se com os personagens do conto e estavam sendo representadas, logo, “Construir uma identidade negra positiva em uma sociedade que, historicamente, ensina ao negro, desde muito cedo, que para ser aceito é preciso negar-se a si mesmo, é um desafio enfrentado pelos negros brasileiros” (GOMES, 2003, pág.171).

Ao final da contação de história, foi iniciado uma roda de conversa com o alunado sobre os entendimentos, questionamentos e aprendizados sobre o conto. Posteriormente, houve a oficina de confecção das bonecas Abayomis, através de retalhos de panos, como foi ensinado na história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os corpos femininos há séculos são subjugados, oprimidos, calados de forma velada ou explicitamente; Engels, em seu livro *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, explica a origem da opressão da mulher e conclui que esta surge do mesmo processo que instituiu a proprie-

²Para acalentar seus filhos durante as terríveis viagens a bordo dos tumbeiros – navio de pequeno porte que realizava o transporte de escravos entre África e Brasil –, as mães africanas rasgavam retalhos de suas saias e, a partir deles, criavam pequenas bonecas, feitas de tranças ou nós, que serviam como amuleto de proteção. As bonecas, símbolo de resistência, ficaram conhecidas como Abayomi, termo que significa ‘Encontro precioso’, em Iorubá, uma das maiores etnias do continente africano, cuja população habita parte da Nigéria, Benin, Togo e Costa do Marfim. Afreaka: (<http://www.afreaka.com.br/notas/bonecas-abayomi-simbolo-de-resistencia-tradicao-e-poder-feminino/>)

³Essa ação foi elaborada para uma turma do 2º ano, na qual acompanhava a alguns meses. No entanto, no dia da oficina, a coordenação pedagógica solicitou que ficasse em outra turma.

dade privada e a divisão das classes. Assim, temos que os silenciamentos sobre os corpos femininos constitui um processo histórico que está desde os primórdios da sociedade capitalista.

E o silenciamento, neste relato apresentado pela falta de representatividade ou pelas violências naturalizadas, através do “poder simbólico” (BOURDIEU, 1989) que predomina em sociedade, encontra-se em frente ao institucionalizado “mito da beleza” que até hoje é imposto a muitas mulheres. Assim, ao sermos silenciadas, lucram financeiramente à custa de nossas inseguranças.

No livro *Mulheres que correm com os lobos*, a autora Clarissa Estés, ao estudar o arquétipo da história do Patinho Feio, nos apresenta a colocação “na realidade, ele não é feio. Só não combina com os outros” (ESTÉS, 2018, pág.200), frase que podemos interpretar para nossos traços, características e origens, pois nenhuma dessas características são feias.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, G. L. dos S. P.; RIBEIRO, C. S.V.; MAGALHÃES, M. S.; SALES, A. T. B. Empoderamento feminino através da valorização do cabelo crespo/cacheado. *Revista Formadores - Vivências e Estudos*, Cachoeira - Bahia, v. 10, n. 6, p. 90 - 95, nov. 2017.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand:1989
- ESTÉS, C.P. *Mulheres que correm com os lobos*. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.
- GOMES, N. L. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. *Revista e Pesquisa*, São Paulo, v.29, n.1, p.167-182, jan./jun. 2003.
- HOOKS, b. *Alisando o nosso cabelo*. 2005. Acesso:<https://www.geledes.org.br/alisando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>
- HANISCH,C. *The Personal is Political*. 2006. Acesso: <<http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>>



Seção

f

Saúde e Violências
Institucionalizadas



Práticas Circulares na Sensibilização de Profissionais de Saúde Sobre Violências Institucionais Contra Pessoas com Capacidade Gestativa

Prácticas Circulares en la Sensibilización de los Profesionales de la Salud Sobre la Violencia Institucional Contra las Personas con Capacidad Gestacional

Circular Practices in Raising Awareness Among Health Professionals About Institutional Violence Against People with Childbearing Capacity

Eveny da Rocha Teixeira

Lilian Lameira Silva

George Heverton Moraes Pontes

Resumo: Para transformar atitudes no contexto de violência obstétrica cometida contra pessoas com capacidade gestativa cis ou transgêneros que parem ou abortam, foram conduzidas seis práticas circulares nos moldes dos Círculos de Construção de Paz com profissionais de saúde envolvidos na assistência a pacientes da Fundação Santa Casa de Misericórdia do Pará, entre 2019 e 2020. Os efeitos da intervenção foram avaliados por meio de questionário de satisfação, a partir dos quais foram elaboradas categorias de análise, que evidenciaram a efetividade da prática em possibilitar a emersão de sentimentos e subjetividades no processo dialógico e ratificaram o impacto da prática na transformação de realidades adversas a partir da interrogação da branquitude, dos privilégios, da lógica cisheteronormativa e binária da qual está imbuído o modelo médico de atendimento no Estado.

Palavras Chave: Violência Obstétrica. Práticas Circulares. Aborto. Transgêneros.

Resumen: Con el fin de transformar actitudes en el contexto de violencia obstétrica cometida contra personas con capacidad gestacional cis o transgénero que dan a luz o abortan, se realizaron seis prácticas circulares basadas nos Círculos de Construcción de Paz con profesionales de la salud involucrados en la atención al paciente en Fundação Santa Casa de Misericórdia de Pará, entre 2019 y 2020. Los efectos de la intervención se evaluaron a través de un cuestionario de satisfacción, a partir del cual se crearon categorías de análisis, que mostraron la efectividad de la práctica para posibilitar la emergencia de sentimientos y subjetividades en el proceso dialógico y ratificó el impacto de la práctica en la transformación de realidades adversas a partir del interrogatorio de la blancura, los privilegios, de la lógica cisheteronormativa. cuyo modelo médico de atención en el Estado está imbuida.

Palabras Claves: Violencia Obstétrica. Prácticas Circulares. Aborto. Transgéneros.

Abstract: In order to transform behaviors in the context of obstetric violence that occurs against people with gestational capacity, cis or transgenders, who give birth or abort, six circular practices based on the Peace-making Circles model, were used with health professionals involved in patients care at Fundação Santa Casa de Misericórdia do Pará, between 2019 and 2020. The effects of the intervention were assessed by a satisfaction questionnaire, from which analysis categories were created, which showed the effectiveness of the practice in enabling the emergence of feelings and subjectivities in the dialogic process and ratified the impact of practice on the transformation of adverse realities based on the interrogation of whiteness, privileges, the binary and cis-heteronormative logic in everyday enactments of the medical care model took place in this State.

Key-words: Obstetric Violence. Circular Practices. Abortion. Transgenders.

Eveny da Rocha Teixeira – Psicóloga. Especialista em Controle, Prevenção e Intervenção na Violência pela Universidade Federal do Pará. Mestra em Psicologia (Teoria e Pesquisa do Comportamento) pela Universidade Federal do Pará. E-mail: teixeiraeveny@gmail.com

Lilian Lameira Silva – Psicóloga. Especialista em Saúde da Mulher e da Criança pela Universidade do Estado do Pará/ Fundação Santa Casa de Misericórdia do Pará. E-mail: sslilianlameira@gmail.com

George Heverton Moraes Pontes – Psicólogo. Especialista em sexualidade humana e em saúde mental pela Fundação Hospital de Clínicas Gaspar Vianna. Especialista em Saúde da Mulher e da Criança pela Universidade do Estado do Pará/ Fundação Santa Casa de Misericórdia do Pará. E-mail: georgepontes09@gmail.com

INTRODUÇÃO

A Fundação Santa Casa de Misericórdia do Pará (FSCMP), a mais antiga instituição de saúde do Norte do Brasil, iniciou suas atividades como um albergue de taipa de propriedade de uma irmandade religiosa no centro de Belém, em meados do século XVII. Durante o período colonial, a Santa Casa desempenhava papel central em cuidados em saúde na Amazônia, atuando nas epidemias de *cholera-morbus*, varíola e febre-amarela, além de administrar o Leprosário do Tucunduba, o Cemitério da Soledade e o Hospício dos Alienados. Somente em 1900, mudou para o endereço atual, no largo de Santa Luzia, com a inauguração de um prédio suntuoso com influências do “classicismo imperial brasileiro”. Tendo se tornado Fundação em 1990, hoje, a FSCMP é um hospital 100% do Sistema Único de Saúde (SUS), a maior maternidade neo-natal do norte do Estado, referência na atenção à gestante de alto risco e ao recém-nascido, que atua tanto na Assistência, no Ensino, quanto na Pesquisa¹.

Atualmente, a FSCMP ainda atende diversas outras demandas de saúde – tendo, inclusive, dado amplo suporte ao Estado durante a pandemia de Covid-19 –, internando pacientes por meio da Central Regional de Regulação. Para urgências e emergências em ginecologia e obstetrícia, contudo, presta atendimento “porta aberta”, recebendo usuárias de todas as regiões do Pará e, inclusive, de fora do Estado, e está sempre atuando acima de sua capacidade. Um fator que causa a superlotação do hospital é que, apesar da referência em gravidez de médio e alto risco, a Fundação atende também uma demanda de risco habitual, que deveria ser atendida por maternidades de baixa complexidade ou casas de parto.

A superlotação impacta no estado de tensão da equipe de saúde, das pacientes e de seus acompanhantes, e frequentemente gera atritos e muito desconforto para todos os envolvidos. Ocorre que, mesmo tendo um corpo funcional composto em sua maioria por profissionais da área da saúde do gênero feminino, por estar inserida em um contexto cultural de violência baseada no gênero, a FSCMP não está isenta de ser palco para a prática de atos de violência ou ameaças que resultem em danos físicos ou psicológicos ou sofrimento para as mulheres atendidas.

1. A Violência Obstétrica

A “crueldade em maternidades” começou a ser documentada nos Estados Unidos e Reino Unido na década de 50 do século passado, ganhando visibilidade gradativa com as lutas dos movimentos de mulheres, sendo incluída na agenda política mundial nos últimos anos, passou a ser conhecida como “Violência Obstétrica” em toda a América Latina. Esse termo é usado para “descrever as diversas formas de violência ocorridas na assistência à gravidez, ao parto, ao pós-parto e ao abortamento” (DINIZ et al, 2015, p.3), incluindo abusos físicos, verbais, cuidado indigno e discriminatório, uso de intervenções não consentidas, abandono, negligência e detenção, nas quais os corpos e os processos reprodutivos das mulheres são apropriados por profissionais de saúde, gerando sofrimento e perda de autonomia para as usuárias dos serviços prestados nesse modelo hospitalocêntrico de assistência obstétrica.

Psicólogas e assistentes sociais da FSCMP, por fazerem diariamente a escuta de usuárias e usuários do serviço prestado pela instituição, reconhecem e denunciam a reprodução de práticas violentas no modelo assistencial que se desenha enquanto perpetrador de violência institucional,

¹ Informações disponíveis em <https://santacasa.pa.gov.br/historia/>



a medida em que “concretiza formas de opressão [...] e o cuidado, em vez de cumprir a função social de empoderar e gerar autonomia às mulheres, acaba oprimindo e ressaltando as iniquidades de gênero” (PEDROSA & SPINK, 2011, p.130). Essa “rede” de perpetuação de práticas violentas está condicionada a um modelo de assistência em saúde fundado na apropriação e medicalização dos corpos femininos, que reproduz iniquidades de gênero, classe e raça, reafirmando o cotidiano de violência existente na vida de mulheres negras e pobres.

Ativistas feministas da saúde, especialmente quando a agenda é a saúde reprodutiva e o abortamento no Brasil, estão à frente das discussões para o desenvolvimento de uma política interseccional de saúde, denunciando a presença constante das mulheres negras e periféricas como as principais vítimas das insuficiências institucionais do sistema de saúde público no país (CALDWELL, 2017).

No contexto amazônico, a mobilização para a saúde sexual e reprodutiva leva em conta a diversidade de demandas de assistência à saúde da mulher e da criança em comunidades rurais, ribeirinhas, de florestas, povos indígenas, quilombolas e outras comunidades que residem em locais de difícil acesso aos serviços de saúde. O movimento de humanização do parto propõe um modelo de atenção que respeite a fisiologia do parto e estimule o parto normal e vertical, resgatando a importância do parto domiciliar e o valor de atores não médicos na assistência ao parto, como as parteiras tradicionais indígenas (DINIZ, 2005).

Organizações feministas amazônicas, como o Grupo Curumim², desenvolvem projetos em áreas de baixo Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) como Melgaço, no arquipélago do Marajó, oferecendo capacitações para parteiras tradicionais dessa região, ação vital se considerarmos que, nesse município, quase 100% dos partos são assistidos por parteiras tradicionais (BRASIL, 2010). A concepção de Bem Viver dos povos originários da Amazônia vai de encontro ao modelo tecnocrático eurocentrado, que, em um contexto marcadamente assimétrico como o dos hospitais, transforma o partejar em um ato médico.

A luta organizada das mulheres para acesso aos seus direitos no ciclo gravídico puerperal, desde a adequação do pré-natal, orientações sobre o início do trabalho de parto, orientação sobre complicações na gravidez, vinculação à maternidade onde o parto é realizado, a peregrinação para o parto, a presença de acompanhante durante a hospitalização, o tipo de parto (se vaginal ou cesariano), a realização de episiotomia, o uso de anestesia para realização da episiotomia, o uso de oxicocina, administração de anestesia peridural, até a idade gestacional com que o parto é realizado (se pré-termo, a termo ou pós-termo) precisa considerar que, no Brasil, existe um padrão de cuidado diferenciado que pode se relacionar à ocorrência de discriminação pelo recorte de raça/cor, de maneira perversa e reveladora (LEAL et al, 2017).

O modelo de assistência obstétrica adotado no Brasil é intervencionista e os profissionais de saúde em larga medida não somente identificam essas práticas como adequadas, mas também como indicativas de um “bom cuidado” (LEAL et al, 2014). A satisfação com o atendimento é tida como menos importante em momentos em que há divergência entre a conduta médica e o desejo da pessoa em trabalho de parto, mesmo quando a decisão do profissional de saúde contraria preceitos da Medicina Baseada em Evidências, como, por

² O Grupo Curumim é uma organização não governamental feminista que desenvolve projetos de fortalecimento da cidadania das mulheres em todas as fases de suas vidas. A ONG atua, principalmente, nas áreas de direitos humanos, saúde integral, direitos sexuais e reprodutivos, lutando pela igualdade étnico-racial e de gênero, pela justiça social e a democracia, fundado em 11 de Agosto de 1989.

exemplo, no uso indiscriminado da episiotomia ou pelo alto índice de partos cesarianos por conveniência médica.

Desde 1998, a FSCMP está inserida no contexto da Iniciativa Hospital Amigo da Criança (Ministério da Saúde/Fundo das Nações Unidas para a Infância e Adolescência), buscando cumprir o critério global Cuidado Amigo da Mulher (presença de acompanhante, livre oferta de líquidos e alimentos leves durante o parto, incentivo à movimentação durante o parto, ambiente privativo para o parto, métodos não farmacológicos de alívio da dor, garantir cuidados que reduzam procedimentos invasivos, tais como rupturas de membranas, episiotomias, aceleração ou indução do parto, partos instrumentais ou cesarianas, a menos que sejam necessários em virtude de complicações – sendo tal fato devidamente explicado à mulher –, a presença de doula).³

As diretrizes de humanização do parto vêm mudando gradativamente as práticas obstétricas em todo o país, especialmente em maternidades públicas. Contudo, categorias sociais/identitárias definem ou ajudam muito na decisão do profissional de como serão tratadas as pessoas que acessam os serviços de saúde. Mulheres negras, lésbicas, empobrecidas, prostitutas, homens trans estão mais sujeitos à violência obstétrica que mulheres cis, brancas de classe média (GOES, 2016). A maior parte dos médicos no Brasil são brancos, do gênero masculino e provenientes de camadas mais abastadas da população, ocupando um lugar simbólico de poder e de reprodução da relação de forças desiguais que este poder médico exerce sobre os corpos racializados com capacidade gestativa, sejam estes de mulheres cis ou homens trans.

2. Pessoas com Capacidade Gestativa

O poder médico sobre os corpos trans durante a gestação obedece a uma lógica binarista, que resume a noção de gênero à diferença anatômica e os hierarquiza. “Garantir os direitos sexuais e direitos reprodutivos de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais no âmbito do SUS” (Brasil, 2010b, p. 17) implica compreender e enfrentar os mecanismos de opressão que carregam consigo consequências materiais e subjetivas de subjugação de pessoas que subvertem a hegemonia da colonialidade de gênero (LUGONES, 2014).

Movimentos ligados à causa LGBTTQIA+, como o Coletivo Sapato Preto - Lésbicas Negras da Amazônia, Mães pelo Arco-Íris, Grupo Homossexual do Pará (GHP), Núcleo de Defesa dos Direitos Humanos e Ações Estratégicas, Coletiva LesboAmazônidas, Movimento LGBTI Pará, Themonias, Trans Amazonies, ONG Olivia, ONG Rede Paraense de Pessoas Trans e Grupo de Resistência de Travestis e Transexuais da Amazônia - GRETTEA, aliados a órgãos governamentais como a Comissão de Direitos Humanos e Defesa do Consumidor da Assembleia Legislativa do Pará (Alepa), a Coordenadoria de Diversidade Sexual (CDS) e Gênero da Prefeitura de Belém, e Comissão da Diversidade Sexual e População LGBTI da OAB-PA, são presenças constantes nas discussões sobre as diversas violações de direitos a que estão submetidas as pessoas transgêneros.

No âmbito da saúde, o Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT há mais de 10 anos prevê a “Qualificação da atenção no que concerne aos direitos sexuais e direitos reprodutivos em todas as fases de vida para Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, no âmbito do SUS” (BRASIL, 2009), que, somado às iniciativas de prevenção da violência obstétrica – como a da Câmara de Vereadores de Belém, que, em outubro de 2021, aprovou o Projeto de Lei (PL) que protege gestantes e parturientes contra a violência obstétrica na capital –,

³<https://agenciapara.com.br/noticia/10275/>



vem provocando as maternidades brasileiras para que se insiram no debate da proteção dos direitos sexuais e reprodutivos de pessoas com capacidade gestativa, sejam elas cis ou transgêneros.

3. As Rodas de Conversa

Com o suporte do Projeto Apice On (Aprimoramento e Inovação no Cuidado e Ensino em Obstetrícia e Neonatologia), por iniciativa do Ministério da Saúde, que propõe a qualificação de hospitais que compõem a Rede Cegonha, uma série de Rodas de Conversa e capacitações vêm sendo realizadas na FSCMP, desde a assinatura do convênio entre o Ministério da Saúde, a Secretaria de Estado de Saúde Pública (SESPA) e a FSCMP, em setembro de 2017. Merece destaque, dentre as atividades realizadas desde então, a iniciativa da psicóloga Crissia Cruz, que, no escopo da pesquisa de mestrado intitulada “Atenção à Saúde da Mulher que sofreu violência sexual” – conduzida no período de outubro de 2018 a junho de 2019, com o objetivo de implementar atenção humanizada às mulheres em situação de violência sexual e em situação de abortamento e aborto legal e contribuir para a reestruturação da rede de atenção em saúde à mulher que sofreu violência sexual –, identificou fragilidades no atendimento prestado e indicou, dentre as soluções propostas em um plano de ação apresentado à FSCMP ao final de sua pesquisa, a realização de atividades de sensibilização de profissionais envolvidos no atendimento à mulher que sofreu violência sexual.

4. As Práticas Restaurativas

Um projeto com este fim foi apresentado na conclusão da Especialização em Controle, Prevenção e Intervenção na Violência, na Universidade Federal do Pará (UFPA), em setembro de 2019, intitulado “Práticas restaurativas na garantia de direitos de mulheres que sofreram violência sexual”, visando facilitar a transformação de atitudes violentas por parte da FSCMP e dos profissionais de saúde em atitudes resolutivas, acolhedoras e empáticas, por meio da troca de experiência entre profissionais do serviço de saúde em um espaço de diálogo seguro e respeitoso.

Em um esforço de ajudar a Instituição a fortalecer boas práticas de saúde, por meio da sensibilização dos profissionais de saúde envolvidos nos cuidados em obstetrícia para as temáticas de violência de gênero e violência institucional contra pessoas com capacidade gestativa, cis ou trans, em situação de violência sexual ou não, apresentou-se à Diretoria de Ensino, Pesquisa e Extensão (DEPE/FSCMP), responsável pela condução das atividades do Projeto Apice On, a possibilidade de agregar às rodas de conversa já realizadas mensalmente a experiência dos Círculos de Construção de Paz (CCP), uma das manifestações da Justiça Restaurativa utilizada no Brasil há quase 20 anos. As práticas restaurativas, no contexto hospitalar, poderiam permitir à Instituição alçar um conceito ampliado de justiça, ao oportunizar o diálogo e a garantia de direitos, ao mesmo tempo em que as demandas de escuta, capacitação, sensibilização e resolução de problemas dos atores institucionais fossem acolhidas e cuidadas pela direção do Hospital Santa Casa e pela rede de atenção em saúde voltada às pessoas com capacidade gestativa.

Os CCP ofereceriam aos participantes a chance de reconhecer seus próprios recursos no enfrentamento dos problemas vivenciados no cotidiano da assistência, por meio do diálogo entre os interessados, compreensões mútuas e comprometimento, conferindo maior dignidade e consciência de seu papel na sociedade. Conforme descrito no primeiro delineamento do projeto de extensão escrito ainda em 2019, as “práticas restaurativas terão como foco a satisfação das necessidades de

todos os envolvidos, a responsabilização ativa daqueles que contribuíram direta ou indiretamente para a ocorrência do fato danoso e o empoderamento da comunidade, destacando a necessidade da reparação do dano e da recomposição do tecido social rompido pelo conflito e as suas implicações para o futuro” (TEIXEIRA, 2019, p.20).

Resumidamente, a aplicação do procedimento restaurativo envolve 12 passos, quais sejam: 1) Receber os participantes e convidá-los a sentar em círculo; 2) Orientar a confecção de crachás com os nomes com que os participantes querem ser chamados durante a condução do círculo; 3) Apresentar a composição e modo de funcionamento do círculo (objeto da palavra e peça de centro, respeito à fala dos participantes e compromisso de sigilo); 4) Apresentar a cerimônia de abertura (leitura de texto, apresentação de música, vídeo ou facilitação de dinâmica); 5) Apresentar participantes; 6) Fazer o *Check in* (sondagem sobre o estado emocional com que os participantes chegam para o círculo); 7) Fomentar compartilhamento de valores entre os participantes; 8) Acordar diretrizes para funcionamento do círculo; 9) Apresentar perguntas norteadoras (perguntas empáticas, perguntas de transição e perguntas transformativas) que possibilitem a troca de experiências pessoais; 10) Registrar, de forma verbal ou por escrito, eventuais consensos que o círculo tenha atingido; 11) Fazer o *Check out* (sondagem sobre o estado emocional com que os participantes se despedem do círculo); e 12) Conduzir a cerimônia de encerramento (leitura de texto, apresentação de música, vídeo ou facilitação de dinâmica).

Foram realizadas inicialmente três práticas circulares com profissionais da Gerência do Biopsicossocial e residentes envolvidos na assistência a pacientes, uma intervenção ainda fora do contexto da pesquisa que viria a ser estruturada logo depois. A primeira atividade, ocorrida em 22 de outubro de 2019, contou com a presença de 10 participantes, entre psicólogas e residentes de terapia ocupacional, serviço social e psicologia, e teve como tema “discussões sobre violência de gênero”, com a utilização do “Círculo da Tabela de Gêneros” contido no “Guia de Práticas Circulares no Coração da Esperança: O uso de Círculos de Construção de Paz para Desenvolver a Inteligência Emocional, Promover a Cura e Construir Relacionamentos Saudáveis”, de Carolyn Boyes-Watson e Kay Pranis (2010), cujo objetivo foi “explorar os estereótipos masculino e feminino, e a pressão dessas mensagens sociais na imagem que alguém tem de si mesmo” (p.163).

A segunda prática circular ocorreu em 03 de dezembro de 2019, com o tema “Violência de Gênero na Saúde e os Determinantes Sociais”, e utilizou o “Círculo das Hierarquias Sociais”, do mesmo manual, que tinha o objetivo de “Criar consciência das hierarquias sociais com base nos aspectos da identidade; reconhecer o dano causado por essas hierarquias e aumentar a consciência de que a maioria das pessoas experimenta tanto a posição de privilégio como a posição sem privilégio em diferentes partes de suas vidas” (BOYES-WATSON & PRANIS, 2010, p.155).

O terceiro círculo, o mais emocionante da primeira tríade de CCP realizados, denominado “Discussões sobre racismo e violência institucional”, ocorreu em 12 de março de 2020, utilizando-se o modelo do “Círculo do Privilégio Branco”, também do “No Coração da Esperança” (2010), contou com a participação de 18 profissionais de saúde, dentre residentes da FSCMP, uma representante da Coordenação Estadual de Saúde da Mulher e uma assistente social da FSCMP e do TJPA, atuante na área de violência de gênero, negra e militante, de origem periférica, que partilhou vivências que ajudaram a “criar consciência quanto à natureza e ao impacto do privilégio branco e reconhecer o dano de uma estrutura de privilégio tanto para aqueles que têm como para os que não têm privilégios” (BOYES-WATSON & PRANIS, 2010, p.160).

5. O Projeto Integrado

Já no escopo do Projeto integrado “Práticas circulares na sensibilização dos profissionais de saúde para a prevenção da violência de gênero nos cuidados em obstetrícia” submetido à Gerência de Pesquisa da FSCMP e ao Comitê de Ética em Pesquisa em junho de 2020, que passou a abranger outros dois planos de trabalho dos psicólogos da Residência Multiprofissional em saúde da Mulher e da Criança da FSCMPA, Lilian Lameira e George Pontes, foram conduzidos outros três Círculos de Diálogo voltados para profissionais da área da saúde nos meses de agosto, setembro e outubro de 2020. Os encontros ainda ocorreram nos moldes dos Círculos de Construção de Paz - CPP (PRANIS, 2010), embora adaptados ao contexto pandêmico, incluindo máscaras, álcool-gel, maior distanciamento entre os participantes e a substituição da circulação do “objeto da palavra” por um simbólico toque de cotovelo. Os três Círculos abordaram as temáticas: 1) Aborto Legal e Violência Institucional; 2) Transexualidade e Capacidade Gestativa; e 3) Violência Obstétrica e Interseccionalidade.

O primeiro círculo desta tríade ocorreu em 25 de agosto de 2020 e utilizou, conforme previsto no projeto submetido (TEIXEIRA, 2020), perguntas norteadoras sobre as necessidades emocionais que se criam nas pessoas que foram vítimas de violência sexual e como se pode mostrar respeito e acolhimento a uma pessoa que tenha sido vítima de violência sexual, com o objetivo de fomentar uma prevenção secundária dos danos causados às pessoas vítimas de violência sexual durante o atendimento hospitalar, sem olvidar em acolher os sentimentos dos profissionais envolvidos neste atendimento, obedecendo os princípios e valores da Justiça Restaurativa.

Um ganho relevante da prática realizada decorreu da presença de residentes de farmácia no grupo, que, embora não lidem diretamente com pacientes em situação de abortamento na Triagem Obstétrica da FSCMP, contribuíram para a discussão sobre o uso do Misoprostol, o que se constituiu momento propício para o acolhimento das emoções dos participantes sobre um tema tão mobilizador quanto o aborto, seja no contexto da violência sexual e, portanto, garantido por lei, como enquanto um direito sexual e reprodutivo sistematicamente negado pelo Estado brasileiro.

Para os dois círculos seguintes, que ocorreriam em 30 de setembro de 2020 e 28 de outubro de 2020, Teixeira, Lameira e Pontes (2021) viram-se diante do desafio de sistematizar os resultados dos dois planos de trabalho vinculados ao Projeto de Pesquisa integrado para apresentá-los como Trabalhos de Conclusão da Residência Multiprofissional, sem ferir o princípio da confidencialidade da Justiça Restaurativa. A confidencialidade é essencial para que os interessados sintam-se confiantes para exporem suas experiências, seus sentimentos e como a relação conflituosa afetou suas vidas. Dividiram então a execução dos planos de trabalho em duas etapas: (1) aplicação da prática circular, cujas falas dos participantes estariam protegidas pelo compromisso de sigilo, visando responder ao objetivo de propiciar espaço seguro e acolhedor para a livre circulação de crenças e valores sobre os temas propostos; e, posteriormente, (2) analisar os efeitos da intervenção por meio de questionário de satisfação, cuja utilização para fins de pesquisa restou autorizada por cada participante em um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. A partir do conteúdo das respostas escritas pelos participantes, foram elaboradas categorias de análise, apresentadas a seguir.

Pontes e Teixeira (2020) explicam que, por meio do “instrumento utilizado para entender o que os [oit] participantes pensam sobre a atividade realizada [Questionário de satisfação do círculo restaurativo], foram destacados os conceitos novos aprendidos, termos nos quais os participantes ouviram, porém não conheciam o significado (...). Equívocos conceituais entre identidade de gênero e orientação sexual mostraram-se recorrentes durante o processo, sendo na maioria das

vezes as travestilidades e transexualidades entendidas como orientação sexual e não como da ordem de gênero. (...) Desta forma, destaca-se o potencial pedagógico dos círculos de construção de paz” (p.25-26, colchetes acrescentados).

As categorias de análise encontradas por Pontes e Teixeira (2020) a partir da sistematização dos dados encontrados nas respostas aos “Questionários de satisfação do círculo restaurativo” foram: 1) Emersão de sentimentos: as falas dos participantes evocaram sentimentos de acolhimento, segurança, respeito, empatia, conforto e entusiasmo, segundo as respostas obtidas – também um participante referiu sentimento de insegurança com o tema da transexualidade –; 2) Repensando as práticas profissionais; 3) Percepção como sujeito ativamente participante: as respostas ao questionário sugerem que os participantes passariam a se responsabilizar mais pela qualidade da assistência a pessoas transexuais; e 4) Contribuições acadêmicas e profissionais – novos conceitos e informações: os participantes relataram compreender melhor os conceitos de identidade de gênero, orientação sexual, cisgenderidade, transexualidade.

Já quanto aos resultados obtidos após a condução do último círculo, Lameira e Teixeira (2020) esclareceram que “A análise dos dados evidenciou a efetividade da prática em possibilitar a emersão de sentimentos e subjetividades no processo dialógico; a importância da compreensão do que compõe o discurso profissional e ratificou o impacto da prática circular em posicionamentos profissionais. Desta forma, este trabalho demonstrou a potencialidade da utilização de abordagens sensíveis para a transformação da assistência obstétrica” (p.2).

As categorias de análise elencadas por Lameira e Teixeira (2020) foram:

1) Mobilização emocional no contato com a discussão sobre a violência: a avaliação da atividade revelou que alguns elementos do círculo propiciam a mobilização de um trajeto de sentimentos durante a atividade. Observou-se o relato de sentimentos diversos e conflitantes acompanhados de uma postura reflexiva, enquanto se tratava das respostas que remeteram ao tema da violência obstétrica e seus determinantes sociais. Compreende-se que a intervenção contrasta com o cotidiano de instituições de saúde em que a expressão de sentimentos é pouco valorizada e que a mobilização emocional obtida precede a efetivação de outros objetivos da intervenção circular. Segundo Lameira e Teixeira (2020),

O surgimento de tais sentimentos pode estar relacionado tanto a um estreitamento inicial, relacionado à escassez de espaços, nas instituições de saúde, que abordem a questão relacional da violência institucional, quanto dada a natureza sensível das relações intersubjetivas vivenciadas por cada pessoa em sua história de vida com a violência. Portanto, o contato com discussões sobre violências invisibilizadas no cotidiano, possibilitado dentro de um espaço acolhedor e sigiloso, produz efeitos como a mobilização de sentimentos, que costumam estar escamoteados pelas rotinas institucionais e, ao mesmo tempo, propicia o acolhimento necessário ao impacto que se tem ao entrar em contato com um tema tão sensível. (p.13)

2) A linguagem social da profissão e o contato com a polissemia: O desconhecimento e a invisibilização da violência obstétrica é o que se observa nas falas em que as/os participantes expressam o desconhecimento prévio da dimensão da problemática. Observou-se uma ruptura com o habitual [em] que se torna possível dar visibilidade aos sentidos, que se deu



principalmente pela possibilidade da circulação de experiências e saberes. Com a intervenção da prática circular, foi possível, em alguma medida, facilitar a entrada nesse processo, por meio do contato dos/as profissionais de diferentes áreas. Os participantes puderam elaborar repertórios para questionar os discursos cristalizados e que aparentavam possuir poucas possibilidades de mudanças do *tempo longo* (SPINK, 2013/1999), mas que, articulados, produzem rupturas.

3) Impactos sobre o posicionamento profissional: Por se tratar de uma abordagem sensível, em que sentimentos, histórias e experiências são compartilhados, foi possível observar as transformações em nível de posturas subjetivas mais reflexivas. Também foram relatados ganhos quanto aos saberes adquiridos durante a intervenção, que se mostram fundamentais para o enriquecimento do repertório de profissionais que diariamente se deparam com um público em situação de vulnerabilidade socioeconômica. Algumas respostas referiram-se aos impactos em práticas profissionais futuras, em que as/os participantes conseguem descrever, de forma mais concreta, as transformações possíveis na sua prática a partir do que foi vivido no círculo.

6. Outros Paradigmas

Aquele trabalho revelou, antes de tudo, o desejo de romper com silêncios erguidos nas estruturas de poder (LAMEIRA & TEIXEIRA, 2020) e, nesse percurso, mobilizou sentimentos e entendimentos que o arcabouço teórico adotado pelos pesquisadores até então não permitia elaborar. No presente artigo, a pesquisadora se propõe a um exercício de “descentralizar o olhar” e “criar outros paradigmas” (CASTRO, 2019) por sobre as experiências vivenciadas, com base nos artigos discutidos no âmbito da disciplina “Teorias interdisciplinares de gênero na perspectiva feminista”, primeira parte do módulo “Fundamentos das teorias de gênero e feminismos” do Curso de Especialização Análise das Teorias de Gênero e Feminismos na América Latina/GEPEM/UFPA, ministrada nos meses de agosto e setembro de 2021 pelas professoras Maria Luzia Miranda Álvares, Telma Amaral e Edna Castro.

Uma primeira reflexão se dá sobre a escolha do método de intervenção e coleta de dados. O uso do Círculo de Construção de Paz subverte toda pretensão de objetividade e hierarquia entre pesquisador e pesquisado, haja vista que “O processo está baseado na suposição de que cada participante do círculo tem igual valor e dignidade, dando então voz igual a todos os participantes. Cada participante tem dons a oferecer na busca para encontrar uma boa solução para o problema” (PRANIS, 2011, p.11). No círculo, o facilitador-pesquisador não detém as soluções para os problemas levantados, portanto, não direciona os participantes para um resultado. O pesquisador-facilitador se imbuíu da responsabilidade de deslindar os conflitos não manejados pela Instituição, convidar as pessoas interessadas a se sentarem em um círculo, que traz o princípio da horizontalidade desde seu formato espacial, formular perguntas norteadoras, e, a partir daí, zelar pelas “pequenas vozes” que traziam em si toda a sabedoria da comunidade, possibilitando que todos tivessem igual oportunidade de ouvir e falar por si durante a atividade, com “foco nos sentimentos e impactos ao invés de nos fatos” (p.19).

A adoção das práticas restaurativas representam um retorno ao saber ainda vigente em diversos sistemas sociais e comunitários, como do povo Nambikwara no Brasil (KONZEN, 2007),

os povos das primeiras nações do Canadá e dos Estados Unidos e o povo maori da Nova Zelândia (ZEHR, 2008), em que conflitos individuais e grupais são dirimidos por meio de práticas dialógicas de negociação e pacificação, em que não há a divisão entre indivíduos de maior valor e indivíduos irrelevantes, mas em que todos são igualmente importantes no tecido social.

Os círculos realizados trouxeram a participação de profissionais que já fazem parte da Instituição há 15 anos e residentes recém-formados, colocando-os em pé de igualdade para falar de suas próprias experiências ao se depararem com eventos de violência e negação de direitos no contexto de assistência hospitalar, bem como para se reconhecerem como parte do problema e da solução na prestação de um atendimento verdadeiramente humanizado. E todas as práticas restaurativas, em alguma medida, favoreceram uma ruptura de perspectivas, uma “insurreição da perspectiva dominante” (CASTRO, p.56), quando o tratamento horizontal do círculo rompeu com a relação hierárquica entre profissional de saúde e usuário, que preconiza que aquele e não este detém o saber; e uma “uma inversão do olhar” (CASTRO, p.56) quando possibilitaram que seus participantes se abrissem à alteridade, seja diante da assistente social negra de origem periférica, da residente grávida, do rapaz trans que foram convidados a expor suas vivências e a tirarem da invisibilidade personagens diuturnamente silenciados nos serviços de saúde.

Ora, a sociedade vista de suas margens, significa uma inversão do olhar, uma insurreição da perspectiva dominante, que é incapaz de perceber a complexidade e as questões novas, postas justamente pela cidade na sua diversidade, incluindo a da periferia urbana, com suas escalas de intermediação da vida. (CASTRO, 2019, p.56)

Para se atingir plenamente o princípio da equidade do SUS, garantindo o atendimento aos indivíduos de acordo com suas necessidades, primeiro há que se superar a subnotificação ou a notificação incompleta de raça/cor/etnia, identidade de gênero, orientação sexual, classe social, território de origem. Ao mesmo tempo, dar visibilidade à flagrante diferença de tratamento, expressos por meio da negligência e a omissão de socorro nos serviços de saúde, tanto em nível interpessoal quanto institucional, endereçados às pessoas lidas como tendo menor valor social no ordenamento hierárquico de pacientes (DINIZ, 2015). Explica a autora:

A banalização da violência contra as usuárias relaciona-se com estereótipos de gênero presentes na formação dos profissionais de saúde e na organização dos serviços. As frequentes violações dos direitos humanos e reprodutivos das mulheres são, desse modo, incorporadas como parte de rotinas e sequer causam estranhamento. (DINIZ et al., 2015, p.4)

Sueli Carneiro denuncia que “o racismo estabelece a inferioridade social dos segmentos negros da população e das mulheres negras em particular” (2003, p.3), negada e invisibilizada no cotidiano dos serviços de saúde, que

torna desnecessário o registro de cor dos pacientes nos formulários de saúde pública, informação que seria indispensável para avaliarmos as condições de saúde das mulheres negras no Brasil, pois sabemos, por dados de outros países, que as mulheres negras e brancas apresentam diferenças significativas em termos de saúde. (CARNEIRO, 2003, p.2)



Quando se estabelece um espaço seguro e acolhedor para que uma mulher negra fale por si, exponha suas dores e seu protagonismo no enfrentamento de uma sociedade que viola direitos e violenta corpos e denuncie a existência de vantagens sistemáticas para a branquitude, algo se transforma para aquela que fala e tem suas experiências validadas, mas, principalmente, para quem escuta compassivamente e assume responsabilidades, se implica na dor da outra e assume uma postura de reparação.

Também para discutir a temática do abortamento, o Círculo de Construção de Paz se mostrou um espaço protegido e fértil tanto para o surgimento de novas concepções quanto para o desfazimento de preconceitos acerca da interrupção voluntária da gravidez. O tema se torna controverso quando o profissional de saúde deixa suas “objeções de consciência”, seja de motivações morais ou religiosas, se sobreponem aos sentimentos e direitos sexuais e reprodutivos da mulher que deseja abortar. Na nossa sociedade, predominantemente marcada por uma lógica cisheteronormativa, patriarcal, branca, cristã e conservadora, o corpo e o desejo da mulher preta e/ou periférica parecem desimportantes frente ao óvulo fecundado imediatamente transformado em “nascituro”. Martin (1991) nos dá uma pista sobre o imaginário acerca do embrião, responsável por fazer a existência da mulher atingir enfim um “estado interessante”, em que se torna “servidora e mãe” (p.9).

O óvulo é também passivo, o que significa que ele depende do esperma para ser salvo. Gerald Schatten e Helen Schatten compararam o papel do óvulo ao da Bela Adormecida: “uma noiva adormecida aguardando o beijo mágico de seu companheiro”. O esperma, ao contrário tem uma “missão”, que é “se mover através do trato genital feminino em busca do óvulo”. Um relato popular diz que o esperma executa uma “jornada arriscada” na “escuridão ardente” onde alguns tombam “exaustos”. “Os sobreviventes” “assaltam” o óvulo, os candidatos bem sucedidos “cercando o prêmio”. Parte da urgência dessa jornada, em termos mais científicos, é devida ao fato que “uma vez liberta do ambiente protetor do ovário, um óvulo morrerá dentro de horas a menos que seja salvo por um esperma. (MARTIN, 1991, p.4)

Como enfatiza a autora, esse imaginário está presente inclusive no discurso científico, não oferecendo risco à “harmonia das ilusões” (p.5). Mesmo que as descobertas biológicas apontem para o fato de que a vida começaria quando o feto passasse a apresentar atividade cerebral igual à de uma pessoa, depois da 12a semana de gestação, embora ainda incapaz de sobreviver fora do útero, o que só seria possível em caso de nascimento prematuro, entre a 20a e a 24a semana, ainda assim vamos ver conservadores se opondo à ampliação dos excludentes de ilicitudes penais em caso de aborto realizado até a 12a semana de gestação. Como defende a autora,

As imagens estereotípicas podem também encorajar pessoas a imaginar que o que resulta da interação entre o óvulo e o esperma – um óvulo fertilizado – é o resultado de uma ação “humana” deliberada no nível celular. Independentemente das intenções do casal humano, nesta “cultura” microscópica uma “noiva” celular (ou fêmea fatal) e um “noivo” celular (sua vítima) fazem um bebê celular. Rosalind Petchesky aponta que através de representações visuais tais como as imagens ultrassônicas, temos acesso a “imagens de fetos cada vez mais novos e cada vez menores sendo ‘salvos?’” Isto leva ao “ponto de visibilidade ser ‘empurrado para trás’ indefinidamente”. Dotar os óvulos e espermatozoides de ação

intencional, um aspecto chave da personalidade em nossa cultura, estabelece as fundações para o ponto de visibilidade ser empurrado para trás até o momento da fertilização. Isto, provavelmente, levará a uma maior aceitação dos desenvolvimentos tecnológicos e a novas formas de investigação e manipulação, para o benefício dessas “pessoas” internas: restrições legais às atividades de mulheres grávidas para proteger seus fetos, cirurgia fetal, amniocentesis, e revogação dos direitos de aborto, para citar uns poucos exemplos. (MARTIN, 1991, p.11-12)

Depois que essas imagens são cristalizadas em um sistema de crenças, o profissional de saúde, o religioso e o político podem fazer uso do discurso científico para embasarem as decisões sobre o corpo da mulher que deseja abortar, porquanto “Os modelos que os biólogos usam para descrever seus dados podem ter importantes efeitos sociais” (MARTIN, 1991, p.11). A oportunidade de fazer circular crenças diferentes sobre um mesmo tema em um espaço respeitoso e igualitário ajuda a transformar convicções em dúvidas, antipatias em respeito às diferenças, reprodução irrefletida de violências em defesas das garantias de direitos sexuais e reprodutivos das mulheres.

A “apropriação indevida dos processos corporais e reprodutivos das mulheres”, como descrito na primeira lei latino-americana sobre violência obstétrica, afetam não só as mulheres que abortam ou desejam abortar, mas também aquelas que buscam assistência para parir. A assistência à saúde é um campo atravessado por relações de poder, em que mulheres em uma condição de vulnerabilidade pela falta de informação se rendem a argumentos pífios de profissionais de saúde que ocupam o lugar do “sujeito suposto saber” (LACAN, 1964) e têm seus corpos violados por práticas muitas vezes contrárias a uma medicina baseada em evidências.

Quando uma atividade grupal junta muitos profissionais de saúde e uma única grávida para refletirem juntos sobre violência obstétrica, até poder-se-ia supor que esta pudesse ser silenciada e sua subjetividade fosse desqualificada (SUÁREZ, 1997), contudo, quando a fala não é utilizada para interromper ou julgar o falante, cria-se um espaço seguro para que emergam sentimentos e necessidades; a interconexão e o exercício de uma escuta transformadora possibilitam a reflexão e a remodelação dos espaços relacionais tradicionais.

Uma outra experiência de escuta transformadora foi alcançada no círculo em que se evidenciou o desconhecimento da realidade de homens trans enquanto pessoas com capacidade gestativa. Afirma Segato (2012) que as “transitividades de gênero [são] bloqueadas pelo sistema de gênero absolutamente engessado da colonial / modernidade” (p.117), dada a presença renitente de uma matriz binarista que sotopõe tudo o que se afasta da norma. Contudo, pondera Segato (2012):

as lutas por direitos e políticas públicas inclusivas e inclinadas à equidade são próprias do mundo moderno, naturalmente, e não se trata de nos opormos a elas, mas sim de compreender a que paradigma pertencem e, especialmente, entender que **viver de forma descolonial é tentar procurar brechas em um território totalizado pelo esquema binário**, que consiste possivelmente no instrumento mais eficiente do poder. (p.126, grifos acrescentados)

Em um grupo em que a maior parte dos participantes eram residentes de diversos cursos da área da saúde, mesmo que não se possa afirmar que tenham sofrido os efeitos de um discurso patologizante em sua formação, todos afirmaram pouco ou nenhum conhecimento sobre as dife-



rentes expressões das identidades de gênero, expressando satisfação com os aprendizados obtidos no grupo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As transformações do olhar cisheteronormativo diante da transexualidade restou facilitada por uma prática dialógica em que cada participante fala de si e de suas vivências e a escuta dos danos sofridos; sentimentos que emergem e responsabilidades de cada um com o tema possibilita a construção coletiva de significados para uma nova narrativa. Como apontou Lugones,

Estou interessada na proliferação relacional subjetiva/intersubjetiva de liberação, tanto adaptativa e criativamente opositiva. A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão ↔ → resistência seja uma relação ativa. (2014, p.940)

Estima-se que, em busca de uma práxis feminista decolonial de resistência política, teórica, epistemológica, tantas outras práticas como as apresentadas no presente trabalho poderão ainda fazer circular a voz insurgente de mulheres indígenas, mulheres encarceradas, putas, mulheres trans com neovaginas desacolhidas por ginecologistas, e, assim, fazer ciência subvertendo a hierarquia de saberes, investindo na visibilidade de “grupos, culturas, etnias, valores e ethos” outrora inferiorizados, apagados e postos à margem (CASTRO, 2019, p.38) e transformando realidades adversas a partir da interrogação da branquitude (HOOKS, 1989), dos privilégios, da lógica capitalista, de colonialidade dos corpos, patriarcal, binária e heteronormativa da qual está imbuído o modelo médico de atendimento em nosso Estado.

REFERÊNCIAS

- BOYES-WATSON, Carolyn & PRANIS, Kay. *No coração da esperança: guia de práticas circulares*. Tradução: Fátima de Bastiani. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Estado do Rio Grande do Sul, Departamento de Artes Gráficas. 2011.
- BRASIL. Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República. *Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos de LGBT*. Brasília, DF: SEDH/PR, 2009.
- _____. Ministério da Saúde. *Parto e Nascimento domiciliar assistido por parteiras tradicionais*, Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2010.
- _____. Ministério da Saúde. *Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais*. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2010b
- CALDWELL, Kia Lilly. *Health Equity in Brazil: Intersections of Gender, Race, and Policy*. Urbana: University of Illinois Press, 2017. 242 p.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Org.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora. 2003.

CASTRO, Edna. Razão decolonial, experiência social e fronteiras epistemológicas. In: CASTRO, E. *Pensamento crítico latino-americano*. São Paulo, Editora Annabume, pp. 35-62. 2019.

DINIZ, Carmem Simone Grilo. Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 627-637, jul./set. 2005

DINIZ, Carmem Simone Grilo ET AL. Violência obstétrica como questão para a saúde pública no Brasil: origens, definições, tipologia, impactos sobre a saúde materna, e propostas para sua prevenção. *J. Hum. Growth Dev.*, São Paulo, v. 25, n. 3, p. 377-384. 2015.

GOES, E. *Violência obstétrica e o viés racial*. Observatório de análise política em saúde. 2016.

HOOKS, bell. Critical Interrogation: Talking Race, Resisting Racism. In *Travelling Theories Travelling Theorists, Inscriptions 5*. 1989.

KONZEN, Afonso Armando. *Justiça restaurativa e ato infracional: desvelando sentidos no itinerário da alteridade*. Porto Alegre: Livr. do Advogado. 2007.

LAMEIRA, Lilian & TEIXEIRA, Eveny. Círculos de Construção de Paz na sensibilização de profissionais de saúde sobre a violência obstétrica e seus determinantes sociais. Artigo submetido à *Revista Saúde em Redes* em janeiro de 2021.

LEAL MC, PEREIRA APE, DOMINGUES RMSM, THEME FILHA MM, DIAS MAB, NAKAMURA-PEREIRA M, et al. Intervenções obstétricas durante o trabalho de parto e parto em mulheres brasileiras de risco habitual. *Cad Saúde Pública* 2014; 30 Suppl: S17-47.

LEAL, M.C.; GAMA, S.G.N.; PEREIRA, A.P.E.; PACHECO, V.E.; CARMO, C.N.; SANTOS, R.V. A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. *Caderno de Saúde Pública*. V.33, (Suppl. 1), p.1–17, 2017.

LEY ORGÁNICA SOBRE EL DERECHO DE LAS MUJERES A UNA VIDA LIBRE DE VIOLENCIA [Internet]. *Gaceta Oficial* 38.647. [Acesso em 2015 Jun 17]. Disponível em: <http://venezuela.unfpa.org/documentos/Ley_mujer.pdf>.

LUGONES, María (2014). *Hacia un feminismo descolonial*. Binghampton University.

MARTIN, Emily. O óvulo e o esperma: como a ciência construiu um romance baseado em papéis estereotípicos macho – fêmea. *Signs*, Vol. 16, No. 3 (Spring, 1991), pp. 485-501.

PEDROSA, C. M. & SPINK, Mary Jane P. A violência contra mulher no cotidiano dos serviços de saúde: desafios para a formação médica. *Saúde soc.*, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 124-135, 2011.

PONTES, George & TEIXEIRA, Eveny. Práticas circulares na sensibilização dos profissionais de saúde para prevenção da violência: discussões sobre transexualidade e capacidade gestativa. Artigo submetido à *Revista Saúde em Redes* em janeiro de 2021.

PRANIS, Kay. *Círculos de Justiça Restaurativa e de Construção de Paz: guia do facilitador*. Tradução de Fátima de Bastiani. Porto Alegre: Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul, Departamento de artes gráficas. 2011.

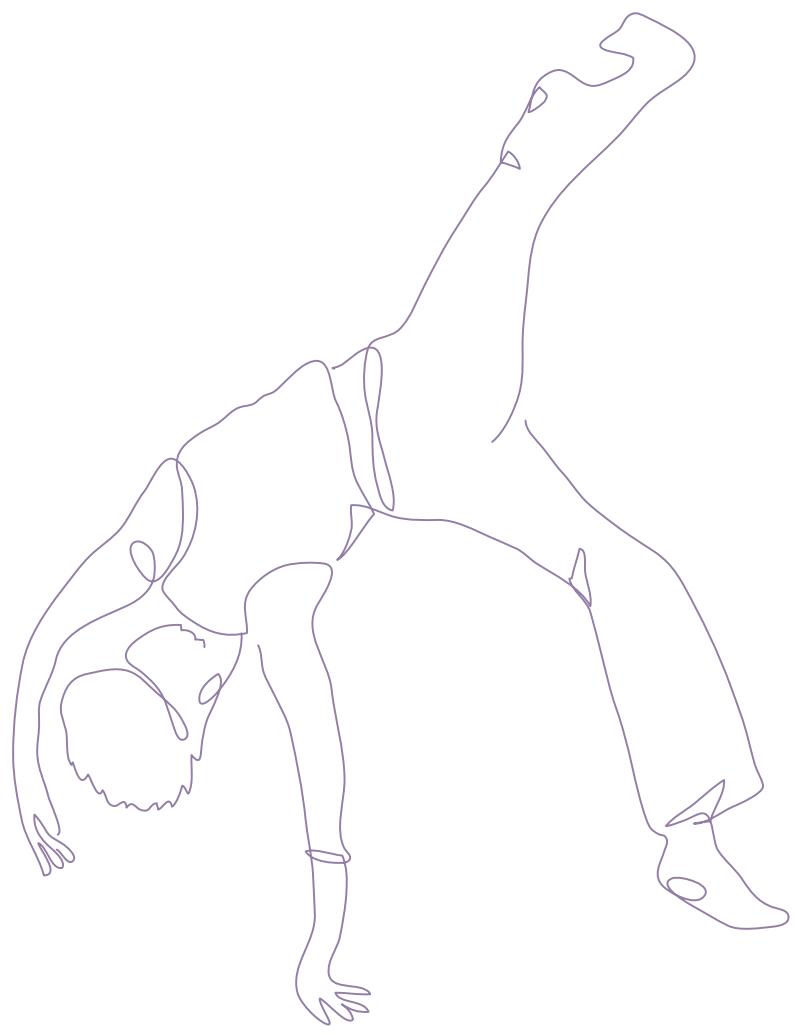
SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. In: e-cadernos CES 18 | 2012 *Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical*. 2012.

SPINK, Mary Jane (Ed.). Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: Aproximações teóricas e metodológicas. São Paulo, SP: Cortez. 2013/1999.



TEIXEIRA, Eveny da Rocha. *Práticas circulares na sensibilização dos profissionais de saúde para a prevenção da violência de gênero nos cuidados em obstetrícia*. Projeto de pesquisa apresentado ao comitê de ética em pesquisa da Fundação Santa Casa de Misericórdia. 2020.

ZEHR, Howard. *Trocando as lentes: um novo foco sobre o crime e a justiça*. Tradução de Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athenas, 2008.



“Eu Não Queria Ser Aquela Mulher Naquele Hospital Naquele Dia”: um estudo interseccional de caso de violência obstétrica no extremo sul da Bahia em meio à Pandemia de COVID-19

“No Quería Ser Esa Mujer En Ese Hospital Ese Día”: estudio interseccional de un caso de violencia obstétrica en el extremo sur de Bahia en medio de la Pandemia de COVID-19.

“I Didn't Want To Be That Woman In That Hospital That Day”: an intersectional study of a case of obstetric violence in the extrem south of Babia in the middle of the Pandemic of COVID-19

Paola Damascena Possari

Paula Rita Bacellar Gonzaga

Resumo: A pandemia de Covid-19 tem se configurado como a maior crise sanitária do Brasil e seus impactos se capilarizam para além dos sintomas respiratórios. No âmbito dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos, violações que já eram institucionalizadas ganham contornos ainda mais delicados e preocupantes. Nesse trabalho, tecemos algumas análises acerca da experiência de mulheres em situação de parturião em meio à pandemia a partir do estudo de caso da narrativa de uma usuária do Sistema Único de Saúde numa cidade do interior da Bahia. Os resultados apontam para o caráter estrutural das violências racistas e sexistas e para a necessidade de se pensar a justiça reprodutiva como marco conceitual de análise e intervenção no que tange aos índices de mortalidade materna no Brasil.

Palavras Chave: Violência Obstétrica. Pandemia. Justiça reprodutiva. Direitos reprodutivos. Narrativas.

Resumen: La pandemia de Covid-19 se ha configurado como la mayor crisis de salud en Brasil y sus impactos se capilarizan más allá de los síntomas respiratorios. En el campo de los derechos sexuales y reproductivos, las violaciones ya institucionalizadas adquieren contornos aún más delicados y preocupantes. En este trabajo realizamos algunos análisis sobre la vivencia de mujeres en situaciones de parto en medio de una pandemia a partir del estudio de caso de la narrativa de una usuaria del Sistema Único de Salud en una ciudad del interior de Bahía. Los resultados señalan el carácter estructural de la violencia racista y sexista y la necesidad de pensar en la justicia reproductiva como marco conceptual de análisis e intervención con respecto a las tasas de mortalidad materna en Brasil.

Palabras Claves: Violencia obstétrica. Pandemia. Justicia reproductiva. Derechos reproductivos. Narrativas.

Abstract: The Covid-19 pandemic has been configured as the biggest health crisis in Brazil and its impacts are beyond respiratory symptoms. In the scope of sexual and reproductive rights, violations that were already institutionalized take on even more delicate and worrying contours. In this work we make some analyzes about the experience of women in parturition in the midst of a pandemic from the case study of the narrative of a user of the Unified Health System in a city in the interior of Bahia. The results point to the structural character of racist and sexist violence and the need to think of reproductive justice as a conceptual framework for analysis and intervention with respect to maternal mortality rates in Brazil.

Key-words: Obstetric violence. Pandemic. Reproductive justice. Reproductive rights. Narratives.

Paola Damascena Possari – Bacharela em Humanidades - Universidade Federal do Sul da Bahia. Graduanda em Psicologia (UFSB). E-mail: p.possari@hotmail.com

Paula Rita Bacellar Gonzaga – Professora do departamento de Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: paularitagonzaga@gmail.com

INTRODUÇÃO

Das pautas da segunda onda feminista no norte global à realidade das mulheres negras e indígenas na América Latina, o controle sobre a sexualidade e a potencialidade reprodutiva de corpos femininos tem sido tópico central nas relações de poder que estruturam as sociedades a partir do marco civilizatório colonial (GONZAGA & MAYORGA, 2019). Nesse sentido, a articulação política das mulheres em torno dessas pautas tem sido uma constante e tem logrado alguns avanços significativos. A definição dos conceitos de saúde sexual e saúde reprodutiva e de direitos sexuais e direitos reprodutivos na Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, realizada no Cairo em 1994, e reafirmados na Conferência Mundial sobre a Mulher, que ocorreu no ano seguinte em Beijing, se consolidam como um passo fundamental para solidificar muitas reivindicações e denúncias sobre a recorrente instrumentalização da sexualidade e da potencialidade reprodutiva das mulheres ao redor do mundo.

De acordo com Ventura (2009), os direitos reprodutivos consistem no direito de cada sujeito poder deliberar sobre ter ou não filhos, em que intervalo temporal e ter acesso aos meios fundamentais para exercer sua autonomia e liberdade reprodutiva sem sofrer qualquer tipo de coerção, violência, discriminação e restrição. Saúde reprodutiva, por sua vez, consiste no bem-estar físico, mental e social na completude das experiências concernentes às funções e processos reprodutivos, sendo, para tanto, imprescindível a garantia do pleno exercício da vida sexual, sem medo, coerção e riscos e, ainda, que seja assegurada a livre deliberação sobre a potencialidade reprodutiva de todos os indivíduos, independente de gênero, geração, raça, territorialidade; isso inclui a promoção de meios para ter, adiar e/ou evitar gravidezes (UNFPA, 2008).

Ainda que sejam conquistas irrefutáveis, segue premente no contexto latino-americano a defesa desses direitos, sua incorporação nas leis e políticas públicas, bem como nos serviços de saúde e nas equipes profissionais que devem ser, em última instância, garantidoras de que seja o cuidado, e não a violência, o principal marcador das experiências das usuárias. A criminalização do aborto, que é predominante na região; os elevados índices de violência sexual e doméstica; a precariedade das políticas de educação sexual e contracepção; a esterilização compulsória de mulheres negras, indígenas e soropositivas; além dos altos índices de violência obstétrica e mortalidade materna são algumas das problemáticas que explicitam a distância entre as mulheres latino-americanas e os direitos propostos nas supracitadas conferências internacionais e das quais a maior parte dos Estados-Nação na América Latina são signatários, inclusive o Brasil.

Para Carla Akotirene (2019), um dos aspectos que contribui para a baixa efetividade das políticas públicas voltadas para os direitos das mulheres no cenário brasileiro é a assunção da noção universal de mulher produzida pelos feminismos hegemônicos, noção que desconsidera os atravessamentos de classe, raça, territorialidade e geração e que é basilar na formulação e avaliação das políticas públicas que temos em vigor atualmente. Assim, essas produções estariam absortas no que Kimberlé Crenshaw (2002) denominou de **super inclusão**, isso é, quando uma circunstância imposta contundentemente a um grupo de mulheres é vista como um problema de mulheres de modo geral. Ou seja, um problema que é substancialmente estruturado por múltiplas estruturas de poder é absorvido pela estrutura de gênero sem problematizar o papel de outras formas de discriminação que podem existir ali. Assim, os esforços pra remediar a situação são pouco efetivos (CRENSHAW, 2002). A formação dos Estados-Nação a partir do marco civilizatório colonial torna necessário que reconheçamos a hierarquização racial como um aspecto estrutural na realidade das mulheres bra-

sileiras, como indica Maria Lugones (2008), somente ao conceber a indissociabilidade de gênero e raça poderemos enxergar efetivamente as mulheres que são corpos alijados da humanidade forjada a partir e para a branquitude.

Nesse sentido, é necessário compreender o caráter interseccional das problemáticas concernentes ao campo dos direitos reprodutivos, inclusive porque isso vem sendo determinante na experiência das mulheres ao buscar e acessar os serviços de saúde. Em sua tese de doutorado, Emanuelle Góes (2018) identifica prevalências epidemiológicas de racismo institucional nos itinerários abortivos de mulheres negras. Desde a demora a buscar o serviço de saúde por receio de possíveis constrangimentos e humilhações – o que implica em agravamento das complicações – até a condução de cuidados, ou ausência destes, no que tange ao tempo de espera, analgesia para procedimentos e negação de atendimento. Também é significativo os marcadores do racismo nas experiências de pré-natal, parto e puerpério analisadas por Leal e Colaboradoras (2005; 2017), onde, apesar de não terem como objeto inicial da pesquisa o racismo nos itinerários gravídicos, constataram que mulheres pretas e pardas têm índices de menor cuidado em relação às mulheres brancas, o que fica evidenciado pela disparidade nos casos de ausência de analgesia, partos pós-termo, peregrinação entre serviços, ausência de uma maternidade de referência, além de um número menor de consultas de pré-natal. Esses dados, ainda que recentes, remontam a um passado não muito distante: as esterilizações em massa perpetradas nos anos 1980 e 1990 em mulheres negras de classe popular no Brasil, estratégia eugenista de redução da população negra no território nacional (DAMASCO, MAIO & MONTEIRO, 2012).

Assim, admitimos que o estudo dos direitos reprodutivos no Brasil demanda uma abordagem interseccional das problemáticas que têm se manifestado incisivamente como supressora dos direitos de mulheres e meninas negras brasileiras. Akotirene (2019) indica a potencialidade de admitir a interseccionalidade como um exercício de sensibilidade analítica ou ainda: “A interseccionalidade permite às feministas criticidade política a fim de compreenderem a fluidez das identidades subalternas impostas a preconceitos, subordinações de gênero, de classe e raça e às opressões estruturantes da matriz colonial moderna da qual saem” (AKOTIRENE, 2019, P. 24). Essas opressões estruturantes são centrais para entendermos o ocultamento histórico das denúncias produzidas por mulheres negras em 1993 no Seminário Nacional Políticas e Direitos Reprodutivos das Mulheres Negras, onde 55 lideranças pertencentes a organizações de mulheres negras, organizações do movimento negro, organizações feministas, universidades, serviços de saúde, Parlamento, produziram a Declaração de Itapecerica da Serra (GELEDÉS, 1993), documento que foi levado no ano seguinte à Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento no Cairo e que já indicava como as desigualdades estruturais eram um impedimento substancial à consolidação dos direitos reprodutivos das mulheres negras. Nessa declaração reivindicavam o registro de raça/cor nos serviços de saúde, o fortalecimento das políticas públicas de habitação, emprego, saneamento básico, assistência e saúde como fundamentais para se garantir a liberdade reprodutiva para as etnias discriminadas, bem como a necessidade do Estado se comprometer com a garantia de condições necessárias para isso (GELEDÉS, 1993).

Em consonância com essas proposições, feministas negras norte americanas propõem em 1994, logo após a Conferência do Cairo, o conceito de justiça reprodutiva, que aborda as limitações de se compreender os direitos individuais – como os direitos reprodutivos – sem considerar a inviabilidade desses num contexto de injustiça social estrutural. Assim, indicam que, para viver o livre

exercício da sexualidade e da potencialidade reprodutiva, é fundamental que as mulheres tenham outros direitos, muitos dos quais básicos, garantidos. Isso inclui o enfrentamento e a eliminação das formas de discriminação de raça, gênero, sexualidade, território e geração (GÓES, 2018).

Nesse sentido, assim como se faz necessário considerar as estruturas de opressão e as formas de discriminação que inviabilizam a efetivação dessas propostas teórico-políticas, é fundamental também compreender o contexto de acirramento político que o Brasil tem vivenciado desde o golpe político-legislativo-midiático de 2016, que, além de interromper o mandato da primeira presidente eleita, se caracterizou por uma significativa supressão das mulheres dos espaços de poder formal, seguida de inúmeros ataques e sucateamento das políticas públicas, o que foi ainda mais agudizado com a aprovação do Proposta de Emenda Constitucional Nº55/2016, que estabelece um teto para os gastos com áreas essenciais como saúde, educação e assistência. De acordo com Marques et. al. (2019), propostas como a PEC Nº55/2016 flertam com a eliminação direta e simbólica de determinados sujeitos, grupos e segmentos sociais, consolidando um projeto de aniquilação física e subjetiva a partir da instrumentalização do poder público.

A pandemia do novo agente do coronavírus encontra o Brasil nesse momento de aguda fragilidade dos direitos e afeta de modo desproporcional aqueles grupos que estão historicamente submetidos a processos discriminatórios e excludentes dos espaços de decisão e representação política e social. No contexto Brasileiro, as pessoas negras são as que mais são afetadas pela Covid-19. Desde condições adequadas de subsistência; como ter acesso à alimentação, moradia, trabalho e saneamento básicos (GÓES, RAMOS & FERREIRA, 2020), até a morte, já que, a partir de boletins epidemiológicos do Ministério da Saúde, são 392 mil mortes por COVID no Brasil, 18.087 mil mortes na Bahia; desses, pessoas negras morreram 5 vezes mais quando comparado ao número de mortes de pessoas brancas (PINA, 2020).

Desde o início da pandemia do SARS-CoV-2 a Organização Mundial de Saúde tem indicado que os serviços de saúde sexual e saúde reprodutiva devem ser considerados serviços essenciais e não deveriam ser interrompidos. No entanto, em continuidade aos sucessivos ataques que já vinham sofrendo, esses serviços têm sido descontinuados ou reduzidos em todo território brasileiro, com singular agravante para cidades afastadas dos centros urbanos onde a oferta já era precária. De acordo com Góes, Ramos e Ferreira (2020), a distribuição do território geográfico brasileiro tem sido um demarcador de segregação racial, onde a população negra é relegada a regiões muitas vezes insalubres, sem saneamento básico, equipamentos de assistência, saúde e educação. Apartadas dos centros onde se localizam serviços de saúde sexual e de saúde reprodutiva, inclusive os serviços de aborto legal, meninas e mulheres negras, pobres, moradoras das zonas rurais do país, no momento da pandemia, vivenciam interdições a direitos que deveriam ser inegociáveis.

A partir dessas interpelações, foi construído o projeto de pesquisa que produziu as reflexões apresentadas nesse artigo. Ambientadas no Extremo Sul da Bahia, numa cidade situada na tríplice fronteira Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo, iniciamos em 2018 a pesquisa “Mapeamento diagnóstico dos serviços de saúde reprodutiva em Teixeira de Freitas: um olhar da psicologia a partir das narrativas de usuárias”, aprovada no Comitê de Ética de Pesquisa da Universidade Federal do Sul da Bahia no Parecer nº:3.086.320 em 2018. A pesquisa objetivou realizar um mapeamento diagnóstico das potencialidades e fragilidades nos serviços reprodutivos locais a partir das experiências de mulheres usuárias e das questões que as levavam a buscar esses

serviços (gravidez, pré-natal, parto, puerpério, esterilização, perda gestacional e interrupção voluntária da gravidez) considerando as especificidades dessa região.

O Extremo sul da Bahia totaliza 416.859 habitantes, abarcando 13 municípios: Alcobaça, Caravelas, Ibirapuã, Itamaraju, Itanhém, Jucuruçu, Lajedão, Medeiros Neto, Mucuri, Nova Viçosa, Prado e Vereda e tem como polo o município de Teixeira de Freitas que é Centro Sub-Regional e abriga a maior população com 138.341 habitantes. O território do extremo sul possui uma extensa diversidade étnica entre remanescentes de quilombos; comunidades indígenas e ciganas que vivenciam em suas trajetórias os atravessamentos da colonialidade da história nacional ainda na atualidade. No entorno da cidade de Teixeira de Freitas, foram identificadas 6 comunidades quilombolas e 19 grupos ciganos, segundo os dados do Plano Estadual de Habitação e Regularização Fundiária do Estado da Bahia (2012).

Esses grupos populacionais têm como referência de atenção ginecológica e obstétrica a Unidade Municipal Materno Infantil - UMMI, que se trata de uma maternidade municipal com 88 leitos, vinculado ao sistema único de saúde em Teixeira de Freitas, que fornece atendimentos de baixo e alto risco para a toda região do extremo sul – atualmente são 13 municípios em acordo, os acessos são efetuados por demanda espontânea do município e encaminhamentos dos municípios credenciados, via complexo regulador. Em seu quadro de atendimento estão Anestesiologia, Ginecologia, obstetrícia, Neurologia e Pediatria, realizando atendimento de Urgência, Emergência e Ambulatorial Pediátrico e Obstétrico; Unidade de Terapia Intensiva Neonatal - UTIN, Cirurgia Ginecológica e obstétrica; Fisioterapia; Radiodiagnóstico; Ultrassonografia; Laboratório de análises clínicas. Neste artigo, apresentamos um estudo de caso a partir da narrativa de uma das interlocutoras da supracitada pesquisa. Por razões éticas utilizaremos um nome fictício, Janaína, de modo a preservar a confidencialidade acordada entre pesquisadoras e participante. Janaína nos narra o seu processo de pré-parto, parto e puerpério ocorrido em agosto de 2020, em meio a pandemia de Covid-19, no serviço de saúde reprodutiva descrito acima. A partir de sua narrativa, objetivamos refletir sobre as continuidades históricas da violência obstétrica, bem como os atravessamentos de raça, gênero, classe e territorialidade em seus modos de manifestação.

1. Percurso Metodológico:

De acordo com Freitas e Jabbour (2011), os estudos de caso consistem em um importante instrumento de pesquisa, no qual a dinâmica consiste em apresentar um fenômeno a partir da exploração intensa de uma representação empírica. Para Ventura (2007), estes podem ser divididos em: particular, quando o objetivo é a investigação intrínseca do caso em si; instrumental, quando usamos a investigação de um caso para a compreensão de outros cenários que transcende o caso em questão; e o coletivo, que é quando a junção de vários casos compreendem as variações, similaridades dos fenômenos, geralmente objetivando alguma constatação. Nesse sentido, este estudo é de cunho instrumental, já que propõe análises para além dos acontecimentos individuais biológicos, visto que a experiência de gerar, parir e maternar também perpassa uma gestão social, bem como comprehende o caso em análise como um dispositivo reflexo da realidade brasileira nos serviços de saúde reprodutiva e não como uma experiência isolada.

O caso aqui em análise foi selecionado a partir de 13 entrevistas narrativas realizadas entre os meses de Agosto e Setembro de 2020. A identificação das interlocutoras se deu a partir da técnica conhecida como *snow ball* (bola de neve), na qual as participantes foram indicadas e indicam umas

às outras, tecendo uma rede de reconhecimento sobre o acesso e os serviços de saúde reprodutiva (GONZAGA, 2015). A narrativa selecionada para análise nesse artigo se deu a partir de uma denúncia de violência obstétrica realizada publicamente em agosto de 2020 pela usuária a um dispositivo de saúde reprodutiva da região no período em que estávamos realizando as entrevistas da pesquisa. Uma das nossas interlocutoras mencionou o caso que veio ao público por meio da mídia e nos passou o contato da usuária em questão. A entrevista foi realizada por aparelho telefônico, visto as orientações de distanciamento social decorrente da pandemia da Covid-19. Através do termo de consentimento livre e esclarecido, a interlocutora consentiu com a participação livre, voluntária e autônoma na pesquisa, e nos autorizou a publicização dos resultados sem identificação do seu nome.

A entrevista narrativa, a partir dos indicativos de Bauer e Jovchelovitch (2002), deve ser desenvolvida em etapas; são estas: 1) apresentar um tópico disparador que desperte o interesse da participante em falar; 2) a interlocução, que não deve ser interrompida pela entrevistadora, até perceber que a linha de raciocínio da participante foi finalizada; 3) Momento de questionamentos a lacunas que não tenham sido sanadas na narrativa central; 4) a retomada de assuntos a partir de questionamentos que venham interessar a pesquisadora. Por fim, a fase conclusiva, onde podem ser feitas perguntas mais específicas e direcionadas, também é um espaço para que a participante possa retomar alguma questão pertinente que ela não tenha socializado anteriormente. Coadunamos com Bauer e Jovchelovitch (2002) que o fundamental da narrativa é tecer a história de quem nos narra a partir da sua experiência psicossocial. Concordamos ainda com as contribuições de Rocha-Coutinho (2006), que comprehende o uso da narrativa como uma ferramenta de pesquisa potente, pois é possível acessar fatos para além das atividades, mas também as emoções, sentimentos e interpelações das participantes, o que é extremamente valioso quando abordamos mulheres em situação de violência, inclusive violência obstétrica.

2. Uma História em Três Atos: pré-parto, parto e puerpério:

Havíamos iniciado o campo da pesquisa quando os protocolos de distanciamento social em razão dos primeiros casos de Covid-19 foram implementados, o que nos levou a realizar as entrevistas narrativas por telefone ou chamada de vídeo. Pouco tempo depois, em meio a primeira onda da pandemia, foi divulgada uma grave denúncia de violência obstétrica com repercussão nacional em Teixeira de Freitas, campo de nossa pesquisa. A denúncia ocorreu por familiares de uma jovem de 18 anos, desempregada e que se autoidentifica como uma mulher parda e que nos relatou ter interrompido os estudos no ensino fundamental. Janaína, nome fictício adotado neste trabalho com objetivo de garantir a confidencialidade, estava em processo de parturição do seu segundo filho, com 41 semanas e 5 dias de gestação, quando procurou a Unidade Municipal Materno Infantil. O parto ocorreu entre os dias 15 e 16 de agosto e durou 17 horas entre a internação (13h da tarde) e o parto (6h da manhã). A usuária relata diversas situações de negligência médica, violência institucional, violência psicológica, violência física, entre outras formas de constrangimento e omissão.

3. A Sala do Pré-Parto, do Anseio pelo Nascimento ao Medo da Violência: “A médica falava pra ter calma, calar a boca e ficar quieta [...] a gente tá assustada, a gente não fica calma”

De acordo com Leal (2019), a violência obstétrica é definida como qualquer ato praticado contra o exercício da saúde sexual e reprodutiva de mulheres, que podem ser cometidos por profis-

sionais de saúde, servidores públicos, instituições, bem como civis, e que pode ocorrer em diversas modalidades (PRINCIPIO, 2012).

Também se observa na narrativa da interlocutora a tentativa de descumprimento da Lei 11.108/2005, que institui como direito a presença do/a acompanhante no pré parto, parto e puerpério (BRASIL, 2005) e que, ainda que na pandemia, segue sendo válida desde que o/a acompanhante esteja assintomático, tenha entre 18 e 59 anos e esteja sem contato com pessoas com síndrome gripal ou com infecção comprovada para SARS-CoV-2 (BRASIL, 2020). Janaína nos conta que só conseguiu a presença a partir de muita insistência dela para a instituição: “*No pré-parto e parto ela (a cunhada) me acompanhou porque eu implorei, implorei a médica pra deixar ela entrar*”. O relato de Janaína não é exceção. De acordo com análises produzidas por Leal et al. (2017), no Brasil, as mulheres negras – grupo compreendido por aquelas que se declaram pretas e pardas, conforme indica o IBGE – recorrentemente são as que mais peregrinam em busca de assistência, as que mais recorrentemente têm partos retardados para além do período considerado ideal, assim como são as que mais parem sozinhas.

A ausência de uma acompanhante reverbera na perpetração de violências invisíveis, como é o caso da violência psicológica. O dossiê *Parto do Princípio* (2012, pg. 60) comprehende como violência obstétrica de cunho psicológico “Toda ação verbal ou comportamental que cause na mulher sentimentos de inferioridade, vulnerabilidade, abandono, instabilidade emocional, medo, acuação, insegurança, dissuasão, ludibriamento, alienação, perda de integridade, dignidade e prestígio.”. No caso de Janaína, ainda que estivesse acompanhada de familiares, isso não inibiu condutas violadoras que deslegitimavam sua dor e ameaçavam punir-la com privação de atendimento:

Eu dizia: “doutora, eu tô sentindo muita dor”. Aí ela dizia: “é assim mesmo”. Mandava ficar calma e quando a gente tá assustada a gente não fica calma, mandava a gente ficar quieta se a gente gritar demais ela deixa sofrendo dor, porque elas não gostam que a gente grita, não gosta que faz escândalo, quanto mais a gente faz escândalo elas deixa a gente lá e falava pra ter calma, calar a boca e ficar quieta. Aí comecei a sentir muita dor, muita dor mesmo.

A narrativa de Janaína ecoa junto a relatos similares. Em dossiê elaborado pela Rede Parto do Princípio para a CPMI da Violência Contra as Mulheres em 2012, as mulheres relatam ameaças, humilhações e outros modos de violência psicológica, como nos seguintes exemplos: “Se você continuar com essa frescura, eu não vou te atender.”; “Cala a boca! Fica quieta, senão vou te furar todinha.” (DO PRINCÍPIO, 2012, pg.2). Essas histórias ratificam o caráter estrutural da penalização ao corpo feminino pelo exercício da reprodução e a naturalização da dor, produzindo sensações de inferioridade, abandono, vulnerabilidade, perda de dignidade entre outros.

Constatações de Leal (2017) indicam que mulheres negras tendem a ser submetidas a um fluxo e tempo maior de dor, inclusive com negação de analgesia, sob a reprodução da ficção racista de que mulheres negras seriam naturalmente mais tolerantes a dor e sofrimento físico, ficção institucionalizada em dispositivos de saúde e eficaz na reprodução de violações físicas e psíquicas. Esse cenário nos remete à colonialidade e às novas formas de violação a direitos reprodutivos e à desumanização que mulheres negras atravessam. Se compreendemos o que propõe Lugones (2008), de que mulheres negras e indígenas são vítimas da colonialidade do poder e da colonialidade de gênero, aliadas da noção de humanidade por serem animalizadas e violentamente reprimidas ainda

nos dias atuais, compreendemos também porque essas mulheres são maioria entre as vítimas da violência de gênero no Brasil em todas as suas manifestações, inclusive no âmbito obstétrico.

Para Diniz (2005), desde que o protagonismo e gestão da saúde reprodutiva foi atribuída como sinônimo ao saber médico, existe uma enorme interferência médica que inibe o desenvolvimento de parturição natural do corpo, transformando o parto em equivalente a patologia e somente possível de resolução a partir da intervenção e estrutura médica, tornando a experiência sofrida, alienante e impotente à mulher. Nessa perspectiva, Jimenez-Lucena (2014) observa como a colonialidade institui para as mulheres de grupos étnicos discriminados um lugar de objeto de políticas e intervenções que, sem um parâmetro protocolar de acolhimento, oscilam entre cuidado, informalidade e violação. As constatações também estão presentes da narrativa de Janaína:

No turno da tarde, as profissionais que eram mulheres e estavam lá eram maravilhosas. Eu não sei falar tanto assim, porque foi, eu não conheço as pessoas, mas são... foram maravilhosas. Conversavam comigo, não só comigo, mas todas as meninas que estavam lá... agora da noite as meninas eram mais assim, deixava a gente sozinha, saía toda hora da sala do pré parto e o que eu achei humilhante que foi o pior de todos foi o médico homem que fez meu parto muito agressivo sei lá um parto que não foi bom, uma coisa que a gente espera que vai ser um momento maravilhoso pra gente ver um filho pela primeira vez e passar uma situação dessa e nem vai curtir direito por que passa um filme pela cabeça e é isso.

Como fica evidenciado no relato de Janaína, o atendimento oscila conforme profissionais distintos assumem o serviço. O que, num primeiro momento, ela vivencia como cuidado e confiança se torna ausência e, depois, violência. Aguiar e Oliveira (2011) indicam que a naturalização de algumas violências produz sentimentos ambíguos, e, por vezes, até incoerentes no parto; a felicidade com a chegada do recém-nascido e/ou o medo de morrer; a confiança na equipe, mas também o constante medo de ser violentada. A associação de um momento que, em suas palavras, espera-se que seja maravilhoso, com a experiência de humilhação perpetrada por quem deveria proporcionar assistência e cuidado, priva a mulher de sua integridade física e psíquica e também do gozo de um momento singular que é o nascimento do seu filho, convertido em um momento de dor, como ela mesmo nos descreve: *“Aí, sei lá foi horrível demais o meu parto, não gostei não. Foi bom porque tive meu primeiro filho e foi lindo e maravilhoso; agora... sofri bastante, quase morri... é isso aí”*.

4. O Parto como um Encontro entre a Vida e a Morte: “Não quero passar por isso mais não, eu fiquei com medo de ter filho”

Janaína relembrava o nascimento do filho como um momento de quase morte e essa é uma definição precisa do que viveu. A ONU Mulher vem destacando desde o início da pandemia a necessidade de atenção em relação a oferta dos serviços de saúde reprodutiva em razão de crises sanitárias, visto que tanto no surto do Ebola (de 2014/2016) nos países da África Ocidental da Guiné, Libéria e Serra, e Zica-Vírus (2015/2016) na América Latina, as demandas das mulheres foram negligenciadas, culminando numa agudização das infecções em mulheres grávidas, ocasionando um aumento significativo da mortalidade materna, sem que houvesse um posicionamento consistente dos serviços de planejamento familiar (ONU Mulher, 2020), problemática que parece se repetir diante da crise atual. De acordo com análises produzidas pelo Grupo Brasileiro de Estudos de Co-



vid-19 e Gravidez, articulação científica composta por doze universidades e instituições públicas de pesquisa, constatou-se que, no intervalo da primeira notificação de doença e 18 de junho de 2020, 77% dos casos de mortalidade materna em razão de Covid-19 do mundo ocorreram no Brasil.

A precariedade dos nossos serviços de saúde, agravada nos últimos anos pelos incisivos ataques ao Sistema Único de Saúde, bem como a naturalização do racismo institucional e da relativização da dor das mulheres pavimentaram o cenário para que a pandemia de uma doença respiratória colocasse nosso país em destaque por casos de mortalidade materna. Mulheres como Janaína vivenciam itinerários gravídicos marcados pela ausência de atenção qualificada e pela reprodução de condutas violentas.

Em descompasso com a orientação de atenção ao parto humanizado, Janaína esperou mais de 17 horas para parir, enquanto sentia dor e medo de morrer, de perder seu filho e de se contaminar com a doença que se alastrava rapidamente pelo país. É ainda madrugada quando uma enfermeira entende que já não é mais possível esperar e chama o médico para fazer o parto:

Ele veio e perguntou: “O que está acontecendo aí?” Com a cara fechada, veio sem máscara, sem o uniforme né? E chegou na sala de pré-parto, ele que colocou as luvas lá, então ele não tava adequado para uma sala de parto né? E ela (a enfermeira) dava a ideia de me levar pra sala de parto, mas ele não deixou. E a dor vinha, o bebê vinha, mas não dava ponto de sair, aí ele falou que não ia me levar pra sala de parto, mandou eu abrir as pernas e fazer força ali mesmo. Aí ele puxou meu bebê com muita força pela cabeça, foi quando machucou o bracinho dele né? Deu uma lesãozinha no braço dele.

Importante frisar que a cena do relato acima ocorreu em um momento de crescimento vertiginoso dos casos de Covid-19 no Brasil e na cidade em questão, sendo obrigatório o uso de equipamentos de proteção individual, os EPI'S, principalmente as máscaras de proteção, principal instrumento de contenção da transmissão do novo agente do coronavírus. Ainda que o próprio Estado brasileiro reconheça os direitos sexuais e os direitos reprodutivos como direitos humanos invioláveis (BRASIL, 2013), o que Janaína nos relata é uma experiência vexatória, impositiva, violenta e constrangedora que atrelou ao nascimento de seu filho sequelas físicas e psíquicas. *“Foi um parto muito sofrido assim eu achei, eu fiquei chorando uns três dias assim chorando só sabia chorar eu não recomendo não... fica aquele traumazinho na cabeça né, fiquei inchada demais as partes íntimas andava devagar porque doía foi horrível pra mim”*. Enquanto algumas perspectivas feministas naturalizam o parto como experiência biológica para a qual o corpo feminino é preparado a priori (BADINTER, 2011), o sofrimento psíquico de mulheres como Janaína ficam sem lugar e sem acolhimento, ou esbarram em leituras patologizantes de uma dor que não é individual, mas construída a partir de uma violência ainda invisível, mesmo quando deixa marcas no corpo. Para Leal et al (2017) e Andrade et al (2016), quanto maior o grau de vulnerabilização social da mulher em processo de parturião, maiores são as chances de sofrer alguma agressão. Nas pesquisas de Andrade et al (2016), foi apresentado índices maiores de violência obstétrica em mulheres com ensino médio incompleto e menor instrução, como é o caso de Janaína. Similares as reflexões de Leal et al (2017), que sinalizam que, para além de questões socioeconômicas, a cor/raça também é um fator decisivo, visto que mulheres negras têm maiores chances de sofrer descaso, violência e desassistência pela equipe médica no momento do pré-natal, parto e puerpério. O caráter estrutural dessas violências é perceptível quando obser-

vamos que mulheres negras também são maioria nos casos de violência institucional e nos casos de atenção ao aborto legal (GONZAGA, 2015; GÓES, 2013), como alvo de projetos de esterilização em massa com fins eugenistas (DAMASCO, MAIO E MONTEIRO, 2012; WERNECK, 2004) e no acesso a serviços preventivos (GÓES, 2018)

De acordo com Souza e Amorim (2021), pré-natal deficitário, violência obstétrica, problemas em conseguir acesso aos serviços, problemas crônicos na assistência à saúde da mulher no Brasil, escassez de recursos e leitos e ainda o que denominam de disparidades raciais, mas que aqui entendemos como reverberações no racismo institucional, são aspectos basilares na vulnerabilização de mulheres negras no que tange ao fato de que estas estão morrendo duas vezes mais do que mulheres brancas em razão de covid-19 na gravidez e puerpério. Diante disso, é fundamental compreender narrativas como a de Janaína a partir de uma perspectiva de justiça reprodutiva, onde as desigualdades estruturais já operam de modo a interferir nos itinerários gravídicos e abortivos, dificultando acesso a serviços de atenção primária de saúde, produzindo e/ou agravando comorbidades e definindo modos de nascer e morrer no Brasil.

De acordo com a mais recente edição do manual de vigilância sanitária, existe uma significativa discrepância entre as probabilidades de óbito infantil e fetal a depender da região de nascimento (BRASIL, 2009). Os maiores índices de mortalidade infantil foram localizados na região Nordeste e Norte, 27,2 para cada 1000 nascidos, representando 40% a mais que os índices nacionais e 2,1 % que a região Sul do país. Neste mesmo mapeamento, foi constatado também maiores probabilidades em crianças pobres, negras e indígenas, 40% a mais comparado a crianças brancas. Ainda é lacunar dados que apresentem um mapeamento dos casos como o do filho de Janaína, cuja mobilidade de um dos braços foi afetada logo ao nascer e que, por ser de uma família de poucos recursos financeiros, pode não ter acesso ao acompanhamento terapêutico adequado para sua reabilitação. Crianças como o filho de Janaína são vítimas colaterais dos casos de violência obstétrica, ocultos na sombra que se estende sobre as dores de suas mães.

5. O Puerpério e a Agência do Inegociável: “Ai ele veio puxou um pedaço do resto da placenta com a mão [...] eu chorei porque doeu demais, e me disse: tá liberada!”

Ainda que as correlações de prejuízos à saúde física da mulher grávida e do neonato em alguma proporção estejam sendo mapeadas, os impactos psicossociais de vivenciar um parto atravessado pela violência obstétrica nesse contexto são inúmeros e se agravam diante das desigualdades sociais e raciais que muitas vezes impossibilitam assistência adequada. Jimenez-Lucena (2014) defende que as políticas coloniais são forjadas a partir da tensão entre uma pressuposta universalidade e a valorização desigual das vozes de colonizadores e colonizados. De acordo com a autora os serviços de saúde revivem relações coloniais onde mulheres são lidas como o OUTRO da razão e da ciência, corpos reduzidos a imperativos biológicos, ao passo que os profissionais de saúde seriam detentores da verdade e da legitimidade sobre os processos de saúde e doença que se desenrolam para além desses espaços (JIMENEZ-LUCENA, 2014). No dia seguinte ao parto, o filho de Janaína teve alta e foi para casa. Nesse mesmo dia, um domingo, recebeu ameaças de que sofreria penalizações por descumprimento de ações que são de obrigação institucional:

Ela (a enfermeira) só pegou meu filho pra tirar sangue do braço e da mão-zinha dele e depois liberou pra vim pra casa e não fez nenhum dos exames nele e



nem deu o cartão de vacina, nem nada, aí eu vim pra casa tomei um banho e fui dormir um pouco. Aí a enfermeira chega aqui correndo, vindo me buscar porque eu não tinha feito os exames no meu neném e que podia ligar para o conselho tutelar porque eu podia tá fugindo com meu neném.

A Portaria nº 822, e Lei 12.303/10, dispõe que hospitais e maternidades são obrigados a realizar gratuitamente testes neonatais (BRASIL, 2010). O ideal é que seja realizado antes da alta hospitalar, e, quando ocorridas após a alta, a usuária deve contar com um documento que a oriente sobre o dia e local. De todo modo, a instituição deve ser responsabilizada pelos exames no prazo de 30 dias e não a usuária, como fez parecer (BRASIL, 2010; 2001). Fica explícito, mais uma vez, o descumprimento das normativas nacionais ao longo da experiência de Janaína. Privada, ela e seu filho, de informações, orientações, procedimentos e imunização que lhe são garantidos por lei, ela se vê mais uma vez sob constrangimento e ameaça de um profissional que deveria ser um garantidor e não violador de seus direitos. A responsabilização das mulheres pelas vulnerabilidades produzidas pelas desigualdades estruturais e pela ineficiência do Estado é uma forma perniciosa de constrangê-las e garantir que se silenciem por medo de serem repreendidas e não protegidas pelas políticas públicas.

Marques e colaboradoras (2019) apontam como o discurso médico-sanitário tem operado em prol de ações punitivistas e institucionalizantes, ações como a que Janaína vivenciou, sustentados na legitimação de uma leitura socialmente estabelecida da vulnerabilidade como risco. Essa leitura legítima, por exemplo, os incisivos cortes nos orçamentos da atenção primária de saúde nos últimos anos, centralmente voltados para bairros periféricos e regiões interioranas, ao passo que se aumenta os investimentos em segurança pública, que tem como alvo essas mesmas regiões. De acordo com as autoras, os cortes em saúde e assistência nesses territórios fere o princípio de equidade do SUS, enquanto o reforço da segurança como primordial oculta o projeto de aniquilação de grupos sociais pobres e marcados pela discriminação racial.

Nesse sentido, Jimenez-Lucena (2014) destaca que, para analisar o projeto colonial e seus modos capilarizados de hierarquização dos indivíduos, é essencial que nos debrucemos sobre os discursos *científicos* e seu potencial de criação de verdades sobre corpos e subjetividades, verdades com efeito de poder para além dos muros institucionais. Janaína, após ser ameaçada por uma profissional de saúde e precisar retornar à unidade no domingo em que teve alta, precisa retornar novamente na segunda ao sentir dores intensas decorrentes de restos de placenta que ficaram em seu útero, situação que desvela a continuidade da violência que se iniciou no pré-parto:

Quando fui fazer xixi descobri que tinha um pedaço de pele nas minhas partes íntimas aí voltei ao hospital, olhou e viu que tinha realmente resto de parto aí ela tirou com a mão e tinha bastante pus e contração que ela me contou que tinha mais resto de parto, eu chorei porque doeu demais e parecia que era tratado como animal, aí ela me liberou como eu não estava tendo sangramento nem nada e pediu pra voltar na terça-feira para fazer a curetagem

Ao mencionar que se sentiu tratada como um animal, Janaína revela o que Lugones (2008) denominou de lado oculto/escuro do sistema de gênero moderno/colonial, o lado profundamente violento da redução de pessoas negras e indígenas a condição animalizada que se instaurou a partir do marco civilizatório colonial e que continua operando nos modos de subjetivação das sociedades

hierarquizadas racialmente. A introjeção subjetiva da desumanização de pessoas negras e indígenas legitima desde a exploração laboral crônica até a aniquilação corporal de mulheres pela violação sexual, pelo feminicídio e pela violência no contexto da reprodução. Janaína, entre idas e vindas ao serviço de saúde em plena pandemia de Covid-19, onde violências se repetiam em diversas modalidades, precisou retornar mais uma vez para realizar um procedimento de curetagem que poderia ter sido evitado se seu parto tivesse sido concluído com a atenção e os cuidados necessários ou, ainda, que poderia ter sido feito no momento que a médica identificou os restos de parto em seu corpo.

A continuidade de violências que acompanhou a saga de Janaína implicou na falta de confiança no serviço e na equipe de saúde, bem como num medo de estar sozinha à mercê da intervenção destes que deveriam ser responsáveis por seu bem-estar. Janaína reiterou na entrevista que sentiu muito medo de entrar sozinha e, mesmo a equipe tentando impedir a entrada de sua acompanhante, ela se negou a realizar o processo sozinha, o que implicou na autorização de que sua mãe pudesse permanecer com ela. Curi (2016, pg. 2) nos ajuda a entender melhor sobre o momento de curetagem: segundo ela, “A chamada “medicina da mulher” tende a excluir do organismo os efeitos, nos corpos, dos significantes e da subjetividade”, reflete que o corpo feminino não é linear como a medicina espera, e como em muitas instâncias ignora, deste modo, a curetagem não é um fenômeno simplista, mas complexo, cheio de significados que podem reverberar no campo psíquico e físico a longo prazo, provocando traumas. No caso de Janaína, esse procedimento ocorre após um continuum de violações que não foram consideradas pela equipe na condução desse momento em que ela já se encontrava com medo, chorando e vivendo um puerpério cheio de intercorrências. Sobre a curetagem, ela nos relata que: *“Eu fiz e foi uma coisa horrível, porque eu estava vendo tudo através do espelho lá. [...] Ela retirou com a mão um pedaço e me pediu pra não pegar no seu braço, eu chorei porque doeu demais e parecia que era tratado como animal, aliás nem um animal merece ser tratado assim”*. Ainda que o procedimento realizado estivesse ocorrendo devido a uma falha do serviço, Janaína se viu mais uma vez sendo exposta e *“tratada como um animal”*. O medo de Janaína, assim como sua leitura sobre o tratamento que lhe foi dispensado, se repetem em outras narrativas, o que denota o caráter institucionalizado das práticas violentas nos serviços de saúde reprodutiva.

Pesquisas realizadas por Rocha e Grisi (2017) a partir do grupo Cirandeiras - Apoio ao Parto Humanizado e Maternidade Ativa, no Município de Vitória da Conquista, localizado no Sudoeste da Bahia, analisam narrativas de 7 mulheres que também relatam o medo após a experiência de violência obstétrica, bem como raiva, impotência e frustração. Duas das entrevistadas apontaram traumas posteriores em suas vidas cotidianas como: “o corte do períneo por muito tempo eu tive esse trauma, eu tinha relações sexuais e tinha medo literalmente de rasgar de novo aquele mesmo lugar. (M4)”; “ficou uma baixa estima às vezes eu lembro do meu parto eu choro [...] penso e já até deveria procurar ajuda psicológica pra resolver contar tudo aquilo que nem eu mesmo consigo por pra fora, mas está dentro de mim sufocando (M5)” (ROCHA & GRISI, 2017, pg. 10).

Dados similares às pesquisas mencionadas e à experiência de Janaína aparecem na investigação de Silva (2017) acerca dos sentimentos de 20 mulheres que sofreram violência obstétrica em uma cidade do Nordeste Brasileiro, onde medo, angústia e desespero são centrais na descrição da experiência de parto. Muitos relatos versam sobre o caráter multifacetado do sofrimento após sobreviver a essas violências, assim como no caso de Janaína: “(E14) Fiquei com muito medo de engravidar novamente. Pois a gente nunca esquece. Muito humilhante ser tratada como se fosse um animal.”; “(E7) Sinto vergonha porque fiquei com marcas de queijoide na vagina.” (SILVA, 2017,



pg. 4). Além do que apontamos aqui, outras questões podem ser desencadeadas, como transtornos pós-traumáticos, fobias, problemas de autoestima, insegurança sexual por conta dos cortes na região vaginal, além de dores no ato sexual (ROCHA & GRISI, 2017; SILVA, 2017).

Ainda que sua narrativa nos traga tantos elementos de violação, dor e descaso, a história de Janaína difere positivamente do que a literatura indica em dois aspectos: o primeiro é a insistente tentativa de apoio de sua família ao longo do processo; o segundo é a decisão de denunciar a violência na Delegacia Especializada de Atendimento à Mulher da cidade.

Eu tava chorando, eu chorava no hospital, eu chorava em casa fiquei três dias em casa da minha mãe chorando. Aí fui na delegacia para denunciar o médico chorei também. Aí tudo que fica é aquele trauma na cabeça né. [...] A delegada da DEAM me recebeu super bem, ela é um amor de pessoa, são ótimos, não tenho nada para dizer sobre eles. Ela me passou pra psicóloga, me passou o remédio pra passar no meu filho e essas coisas.

A iniciativa de denunciar formalmente as recorrentes violências que vivenciou produzem um efeito significativo em Janaína que é o de ser acolhida em um equipamento público, isso revela como o aparato das políticas públicas tem efeitos de negação ou legitimação da condição de cidadania dos sujeitos em situação de vulnerabilidade. É grave que ainda não exista no Brasil uma legislação específica que norteie as discussões a respeito da violência obstétrica a nível nacional. E em contexto municipal o cenário não é diferente, embora instaurada a Lei N°1016.2018 – que Institui o dia Municipal de Ação pela Saúde da Mulher e pela Redução da Mortalidade Materna – no município, reconhecendo as problemáticas que perpassa o parto, nada é localizado a respeito sobre a violência obstétrica, pelo contrário, em 2017 um vereador levou um projeto de Lei que reconhecia a importância de estabelecer diretrizes de atenção humanizada ao parto no município, mas teve parecer desfavorável pela maioria dos membros votantes. Isso reforça a urgência do reconhecimento em instâncias federais, visto que, segundo a constituição Federal Brasileira no art 5º inciso XXXIX, nenhum cidadão pode ser acusado de um crime se não há menção, descrição e/ou definição do ato como criminoso.

Um dos esforços para enfrentar violações no âmbito da atenção ao pré-parto, parto e puerpério se deu em 1993 com a implementação da Rede pela Humanização do Parto e Nascimento, que objetivava reestruturar a atenção obstétrica no país, otimizando os serviços, mas, principalmente, garantindo às usuárias um atendimento de acordo com os princípios do Sistema Único de Saúde. Narrativas como a de Janaína explicitam como ainda há um longo caminho a ser percorrido para que esses princípios sejam respeitados e garantidos nos itinerários gravídicos e abortivos das usuárias do SUS.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres brasileiras são um alvo contínuo das políticas coloniais de saúde e atualmente, além de serem afetadas pela pandemia em si, também têm suas vidas marcadas pelas tentativas de contingência do vírus, a preocupação com a manutenção da vida em termos de subsistência, os cuidados com o neonato, os cuidados com seus próprios corpos, além das expectativas e frustrações muitas vezes vivenciadas solitariamente.

Em meio ao luto, ao medo e à insegurança que o crescimento vertiginoso de casos e óbitos de Covid-19 promove no Brasil, histórias como a de Janaína e seu filho se perdem no cotidiano como queixas inaudíveis. Tornando-se violentos e omissos para mulheres como Janaína e tantas outras mencionadas ao longo da pesquisa. É necessário interseccionar a formulação e as avaliações das políticas públicas, que considerem especificidades raciais, de classe, geração e territorialidade. Quem são as mulheres a quem se destina nossas políticas? Quais rostos, histórias, medos, cores, sonhos, violências as constituem? Quais territórios, disputas, potências e dificuldades marcam suas possibilidades de acesso à saúde?

Outro ponto que demanda atenção é a formação ético-política de profissionais atuantes em diferentes setores da saúde pública. Quando mulheres nos revelam se sentirem como animais ao serem alvo das intervenções de profissionais de saúde, elas nos revelam que esses profissionais contribuem para a continuidade da animalização de seus corpos e suas experiências, que acreditam e agem em torno de hierarquizações estruturais em nossa sociedade. Assim, é necessário reconhecer o caráter racista e sexista que formaram as bases das instituições brasileiras, inclusive de nossas universidades, e assumir um compromisso com a eliminação da violência de gênero e a violência racista em todas as suas modalidades, inclusive na violência obstétrica.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Priscyla de Oliveira Nascimento et al. Fatores associados à violência obstétrica na assistência ao parto vaginal em uma maternidade de alta complexidade em Recife, Pernambuco. *Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil*, v. 16, n. 1, p. 29-37, 2016.
- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- BADINTER, Elisabeth. *O conflito: a mulher e a mãe*. Editora Record, 2011.
- BAHIA, Governo do Estado da Bahia. (2012). *Plano Estadual de Habitação e Regularização Fundiária do Estado da Bahia*. Salvador.
- BAUER, Martin W. & Jovchelovitch, Sandra. “Entrevista narrativa”. In: *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som. Um manual prático*. Martin W.Bauer e George Gaskell (orgs.), São Paulo: Vozes, 2002, pp.90-113.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Análise de Situação de Saúde. Coordenação Geral de Informação e Análise Epidemiológica. *Manual de vigilância do óbito infantil e fetal e do comitê de prevenção do óbito infantil e fetal*. Brasília: Ministério da Saúde; 2009
- BRASIL, Portaria nº 822, e Lei 12.303/10 – Brasilia: Ministério da Saúde, 2010.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Saúde sexual e saúde reprodutiva/Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Atenção Básica. – 1. ed., 1. reimpr. – Brasília : Ministério da Saúde, 2013. 300 p.: il. (*Cadernos de Atenção Básica*, n. 26) ISBN 978-85-334-1698-7
- BRASIL, Ministério da Saúde. NOTA TÉCNICA Nº 10/2020-COCAM/CGCIVI/DAPES/SAPS/MS, 2020.

CURI, Paula Land. Da curetagem aos restos psíquicos. *Cadernos de Psicanálise-SPCRJ*, v. 32, n. 1, p. 52-59, 2017.

CRENSHAW, KIMBERLÉ. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 10, n.1, p.171-188, Jan. 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000100011&lng=en&nrm=iso>.

DAMASCO, Mariana S.; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone. Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 20, n. 1, p. 133-151, 2012.

DECLARAÇÃO de Itapecerica da Serra das Mulheres Negras Brasileiras. Geledés, 1993.

DO PRINCÍPIO, Rede Parto. Violência obstétrica “parirás com dor”. 2012.

GOES, Emanuelle Freitas. Racismo, aborto e atenção à saúde: uma perspectiva interseccional. 2018. Tese Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Instituto de Saúde Coletiva. Salvador

GOES, Emanuelle Freitas; RAMOS, Dandara de Oliveira; FERREIRA, Andrea Jacqueline Fortes. Desigualdades raciais em saúde e a pandemia da Covid-19. *Trab. educ. saúde*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, e00278110, 2020.

GOES, Emanuelle Freitas; NASCIMENTO, Enilda Rosendo do. Mulheres negras e brancas e os níveis de acesso aos serviços preventivos de saúde: uma análise sobre as desigualdades. *Saúde em Debate*, v. 37, p. 571-579, 2013.

GONZAGA, Paula Rita Bacellar; MAYORGA, Claudia. Violências e Instituição Maternidade: uma Reflexão Feminista Decolonial. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 39, n. spe2, e225712, 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932019000600307&lng=en&nrm=iso>.

GONZAGA, Paula Rita Bacellar. *Eu quero ter esse direito a escolha: formações discursivas e itinerários abortivos em Salvador*. 2015. 150 f. 2015. Dissertação (título de Mestre) Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador.

JIMENEZ-LUCENA, Isabel. Género, Sanidad Y Colonialidad: La ‘mujer Marroquí’ Y La ‘mujer Española’ En La Política Sanitaria De España En Marruecos. In: *Género y Descolonialidad*. Org: Walter Mignolo, Buenos Aires. Del signo, 2014, 94 p.

LEAL, Maria do Carmo; GAMA, Silvana G. N. da; CUNHA, Cynthia B. da. Racial, sociodemographic, and prenatal and childbirth care inequalities in Brazil, 1999-2001. *Revista de Saúde Pública*, v. 39, p. 100-107, 2005.

LEAL, Maria do Carmo et al. A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. *Cad. Saúde Pública* [online]. 2017.

LEAL, Maria do Carmo et al. Os percursos do parto nas políticas de saúde no Brasil por suas testemunhas: entrevista com Maria do Carmo Leal e Marcos Dias. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 26, n. 1, p. 319-334, 2019.

LEI n. 11.108. Altera a Lei 8.080, de 19 de setembro de 1990, para garantir às parturientes o direito à presença de acompanhante durante o trabalho de parto, parto e pós-parto imediato, no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS. Diário Oficial da União, Brasília (DF), 8 abr 2005.

LUGONES, MARÍA. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n.9, p.73-102, Dec. 2008.

MARQUES, Camilla Fernandes et al. O que Significa o Desmonte? Desmonte Do que e Para Quem? *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 39, n. spe2, e225552, 2019.

ONU MULHER - Organização das Nações Unidas Mulher, *COVID-19: Mulheres à frente e no centro*. 2020. Disponivel em:<<http://www.onumulheres.org.br/noticias/covid-19-mulheres-a-frente-e-no-centro/>>

PINA, et al. "Em duas semanas, número de negros mortos por coronavírus é cinco vezes maior no Brasil"; *Publica Agencia de Jornalismo Investigativo*. 2020. Disponível em: <<https://apublica.org/2020/05/em-duas-semanas-numero-de-negros-mortos-por-coronavirus-e-cinco-vezes-maior-no-brasil/>>

ROCHA-COUTINHO, Maria Lúcia. Novas opções, antigos dilemas: mulher, família, carreira e relacionamento no Brasil.

ROCHA, Mágda Jardim; GRISI, Erika Porto. Violência obstétrica e suas influências na vida de mulheres que vivenciaram essa realidade. *ID on line REVISTA DE PSICOLOGIA*, v. 11, n. 38, p. 623-635, 2017.

SILVA, Francisca Martins; DE LIMA SILVA, Milécyo; DE ARAÚJO, Flávia Nunes Ferreira. Sentimentos causados pela violência obstétrica em mulheres de município do nordeste brasileiro. *Revista Prevenção de Infecção e Saúde*, v. 3, n. 4, 2017.

SOUZA, Alex Sandro Rolland; AMORIM, Melania Maria Ramos. Mortalidade materna pela COVID-19 no Brasil. *Rev. Bras. Saude Mater. Infant.*, Recife, v. 21, supl. 1, p. 253-256, fev. 2021.

UNFPA. FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A POPULAÇÃO. Saúde sexual e saúde reprodutiva das mulheres adultas, adolescentes e jovens vivendo com HIV e AIDS: subsídios para gestores, profissionais de saúde e ativistas, Brasília, 2008.

VENTURA, Magda Maria. O estudo de caso como modalidade de pesquisa. *Revista SoCERJ*, v. 20, n. 5, p. 383-386, 2007.

VENTURA, Miriam. Direitos reprodutivos no Brasil. In: *Direitos reprodutivos no Brasil*. UNFPA, 2009.

WERNECK, Jurema. “O belo ou o puro? Racismo, eugenia e novas (bio)tec-nologias.” In: *Sob o Signo das Bios*. Vozes Críticas da Sociedade Civil, editado por Alejandra Ana Rotania, e Jurema Werneck, 49-62. Rio de Janeiro: E-papers Serviços Editoriais, 2004.

Mulheres em Situação de Prisão e a Colonialidade de Gênero, Raça e Classe

Las Mujeres en Prisión y la Colonialidad de Género, Raza y Clase

Women in Prison and the Coloniality of Gender, Race and Class

Nara Cristina Moura Pessoa

Célia Regina Trindade Chagas Amorim

Resumo: Este artigo apresenta uma reflexão a respeito da colonialidade das prisões femininas por meio do processo de comunicabilidade estabelecido com cinco mulheres que cumpriram parte da sentença no Centro de Reeducação Feminino do Pará (CRF), localizado no município de Ananindeua, no Estado do Pará, e a outra parte da pena em prisão domiciliar, no município de Belém, Estado do Pará. Os resultados apontam que o processo de aprisionamento feminino, ao longo da história, foi pautado por interesses capitalistas heteropatriarcais, raciais e de classe, fato que trouxe consequências, como silenciamentos, controle, exploração e violência, para as mulheres presas, majoritariamente negras, mães, moradoras de periferia, com baixa escolaridade, cenário que extrapola o cotidiano das prisões.

Palavras Chave: Mulheres. Prisão. Colonialidade.

Resumen: Este artículo presenta una reflexión sobre la colonialidad de prisiones de mujeres a través del proceso de comunicabilidad establecido con cinco mujeres que cumplieron parte de su condena en el Centro de Reeduación Feminino do Pará (CRF), ubicado en el condado de Ananindeua, en el Estado de Pará, y la otra parte de la sentencia bajo arresto domiciliario, en el condado de Belém, Estado de Pará. Los resultados indican que el proceso de encarcelamiento femenino, a lo largo de la historia, estuvo guiado por intereses capitalistas heteropatriarcales, raciales y de clase, hecho que trajo consecuencias, como silenciamiento, control, explotación y violencia, para las mujeres encarceladas, en su mayoría negras, madres, residentes de la periferia, con baja escolaridad, un escenario que extrapoló la vida cotidiana de las prisiones.

Palabras Claves: Mujeres. Prisión. Colonialidad.

Abstract: This article presents a reflection on the coloniality of women's prisons through the communicability process established with five women who served part of their sentence at the Centro de Reeduación Feminino do Pará (CRF), located in the municipality of Ananindeua, in the State of Pará, and the other part of the sentence under house arrest, in the municipality of Belém, State of Pará. The results indicate that the process of female imprisonment, throughout history, was guided by heteropatriarchal, racial and class capitalist interests, a fact that brought consequences, such as silencing, control, exploitation and violence, for imprisoned women, mostly black, mothers, residents of the periphery, with low education, a scenario that extrapolates the daily life of prisons.

Key-words: Women. Prison. Coloniality.

Nara Cristina Moura Pessoa – Doutoranda do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia da Universidade Federal do Pará (PPGCOM/UFPA), integrante do Grupo de pesquisa Mídias Alternativas na Amazônia - CNPq/UFPA e do projeto Cidadania Comunicativa: Desafios, lutas e direitos compartilhados na Amazônia (UFPA). E-mail: narapessoa1@hotmail.com

Célia Regina Trindade Chagas Amorim – Doutora e Mestre em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pós-doutora pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Professora Associada do Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) e da Faculdade de Comunicação (Facom) da Universidade Federal do Pará – UFPA, Brasil. Coordenadora do Grupo e Projetos de Pesquisa Mídias Alternativas na Amazônia – CNPq/UFPA e Cidadania Comunicativa: Desafios, lutas e direitos compartilhados na Amazônia. (UFPA). E-mail: celia.trindade.amorim@gmail.com

INTRODUÇÃO

Ao longo dos anos, desde o surgimento das prisões no Brasil no século XVII, o sistema penitenciário vem invisibilizando e silenciando a problemática e o debate das questões de gênero, de raça e de classe nos cárceres femininos, cuja maioria da população é composta de mulheres negras, jovens, mães, com ensino fundamental incompleto, com ocupações informais, fato que contribui para a ampliação da desigualdade social em uma sociedade injusta e patriarcal, formada a partir de identidades eurocêntricas impostas pelo processo de colonização do nosso país.

Diante desse contexto, este artigo¹ pretende propor uma reflexão sobre a colonialidade das prisões femininas e a comunicabilidade gerada a partir dessa relação com cinco mulheres em situação de prisão domiciliar, mas que, antes dessa fase, cumpriram parte da sentença no Centro de Reeducação Feminino do Pará (CRF), localizado no município de Ananindeua, no Estado do Pará.

Ao adentrar o tema da colonialidade, avançamos nas reflexões para aprofundar esse debate tão urgente e necessário, que é o processo de aprisionamento feminino ao longo da história, pautado por interesses heteropatriarcais, racistas, de classe, o qual trouxe consequências, como silenciamentos, controle e violência para as mulheres presas, negras, em sua maioria. Esse quadro caracteriza relações de colonialidade.

A opressão de gênero – que inclui as mulheres em situação de prisão – não é uma simples consequência da economia, nem será resolvida urgentemente; por isso, é necessário problematizá-la, ampliar os leques temáticos de debates e aproximar pesquisas sobre o tema (ÁLVARES, 2010).

É necessário falar da violência contra a mulher também a partir da perspectiva das relações no cárcere e trazer à discussão as questões que envolvem esse contexto, pois “a violência tem enfoques variados e se instala num âmbito onde o constrangimento físico ou moral estabelece as formas de submissão e poder sobre outrem, obrigando-o à sua vontade” (ÁLVARES, 2017, p. 12).

Nesse sentido, a colonialidade é um sistema de dominação política formal, um padrão de poder, que está entrelaçado com raça, gênero, classe e trabalho. Essas categorias constituem a formação colonial/moderna em que estão ordenadas as instâncias das relações de exploração/dominância no Sul Global (QUIJANO, 2005).

Dessa forma, nesse contexto, a mulher é alvo, um objeto a ser domado e silenciado, pois o poder é do masculino. Nossa sociedade ainda funciona com as heranças da colonização, limitando a liberdade de ser e de existir das mulheres. “Às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista europeu” e, com ele, a reprodução dos padrões hierárquicos globais já existentes (GROSFOGUEL, 2008, p. 113).

Assim, partimos das reflexões sobre a colonialidade das prisões femininas, dando ênfase ao seu surgimento, e, em seguida, tentamos compreender esse contexto relacionado às questões de raça, gênero e classe, a partir dos diálogos estabelecidos com as cinco mulheres que cumpriram pena em prisão domiciliar²: Catarina³, Margarida, Rafaela, Emília e Karolina. As conversas foram materializadas por meio de entrevistas dialogadas.

¹Este artigo é um aprofundamento da pesquisa de mestrado que realizamos em 2019, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Célia Trindade Amorim, intitulada *Interações comunicativas de mulheres em prisão domiciliar: entre sociabilidades, aprisionamentos e resistências*.

²Durante a prisão domiciliar, as mulheres – sujeitos desta pesquisa – trabalhavam por meio do projeto “Começar de Novo”, cuja finalidade era ajudar no processo de reinserção social de presas e presos. A partir desse projeto, as mulheres participantes desta pesquisa iniciaram o trabalho no Tribunal de Justiça do Estado do Pará (TJPA), junto ao setor de digitalização.

³Para preservação de suas identidades, os nomes das mulheres sujeitos desta pesquisa são fictícios..



Segundo Gil (2012, p. 110-111), o método da entrevista permite uma comunicação participativa e horizontal e proporciona uma “visão aproximativa ao problema pesquisado e é uma forma de interação social [...] muito eficiente para a obtenção de dados em profundidade acerca do comportamento humano”.

Para garantir a análise qualitativa da pesquisa, o resultado da entrevista foi transscrito de forma a captar não só palavras, mas também sentimentos, gestos e emoções que ocorreram durante o processo, pois esses elementos não verbais mostram muito sobre os interlocutores e o contexto no qual estão inseridos (BOURDIEU, 1999).

Dito isso, abordamos a comunicação à luz de Sodré (2014) e Buber (2001), autores que pensam a comunicação numa relação de reciprocidade, de ser com o outro, na qual o diálogo não é como mero intercâmbio de palavras, “mas como ação de fazer ponte entre as diferenças, que concretiza a abertura da existência em todas as suas dimensões e constitui ecologicamente o homem no seu espaço de habitação – portanto, diálogo como categoria ética” (SODRÉ, 2014, p. 187).

Esse processo de abertura é necessário porque ajuda os indivíduos a se perceberem como sujeitos, e a falta dessas relações exclui, limita ou aprisiona, pois estamos a todo tempo sob o olhar do outro, que também comunica e que, portanto, afeta quem está sendo olhado, o que poderá dificultar a ação de ser no mundo.

Faz-se importante destacar que, entre as mulheres sujeitos desta pesquisa, está Rafaela, que se autodeclara mulher *trans*. Acerca dessa inserção, concordamos com Butler (2003, p. 24), quando diz que “por mais que o sexo seja intratável em termos biológicos, o gênero é culturalmente construído: consequentemente não é, nem o resultado causal do sexo, nem tão pouco tão aparentemente quanto ao sexo”. Isso porque o gênero é uma intenção e requer *performatividade* insistente, gestos, sentimentos, vocábulos, formas de vestir, os quais formam o “eu” de cada indivíduo (BUTLER, 2003, p. 30). Além disso, concordamos com Amorim, Castro e Costa (2021, p. 89) quando destacam, a partir dos trabalhos de Chantal Mouffe, que “a categoria mulher não corresponde ao âmbito de uma identidade essencial, unitária e unificadora”.

No que concerne às prisões, estas foram pensadas e criadas para a punição masculina (ARTUR, 2011), uma vez que a criminalidade masculina é vista como mais normal que a feminina. Homens que cometem crime rompem o contrato social e mulheres que cometem crime rompem o contrato sexual, o poder dos homens sobre as mulheres (PATEMAN, 1993), e saem do “bom lugar de mulher” – dona de casa, mãe, esposa, cuidadora da família e guardiã dos bons costumes. O fato de essas mulheres romperem com os dogmas desse “bom lugar” constitui situação inadmissível para uma sociedade machista.

1. Nascimento da Prisão Feminina e as Interações e Não Interações Comunicativas

Escrever sobre o nascimento da prisão no Brasil necessariamente nos remete à nossa história de colonização, uma vez que não podemos negar que as prisões nasceram sob a ideologia machista e preconceituosa advinda do processo colonizador.

Nesse sentido, é necessário conhecermos um pouco do contexto histórico das penitenciárias femininas no país desde a criação do primeiro cárcere, que passa pelas discussões de gênero, raça e classe; entendermos como esses fatores foram atravessados pelo contexto de comunicação

numa perspectiva de construção desses sujeitos, bem como observarmos as consequências desse processo para as mulheres que estão encarceradas, incluindo as mulheres participantes desta pesquisa.

Dessa maneira, desde o início do século XVII, a legislação responsável pelas práticas punitivas na colônia eram as Ordenações Filipinas⁴. Assim, como forma de punição, os portugueses trouxeram para o Brasil Colônia pessoas expulsas de Portugal por infringirem as normas jurídicas; as mulheres⁵ eram trazidas para serem punidas por serem amantes de indivíduos ligados à igreja, por serem consideradas alcoviteiras, por fingirem prenhez ou por atribuírem parto alheio como seu (SOARES; ILGENFRITZ, 2002).

Já no século XIX, o Conselho Penitenciário do Distrito Federal aponta os primeiros registros de uma penitenciária no Brasil, que era uma prisão exclusiva para escravos, onde também ficavam as mulheres. Segundo registro da Casa de Correção da Corte, no período de 1869 a 1870, cerca de 180 mulheres escravizadas passaram pelo cárcere, das quais 16 faleceram pelos castigos impostos pelos seus senhores. Nesse período, as escravizadas eram misturadas em geral com criminosos de outro sexo e com os próprios homens escravizados, por isso, não demoravam a ser reduzidas à mais lamentável miséria física e moral (SOARES; ILGENFRITZ, 2002).

Assim, até o ano de 1940, não havia nenhuma norma ou regulamento que determinasse a separação de homens e mulheres nas prisões, as normas que existiam versavam apenas sobre os castigos corporais e especificavam quais crimes deveriam ser punidos e como seria a punição. Portanto, o surgimento da prisão tem suas raízes históricas na exclusão, na violência, no patriarcado, na falta de reconhecimento do outro como ser humano dotado da capacidade dialógica e de participação no meio em que vive.

Diante disso, a situação da mulher presa não era vista como um problema de ordem pública pelos poderes executivo, legislativo e judiciário, uma vez que o número de mulheres presas condenadas nesse período era pequeno (em número de sete), por isso, na visão do Estado, não havia a necessidade de direcionar recursos para a construção de um presídio exclusivamente feminino, afastado do presídio masculino, além de ser considerado dispendioso e de difícil manutenção.

Quando a necessidade da construção de um presídio feminino veio à tona, não foi com a intenção de garantir a integridade física delas, mas sim para acalmar os homens, uma vez que a presença feminina nos presídios masculinos causava descontrole nos presos, o que ocasionava transtorno, indisciplina e intranquilidade. Logo, a prioridade era controlar os homens, e não olhar a mulher com todas as suas peculiaridades (ARTUR, 2011).

Após vários debates liderados apenas por homens, a primeira penitenciária feminina no Brasil foi criada no Estado de São Paulo, em 23 de julho de 1942, para abrigar somente presas condenadas (SOARES; ILGENFRITZ, 2002).

Consequentemente, o presídio de mulheres se limitou a ser um espaço físico para abrigar as condenadas, sem planejamento nem recursos necessários para uma custódia adequada que contemplasse as ações direcionadas para o gênero, a educação, o trabalho, a família e os filhos. Aquelas que ainda não haviam sido condenadas continuaram espalhadas pelas cadeias públicas masculinas e delegacias dos Estados.

⁴Sistema Jurídico de Portugal que vigorou durante todo o período do Brasil Colônia. Foi elaborado durante o reinado de Filipe I, em 1595, mas entrou efetivamente em vigor em 1603, no período do governo de Filipe II.

⁵ As autoras não esclarecem sobre os espaços em que essas mulheres ficavam.



Mesmo diante das divergências, a primeira penitenciária feminina foi inaugurada. Assim, as discussões já não eram mais a quantidade de mulheres que iriam para o estabelecimento, mas sim quem executaria, na primeira prisão, em 1940, a tarefa de gerir a unidade. De acordo com Artur (2011), a primeira condição era que fossem mulheres que tivessem o mínimo de habilidade para lidar com mulheres infratoras, que seriam responsáveis pelas atividades internas do presídio.

Entre as discussões políticas e administrativas do Estado de São Paulo, foi aprovado um decreto-lei que determinava que o primeiro presídio de mulheres fosse administrado por freiras católicas, a exemplo da “Penitenciária de Mujeres” de Alcalá de Henares, na Espanha e na França, considerados pelas autoridades do Estado de São Paulo como exemplos de modelos de gestão de penitenciária feminina, cuja lógica da gestão reproduzia o trabalho doméstico, reforçando papéis sociais entre homens e mulheres.

As Irmãs da Congregação de Nossa Senhora de Caridade do Bom Pastor de Angers iniciaram a gestão da unidade (ARTUR, 2011). A justificativa para a contratação das freiras católicas era que elas exerçeriam uma “maior influência sobre a regeneração das condenadas cumprindo dois papéis simultaneamente: aquele responsável por dar nova forma, moral e religiosa, às condenadas; e servir como a própria medida daquilo que ora se moldava” (ARTUR, 2011, p. 60).

É importante destacar que as freiras também estavam num processo de dominação e, consequentemente, de aprisionamento pelas normas do convento do qual eram provenientes e da própria sociedade, porque são igualmente mulheres. Então, aceitar a missão de regenerar mulheres para o lar é não se ver parte de uma relação de poder, muito menos de reconhecimento do outro também na condição de mulher, negando o que Buber chama de relação EU-TU e estabelecendo uma relação EU-ISSO, que é a relação de objetificação do outro, em que é exercida ação sobre ele.

Dessa forma, contrataram mulheres para exercerem a dominação sobre o corpo de outras mulheres e, assim, naturalizar a violência, afinal, o homem não estava presencialmente na cena. Essa realidade é revelada no depoimento de Emília, uma das cinco mulheres desta pesquisa, que se esforça para estudar no cárcere, porém, as agentes prisionais, durante as revistas para a manutenção e o controle da segurança no presídio, jogam as apostilas de Emília no lixo, tentando silenciar sua vontade de estudar e lutar pela dignidade. Mas, apesar da violência, Emília enfrenta o desafio e segue firme nos estudos:

Olha, eu passei muitas coisas. Minhas apostilas nas revistas, elas sabiam que eu fazia faculdade, elas sabiam que eu lutava pra pagar passagem, comprar apostila, me manter, quando eu chegava, tava tudo jogado lá fora, só terra, só lixo, água que caía. Eu perdi muita coisa lá dentro. Era motivo, sabe, elas sabiam. Eu pedia: “gente, quando forem fazer revista, por favor, não mexam no material de estudo porque eu não posso comprar”. Quer dizer, pegar minhas coisas e jogar tudo no chão

[...]

Não precisava de muita violência. Mas, elas [as agentes prisionais] batem, elas cortam o cabelo. Então, muitas rebeliões que têm, nem toda vez somos culpadas [Informação verbal]⁶.

⁶ Entrevista concedida por Emília, 53 anos.

Apesar do pedido de Emília, não havia diálogo e reciprocidade no entendimento por parte das funcionárias para perceberem a importância que os estudos tinham naquele momento para ela: significado de resistir ao sistema de exclusão e de um recomeço.

Outro exemplo da domesticação das mulheres em penitenciárias é a arquitetura da primeira prisão feminina no Brasil – que foi em formato de uma casa –, mesma arquitetura adotada na construção do Centro de Reeducação Feminino do Pará (CRF). “As mulheres deveriam ser readaptadas ao seu *habitat* e para isso foram enclausuradas numa casa, porque a casa era *habitat* das mulheres e que é para lá que elas devem ir [voltar] [re]adaptadas” (ARTUR, 2011, p. 91).

Outro fator que direcionava para a domesticação feminina: a maioria das mulheres presas era prostituta, “vadia”, “embriagada” e, por isso, considerada “pecaminosa”; logo, teria de haver regras para educar aquelas mulheres de acordo com os bons costumes que uma mulher deveria seguir e, para isso, a casa seria o lugar necessário.

Logo, para transformar essas mulheres em pessoas dóceis e “convertê-las em caridosas beatas, voltadas às prendas do lar, aos cuidados com os filhos, à sexualidade educada para a procriação e à satisfação do marido, nada melhor que invocar os ensinamentos religiosos para auxiliar nessa tarefa” (SOARES; ILGENFRITZ, 2002, p. 37).

Havia (e ainda há) um consenso social de que essas mulheres estavam cometendo crime porque não cumpriam com a sua função do lar, o que torna mais difícil ainda uma mudança dos papéis sociais de gênero. A punição e/ou recuperação das mulheres era para que elas retornassem aos seus lares para a realização das atividades domésticas.

Assim, a mulher presa não foi respeitada nas suas escolhas e no seu processo de sociabilidade por não ter sido estabelecido um diálogo horizontal, uma relação EU-TU, em que ela pudesse falar das suas motivações e melhorar o ambiente de reeducação, ao contrário, o que houve foi a submissão efetivada e controlada pelas freiras, às quais o Estado delegou a domesticação e docilização dessa mulher (FOUCAULT, 2011).

Essa regulamentação, Foucault (2012, p. 21) chama de “poder disciplinar”, pois se trata de uma técnica que “permite o controle minucioso das operações do corpo”, uma vez que produz comportamentos de maneira a fabricar um indivíduo necessário para a manutenção e o funcionamento da sociedade capitalista e patriarcal.

Por isso, não se pode pensar em mulheres sem uma definição mais precisa das condições sociais, econômicas, raciais, religiosas, políticas e culturais, porque ser mulher não corresponde a uma “categoria universal e a-histórica”. Além disso, não pode ser definida e pesquisada isoladamente de sua relação com a categoria histórica “homens”, nem vice-versa (PERROT, 1992).

2. Gênero, Classe e Raça: mecanismos de controle para o aprisionamento e negação da cidadania

Quando falamos de prisão, é preciso refletir sobre para quem elas foram criadas e quem atualmente as ocupa, pois há raízes históricas que vinculam as prisões à raça, à pobreza, ao preconceito e à invisibilidade, o que nos leva a inferir que elas estão para além da custódia do crime cometido.

Ressaltamos que não queremos justificar ou esvaziar a gravidade e os prejuízos do crime cometido pelas mulheres, mas sim revelar a desigualdade com que são tratadas as pessoas que



cometem crime e refletir acerca do fato de que essa desigualdade vem de um sistema construído a partir de pensamentos e ações coloniais eurocêntricas.

As estatísticas do Infopen Mulheres (BRASIL, 2017) mostram que há, no Brasil, um total de 37.828 mulheres privadas de liberdade. As mulheres negras representam 63% desse total de detentas. Isso significa que, a cada três mulheres presas no Brasil, duas são negras. Qual seria o motivo? Será que as mulheres negras tiveram as mesmas oportunidades que as mulheres brancas? A história mostra que não.

A porcentagem de pessoas negras, incluindo homens e mulheres, no sistema prisional, é de 67%, ao passo que, na população brasileira em geral, a proporção é de 55% (BRASIL, 2017), dados que mostram um desdobramento dos impactos coloniais.

O perfil das mulheres presas no Brasil reflete o mesmo perfil das mulheres presas no Estado do Pará: são jovens, com idade entre 18 e 29 anos, solteiras, negras, pobres, moradoras de bairros periféricos e com ensino fundamental incompleto.

No Estado do Pará, até julho de 2021, havia 15.670 presos; desse total, 637 são mulheres (PARÁ, 2021). Cerca de 80% dessas prisões foram por tráfico de entorpecentes, crime que talvez tenha se tornado uma alternativa de vida para essas mulheres diante das dificuldades.

O número de mulheres presas pode até ser baixo em relação ao de homens, porém, se fizermos uma comparação com os números em 2007, quando havia 284 mulheres presas no CRF, conforme mostra Santana (2012), vamos perceber um crescimento de mais de 110%, nesse intervalo de catorze anos, na população carcerária feminina.

Vindas de famílias de classe baixa, bairros periféricos, com baixa escolaridade e marcadas pela desigualdade social, as cinco mulheres que são sujeitos desta pesquisa refletem esse mesmo perfil e revelam, em suas histórias de vida, uma infância e/ou adolescência conflituosa, dificuldades familiares e financeiras, de relacionamento, mas também enfrentamento do medo, do preconceito e dos desafios impostos pela sociedade, sem perder a esperança de uma vida melhor:

Quando eu era criança, assim, eu apanhava muito do meu pai. Ele era muito rígido pra eu não ir pra rua, mas coisa de pai mesmo, a gente pensa que é ruim. Minha mãe não era muito presente, nem ele. Ele por conta que tinha que trabalhar. Isso vai deixando a pessoa que vai crescendo sem amor, sem acompanhamento familiar de amor paternal, maternal. Então, a gente vai ficando meio que sem o acompanhamento dos pais. [Informação verbal]⁷

Ao relatar a história da escravidão de mulheres no mundo, a filósofa Angela Davis (2016) denuncia o encarceramento da mulher negra como um mecanismo de controle e dominação vinda do racismo das sociedades escravocratas. Ela afirma que é impossível pensar num projeto de nação sem considerar a intersecção entre raça, classe e gênero para um novo projeto de sociedade.

Davis (2016) considera que não há como hierarquizar os sistemas de opressões, pois a raça e o gênero enformam a classe na qual o indivíduo está inserido. Observando as estatísticas apresentadas e as contribuições de Davis (2016), percebemos que a situação histórica das mulheres no cárcere tenta ser a continuação histórica da escravidão da mulher negra.

A autora lembra que, apesar de, individualmente, pessoas negras conseguirem ascender econômica, social e politicamente, “a maioria da população negra está sujeita ao racismo econômico,

⁷Entrevista concedida por Margarida, 28 anos.

educacional e carcerário em uma proporção muito maior que no período anterior à era dos direitos civis” (DAVIS, 2016, p. 20).

Davis (2016, p. 23) declara que, por trás disso, há todo um complexo industrial prisional em contínua expansão que lucra com o racismo, pois, para ela, “o aprisionamento é cada vez mais usado como uma estratégia para desviar dos problemas sociais subjacentes, como o racismo, pobreza, desemprego, corrupção, ausência de educação e assim por diante”. Um exemplo dessa situação se evidencia no relato de Karolina:

[...] a polícia todo final de semana já queria tá me pegando pro acerto. Então, ali eu pegava as drogas com meu dinheiro [pra revenda], sempre gostei de trabalhar com o meu dinheiro. Todo final de semana um [policial] passava pro outro. “Olha, ali uma mulher vende [droga], vai lá que se tu agarrar ela, ela vai te dar tanto [dinheiro]. Foi que chegou em uma época que eu já não tinha mais dinheiro pra mim me manter e comprar com meu próprio dinheiro [a droga]. Foi que apareceu esse rapaz perguntando se eu não queria viajar pra Manaus [transportar drogas]. Cada viagem eu ia ganhar dois mil. Eu achava que tudo ia ser fácil, tudo ia ser maravilha. [Informação verbal]⁸

Decerto, as prisões não foram pensadas para serem espaços humanizados para diálogos e debates, de reflexões de acertos e erros, para se avançar na sociedade de escuta atenta das vozes das mulheres que estão lá precisando ser ouvidas. Então, punir é uma forma de silenciar, oprimir e não reconhecer as relações como um movimento de diálogo e reeducação, humanização, reciprocidade.

Sodré (2014) explica que a comunicação não se restringe a uma prática discursiva, também não é somente a transmissão de informações ou um diálogo verbal. Para ele, a comunicação é

uma forma modeladora (organização de trocas reais) e um processo (ação) de pôr diferenças em comum, sem que processo e ação possam ser considerados como arbitrários (de livre-escolha) por parte dos indivíduos, pois implicam a força de uma transcendência que, na Antiguidade, era o sagrado. (SODRÉ, 2014, p. 189)

Na visão de Sodré (2014), podemos entender que as relações ocorrem em espaços que designam oportunidades para que os indivíduos possam pertencer, participar e interagir uns com os outros, a partir de suas falas, gestualidades, vestimentas, crenças, escolhas, sem ser rotulados ou julgados por sua origem, raça, sexualidade, história de vida ou por seu gênero. Dessa forma, pensamos que é um ato de entregar-se e de disponibilizar-se a uma capacidade de se relacionar.

Para Carvalho (2014), o sistema de justiça criminal mantém uma profunda ambiguidade com a dignidade humana, uma vez que estabelece práticas punitivas destinadas a garantir a ordem social e banir o conflito, porém atua como um mecanismo de naturalização da desigualdade e de gestão da subcidadania, à medida que não reconhece o indivíduo como igual, na sua singularidade e autenticidade.

Observamos essa realidade na fala de Catarina, que faz uma crítica ao modelo das leis de execução penal no Brasil, segundo o qual a pessoa presa, mesmo cumprindo toda a sentença, fica com antecedentes criminais ativos por vários anos após o cumprimento, impossibilitando um recomeço menos difícil:

⁸Entrevista concedida por Karolina, 35 anos.



Esse recomeço é péssimo. Eu acho que as políticas, as leis, elas não ajudam o detento não, porque tu sabes que nosso nome fica sujo, aí o que acontece? São cinco anos tu assinando e o teu nome continua lá. Quem é que vai dá trabalho? Hipocrisia essa história de estarem ajudando o povo a se ressocializar. [Informação verbal]⁹

A condição humana representa o conjunto de atividades que “permitem aos homens a luta por reconhecimento e a visibilidade pública” e a negação dessa condição é alimentar “as tramas subjetivas da violência” (CARVALHO, 2014 p. 29; 31). Nesses termos, se há invisibilidade e opressão, não há cidadania.

Os conceitos de Carvalho se encontram com o de Buber quando este afirma que o homem não é uma coisa, não é um Ele ou Ela, não é uma qualidade ou modo de experiência descritível. Para Buber (2001, p. 10), o homem é o TU, que não pode ser definido. “Eu não experiencio o homem a quem digo TU. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra-princípio [...].”

No entanto, percebemos que o Sistema de Justiça no Brasil, o que inclui as prisões, escolhe o público que vai prender, ou seja, aqueles destinados à sua política de repressão, por meio das suas ações de segurança pública e penitenciária, e, a partir do que analisamos até aqui, nesse público está o(a) negro(a), pobre, com baixa escolaridade, porque esse sistema acredita que aí está a origem da criminalidade e não na histórica desigualdade social enfrentada por esse país.

3. Comunicação, Mulheres e a Colonialidade do Modelo Prisional

Não há como pensar em comunicação sem pensar numa relação, num encontro, e esse encontro, para Buber (2001, p. 14), ocorre em um estado de presença, no presente de algo que não é passageiro, mas que dura e que vincula o EU-TU: “Presença não é algo fugaz e passageiro, mas o que aguarda e permanece diante de nós. Objeto não é duração, mas estagnação, parada, interrupção, enrijecimento, desvinculação, ausência de relação, ausência de presença. O essencial é vivido na presença, as objetividades no passado”.

Por isso, nas coisas, no ISSO, as pessoas não encontrarão a humanidade, porque nesta está relação com o TU, relação face a face do encontro, na qual, conforme Buber (2001), está o sentimento de amor. A partir desse amor, Buber diz que o homem pode educar, agir, ajudar, dialogar, ver no outro a sua totalidade e aceitá-lo. Quando não nos vemos no outro, passamos a julgá-lo e não o respeitamos. Nesse sentido, percebemos que as prisões não estabelecem a relação EU-ISSO, coisificando o ser. Não queremos justificar cometimento de nenhum crime, mas problematizar as hierarquizações segundo as quais uma sociedade trata e encarcera as pessoas por sua raça, sua classe e seu gênero.

Um exemplo desse tipo de discriminação, que leva a uma série de violências, foi relatado por uma das mulheres desta pesquisa – a Rafaela, uma mulher trans que foi colocada em celas com homens, porque não consideraram a identidade de gênero dela:

Fui pro masculino [presídio]. Quando cheguei lá fiquei muito assombrada, demais! Eu fiquei com os homens. Logo quando a gente chega passa por uma triagem de 10 dias. Depois desses 10 dias, eles te jogam pro bloco onde ficam os pessoal [outros presos].

⁹Entrevista concedida por Catarina, 45 anos.

[...]

Logo no início quando cheguei fiquei com 14 internos, mas tinha um que atentava a minha vida. Quando eu ia me deitar, ele pegava o lençol e fazia um nó na rede e ficava me apertando. Aí um funcionário viu e disse: deixa o menino em paz. Aí eles [os internos] falaram: nós estamos só zoando ele, não estamos fazendo nada de maldade.

[...]

[...] mas sempre tinha: “Ah, um viado no meio da gente!”. Sempre eles falavam assim. [Informação verbal]¹⁰

No relato de Rafaela, observamos um tensionamento nas relações no cárcere. Ao mesmo tempo em que caçoam dela por ser uma mulher trans, chamam-na de “viado”, isso a afeta, mas ela mantém-se calada, percebendo que a grosseria ou exaltação seria mais prejudicial para sua integridade. Então, aqui, a resistência se dá também no silêncio, pela adaptação ao lugar para sobreviver, porém sem mudar o posicionamento em relação à sua orientação sexual.

Mignolo (2008, p. 289) afirma que a política de identidade da América Latina habita na construção de uma identidade eurocêntrica, em que “ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas, como essencialistas e fundamentalistas”, logo, nociva para qualquer cultura que não se adequa a esse padrão.

Diante desse fato, notamos que a homossexualidade, assim como a sexualidade dentro das prisões, ainda é vista com muito preconceito e “hipocrisia”, pois é reprimida e ignorada como manifestação natural do ser humano. “Esta realidade faz com que a sexualidade, principalmente cuja população a maioria é jovem, se manifeste das maneiras mais contraditórias e criativas, acobertadas por falsos moralismos e formas veladas” (SOARES; ILGENFRITZ, 2002, p. 43). Diante disso, observamos que a questão de gênero nunca foi e ainda não é prioridade para os sistemas penitenciários do Brasil.

Historicamente, as prisões foram feitas para homens. Quando decidiram criar as prisões de mulheres, foi com o foco de recuperá-las para o retorno à domesticação dos lares e não para punir por um crime, o que levava as prisões a oferecerem trabalhos de cunho doméstico nas ações para “recuperação”, que tinham também como finalidade diminuir as tentações sexuais, uma vez que se acreditava que a sexualidade estaria na raiz da criminalidade feminina (DAVIS, 2018).

Frente à repressão da sexualidade feminina nas prisões e ao silenciamento dessa mulher, surgiram, nas prisões, movimentos feministas que reivindicavam a igualdade de gênero, o que mais uma vez foi distorcido, pois, segundo Davis (2018), essa abordagem foi aplicada de forma acrítica e resultou em ações mais repressivas às mulheres, com a finalidade de tornar as instalações femininas “iguais” às masculinas.

Para Davis (2018), à medida que aumentou o nível de repressão nas prisões femininas, as tarefas direcionadas às atividades domésticas diminuíram, porém, veio à tona o abuso sexual, que se tornou um componente institucionalizado, o que mostra mais uma face da punição privativa das mulheres: a da violência doméstica nas prisões, considerando “a continuidade de tratamento que recebem do mundo livre para as prisões” (DAVIS, 2018, p. 86).

¹⁰ Entrevista concedida por Rafaela, 28 anos



Portanto, os discursos e as ideologias de dominação afetam o estar com o outro e para o outro, conforme coloca Simmel (2006), criando uma sociabilidade limitada e tensionando, dessa forma, as relações de poder no cárcere e fora dele. Percebe-se que a maior parte dos processos de mudança nas prisões silencia as mulheres presas, pois quase tudo é impositivo e se dá sem a participação delas, sem o entendimento mútuo.

O Estado, que tem a obrigação de garantir os direitos de cidadania que foram conquistados ao longo dos anos, é um dos principais canais de negação desses mesmos direitos, uma vez que a sociedade ainda está imersa em um pensamento de desumanização de quem não se adequa aos padrões sociais impostos, ao longo dos anos, pelo patriarcado. Ser uma mulher trans, como a Rafaela, em uma sociedade machista, é considerado inadequado e, segundo a lógica de perpetuação das práticas repressoras, ela deve ser excluída, visão que representa um entrave no contexto das lutas por cidadania plena.

De acordo com Santos (2007), devemos incluir em nossos estudos que a pós-modernidade ocidental é fruto também de uma violência patriarcal, ou seja, uma violência colonial que tira a humanidade do outro, por isso não se pode entender a dominação, a opressão, a desigualdade, sem entender que tudo isso representa a soma de uma sociedade colonial.

Dentre as diretrizes para uma inovação teórica, Santos (2007) também afirma que devemos promover uma democracia radical, agindo sobre todos os espaços. Para isso, ele sugere substituir relações de poder por autoridade compartilhada; estabelecer nova relação entre respeito à igualdade e princípio do reconhecimento das diferenças, em que os dois precisam estar presentes; ampliar os espaços-tempo, pois eles são reduzidos a dois sistemas hierarquizados pela desigualdade e exclusão, ou seja, quem está subordinado não existe. As principais formas de exclusão desse sistema são: o trabalho, o racismo e o sexism.

Diante disso, é preciso refletir acerca das consequências dos padrões coloniais sobre as prisões, que são raciais, patriarcais e de classe; além disso, é necessário questionar e não naturalizar os silenciamentos das mulheres em situação de prisão justamente pela sua condição de privação de liberdade. Devemos sempre considerar o fato de que as prisões são extensões da sociedade e, por isso, refletem seus problemas sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação das presas com o cárcere é uma relação entre colonizador-colonizado, pois é pautada nas relações de poder, na tentativa de invisibilizar a mulher nessa condição como sujeito de sua história, sem uma identidade. Essa tentativa de silenciamento do gênero, entrelaçada com a de raça e com a de classe, pode ser vista desde o surgimento das prisões femininas no Brasil, no início do século XVII, quando a corte portuguesa começou a trazer mulheres de Portugal para serem punidas no Brasil.

Só a partir de 1940, as diretrizes e normas direcionadas para o cárcere feminino passaram a ser discutidas e definidas, todavia, em sua totalidade, por homens que viabilizaram a construção de uma prisão pelo quantitativo de presas e pela necessidade de mantê-las longe dos homens, pois elas eram acusadas de aguçar a sexualidade deles, caso ficassem próximas. Desse modo, observa-se que o cárcere, desde o seu surgimento, não possui espaços de sociabilidade pautados no diálogo, na participação coletiva e no reconhecimento da dimensão humana da mulher em suas múltiplas e diversas possibilidades para a sua reinserção numa vida pós-cárcere.

Para além dessa discussão, também vem à tona, na história das prisões femininas, a inadequação dos seus espaços, pois eram locais que reproduziam não só a estrutura de uma casa, mas também os afazeres domésticos, com o intuito de regenerar mulheres para o lar, considerado o lugar de onde não deveriam ter saído para o crime, situação que evidencia a diferença social entre o crime cometido pela mulher e o cometido pelo homem.

Para a missão de “recuperar” essas mulheres presas, foram designadas freiras que também estavam imersas num processo de dominação patriarcal: eram mulheres “docilizando” mulheres, numa clara reprodução de um sistema machista, no contexto do qual essas mulheres não se reconheciam, não se entendiam nessa relação de gênero e, portanto, com ela não dialogavam, muito pelo contrário, era (e ainda é) uma relação em que ambos os lados se anulam para um processo de entendimento, emancipação e criticidade.

A partir da narrativa de uma das mulheres entrevistadas, é possível entrever que há agentes prisionais que trabalham no CRF que ainda agem com o mesmo propósito de controle e disciplina para ter a obediência das presas, sem olhar para a dimensão humana da mulher. No entanto, essa relação de poder é permeada de resistência a essa tentativa de dominação. Faz-se urgente e necessário ultrapassar o machismo de uma sociedade na qual a mulher sempre foi subjugada. Desse modo, as mulheres precisam olhar umas para as outras como mulheres que estão dentro de um sistema opressor, que precisam da ação coletiva para uma ruptura mais rápida com o patriarcado, um dos braços do capitalismo, para, consequentemente, promover uma verdadeira reinserção pós-cárcere.

REFERÊNCIAS

- ÁLVARES, Maria Luzia Miranda. Histórias, saberes, práticas: os estudos sobre mulheres entre as paraenses. *Revista do Nufen*, Belém, a. 2, v. 1, n. 1, p. 105-133, jan./jun. 2010.
- _____. Apresentação. *Revista Gênero na Amazônia*. Dossiê: GEPEM/UFPA 20 Anos. Mulheres, Gênero, Histórias e Saberes, Belém, n. 7, p. 9-13, jul./dez. 2017. Disponível em: <<http://www.generonaamazonia.com/edicoes/edicao-7/apresentacao.pdf>>. Acesso em: 27 out. 2021.
- AMORIM, Célia Regina Trindade Chagas; CASTRO, Marina Ramos Neves; COSTA, Alda. Cristina Silva. Visualidades sociopolíticas de resistência na Amazônia: uma etnografia on foot das lutas das mulheres e feministas nas ruas de Belém do Pará. In: PINTO-COELHO, Z.; BRANDÃO, A. M.; MOTA-RIBEIRO, S. (org.). *Do poder político e discursivo das imagens de protestos feministas*. Minho: CECS Publicação, 2021. p. 87-115. Disponível em: <http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/issue/view/269>. Acesso em: 27 out. 2021.
- ARTUR, Angela Teixeira. *As origens do “Presídio de Mulheres” do Estado de São Paulo*. 2011. 157 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. DOI: 10.11606/D.8.2011.tde-31052012-163121

BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento Penitenciário Nacional. *Lerantamento Nacional de Informações Penitenciárias. Infopen Mulheres - Junho 2017*. Brasília, DF: Ministério da Justiça, 2017. Disponível em: <<https://www.gov.br/depen/pt-br/sisdepen/mais-informacoes/relatorios-infopen/relatorios-sinteticos/infopen-jun-2017.pdf/view>>. Acesso em: 31 jan. 2022.

BUBER, Martin. *Eu e Tu. Introdução e notas por Newton Aquiles Von Zuben*. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2001.

BUTLER, J. *Problemas de gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARVALHO, Thiago Fabres de. *Criminologia, invisibilidade, reconhecimento: controle penal da subcidadania no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 2014.

DAVIS, Angela. *Estarão as prisões obsoletas?* Rio de Janeiro: Difel, 2018.

_____. *Mulher, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 39. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *Microfísica do poder*. 25. ed. São Paulo: Graal, 2012.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

GROSFOGUEL, Ramon. La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, n. 8, p. 243-282, 2008.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In: _____. *Cadernos de Letras da UFF: Dossiê: Literatura, língua e identidade*, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324, 2008.

PARÁ. *Seap em números: jul. 2021*. Belém: Secretaria de Estado de Administração Penitenciária do Pará, 2021. Disponível em: <http://www.seap.pa.gov.br/sites/default/files/julho_21_2.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2022.

PATEMAN, Carole. *O contrato sexual*. Tradução: Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PERROT, Michelle. A mulher popular rebelde. In: _____. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 170-196.

PESSOA, Nara Cristina Moura. *Interações comunicativas de mulheres em prisão domiciliar: Entre sociabilidades, aprisionamentos e resistências*. 2019. 149 f. Orientadora: Célia Regina Trindade Chagas Amorim. Dissertação (Mestrado em Ciência da Comunicação) - Instituto de Letras e Comunicação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2019. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br:8080/jspui/handle/2011/12775>>. Acesso em: 05 fev. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (coord.). *A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf>. Acesso em: 28 out. 2021.

SANTANA, Ana Paula Palheta. *A casa dos Días: a vida no cárcere feminino*. 2012. 200 f. Orientadora: Maria Angélica Motta-Maués. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012. Disponível em: <<http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4203>>. Acesso em: 28 out. 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.* Tradução: Mouzar Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.

SIMMEL, G. S. *Questões fundamentais da Sociologia: indivíduo e sociedade.* Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

SOARES, Bárbara Musumeci; ILGENFRITZ, Iara. *Prisioneiras: vida e violência atrás das grades.* Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

SODRÉ, Muniz. *A ciéncia do comum: notas para o método comunicacional.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

Violência Contra Mulheres em Porto Velho/RO: pesquisa documental em serviço psicosocial

Violencia Contra la Mujer en Porto Velho/RO: investigación documental en un servicio psicosocial

Violence Against Women in Porto Velho/RO: documentary research in a psychosocial service

Bruno Henrique Lins Andrade

Maria Ivonete Barbosa Tamboril

Resumo: Desde 2006, o Brasil procura intervir em atos de violência contra mulheres e oferecer atendimento multidisciplinar às pessoas envolvidas. Esta pesquisa descreve características do público atendido em um serviço psicosocial em Porto Velho, Rondônia. Por pesquisa documental, foram analisadas 469 fichas de atendimentos do período de 2011 a março de 2015. Os resultados apontam baixa escolaridade e envolvimento com drogas por parte dos homens, alta incidência de violência psicológica, e baixa renda e permanência da união no tocante aos casais. A baixa reincidência dos casos no local corrobora que atividades em grupo são importantes para prevenir a repetição da violência. Discute-se a relevância de uma leitura de gênero que considere as condições históricas da região e a perpetuação de suas consequências para as relações entre homens e mulheres.

Palavras Chave: Política pública. Violência contra as Mulheres. Violência por Parceiro Íntimo.

Resumen: Desde 2006, Brasil busca intervenir en actos de violencia contra las mujeres y ofrecer atención multidisciplinaria a personas en situaciones de violencia. Esta investigación describe las características del público atendido en un servicio psicosocial en Porto Velho, Rondônia. A través de la investigación documental se analizaron 469 formularios desde 2011 hasta marzo de 2015. Los resultados indican baja educación y vinculación con las drogas por parte de los hombres, alta incidencia de violencia psicológica, bajos ingresos y permanencia de la unión de las parejas. La baja recurrencia de casos en el servicio confirma que las actividades grupales son importantes para evitar la repetición de la violencia. Discutimos la pertinencia de un análisis de género que considere las condiciones históricas de la región y la perpetuación de sus consecuencias para las relaciones entre hombres y mujeres.

Palabras Claves: Política pública. Violencia contra la Mujer. Violência de Pareja.

Abstract: Since 2006, Brazil seeks to intervene in acts of violence against women, as well as to provide multidisciplinary assistance for those in violence situation. This research describes characteristics of the public cared for in a psychosocial service in Porto Velho, Rondonia. Through documentary research, 469 service sheets from 2011 to March 2015 were analyzed. The results show low education and involvement with drugs by men, high incidence of psychological violence, low income and permanence of union regarding to couples. The low recurrence of violence in this study corroborates that group activities are important to prevent repeat attacks. We discuss the relevance of a gender analysis that considers the historical conditions of the region and the perpetuation of its consequences for relations between men and women.

Key-words: Public Policy. Violence Against Women. Intimate Partner Violence.

Bruno Henrique Lins Andrade – Mestre, formado e licenciado em Psicologia pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Analista educacional na Secretaria de Estado da Educação de Rondônia (SEDUC/RO). E-mail: henriandradi@gmail.com

Maria Ivonete Barbosa Tamboril – Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo (USP). Professora do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). E-mail: ivonetetamboril@unir.br

INTRODUÇÃO

1. Um Problema de Todas e Todos

De acordo com a *UN Women* (2020), 35% das mulheres em todo o mundo já sofreram algum tipo de violência durante a vida e menos de 40% delas buscou algum tipo de ajuda. Aos episódios claramente relatados como violência, somam-se outros naturalizados no decorrer da história de alguns povos, como a mutilação da genitália feminina, que ainda acontece ao redor do mundo (ONTIVEROS, 2019). Diante destas situações, a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2011) depreende que a falta de equidade entre os gêneros está expressa em diversos tipos de violências contra meninas e mulheres, documentadas e não documentadas; e enumera as consequências à saúde das mulheres: gravidezes indesejadas, depressão, ansiedade, abortos, dentre outras.

No Brasil, 3737 mulheres foram assassinadas em 2019, grande parte delas em episódios de violência doméstica (IPEA, 2021). Em 2006, a sanção da Lei Maria da Penha (LMP) representou um marco para as brasileiras e para os direitos femininos neste país marcado por desigualdades. Esta lei, além de buscar a punição do agressor, também previu serviços assistenciais aos envolvidos nos episódios de violência, procurando, além de punir, prevenir e coibir a violência contra as mulheres no país (BRASIL, 2006).

Em 2015, foi estimado que a LMP contribuiu para diminuir a projeção no aumento da taxa de assassinato das mulheres. Porém, a redução foi mais consistente nos lugares onde a implementação da lei e de seus desdobramentos ocorreu com maior êxito. Esta informação incentiva a continuação do trabalho que vem sendo feito para conter a violência contra as mulheres e igualmente enfatiza a necessidade de melhoria na implantação e implementação dos serviços adjacentes à LMP (IPEA, 2015).

Ainda, as conclusões dos relatórios sobre violência no Brasil indicam que enquanto em alguns estados brasileiros a taxa de mortalidade feminina está diminuindo gradativamente, em outros, ela segue na contramão. Os assassinatos de mulheres negras são os que mais crescem, mostrando que a combinação entre machismo e racismo no país é cruel e que compreender essa relação é importante para combater os números de feminicídio no país (IPEA, 2021).

Logo, ainda que a LMP tenha surtido algum efeito e contribuído para conter o aumento das taxas de violência contra as mulheres, elas ainda continuam sendo as maiores vítimas dos assassinatos em residências (IPEA, 2015). Esta violência, entendida aqui como um dos resultados das desigualdades de poder entre homens e mulheres no país, proveniente de um processo histórico que busca dominar e explorar mulheres, o patriarcado, é prejudicial a todas as pessoas e relações, estendendo-se para muito além das relações de casais (SAFFIOTI, 2004).

Reiterando, as taxas de violência contra as mulheres no Brasil não estão distribuídas de forma homogênea. Cada Estado apresenta particularidades quanto à incidência do fenômeno. Juntas, as Regiões Norte e Nordeste detêm os mais altos índices de assassinatos de mulheres. O Norte é ainda “destaque” no referente ao crescimento do número de mulheres assassinadas, atingindo um aumento de 53,7%, no hiato 2003-2013 (WAISELFISZ, 2015). Nesta região, todos os Estados estão acima da média de assassinatos de mulheres no país (IPEA, 2021).

No estado de Rondônia, 43 mulheres foram mortas em 2019, das quais 31 eram negras. Aliás, as mortes das negras aumentaram 10,7% entre 2018 e 2019 nesta unidade federativa (UF), enquanto, para as não negras, esse índice caiu 21,4% no mesmo período (IPEA, 2021). A capital



desta UF, Porto Velho, ocupava em 2013 o sétimo lugar em assassinatos de mulheres dentre as capitais brasileiras (WAISELFISZ, 2015). O grande número de ocorrências registradas na Delegacia Especializada no Atendimento à Mulher (DEAM) da cidade mostra que as denúncias de ameaça figuram no topo dos incidentes, vindas de todos os bairros do município, especialmente no período noturno, no qual este aparato não funciona (RIBEIRO; SILVA, 2015).

Além da Delegacia, a Rede de Atendimento às Mulheres em Situação de Violência em Porto Velho conta com outros serviços especializados: uma Promotoria Pública, um Núcleo na Defensoria Pública, um Juizado Especializado, um Centro de Referência e uma Casa Abrigo (MPRO, 2014). De implantação dificultosa, parte destes dispositivos ainda enfrenta dificuldades de funcionamento e articulação enquanto Rede; e a DEAM é apontada por profissionais e usuárias com falha em vários aspectos (NASCIMENTO, 2011; TAMBORIL *et al.*, 2014; FERRO; SOUZA, 2019).

Em 2017, foi implantado um Segundo Juízo no Juizado de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher da Comarca de Porto Velho, para aumentar a capacidade de solucionar os processos judiciais relativos à LMP, os quais chegam a oito mil (TJRO, 2019). Com base na relevância social deste tema e tendo em vista a lacuna de pesquisas desse tipo em Porto Velho, este estudo tem por objetivo descrever as características das pessoas e da violência atendida em um serviço especializado na referida capital.

2. Caminhos Metodológicos

2.1. O local do estudo

O Núcleo de Perícia Psicossocial do Juizado de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher da Comarca de Porto Velho (PVHNPPS) recebe homens e mulheres envolvidas nos processos correlatos ao juízo. No local, à época desta pesquisa, prestavam serviço ao público duas psicólogas, um psicólogo e duas assistentes sociais, além de estagiárias em Psicologia e Serviço Social. As profissionais do PVHNPPS prestam atendimento psicossocial aos usuários do serviço, além de outras atribuições.

Parte dos atendimentos pode ser descrita de forma simplificada como acolhimento do público atendido, as quais são especialmente necessárias quando existe a determinação judicial de estudo psicossocial. Neste caso, ocorrem investigações mais profundas, a fim de amparar as decisões judiciais. Para tanto, os profissionais fazem uso de entrevistas e outras ferramentas como testes psicológicos e visitas domiciliares. Realizados os procedimentos necessários, escrevem um relatório, apresentando elementos que contribuam à sentença do Juizado.

No mesmo local, também são realizadas revogações de medida protetiva, que consistem geralmente no afastamento do homem que agrediu a mulher. O pedido de distanciamento é realizado por ela na Delegacia da Mulher e encaminhado ao Juizado, onde é analisado. Após a vigência da medida, se a mulher assim decidir, será possível revogar essa decisão judicial em favor do acusado. No PVHNPPS, aquelas que optam pela revogação passam por uma escuta qualificada, originando uma informação encaminhada ao Juizado, contendo, além do pedido de revogação, os motivos que baseiam a decisão.

Em adição aos anteriores, o trabalho mais conhecido no PVHNPPS consiste nos grupos reflexivos realizados com as mulheres e homens, para os quais eles podem ser encaminhados em sentença e elas em recomendação; desta forma, somente a participação deles é obrigatória. Pode ser

encaminhado apenas o réu, apenas a vítima, ambos, e, ainda, outras pessoas envolvidas no processo judicial ou dinâmica familiar. Além dos grupos comuns para homens e mulheres, separadamente, há ainda um grupo específico para os homens envolvidos problemáticamente com álcool e outras drogas.

2.2. Procedimentos, Instrumentos e Análise

De cunho quanti-qualitativo, este estudo aconteceu em 2015 no Núcleo de Perícia Psicosocial do Juizado de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher de Porto Velho (PVHNPPS). O referido juizado é órgão receptor dos processos remetidos pela 14^a Promotoria do Ministério Público de Rondônia (MPRO), a qual possui atribuições nas áreas extrajudicial e judicial nos feitos relacionados aos crimes contra mulheres, denunciados com base na Lei 11.340. A pesquisa foi realizada por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), em parceria com a Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e o Tribunal de Justiça de Rondônia (TJRO), e com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Assim, previamente à realização da pesquisa, o projeto “Violência contra as mulheres em Porto Velho-RO e as políticas públicas de enfrentamento” foi aprovado pela Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa (PROPESQ) da universidade citada.

Foi realizada pesquisa documental (GIL, 2008), usando como fonte os protocolos de atendimento do PVHNPPS. Os dados coletados cobrem o período de 2011 a março de 2015, fazendo deste um estudo retrospectivo. Foram analisadas 469 fichas de atendimento com informações das pessoas atendidas no local da pesquisa, visando descrever escolaridade e idade dos homens, bem como o uso de álcool/outras drogas por eles; a renda dos casais atendidos, os tipos de violência denunciados pelas mulheres, a permanência da união após a denúncia e o número de casos reincidentes. Estes dados foram primeiramente organizados em planilhas no *software* Microsoft Excel e, posteriormente, transformados em duas tabelas, com as informações contabilizadas em frequência absoluta (n) e relativa (%).

2.3. Resultados

Em cada ficha de atendimento do PVHNPPS, constam dados do réu e da vítima: escolaridade, renda, tipo de violência denunciada, dentre outros. Segundo informado no local, nem sempre é possível preencher em completude as informações, pois há casos em que somente um dos lados do processo é encaminhado, como também há casos em que, para além do casal, são levados ao serviço outros familiares envolvidos na dinâmica da violência; além de outras situações em que o preenchimento dos dados é prejudicado. Na análise das fichas de atendimento, os dados das mulheres estavam muitas vezes incompletos ou não preenchidos, conduzindo à escolha de trabalhar com os dados referentes aos homens e ao casal.

Na Tabela 1, constam características dos homens atendidos no PVHNPPS. Em sua maioria, cursaram o Ensino Fundamental, mas não concluíram (39,7%). Menos de 10% dos deles alcançou o Ensino Superior. Dentre as 469 fichas analisadas, em 10 (2,1%) eles informaram que não eram alfabetizados, sendo que nove destes tinham mais de 40 anos. Considerando a porcentagem total, a ordem geral foi: Ensino Fundamental (47,8%), Ensino Médio (41,8%) e Ensino Superior (8,1%). Estes dados diferem de pesquisas realizadas no sul do Brasil, que apontaram 80% dos agressores de

mulheres como tendo alcançado o Ensino Fundamental (SILVA *et al.*, 2013; MADUREIRA *et al.*, 2014), por outro lado, essas pesquisas e outras realizadas pelo Brasil (GOMES *et al.*, 2012; GRIEBLER; BORGES, 2013; ROMAGNOLI; ABREU; SILVEIRA, 2013; SOUSA; NOGUEIRA; GRADIM, 2013;) também indicaram baixa porcentagem de analfabetos e concluintes do Ensino Superior entre homens que agrediram mulheres. A baixa qualificação traz problemas relacionados ao trabalho, o que pode funcionar como um fator desencadeador da violência, sendo importante investimentos em educação e oportunidades de trabalho na busca pela igualdade entre gêneros.

Tabela 1: Características dos homens atendidos no Núcleo de Perícia Psicossocial do Juizado de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher da Comarca de Porto Velho (PVHNPPS), 2011 a março de 2015.

Características	2011		2012		2013		2014		2015		Total	
	n=44		n=160		n=108		n=130		n=27		n=469	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Escolaridade												
Fundamental Completo	3	6,8	15	9,4	12	11,1	8	6,1	-	-	38	8,1
Fundamental In-completo	12	27,3	54	33,7	47	43,6	58	44,7	15	55,5	186	39,7
Médio Completo	18	40,9	52	32,5	24	22,2	18	13,9	6	22,2	118	25,1
Médio Incompleto	4	9,1	31	19,4	12	11,1	26	20,0	5	18,5	78	16,7
Superior Completo	3	6,8	3	1,9	9	8,3	10	7,7	-	-	25	5,3
Superior Incompleto	4	9,1	5	3,1	2	1,9	2	1,5	-	-	13	2,8
Não Alfabetizado	-	-	-	-	1	0,9	8	6,1	1	3,8	10	2,1
Alfabetizado	-	-	-	-	1	0,9	-	-	-	-	1	0,2
Idade												
18 a 25 anos	3	6,8	21	13,2	17	15,7	14	10,8	2	7,4	57	12,1
26 a 32 anos	17	38,6	49	30,6	26	24,1	29	22,3	12	44,5	133	28,4
33 a 39 anos	8	18,2	46	28,8	25	23,1	35	26,9	9	33,3	123	26,2
40 a 46 anos	11	25,0	24	15,0	23	21,3	28	21,5	4	14,8	90	19,2
47 a 53 anos	3	6,8	14	8,8	10	9,2	11	8,5	-	-	38	8,1
54 a 60 anos	2	4,6	4	2,4	4	3,8	9	6,9	-	-	19	4,1
Acima de 60 anos	-	-	2	1,2	3	2,8	4	3,1	-	-	9	1,9
Uso de álcool e/ou outras drogas												
Sim	28	63,6	89	55,6	67	62,0	91	70,0	18	66,6	293	62,5
Álcool	28	63,6	82	51,2	60	55,5	82	63,0	17	62,9	269	57,3

Fonte: Protocolos de atendimento do PVHNPPS. Elaboração própria (2020).

No que tange à idade, a maioria dos homens estava entre 26 e 32 anos (28,4%), seguida de perto por aqueles de 33 a 39 anos (26,2%), concentrando mais da metade dos agressores entre 26 e 39 anos (54,6%) (Tabela 1). Existem notáveis semelhanças destes dados com outros lugares do

Brasil (LEÔNCIO *et al.*, 2008; GRIEBLER; BORGES, 2013; SILVA *et al.*, 2013). Alguns autores (VASCONCELOS; HOLANDA; ALBUQUERQUE, 2016) indicam correlação entre a violência cometida e a idade do agressor, relacionando as violências física e psicológica a homens entre 19 e 40 anos, dado que esta pesquisa corrobora.

Este estudo vai de encontro a uma revisão sistemática de artigos em português, inglês e espanhol, que indicou baixa escolaridade e juventude dos agressores de parceiras íntimas (SILVA; COELHO; MORETTI-PIRES, 2014), todavia, não é seguro relacionar violência apenas aos casais jovens e adultos. Apesar da baixa porcentagem de homens acima de 60 anos indicados como agressores em nosso estudo e outros no Brasil (ROMAGNOLI; ABREU; SILVEIRA, 2013; SILVA *et al.*, 2013; SOUSA; NOGUEIRA; GRADIM, 2013; MADUREIRA *et al.*, 2014; VASCONCELOS; HOLANDA; ALBUQUERQUE, 2016), a violência cometida por/contra pessoas idosas existe. Uma pesquisa em Recife sobre este assunto apontou as mulheres como principais vítimas, agredidas fisicamente pelos filhos homens, em ambiente doméstico (PARAÍBA; SILVA, 2015).

Chamou atenção a quantidade de agressores envolvidos com drogas, ocorrendo em 62,5% dos casos, o que justifica a existência, no local do estudo, de um grupo reflexivo específico para os homens que também têm problemas com estas substâncias. Conforme a Tabela 1, dos 469 casos analisados, em 293 (62,5%) o uso de alguma droga foi confirmado pelo agressor ou pela agredida. Destes, 269 (91,8%) fizeram referência ao álcool. Outros estudos brasileiros (MARI-NHEIRO; VIEIRA; SOUZA, 2006; VIEIRA *et al.*, 2008; ROMAGNOLI; ABREU; SILVEIRA, 2013; MADUREIRA *et al.*, 2014; VIEIRA *et al.*, 2014; ALBUQUERQUE *et al.*, 2018) já indicaram o uso de drogas, sobretudo álcool, como fator de risco para a violência, especialmente contra mulheres.

Em outros estudos quantitativos (ROMAGNOLI; ABREU; SILVEIRA, *et al.*, 2013; MADUREIRA *et al.*, 2014), a prevalência do uso de álcool por homens que agrediram mulheres também foi relativa a mais da metade deles. Ainda que esta substância esteja mais para desencadeadora do que causa da violência, já foram apontadas relações entre seu consumo e a agressão de mulheres (RABELLO; CALDAS JÚNIOR, 2007). Diante disto, é possível estabelecer a necessidade de articular ações de prevenção ao uso de álcool e outras drogas juntos às de enfrentamento à violência contra mulheres (VIEIRA *et al.*, 2014), considerando que o uso muitas vezes envolve o casal, não só quem agride. Nesse âmbito, é preciso considerar que o uso de drogas é influenciado por várias circunstâncias, ou seja, sozinho, ele revela pouco sobre a violência decorrente (MINAYO; DESLANDES, 1998).

Quanto à renda dos casais (Tabela 2), mais da metade dos entrevistados informou ser de até três salários (57,8%). Em todo o período analisado, a tendência foi nesse sentido. De forma similar, um estudo com mulheres vítimas de violência em município no Espírito Santo apontou renda familiar de até três salários em 83,3% dos casos (LEITE *et al.*, 2015). Ainda assim, há apontamentos da inexistência de diferenças significativas entre a renda familiar de mulheres agredidas e não agredidas (RABELLO; CALDAS JÚNIOR, 2007).

O que se sabe de fato é que a violência não escolhe mulheres pela renda; por outro lado, a falta dela, no caso dos homens, pode se relacionar ao tipo de violência que cometem, pois os com renda aparentemente cometem mais violência física, sexual e psicológica que os sem renda (VASCONCELOS; HOLANDA; ALBUQUERQUE, 2016). A permanência da divisão de funções segundo gênero frequentemente reserva às mulheres o confinamento ao lar e os afazeres domésticos,

levando à dependência do agressor e à exposição à violência, intersecções dignas de nota para um melhor enfrentamento do problema (GOMES *et al.*, 2012).

Desta forma, renda, gênero e suas relações configuram fatores de risco à violência. Legislações como a Lei Maria da Penha portam uma mensagem social, contudo, é preciso que haja também políticas que favoreçam as mulheres em outros aspectos tais como o empoderamento econômico (OMS, 2014), para que este não configure um fator impeditivo ao rompimento com o agressor, ou ainda, um fator de incentivo à entrada e/ou permanência em relacionamentos abusivos.

Assim, a violência não é exclusiva para mulheres pobres, também atinge as mais abastadas e com alta escolaridade, as quais também tem medo de realizar a denúncia. Entre as mulheres de maior renda e escolaridade, aumenta a vergonha da agressão, sendo este um dos fatores que as leva a não realizarem a denúncia. Acontece também que, nos altos estratos sociais, denunciar a violência pode significar danos à imagem do casal perante a sociedade. Nessas classes, os recursos políticos e econômicos permitem ocultar a violência doméstica (ADEODATO *et al.*, 2005), gerando baixas notificações de casais abastados, como neste estudo. De toda forma, a concepção de que a violência só acontece entre casais de baixa renda e escolaridade não passa de preconceito (CUNHA, 2007), compreensão que merece ser difundida para um melhor atendimento das mulheres, desrido de julgamentos.

Aliás, dentre as brasileiras, a dependência financeira do agressor é a segunda principal razão para que não aconteça a denúncia, seguida pela preocupação com a criação dos filhos, ambas diretamente relacionadas (BRASIL, 2021). Deste modo, é possível inferir que nos ambientes mais ricos bem como nos mais pobres, porém de formas diferentes, existe naturalização da violência contra as mulheres, silenciando-as. Estes processos contribuem para a dominação-exploração das mulheres (SAFFIOTTI, 2004) e, consequentemente, perpetuação da violência contra elas.

Tabela 2: Informações sobre os casais e episódios de violência atendidos no Núcleo de Perícia Psicossocial do Juizado de Violência Doméstica e Familiar Contra a Mulher da Comarca de Porto Velho (PVHNPPS), 2011 a março de 2015.

Informações	2011		2012		2013		2014		2015		Total	
	n=44		n=160		n=108		n=130		n=27		n=469	
	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%	n	%
Renda*												
Até 1 salário	8	18,2	22	13,7	11	10,2	20	15,4	7	25,9	68	14,5
1-2 salários	14	31,9	56	35,0	28	25,9	30	23,1	9	33,3	137	29,2
2-3 salários	5	11,3	24	15,0	18	16,7	15	11,5	4	14,9	66	14,1
3-4 salários	5	11,3	11	6,9	8	7,4	7	5,4	3	11,1	34	7,2
Mais de 4 salários	4	9,1	8	5,0	12	11,1	6	4,6	1	3,7	31	6,7
Não informado	8	18,2	35	21,9	27	25,0	48	36,9	3	11,1	121	25,8
Sem renda fixa	-	-	4	2,5	4	3,7	4	3,1	-	-	12	2,5
Tipo de violência**												
Psicológica	26	44,9	85	40,3	64	45,4	113	58,9	24	58,5	312	48,5
Física	31	53,4	116	54,9	72	51,1	69	35,9	15	36,6	303	47,1
Patrimonial	-	-	9	4,3	5	3,5	8	4,2	2	4,9	24	3,7

Sexual	1	1,7	1	0,5	-	-	1	0,5	-	-	3	0,5
Moral	-	-	-	-	-	-	1	0,5	-	-	1	0,2
Permanecem juntos												
Sim	31	70,5	87	54,4	49	45,4	53	40,8	10	37,0	230	49
Repetição de violência												
Reincidentes	3	6,8	24	15,0	23	21,3	28	21,5	-	-	78	16,6

Fonte: Protocolos de atendimento do PVHNPPS. Elaboração própria (2020).

Notas:

* Tendo como valor base o salário instituído em janeiro de 2015, ano da pesquisa: R\$ 788,00.

** Dados tipificados segundo a Lei 11.340/2006. Total é maior que n, pois foram consideradas todas as violências relatadas em cada atendimento.

Os dados referentes aos tipos de violência registrados nos casos do PVHNPPS indicaram que as mulheres geralmente sofrem mais de um tipo de violência. Assim, na análise, foram levadas em conta todas as violências registradas, para chegar mais próximo da situação real. Os casos de violência física junto à psicológica somam quase a totalidade dos casos (95,6%), semelhante ao cenário nacional (BRASIL, 2021). Logo após, aparece a violência patrimonial (3,7%), sucedida por poucos casos de violência sexual e moral, que, juntas, somam menos de um por cento dos atendimentos (Tabela 2).

Em cidades da Paraíba (BRASILEIRO; MELO, 2016), Pernambuco (VASCONCELOS; HOLANDA; ALBUQUERQUE, 2016), Rio Grande do Sul (GRIEBLER; BORGES, 2013; SILVA *et al.*, 2013), Espírito Santo (LEITE *et al.*, 2015) e São Paulo (MARINHEIRO; VIEIRA; SOUZA, 2006), e no Brasil como um todo (BRASIL, 2021), também foram encontradas altas taxas de violência física e psicológica contra mulheres. Em nossa pesquisa, a violência psicológica esteve representada principalmente pelos crimes de ameaça, confirmado um estudo local (RIBEIRO; SILVA, 2015). No México, este tipo de violência foi associado ao uso abusivo de álcool por homens e mulheres (FACUNDO *et al.*, 2009), correlação também sugerida por nosso estudo, mas que carece de aprofundamentos. Apesar de configurar importante fator de risco para a violência contra mulheres (SHAW, 2019), o álcool em si não é motivo da violência, configurando-se como agravante e desencadeador da mesma, pois não existe relação comprovada de causa e efeito entre o seu uso e situações violentas (OMS, 2006; ADORNO, 2008). Ainda assim, medidas preventivas e específicas para agressores envolvidos com drogas são importantes neste contexto.

Antes mesmo da sanção da LMP, pesquisadoras já apontavam a precedência da ameaça nos episódios de agressão pelo parceiro íntimo (DAY *et al.*, 2003). Este crime, apesar de sua aparente inocuidade, também precede feminicídios e merece atenção especial, que, na época da pesquisa, se resumia à tornozeleira eletrônica concedida em casos que, mesmo na vigência de medida protetiva, o agressor se aproximou da vítima e ela conseguiu denunciar. No entanto, algumas mulheres atendidas no PVHNPPS indicaram que houve momentos que a polícia não compareceu às denúncias de violação da medida protetiva. Desencontros como este reafirmam dificuldades de articulação na Rede de Atendimento às Mulheres em Situação de Violência em Porto Velho e indicam a necessidade de revisão do seu funcionamento.

Quanto às violências sexual, moral e patrimonial, também apresentaram baixas taxas em outros estudos no centro-oeste (ROMAGNOLI; ABREU; SILVEIRA, 2013; SOUSA; NOGUEIRA;

GRADIM, 2013), nordeste (VASCONCELOS; HOLANDA; ALBUQUERQUE, 2016) e sul do país (GRIEBLER; BORGES, 2013). No Espírito Santo (LEITE *et al.*, 2015) e no Paraná (MADUREIRA *et al.*, 2014), foi observada a violência patrimonial associada com os outros tipos, raramente aparecendo sozinha. A violência física, por ser a que geralmente deixa marcas, é a que leva muitas mulheres à denúncia. No entanto, costuma ser o auge de um ciclo iniciado por outras violências, sobretudo a psicológica (LEÔNCIO *et al.*, 2008), o que explica as altas taxas de ambas pelo país.

Inclusive, a exposição prolongada às violências é o que parece agravar a situação e levar à procura de serviços especializados (VIEIRA *et al.*, 2013), como este onde foi realizada a pesquisa. No que toca à violência sexual, uma pesquisa na região amazônica indicou que este tipo foi perpetrado contra mulheres em diferentes fases da vida, não havendo faixa etária característica (LIMA *et al.*, 2009), dado que difere da situação brasileira, na qual as principais vítimas de violência sexual são meninas de até 13 anos (COSTA, 2020). O reconhecimento da violência contra mulheres como um processo que se inicia por violências sutis que culminam em episódios graves sinaliza a importância de informar/educar sobre estas violências, na busca de desnaturalizar social e culturalmente o fenômeno.

Houve 78 casos de violência reincidente, considerando esta o retorno do acusado ao serviço especializado, número baixo se comparado ao total estudado. Para as profissionais do PVHNPPS, as reuniões em grupo com homens e mulheres colaboram para que o índice de repetição dos casos seja muito baixo, observação sustentada por estudo realizado no local (FERRO, 2019). Entretanto, em quase metade (49%) das fichas de atendimento, estava informado que o casal prosseguiu com a relação mesmo após a agressão (Tabela 2), contrariando as tendências nacionais (BRASIL, 2021). A metodologia de trabalho em grupo com homens autores de violência está em fase de aprimoramento e expansão no país, recentemente legitimada em lei; contudo, os homens participantes apontam resultados positivos (NOTHAFT; BEIRAS, 2019; BRASIL, 2020). Assim, destaca-se a importância dos grupos e de sua expansão para outros serviços, o que requer especialização de profissionais para atuar com esta demanda.

2.4. Discussão

Scott explica que a categoria gênero deve ser utilizada “[...] como um conjunto de perguntas cujas respostas não sabemos de antemão” (LEMOS, 2013, p. 162). Tais questões abarcam a complexidade das relações sociais construídas entre subjetividades, que, em última análise, são fruto e reflexo do meio material (SAFFIOTI, 2019). Por outro lado, não são um reflexo estático, podendo ser desestruturadas através do exercício consciente, uma vez que as plurais condições de vida são historicamente organizadas, seja qual for o gênero.

Desta forma, os resultados apresentados demonstram que, em Porto Velho, há aspectos sociohistóricos que desfavorecem as mulheres e os homens, e que as primeiras são muito mais afetadas. O contexto de espoliação de recursos naturais e exploração humana em que foi e ainda é construída a região expõem o quanto os projetos de colonizar, “desenvolver” e “modernizar” a Amazônia ainda são vigentes e até mesmo necessitam da violência contra mulheres para seu sustento (SEVÁ-FILHO, 2013; BARROSO, 2017). Aliás, como neste contexto as violações se estendem às crianças e adolescentes (BARROSO, 2017), entende-se que são expressões da violência de gênero, pois compactuam com o “poder do macho” instituído e disseminado socialmente (SAFFIOTI, 1987).

Na formação do território de Porto Velho, o encontro entre pessoas de diferentes lugares remonta à composição mesma do Brasil, à dominação e exploração imposta pelos colonizadores aos colonizados e colonizadas. Neste bojo, a violência dos homens sobre outros homens e desses homens sobre as mulheres e crianças foi/é, além de um exercício de virilidade, um suporte ao projeto de colonização/modernização (SEGATO, 2012; TARAUD, 2013).

Assim, não há de se separar o que acontece aqui e agora daquilo que aconteceu há séculos; ainda que a dominação já esteja “[...] inscrita no fluxo neuronal e em cada célula que compõe o nosso corpo mestiço” (DE PERRA, 2015, p. 291), e suas formas sejam cada vez mais sutis, embora tão desumanas como antes, ainda existem possibilidades de reconhecer e agir. Políticas públicas como as realizadas no local deste estudo são importantes e representam um avanço ao enfrentamento das violências contra mulheres, mas não são dissociáveis dos projetos políticos e econômicos vigentes no país e na região. Portanto, “[...] o Estado entrega aqui com uma mão aquilo que já retirou com a outra: cria uma lei que defende as mulheres da violência à qual estão expostas porque esse mesmo Estado já destruiu as instituições e o tecido comunitário que as protegia” (SEGATO, 2012, p. 110).

Assim colocado, não há engano; se as taxas de violência contra as mulheres portovelhenses são altas e necessitam de dois juizados para seu atendimento, é também devido ao cenário político e econômico que as desfavorece. Quando posta em perspectiva histórica, a representação política feminina no país é escassa, e as políticas para mulheres, alvo de desmontes recentes (MIGUEL, 2019). Nesta realidade, reitera-se: com raízes no passado colonial e na dominação-exploração que se estende aos nossos dias, as mulheres são as mais atingidas. Conforme Lugones (2014), persiste a colonialidade do gênero, uma dicotomia imposta pelos exploradores sobre as formas complexas de organização social que já existiam nas Américas. Lógica essa que ainda adentra em nosso meio geográfico/intersubjetivo por meio de teorias e modos de vida vendidos pelo capitalismo global (DE PERRA, 2015).

Destarte, mesmo que as questões enunciadas por Joan Scott (LEMOS, 2013) sejam importantes e indispensáveis, é preciso ir além do gênero, como lembra Saffioti (2001, 2004) ao defender a relevância de se voltar ao patriarcado. A compreensão da violência contra mulheres em nosso contexto requer epistemologias localizadas, assumindo outro lugar em relação aos conhecimentos eurocentrados/icos; demanda a retomada analítica do que/de como éramos e nos relacionávamos antes da intrusão europeia (SANTOS; MENESSES, 2009; SEGATO, 2012).

Isto posto, é quase automático perceber que desvelar as consequências perversas do processo colonizatório brasileiro, dentre as quais a violência foco desta pesquisa, não é simples e requer tempo. Mesmo os grupos realizados com as mulheres e homens envolvidas/os nos processos da Lei Maria da Penha tem seus limites e apresentam durações, metodologias e perspectivas teóricas diversas, algumas mais próximas e outras mais distantes da crítica sociocultural (ANTEZANA, 2012).

Os grupos realizados pelo Projeto Abraço ficaram em pausa por quase dois anos devido às medidas de isolamento, e, ainda que suas atividades sejam avaliadas como positivas (FERRO, 2019), bem como as de outros grupos para homens e mulheres, é preciso frisar que são medidas que não vão ao cerne da questão, pois sua proposta principal não é necessariamente educacional, afinal, acontece no meio jurídico, o qual também carrega as armadilhas patriarcais e nem sempre considera as dinâmicas de sobreposição dos marcadores sociais (CREENSHAW, 2012; BEIRAS; NASCIMENTO; INCROCCI, 2019; NOTHAFT; BEIRAS, 2019; NÚBIA, 2021).



Trata-se, portanto, de considerar que os dispositivos que regulam a vida social, inclusive e em especial no caso da violência, foram criados sob uma matriz enviesada pelo olhar branco, rico, patriarcal, masculino, racista, cristão (SAFFIOTI, 2004; SEGATO, 2012; LUGONES, 2014). Assim sendo, muitas vezes o que buscam por meio de seus agentes é reforçar essa organização, ou seja, atuam pelo “ajustamento das relações sociais ao sistema social vigente, ao mesmo tempo que o deixa intocado ou apenas o resvala” (SASS, 2012, p. 181).

Nesse sentido, tão importante quanto realizar atendimentos psicossociais de homens em mulheres no âmbito da Lei Maria da Penha, é propor a análise dos serviços que os realizam. É um tanto inquietante que à época desta pesquisa os dados não fornecessem muitos detalhes sobre as mulheres recebidas, ponderando ser o local do estudo concebido como parte da rede de *atendimento às mulheres* em situação de violência.

Em suma, para que possa ocorrer algum avanço real na situação das mulheres, é preciso conhecimento sistematizado sobre gênero e suas manifestações na vida das pessoas (CONNELL; PEARSE, 2015). Como já dito, isso inclui ir mais adiante, descolonizando o conceito e atentando-se às violências incluídas na sua proliferação teórica-analítica. Formações técnicas sobre a Lei Maria da Penha e serviços destinados aos atendimentos dessa seara não bastam; faz-se necessário que as pessoas que implementam as políticas reflitam sobre os significados da violência, do gênero e do patriarcado em suas vidas e no contexto em que vivem. Quem sabe, desta maneira, criem-se outras formas de atuação que visibilizem as mulheres que sofrem violência, quem são elas e em que condições vivem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A realidade das mulheres brasileiras tem assumido um lugar de destaque nas últimas décadas devido a esforços da própria população feminina para conscientizar o país sobre o que representa sua condição. Apesar dos avanços, ainda há um longo caminho a percorrer. Muitas mulheres continuam sendo mortas por serem mulheres, e muitas tantas ainda nem chegam a reconhecer e denunciar a violência sofrida.

Em 2021, a Lei Maria da Penha completou 15 anos, mas ainda que isso seja fruto de várias lutas, foi visto durante a pandemia de Covid-19 oficializada em março de 2020 que as mulheres continuam sendo vítimas de violência dentro dos lares. Em meio aos retrocessos nas políticas públicas e às medidas de isolamento social e proteção contra o vírus, o grande número de denúncias por canais informais confirmaram que o ambiente doméstico permanece não sendo seguro para muitas brasileiras.

Logo, as taxas de violência contra mulheres continuam altas no país e apresentam particularidades em cada local, as quais precisam ser consideradas no enfrentamento do fenômeno. Ainda, precisam ser considerados processos individuais, sociais e culturais, uma vez que a violência contra elas sofre influências múltiplas, das quais o empoderamento pela educação e trabalho para as mulheres e o combate ao consumo abusivo de álcool e drogas para os homens podem ser destacados como fatores de prevenção.

Os dados encontrados neste estudo sobre o público atendido em um serviço especializado da Rede de Atendimento às Mulheres em Situação de Violência em Porto Velho, região Norte do Brasil, revelam altas taxas de violência psicológica, superando a física. Neste contexto, promover o

conhecimento de quais são e como ocorrem os abusos psicológicos de mulheres faz-se importante, podendo salvá-las da entrada em relacionamentos com violência.

Ademais, os apontamentos sobre escolaridade e renda informados nesta pesquisa reforçam que tais aspectos, se vistos de forma superficial, podem contribuir com o preconceito. Assim, é necessário reafirmar que a violência contra mulheres acontece em todas as classes. A baixa taxa de reincidência no local do estudo mostra que a realização dos grupos reflexivos com homens e mulheres têm contribuído no combate à repetição da violência, o que indica a necessidade de atividades similares em outros serviços da Rede.

Por fim, comprehende-se que, embora os serviços destinados às mulheres em situação de violência sejam importantes, podem compactuar com uma lógica que privilegia os homens e invisibiliza as mulheres. Desta maneira, para avançar em direção a igualdade, é necessário que haja aprofundamento conceitual, especialmente por parte de quem implementa as políticas públicas. Em se tratando de gênero, isso inclui compreender sua origem, o que representa em termos reais e que possibilidades podem ser criadas para utilizá-lo de maneira a não aprofundar ainda mais as desigualdades construídas entre homens e mulheres.

REFERÊNCIAS

- ADEODATO, V. G. *et al.* Qualidade de vida e depressão em mulheres vítimas de seus parceiros. *Rev. Saúde Pública*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 108-113, jan. 2005. <<https://dx.doi.org/10.1590/S0034-89102005000100014>>
- ADORNO, R. C. F. Uso de álcool e drogas e contextos sociais da violência. *SMAD Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas* (Edição em português), [S. l.], v. 4, n. 1, p. 01-10, 2008. <<https://doi.org/10.11606/issn.1806-6976.v4i1p01-10>>
- ALBUQUERQUE, E. C. C. O perfil da mulher vítima de violência e o atendimento da casa abrigo Emanuelle Rendeiro Diniz. *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 14, p. 76-88, jul./dez. 2018.
- ANTEZANA, Á. P. Intervenção com homens que praticam violência contra seus cônjuges: reformulações teórico-conceituais para uma proposta de intervenção construtivista-narrativista com perspectiva de gênero. *Nova Perspectiva Sistêmica*, v. 21, n. 42, abr. 2012.
- BARROSO, M. F. Violência contra mulheres em grandes projetos na Amazônia: mercadorização da vida no capitalismo. *Argum.*, Vitória, v. 9, n. 1, p. 89-102, jan./abr. 2017.
- BEIRAS, A.; NASCIMENTO, M.; INCROCCI, C. Programas de atenção a homens autores de violência contra as mulheres: um panorama das intervenções no Brasil. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 28, n.1, p. 262-274, 2019. <<http://doi.org/10.1590/S0104-12902019170995>>
- BRASIL. *Pesquisa DataSenado: Violência doméstica e familiar contra a mulher*, Novembro/2021. Brasília: Instituto de Pesquisa DataSenado; Secretaria de Transparência, 2021. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/institucional/datasenado/arquivos/violencia-domestica-e-familiar-contra-a-mulher-2021>>. Acesso em: 17 jan. 2022.

BRASIL. *Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006*. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher... Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 18 dez. 2020.

BRASIL. *Lei nº 13.984, de 3 de abril de 2020*. Altera o art. 22 da Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006... Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/L13984.htm>. Acesso em: 03 set. 2021.

BRASILEIRO, A. E.; MELO, M. B. Agressores na violência doméstica: um estudo do perfil sóciojurídico. *Rev de Gênero, Sexualidade e Direito*, Curitiba, v. 2, n. 2, p. 189-208, jul./dez. 2016. <http://dx.doi.org/10.26668/2525-9849/Index_Law_Journals/2016.v2i2.1373>

CONNELL, R.; PEARSE, R. *Gênero: uma perspectiva global*. São Paulo: nVersos, 2015.

COSTA, G. Estupro bate recorde e maioria das vítimas são meninas de até 13 anos. *Agência Brasil*, Brasília, 09 mar. 2020. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-09/estupro-bate-recorde-e-maioria-das-vitimas-sao-meninas-de-ate-13-anos>>. Acesso em: 18 dez. 2020.

CRENSHAW, Kimberlé. *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*. [S.l.]: UNIFEM, 2012. Disponível em: <<https://static.tumblr.com/7symefv/V6vmj45f5/kimberle-crenshaw.pdf>>. Acesso em: 15 jan. 2022.

CUNHA, T. R. A. *O preço do silêncio: mulheres ricas também sofrem violência*. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2007.

DAY, V. P. et al. Violência doméstica e suas diferentes manifestações. *Rev. psiquiatr. Rio Gd. Sul*, Porto Alegre, v. 25, supl. 1, p. 9-21, abr. 2003. <<https://dx.doi.org/10.1590/S0101-81082003000400003>>

DE PERRA, H. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. *Revista Periódicus*, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 291-298, 2015.

FACUNDO, F. R. G. et al. Consumo de alcohol en jovenes y su relacion con la violencia psicologica en el noviazgo. *SMAD Revista Eletrônica Saúde Mental Álcool e Drogas* (Edição em português), Ribeirão Preto, v. 5, n. 2, p. 1-14, ago. 2009.

FERRO, A. K. *O Projeto Abraço e a violência contra a mulher: relevância de um olhar sobre o agressor para a desestruturação da violência de gênero*. 2019. Dissertação (Mestrado Profissional Interdisciplinar em Direitos Humanos e Desenvolvimento da Justiça) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, Rondônia, 2019.

FERRO, A. K.; SOUZA, U. G. T. F. Violação de direitos humanos: atendimento policial à mulher vítima de violência doméstica. *Revista da Escola da Magistratura do Estado de Rondônia*, v. 25, p. 13-31, 2019.

GIL, A. C. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 2008.

GOMES, N. P. et al. Homens e mulheres em vivência de violência conjugal: características socioeconômicas. *Rev. Gaúcha Enferm.*, Porto Alegre, v. 33, n. 2, p. 109-116, jun. 2012. <<https://doi.org/10.1590/S1983-14472012000200016>>

GRIEBLER, C. N.; BORGES, J. L. Violência contra a mulher: perfil dos envolvidos em boletins de ocorrência da Lei Maria da Penha. *Psico*, Porto Alegre, v. 44, n. 2, p. 215-225, jul. 2013.

IPEA. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Avaliando a efetividade da Lei Maria da Penha*. Brasília: IPEA, 2015.

IPEA. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Atlas da violência 2021*. Brasília: IPEA, 2021.

LEITE, F. M. C. et al. Violência contra a mulher: caracterizando a vítima, a agressão e o autor. *Revista de Pesquisa: Cuidado é Fundamental Online*, v. 7, n. 1, p. 2181-2191, jan./mar. 2015. <<http://dx.doi.org/10.9789/2175-5361.2015.v7i1.2181-2191>>

LEMOS, F. Entrevista com Joan Scott. *Mandrágora*, v. 19, n. 19, p. 161-164, 2013. <<https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v19n19p161-164>>

LEÔNCIO, K. L. et al. O perfil de mulheres vitimizadas e de seus agressores. *Rev enferm UERJ*, v. 16, n. 3, p. 307-312, jul./set. 2008.

LIMA, V. L. A. et al. Violência contra mulheres amazônicas. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, Ribeirão Preto, v. 17, n. 6, p. 968-973, nov./dez. 2009. <<https://dx.doi.org/10.1590/S0104-11692009000600007>>

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial. *Rev. Estud. Fem.*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

MADUREIRA, A. B., et al. Perfil de homens autores de violência contra mulheres detidos em flagrante: contribuições para o enfrentamento. *Esc Anna Nery*, v. 18, n. 4, p. 600-606, out./dez. 2014.

MARINHEIRO, A. L. V.; VIEIRA, E. M.; SOUZA, L. Prevalência de violência contra a mulher usuária de serviço de saúde. *Rev Saúde Pública*, São Paulo, v. 40, n. 4, p. 604-610, ago. 2006. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-89102006000500008>>

MIGUEL, S. M. Políticas para as mulheres: um olhar sobre o desmonte em andamento. *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 15, p. 12-32, jan./jun. 2019.

MINAYO, M. C. S.; DESLANDES, S. F. A complexidade das relações entre drogas, álcool e violência. *Cad Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 35-42, jan./mar. 1998. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-311X1998000100011>>

MPRO. Ministério Público do Estado de Rondônia. *Cartilha Lei Maria da Penha: diga não ao medo e à impunidade*. Porto Velho: MPRO, 2014.

NASCIMENTO, J. S. *A rede de enfrentamento à violência contra a mulher: a vulnerabilidade e o desenvolvimento no município de Porto Velho*. 2011. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, Rondônia, 2019.

NOTHAFT, R. J.; BEIRAS, A. O que sabemos sobre intervenções com autores de violência doméstica e familiar? *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 3, e56070, 2019. <<https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n356070>>

NÚBIA, J. Projeto Abraço trabalha na recuperação de condenados pelo crime de violência doméstica em RO. *G1RO*, 25 nov. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2021/11/25/projeto-abraço-trabalha-na-recuperacao-de-condenados-pelo-crime-de-violencia-domestica-em-ro.ghtml>>. Acesso em: 13 jan. 2022.

OMS. Organização Mundial da Saúde. *Intimate partner violence and alcohol*. Suíça: OMS, 2006.

OMS. Organização Mundial da Saúde. *Mulheres e saúde: evidências de hoje, agenda de amanhã*. Genebra, Suíça: OMS, 2011.

OMS. Organização Mundial da Saúde. *Relatório mundial sobre a prevenção da violência 2014*. São Paulo: OMS, 2014.

ONTIVEROS, E. Mutilação genital feminina: o que é e por que ocorre a prática que afeta ao menos 200 milhões de mulheres. *BBC News Brasil*, 6 fev. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-47136842>>. Acesso em: 16 dez. 2020.

PARAÍBA, P. M. F.; SILVA, M. C. M. Perfil da violência contra a pessoa idosa na cidade do Recife-PE. *Rev. bras. geriatr. gerontol.*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 295-306, abr./jun. 2015. <<https://doi.org/10.1590/1809-9823.2015.14047>>

RABELLO, P. M.; CALDAS JÚNIOR, A. F. Violência contra a mulher, coesão familiar e drogas. *Rev. Saúde Pública*, São Paulo, v. 41, n. 6, p. 970-978, dez. 2007. <<https://doi.org/10.1590/S0034-89102007000600012>>

RIBEIRO, M. I. C.; SILVA, M. G. S.N. Violência, vulnerabilidade e desigualdade socioespacial: análise das dificuldades enfrentadas pelas mulheres vítimas de violência doméstica na área urbana de Porto Velho-RO. *Rev. Lat.-Am. Geogr. Gên.*, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 92-104, dez. 2015. Disponível em: <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/369/2019/10/artigo_3_gracinha.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2020.

ROMAGNOLI, R. C.; ABREU, L. L. G.; SILVEIRA, M. F. A violência contra a mulher em Montes Claros: análise estatística. *Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia*, v. 6, n. 2, p. 282-297, jul./dez. 2013. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/gerais/v6n2/v6n2a10.pdf>>. Acesso em: 18 dez. 2020.

SAFFIOTTI, H. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.

SAFFIOTTI, H. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, p. 115-136, 2001.

SAFFIOTTI, H. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

SAFFIOTTI, H. Violência de gênero: o lugar da práxis na construção da subjetividade. In: HOLLANDA, H. B. (Org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. E-book. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 175-204.

SANTOS, B. S.; MENESSES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SASS, O. Crítica do Direito: a perspectiva da Psicologia Social. PATTO, M. H. S. *Formação de psicólogos e relações de poder: sobre a miséria da Psicologia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012. p. 173-202.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos ces [Online]*, v. 18, p. 106-131, dez. 2012. <<https://doi.org/10.4000/eces.1533>>

SEVÁ-FILHO, O. Populações e territórios espoliados pela ampliação recente da infraestrutura industrial capitalista: focos de luta política e ideológica na América do Sul. In: RODRIGUES, F. C.; NOVAES, H. T.; BATISTA, E. L. (Org.). *Movimentos sociais, trabalho associado e educação para além do capital*. São Paulo: Outras Expressões, 2013. v. 2. p. 24-50.

SHAW, D. Men with alcohol problems ‘six times more likely to abuse partner’. *BBC News*, 23 dez. 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/uk-50887893>>. Acesso em: 18 dez. 2020.

SILVA, A. C. L. G.; COELHO, E. B. S.; MORETTI-PIRES, R. O. O que se sabe sobre o homem autor de violência contra a parceira íntima: uma revisão sistemática. *Rev. Panam. Salud Pública*, v. 35, n. 4, p. 278-283, 2014. Disponível em: <https://scielosp.org/pdf/rpsp/2014.v35n4/278-283_pt>. Acesso em: 18 dez. 2020.

SILVA, C. D. et al. Epidemiologia da violência contra a mulher: características do agressor e do ato violento. *Rev enferm UFPE online*, Recife, v. 7, n. 1, p. 8-14, 2013. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaenfermagem/article/view/10197/10756>>. Acesso em: 18 dez. 2020.

SOUZA, A. K. A; NOGUEIRA, D. A.; GRADIM, C. V. C. Perfil da violência doméstica e familiar contra a mulher em um município de Minas Gerais, Brasil. *Cad. saúde colet.*, Rio de Janeiro v. 21, n. 4, p. 425-431, 2013. <<http://dx.doi.org/10.1590/S1414-462X2013000400011>>

TAMBORIL, M. I. B. et al. Políticas públicas de enfrentamento à violência contra as mulheres: “mire e veja”. In: URNAU, L. C.; PACÍFICO, J. M.; TAMBORIL, M. I. B. (Orgs.). *Psicologia e políticas públicas na Amazônia: pesquisa, formação e atuação*. Curitiba: CRV; Porto Velho: Edufro. p. 125-141.

TARAUD, C. A virilidade em situação colonial: do final do século XVIII à Grande Guerra. In: CORBIN, A.; COURTINE, J. J.; VIGARELLO, G. *História da virilidade: O triunfo da virilidade: o século XIX*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013. v. 2. p. 414-436.

TJRO. Tribunal de Justiça do Estado de Rondônia. 8 mil processos de violência doméstica tramitam só em Porto Velho. *TJRO*, 11 mar. 2019. Disponível em: <<https://tjro.jus.br/noticias/item/10642-8-mil-processos-de-violencia-domestica-tramitam-so-em-porto-velho>>. Acesso em: 18 dez. 2020.

UN WOMEN. The United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women. Facts and figures: Ending violence against women. *UN Women*, nov. 2020. Disponível em: <<https://www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>>. Acesso em: 16 dez. 2020.

VASCONCELOS, M. S.; HOLANDA, V. R.; ALBUQUERQUE, T. T. Perfil do agressor e fatores associados à violência contra mulheres. *Cogitare Enferm.*, v. 21, n. 1, p. 01-10, jan./mar. 2016. <<http://dx.doi.org/10.5380/ce.v21i1.41960>>

VIEIRA, L. B. et al. Abuso de álcool e drogas e violência contra as mulheres: denúncias de vividos. *Rev. Bras. Enferm.*, Brasília, v. 67, n. 3, p. 366-372, mai./jun. 2014. <<https://doi.org/10.5935/0034-7167.20140048>>

VIEIRA, L. J. E. S. et al. Fatores associados à sobreposição de tipos de violência contra a mulher notificada em serviços sentinelas. *Rev. Latino-Am. Enfermagem*, Ribeirão Preto, v. 21, n. 4, p. 920-927, jul./ago. 2013. <<http://doi.org/10.1590/S0104-11692013000400013>>

VIEIRA, L. J. E. S. et al. Fatores de risco para violência contra a mulher no contexto doméstico e coletivo. *Saúde Soc.*, São Paulo, v. 17, n. 3, p. 113-125, jul./set. 2008. <<https://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902008000300012>>

WAISELFISZ, J. J. *Mapa da violência 2015: homicídio de mulheres no Brasil*. Rio de Janeiro: FLACSO Brasil, 2015.

O Parto Tradicional como Contraponto ao Controle Social do Corpo Feminino: contribuições das geografias feministas

El Parto Tradicional como Contrapunto al Control Social del Cuerpo Femenino: contribuciones de las geografías feministas

Traditional Childbirth as a Counterpoint to Social Control of the Female Body: contributions of feminist geographies

Bruna dos Santos

Cíntia Cristina Lisboa da Silva

Resumo: O presente trabalho apresenta reflexões em torno das relações de gênero atrelado às feminilidades, vistas por meio da perspectiva de ação feminista, ainda que em diferentes contextos. De um lado, o parto tradicional como um campo de significados e práticas que resistem às colonialidades e suas formas de controle, por outro lado, as reflexões sobre os corpos que fazem parte desse processo, em especial, corpos femininos e com útero, respeitando a diversidade do ser mulher. A partir de uma revisão de literatura recente sobre a temática, nas geografias feministas, em especial, observamos que tanto as parteiras como o parto tradicional podem ser interpretados como um movimento de resistência às colonialidades e ao controle de corpos, sobretudo o de mulheres, que experimentam uma vivência a partir de complexas e múltiplas hierarquias.

Palavras Chave: Geografia e gênero. Geografias feministas. Práticas feministas. Parto tradicional.

Resumen: Este trabajo presenta reflexiones en torno a las relaciones de género vinculadas a las feminidades, vistas desde la perspectiva de la acción feminista, aunque en contextos diferentes. Por un lado, el parto tradicional como campo de significados y prácticas que resisten a las colonialidades y sus formas de control, por otro lado, las reflexiones sobre los cuerpos que forman parte de este proceso, especialmente los cuerpos femeninos y con útero, respetando la diversidad del ser mujer. A partir de una revisión de la literatura reciente sobre el tema, en las geografías feministas, en particular, observamos que tanto las parteras como el parto tradicional pueden ser interpretados como un movimiento de resistencia a las colonialidades y al control de los cuerpos, especialmente el de las mujeres, que experimentan una vida basada en complejas y múltiples jerarquías.

Palabras Claves: Geografía y género. Geografías feministas. Prácticas feministas. Parto tradicional.

Abstract: This paper presents reflections around gender relations linked to femininities, seen through the perspective of feminist action, although in different contexts. On one hand, traditional childbirth as a field of meanings and practices that resist colonialities and their forms of control, and on the other hand, reflections about the bodies that are part of this process, especially female bodies and bodies with uterus, respecting the diversity of being a woman. From a recent literature review on the theme, especially in feminist geographies, we observe that both midwives and traditional birth can be interpreted as a movement of resistance to colonialities and to the control of bodies, especially women's bodies, which experience life based on complex and multiple hierarchies.

Key-words: Geography and gender. Feminist geographies. Feminist practices. Traditional childbirth.

Bruna dos Santos – Historiadora. Mestranda em Gestão do Território junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG. E-mail: brunasantos603@yahoo.com

Cíntia Cristina Lisboa da Silva – Geógrafa. Atualmente mestranda em Gestão do Território junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG. E-mail: cintia.slisboa@gmail.com

INTRODUÇÃO

Acreditando na necessidade e intencionalidade das pesquisas situadas (HARAWAY, 1995), pensamos ser importante nos apresentarmos na escrita deste trabalho, pois reconhecemos que influências externas e internas a partir de nossas corporalidades também irão refletir em nossas produções científicas, sendo assim: este trabalho surge por meio de reflexões de duas mulheres cis, sendo uma autora mãe, feminista, sulista, historiadora, entre outras tantas identidades políticas que não cabem aqui, enquanto a outra autora é amazônica, descendente de indígenas e geógrafa feminista, dentro do que convém aqui falar.

Ainda que tenhamos inúmeras diferenças, como modos de estarmos e agirmos no mundo, distintas percepções e vivências socioespaciais, sendo cada pessoa um universo inteiro de possibilidades, algumas experiências e jogos sociais são sentidos de formas semelhantes, a exemplo do fato de sermos jovens mulheres cientistas em um meio androcêntrico portador de uma cegueira de gênero (MONK, HANSON, 2016 [1982]) que afeta a aceitação e legitimidade das mulheres na ciência (SILVA, CESAR, PINTO, 2020) e em especial na geografia, ciência ao qual estamos atualmente vinculadas.

Como estudantes de Pós-Graduação em geografia, ao trazermos inquietações pessoais – e coletivas – para nossa abordagem científica, praticamos e produzimos pesquisas consideradas insurgentes, submissas, e ainda muitas vezes vistas como “meio fora de mão” da ciência geográfica (SOUZA, RATTI, 2017), apenas por nos posicionarmos politicamente e por termos sujeitas em desvantagens sociais como centrais e com vozes ativas em nossos trabalhos, a exemplo das parteiras e de mulheres negras que produzem ciência na geografia, que são sujeitas ativas de construção de saberes em nossas dissertações, e não um “objeto de análise”.

Sendo assim, a escrita deste artigo surge após um diálogo inicial apresentado no *VI Congresso de Cultura e Educação para a Integração da América Latina – CEPLAL*. Ao conversarmos, refletirmos e escrevermos sobre como algumas práticas cotidianas e teorias, em especial as latino-americanas, podem nos ajudar a entender os imaginários sociais que cercam os valores sobre determinados saberes e corpos, entendemos tais imaginários como resultado de uma série de imagens de controle (COLLINS, 2016).

Inicialmente, o conceito *imagens de controle* foi cunhado pela autora Patricia Hill Collins ao tecer reflexões sobre os imaginários existentes em relação às mulheres negras, a exemplo da mulata, mãe preta e empregada doméstica ou mucama, no Brasil, de acordo com Lélia Gonzalez (1988) ao falar sobre os estereótipos e preconceitos com as mulheres negras. Contudo, também podemos pegar o cerne do pensamento da autora se ampliarmos as imagens de controle para outros imaginários, também provenientes de diferentes colonialidades.

Deste modo, ao pensarmos o parto tradicional como uma ação feminista de resistência ao controle social do corpo feminino, seja o corpo que está parindo, seja o corpo das mulheres detentoras de saberes subalternizados e tradicionais, podemos enxergar também o parto tradicional como um campo de significados que persistem as múltiplas colonialidades, em especial a de saber, ser e de gênero.

Temos então o parto tradicional como uma ação feminista e como uma ruptura com as imagens de controle projetadas sobre as mulheres, que, em um padrão moderno, passam de centrais e ativas para uma condição secundária e de pacientes, que necessitam ser tratadas, vendo majorita-



riamente o parto como um processo cirúrgico, e não “natural/instintivo” de mulheres com útero, representando uma nova tensão entre os discursos e práticas de controle de corpos.

Para tanto, neste trabalho, apresentamos a seguinte organização: após esta breve introdução para situar o contexto destas reflexões, há um levantamento bibliográfico em artigos, dissertações, capítulos de livros e anais de eventos sobre os temas/conceitos de: colonialidades, geografia e gênero, geografias feministas, parteiras tradicionais, parto tradicional, e violência obstétrica.

Para finalizar, apresentamos as conclusões em andamento por entendermos que nossas inquietações iniciais, ao observarmos as parteiras e o parto tradicional por outra perspectiva, não estão sanadas agora e, possivelmente, nunca estarão, tendo em vista que o conhecimento não é estático. Porém, gostaríamos de concluir indicando o quanto a geografia, sobretudo as geografias feministas, pode contribuir para um entendimento interseccional sobre a vivência das mulheres, que possuem inúmeras estratégias, saberes e práticas de resistência e existência.

1. O Controle Social do Corpo Feminino como uma das Práticas Coloniais de Violência (Obstétrica) Contra as Mulheres

No início de 2021, foi publicado um relatório, sob responsabilidade da Organização Mundial da Saúde – OMS e outras entidades, para o Grupo de Trabalho Interinstitucional das Nações Unidas sobre Violência contra a Mulher, Estimativas e Dados.

O relatório possui nome em inglês¹, mas, aqui, trazemos uma tradução própria, onde podemos entender por: “Estimativas globais, regionais e nacionais de violência por parceiro íntimo contra mulheres e estimativas globais e regionais de violência sexual por não parceiros contra mulheres”. A pesquisa apresenta dados relativos a 161 países e tem seu recorte temporal relativo ao intervalo entre os anos 2000-2018.

O relatório apresentado corresponde a maior pesquisa já feita sobre a prevalência da violência contra as mulheres a nível mundial (OPAS, 2021). Conforme dados da OMS e parceiros², a violência começa cedo, com jovens de 15 a 24 anos, além de indicar que, ao longo da vida, uma em cada três mulheres, ou cerca de 736 milhões de pessoas no mundo, é submetida à violência física ou sexual por considerados parceiros ou não parceiros.

Em 2019, no lançamento de um relatório feito pela ONU Mulheres, intitulado: *O Progresso das Mulheres no Mundo 2019-2020: Famílias em um mundo em mudança*, os dados também demonstram como é recorrente a violência contra as mulheres, pois quase 18%, ou uma a cada cinco mulheres, relataram violências físicas ou sexuais nos últimos doze meses anteriores à pesquisa, ou seja, no ano de 2018.

Na análise regional sobre a América Latina e o Caribe, os resultados indicam que as mulheres estão se casando mais tarde e tendo menos filhos, contudo, algumas negativas ainda permanecem com altos índices, como o casamento infantil e a maternidade na adolescência. Outro dado im-

¹ Nome em inglês: *Global, regional and national estimates for intimate partner violence against women and global and regional estimates for non-partner sexual violence against women*.

² O relatório foi desenvolvido pela OMS e pelo Programa Especial de Pesquisa e Desenvolvimento do PNUD-UNFPA-UNICEF-OMS-Banco Mundial e Treinamento em Pesquisa em Reprodução Humana (HRP) para o Grupo de Trabalho Interinstitucional das Nações Unidas sobre Violência contra a Mulher, Estimativa e Dados. Este GT inclui representantes da OMS, ONU Mulheres, UNICEF, UNFPA, Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime (UNODC) e a Divisão de Estatísticas das Nações Unidas (UNSD). Vale ressaltar que o relatório teve apoio financeiro por parte do Foreign, Commonwealth and Development Office do Reino Unido.

portante diz respeito a região apresentar o maior número de famílias monoparentais chefiadas por mulheres em todo o mundo.

Quando falamos em acesso a bens e serviços públicos coletivos, como saúde, educação, cultura, etc, as mulheres possuem acesso restrito, sobretudo quando marcadores de raça, classe e moradia (rural-urbano) entram em diálogo. Notadamente, percebemos a necessidade de se avançar em políticas públicas e na efetivação de leis para o combate e erradicação da violência, que podem, infelizmente, ser múltiplas contra as mulheres (ONU MULHERES, 2019).

Precisamos deixar nítido que a violência contra as mulheres ocorre de diversas maneiras, pois até mesmo para pensarmos em dados e consequentemente em uma política de combate e prevenção, precisamos saber contra o que propriamente estamos lidando, e, neste trabalho, focamos na violência obstétrica, ou a violência que as mulheres sofrem durante o parto, como um resultado do controle social sob o corpo feminino.

Primeiro precisamos saber que o combate à violência contra as mulheres diz respeito a todas as mulheres! Sem distinção de cor, sexualidade, religião, classe, idade, identidade de gênero, etc, ou pelo menos é assim que deveria ser. Uma leitura que também é apresentada se dá no entendimento que essa violência é uma violência de gênero, articulando a violência obstétrica a outras violências estruturais que as mulheres travestis, trans e cis sofrem apenas pelo fato de serem mulheres em uma sociedade que as coloca em um lugar desigual se comparada aos homens, em especial os homens brancos.

Letícia Andrada (2018) indica que, apesar do esforço de diversas entidades e do movimento feminista para que sejam erradicados os casos de violência contra as mulheres, ainda é possível identificá-las em inúmeras esferas da vida da mulher, e um dos exemplos que a autora traz é o caso da violência obstétrica. Para a autora, neste momento, além da romantização e emoção, também devemos pensar de forma política, abordando questões voltadas aos direitos sexuais e reprodutivos, abrangendo realidades além do íntimo e do privado, afetando a saúde da mulher parturiente e do feto, pois:

No Brasil, a ocorrência da violência obstétrica não é considerada como crime. Apesar disso, a Lei 13.257/2016 assegura a todas as mulheres o acesso aos programas e às políticas de saúde da mulher e de planejamento reprodutivo e, às gestantes, nutrição adequada, atenção humanizada à gravidez, ao parto e ao puerpério com atendimento pré-natal, perinatal e pós-natal integral no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). A Lei nº 13.257/2016 em seu artigo 8º, §8, deixa claro que a gestante tem direito a acompanhamento saudável durante toda a gestação e ao parto natural cuidadoso, estabelecendo-se a aplicação de cesariana e outras intervenções cirúrgicas por motivos médicos. (ANDRADA, 2018, p. 3)

Ainda conforme a autora, discutir o processo histórico ligado ao parto requer aprofundamento nos pensamentos “relacionadas à construção de gênero, sexualidade, território, realidade sociocultural, econômica, história da medicina, atividade laboral relacionada à saúde, entre outros” (ANDRADA, 2018, p. 5). No seu trabalho intitulado *O debate da violência contra a mulher no processo e na experiência do parto em Belo Horizonte*, a mesma, ao analisar a fala de quatro parturientes, identifica uma série de violências como: negação do atendimento à mulher, comentários humilhantes à mulher no que diz respeito à sua cor, idade, religião, escolaridade, classe social, estado civil, orientação



sexual, número de filhos; palavras ofensivas até mesmo à sua família; humilha-la; agendar cesárea sem recomendação baseada em evidências científicas, atendendo às necessidades e interesse do próprio médico.

Entre as quatro entrevistadas, uma tem um parto acompanhado em casa, e as outras três que relataram as violências vividas têm em comum o fato do parto ter sido hospitalar e realizado por homens. O que podemos observar neste estudo de caso é a fragilidade entre o vínculo do profissional de saúde e a mulher em situação de parto nos hospitais públicos, enquanto a experiência relatada em casa e com acompanhamento particular foi respeitosa e acolhedora para a parturiente.

Ao ampliar a análise além dos casos, entendemos que a caracterização da violência obstétrica envolve o entendimento do que seria a apropriação do corpo feminino e de processos reprodutivos da mulher pelo profissional de saúde, em especial, homens brancos, que muitas das vezes reproduzem tratamentos desumanizados, corroborando para a perda de autonomia da mulher em decidir livremente sobre o seu corpo, o que, por sua vez, traz consequências na vida da mulher.

Quando focamos a observação no espaço produtor de violência para as mulheres do estudo de caso de Letícia Andrade (2018), temos a materialidade e espacialização do hospital que institui uma normativa de controle desses corpos gravídicos por meio de um representante “legal”, “qualificado para estar ali”, sendo esse o médico que atua a partir de uma perspectiva masculina, tecnológica e dita moderna, tendo em vista que poucas mulheres, historicamente, conseguem adentrar nesses espaços masculinizados.

Antagonicamente, os relatos de nascimentos “alternativos”, seja por opção política ou por necessidade, se dão majoritariamente em um espaço escolhido pela mãe, onde há acompanhamento, e os partos normalmente são realizados por mulheres, sejam elas parteiras, doula, enfermeiras obstétricas, etc, indicando uma prática que, diferente da medicina moderna, tenta combinar elementos da medicina holística e natural, juntamente com a perspectiva da mulher parteira na prática do parto.

Alexandra Cassiano *et al* (2016) nos chama atenção à espacialidade onde ocorre o parto cesálio, sendo este o ambiente hospitalar sob a responsabilidade médica. Para a autora, neste ambiente há o avanço no que diz respeito ao controle e redução da mortalidade materna e fetal, porém, há insatisfação feminina em relação a assistência humanizada e a promoção da autonomia sobre seu próprio corpo; desta forma, se faz necessário um olhar crítico-reflexivo sobre esta violência institucionalizada, praticada contra as parturientes que se materializa em espaços específicos.

Vale ressaltar que a violência institucionalizada ao parto vem sendo associada à precarização do Sistema Único de Saúde – SUS, algo que o movimento feminista tem denunciado desde a década de 1980, tendo pesquisas acadêmicas a partir dos anos de 1990 (CASSIANO, et al, 2016).

As colonialidades com diversos imaginários e modelos ditos como modernos possibilitam a dominação pelo poder simbólico, do ser e do saber do parto tradicional e dos corpos e saberes femininos em detrimento do conhecimento científico da medicina moderna. Sendo assim, consideramos que “as mulheres estão em uma dupla relação de poder, como pacientes e como pessoas do sexo feminino, a qual soma-se a discriminação racial, socioeconômica e a tolerância da violência como uma prática que dispensa a impunidade daqueles que a cometem” (CASSIANO, et al, 2016, p. 472).

Já os autores Maique Wermuth, Paulo Gomes e Joice Nielsson (2016), ao falarem sobre a violência obstétrica contra parturientes, apresentam tal prática como resultado da excessiva medicalização do parto que, por sua vez, submete “a gestante a um processo de absoluta invi-

sibilização em decorrência do saber-poder médico que lhe é imposto, nos moldes da filosofia foucaultiana” (p. 87).

Os autores fazem um extenso levantamento bibliográfico sobre a temática, reconhecendo a existência de sete formas de violências obstétricas, sendo:

- Peregrinação em busca de leitos em hospitais e maternidades;
- Impedimento da presença do acompanhante escolhido pela parturiente;
- Procedimentos/manejos que incidam sobre o corpo da mulher causando dor ou danos físicos (como, por exemplo, indução do parto mediante administração do hormônio ocitocina por conveniência médica, sucessivos exames de toque por pessoas diferentes, corte vaginal – episiotomia –, imobilização de braços e pernas);
- Ações verbais que causam humilhação e provoquem sentimentos de inferioridade e medo;
- Cesariana sem indicação clínica e sem autorização da parturiente;
- Impedimento ou retardo do contato da mãe com o bebê logo após o nascimento, por conveniência institucional;
- Impedimento do aleitamento materno por conveniência institucional.

Um paralelo sobre diferentes formas de controle social sobre o corpo de mulheres é possível entre as práticas sexistas e racistas, que operam de modo semelhante ao estabelecer a hierarquização das vidas humanas a partir de diferenças biológicas e leituras sociais de determinados corpos como instrumentos de uma biopolítica, assim indicado pelos autores.

A geógrafa feminista Sofia Zaragocin (2018a) indica que as mulheres experienciam múltiplas formas de violência em suas territorialidades e espacialidades através de seus corpos e até mesmo de seus órgãos, dando luz ao que a autora apresenta quanto a *geopolítica do útero*. A contribuição da geógrafa se sustenta na interseção de temas da geopolítica feminista anglo-saxã e do feminismo decolonial, ou latino-americano, ao analisar as colonialidades relacionadas à morte lenta de espaços-corpos.

A autora, mesmo que em outro contexto latino, também reflete sobre o projeto territorial racializado e sexualizado das colonialidades, pois, para ela, o processo colonial da morte lenta de espaços-corpos é marcado por uma característica espacial e corpórea bem nítida, a exemplo do parto tradicional, que ocorre nitidamente em espacialidades distintas do saber médico moderno, e também se relaciona com culturas específicas, indicando que as colonialidades vistas por meio dos saberes médicos modernos representam uma morte lenta coletiva, seja fisicamente ou culturalmente.

O que podemos identificar, ainda na teoria desenvolvida pela autora, é que a violência de gênero contra as mulheres envolvidas no parto tradicional (as parturientes e as detentoras de saberes subalternizados) se localiza majoritariamente em grandes centros urbanos, mais especificamente em hospitais, vistos também como lugares modernos, e, aqui acrescentamos, como lugares de violências coloniais e espaciais exercidas contra os corpos femininos.

Temos neste momento a concepção do hospital como um espaço heteropatriarcal e colonial, onde os Estados-nações apresentam e projetam o modelo da modernidade como ponto a ser alcançado, ainda que, na prática, represente a violência e morte lenta para determinados corpos e saberes.

Neste sentido, concluímos sobre a necessidade de alcançarmos uma geografia encarnada, que valorize corpos de pessoas subalternizadas, seja por quais motivos forem, a exemplo da sexu-



alidade, identidade de gênero, raça, idade, capacidade física, etc, pois só assim poderemos pensar em outras relações socioespaciais que transcendam as práticas coloniais, contribuindo para o fim de múltiplas violências contra as mulheres.

2. O Parto Domiciliar como Prática de uma Ética e Saber Feminista

Com o objetivo de refletirmos sobre o parto domiciliar como uma prática essencialmente feminista, indicamos que não necessariamente haverá um reconhecimento e identificação das mulheres que protagonizam tais práticas de resistência como sendo parteiras/mulheres feministas, o que queremos indicar com tal afirmação é que, ao ter majoritariamente mulheres como as protagonistas do seu movimento, e com as práticas e saberes passados via oralidade e por diferentes gerações, objetivando uma outra forma de estar e vir ao mundo, temos uma ação feminista.

Essa ação feminista protagonizada pelas parteiras, neste caso, não pode ser vista como algo da essência das mulheres, ainda que seja considerado um dom, partindo da premissa de mulheres associadas de forma biológica ao cuidado, à sensibilidade, carinho e emoção. O que observamos, de acordo com a literatura e com alguns estudos de caso, referem-se à escolha política e necessidade de partos domiciliares, indicando que essa ação feminista é produtora e produto de uma rede de apoio, solidariedade e vivência coletiva, em especial entre mulheres.

Na medida em que observamos o forte enaltecimento de um ofício que é realizado especialmente por mulheres, bem como entrelaçado com a valorização de um saber tradicional que é passado e praticado por um corpo específico, sendo este o conhecimento sobre o nascer, o parto no âmbito domiciliar pode ser, então, discutido como uma prática feminista.

Nos apoiando na obra *Geografias subversivas: Discursos sobre espaço, gênero e sexualidades*, organizado por Joseli Maria Silva, em 2009, considerado um clássico das temáticas das diferenças e diversidades na geografia nacional, emprestamos este termo para abordar a temática desta reflexão, ou seja, as narrativas negligenciadas aos olhos da geografia, a exemplo das sujeitas aqui apresentadas, lidas como: parteiras, comadres, algumas vezes “bruxas”, outras “santas”. Em outros termos, às mulheres cujos saberes remontam a uma ancestralidade que não pode ser traduzida apenas por técnicas e por registros, mas sim, por sua ligação com o “dom divino”, bem como na potencialidade do parir domiciliar como sendo uma prática de resistência e estratégia de construção de autonomias socioambientais, em detrimento da racionalidade moderno-colonial.

Joseli Silva (2009), ao discorrer sobre as geografias feministas, nos alerta para as temáticas negligenciadas pelo saber científico hegemônico, bem como para o desafio das/os geógrafas/os em abraçar sujeitas/os e narrativas que estão fora dessa produção da universalidade do saber geográfico. A geógrafa feminista nos deixa sobreavispadas ao fato de sermos herdeiras/os de um modelo científico eurocêntrico, neutro e heternormativo, do mesmo modo que é enfática ao afirmar a importância de desconstruirmos tais barreiras propondo novas discussões geográficas.

Nas palavras da autora:

Desde a década de 1970 há uma produção científica que questiona a ausência das mulheres na ciência geográfica, e ela se aprofundou nos anos 1980 e 1990, com a incorporação da interseção de categorias sociais como classe, gênero, raça e sexualidades. (SILVA, 2009, p. 55)

Na historiografia geográfica silenciada, encontramos a invisibilidade das parteiras rurais/tradicionais. Por vezes consideradas como deusas, bruxas, comadres, são mulheres cujos saberes foram sendo repassados às outras mulheres, tecendo, assim, uma rede de solidariedade, apoio, acolhimento e reciprocidade entre o grupo feminino, durante o processo de gestação, parto, e puerpério, todavia, enquanto tais práticas iam se projetando, em especial no espaço rural ou intraurbano, tais saberes também eram subordinados à crescente valorização da medicina moderna.

É interessante apontar que, na lógica das práticas tradicionais, o parto realizado por parteiras (locais/tradicionais/rurais), por mais que não se apresente ou seja reconhecido pelo termo, se parece muito com o que chamamos hoje de parto humanizado. O que por sua vez mostra a capacidade interdisciplinar de se debater tal tema, novamente entre as ciências da saúde e humanidades, contudo, em especial na geografia, aqui analisada, se trata de um assunto pouco abordado, resultado de invisibilizações epistemológicas.

Deste modo, ao trazermos as parteiras para o cerne do debate, se faz necessário tecer algumas breves considerações sobre as mesmas e sobre a realização de partos no Brasil. Até meados do século XIX, o parto era um evento domiciliar, feminino e, depois desse período, passa a ser um “assunto médico, e, como tal, alvo de processos de normatização, registro e de formação, marcado pela crescente hospitalização” (TORNQUIST, p. 63, 2005).

De acordo com Elisabeth Vieira (2002), mais do que um assunto médico, isso representa a tomada do corpo feminino como objeto de intervenção dentro de uma ideologia sexista, e, sobretudo, moderno-colonial. Para a historiadora Luciana Santos (2016), com o surgimento da medicalização do parto, a ação feminina e feminista da parteira passou a ser uma atividade formal, profissionalizada e masculina, que, de acordo com o discurso médico, se faz necessário estar cercado/a de qualificações e certificações para exercer o ofício de partejar.

Maria Aires (2005) aponta que os saberes “informais” construídos por atores subalternizados que não estão inseridos no contexto da sociedade científica e tecnológica, onde o conhecimento é hegemônico e institucionalizado, vivenciam outra relação com tais práticas. Um exemplo que a autora apresenta refere-se às parteiras que veem a importância do processo do nascimento para a mulher e para o bebê, praticando uma ética feminista e do cuidado, onde:

Ao valorizar sobremaneira o corpo da mulher, assim como o evento ritualístico do processo do parto, atribui um significado especial ao fenômeno da gestação, parto e puerpério, indicando modos diferentes de tratar o mesmo fenômeno: de um lado, as parteiras, seus saberes adquiridos na prática e o uso de técnicas e artefatos simples, e de outro, os cuidados hospitalares e o uso de aparelhos tecnológicos sofisticados, muitas vezes considerados invasivos. (AIRES, p. 1, 2005)

Temos então a passagem de uma prática cultural e coletiva que acontece no cotidiano para a hospitalização, individualidade e institucionalização do parto, prescrito pelo discurso médico moderno. E, do mesmo modo que Elisabeth Vieira (2002) aponta sobre a tomada de controle e intervenção do corpo feminino, observamos uma disputa por narrativas, saberes, formas de ser e estar no mundo.

O hospital aqui é tido como a instituição hegemônica que hierarquiza outras práticas, culturas e lugares. Sendo assim, a relação de poder entre os saberes tradicionais e específicos se inicia, onde o hospital é porta-voz de uma prática e de um saber médico, científico e racional. Contudo,



não são apenas imaginários que se formam em tais ambientes, o hospital passa a ser um lugar com marcas espaciais desiguais a partir de suas exigências, onde:

A idade mínima exigida era de 16 anos, era preciso saber ler, escrever e apresentar um atestado de bons costumes (...). Outras exigências feitas para se matricular no curso de partos, segundo Noélia Alves de Sousa: “Em primeiro lugar, a exigência da alfabetização excluía grande parte das parteiras em exercício, que eram analfabetas. Em segundo, o pagamento da taxa de matrícula provocava o afastamento das mulheres pobres. E, por último a questão do atestado de bons costumes acabava por completar a exclusão das parteiras leigas, haja vista que a maioria delas era alvo da discriminação por serem não apenas pobres, analfabetas, negras, mulatas, libertas, como também suspeitas do homicídio de nascituros e aborteiras”. (SANTOS, p. 20, 2016)

Dependendo do local onde se almejava estudar o curso de parto, outras barreiras ainda eram impostas, a exemplo da Universidade de Manaós, atual Universidade Federal do Amazonas – UFAM, que, no início do século XX, aplicava um exame para seleção que continha as seguintes provas: português, francês, aritmética, geografia geral e do Brasil e história do Brasil (SANTOS, 2016).

Notadamente, sabemos que tais barreiras eram empecilhos para determinadas pessoas, enquanto para outras não. Historicamente, ao homem, enquanto sujeito social, é permitido transitar por diversos espaços públicos, galgar cargos de liderança e ir atrás de seus sonhos. Já para a mulher, o espaço privado a limitava de inúmeras possibilidades de aprendizado e trocas, o que contribuía, por sua vez, para que as mesmas não passassem nos critérios de seleção estabelecidos por diversas instituições.

Nesse momento, os médicos, em grande maioria homens brancos, buscam pelo controle sobre as práticas dos saberes sobre o corpo feminino, prática protagonizada, até então, por corpos femininos com ações diferenciadas permeadas por saberes de ervas, rezas e poderes de cura, as chamadas parteiras.

Quando a ciência médica institui novos saberes e práticas sobre o corpo, o parto e o nascimento, legitimados pela cientificidade, alterações ocorrem em seus imaginários e valores. A partir da incorporação de novos procedimentos, do uso de materiais e de um conjunto de informações fundados nos conhecimentos da medicina moderna, o padrão moderno desejado passa a ser o de um parto hospitalar, o que, por sua vez, acaba com a prática feminista de solidariedade, rede de apoio e acolhimento, que era exercido pelas mulheres nos partos tradicionais.

Essas práticas e saberes feministas do cuidado da saúde reprodutiva da mulher são tensionadas junto ao saber científico da modernidade devido à ciência médica, que institui novos imaginários e valores sobre o corpo, o parto e o nascimento, legitimando, assim, um novo modelo para ser, estar e vir ao mundo.

Para a autora Betina Piovesan (2019), o mesmo ocorre com os movimentos eco/ambientalistas/animalistas de defesa da natureza, pois, ao se promover a preservação e a valorização dessas formas de vida, há uma ruptura com as regulações estatais de um “sistema extrativista capitalista neoliberal que visa exclusivamente ao lucro, para tanto, inicialmente demonstra-se a permanência da colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero sobre o direito” (PIOVESAN, p. 9, 2019), e, aqui complementamos, sobre o direto de decisão em relação ao seu próprio corpo e escolha sobre como trazer ao mundo uma nova vida.

Considerando as práticas de colonialidades (poder, saber, ser e gênero) que a autora traz à tona, observamos que tais alianças fundam o projeto de modernidade com suas dicotomias hierarquizantes, perpetuando inúmeras violências que são intensificadas à medida que outros marcadores sociais vão sendo acumulados, a exemplo da origem locacional, raça, classe, sexualidade, idade, capacidade física, etc.

A parteira, ao longo do tempo histórico, foi tendo seu saber subordinado à medicina, e as mulheres condecoradoras do ofício foram, aos poucos, sendo “capacitadas”. A tecnificação, no entanto, teve uma crescente através das enfermeiras obstetras e, recentemente, o retorno dos atendimentos domiciliares com doulas. A diferença entre essas é a “qualificação”, seguindo os critérios da Organização Mundial da Saúde-OMS.

Nesse aspecto, voltando ao encontro do silenciamento de algumas temáticas dentro do conhecimento geográfico, podemos trazer à tona essa reflexão negligenciada dentro da própria geografia feminista, reconhecendo, assim, a potencialidade de se pensar o parto, as relações de poder, as espacialidades e as disputas espaciais e corporais que ocorrem durante o processo, dentre outras análises, como sendo um conjunto de práticas feministas de emancipação de controle do corpo e de saberes feminilizados.

Apenas quando reconhecemos que uma ciência se estrutura pela ação de pessoas, de seus instrumentos de pesquisas, ideologias, culturas, e assim por diante, é que podemos conceber que existem muitas formas de conhecimento e, sendo assim, é possível afirmar que há muitas epistemologias possíveis no processo de pesquisa, ou “na ação de conhecer” (SILVA, ORNAT, CHIMIN JUNIOR, p. 13, 2017), contribuindo para o reconhecimento e legitimidade de uma pesquisa como essa ser abordada na geografia.

Joseli Silva (2009) traz uma sistematização de fácil compreensão da disposição dualista em que o conhecimento científico é estruturado. De um lado, a masculinidade é identificada por adjetivos tidos como importantes, racionais, justificando, portanto, sua condição de poder. Do outro, o ser feminino é tido como submisso, próximo ao natural, no sentido pejorativo, e, portanto, não apto a estar no centro de discussões científicas, onde as mulheres são colocadas automaticamente em posição de debilidade frente à definição racional e de força do seu oposto masculino.

O ato de partejar, como prática feminista, tem o poder de valorização do ofício de partejar, bem como dos saberes femininos em torno desse processo, sendo um resgate ancestral e uma forma de resistência ao domínio e à condição de submissão das mulheres. Poderíamos considerar esta modalidade de parto como subversiva, que assusta a sociedade que nos ensina a sermos disciplinadas, onde o método seguro é aquele indolente, controlável e medicalizado.

Tais ponderações nos trazem novamente ao encontro das parteiras e do ato de partejar, que, quando observados pelo conhecimento científico vigente e pela normatização oficial (BRASIL, p. 9, 1996), comprehende-se: “o parto domiciliar realizados por parteiras tradicionais, muitas vezes em condições precárias, sem nenhum preparo e supervisão do Sistema de Saúde, tem sido a realidade. Essa assistência deve ser melhorada”.

Ou seja, mesmo a OMS reconhecendo a assistência prestada pelas parteiras tradicionais, ainda assim as relega a um papel subalterno. Essas mulheres são inescusáveis em lugares onde há lacunas deixadas pela saúde pública, mas, em contrapartida, consideram a necessidade de serem treinadas pelo órgão oficial de saúde, obedecendo aos critérios de registro, técnica, normas, medicalização e intervenções mais arriscadas pela transformação do parto em cirurgia.



Na prática, as parteiras tradicionais têm técnicas próprias que fogem à lógica da medicina moderna, tendo uma forte ligação religiosa com o sobrenatural. Seus saberes remontam a uma lógica simbólica que vai além da modernidade. Para as parturientes, as parteiras, comadres, conchedoras do saber “pegar crianças”, fazem, antes de tudo, um trabalho social, ligado ao dom divino intervindo pouco no corpo gravídico e dando, à parturiente, apoio emocional.

De acordo com Claudioney Guimarães *et al* (2020), ao fazerem uma pesquisa com as parteiras e seus cenários, indicam que:

Todas têm em comum a sabedoria, a força e alegria de acompanharem e assistirem diversos partos e se alegrarem com o choro do bebê, que representa o nascimento de seus “filhos de umbigo”, como afirmam. Por isso, são também chamadas de “mães velhas”. (...) Talvez esse seja um dos elementos que compõem o leque de retribuições pessoais, a alegria de ver a vida em sua essência, desde a formação até o nascimento e crescimento.... Mas nem tudo são flores, muitas dificuldades permeiam a atuação das parteiras, atingindo-as particularmente ou a todas, enquanto categoria e grupo social. No entanto, a fé perpassa e está presente no cotidiano dessas personagens. (GUIMARÃES *et al*, p. 30, 2020)

Dialogando agora com as teorias e práticas do bem-viver, trazemos novamente a autora Maria Aires (2005), que, ao falar sobre a arte de partejar, nos lembra que essas mulheres se organizam normalmente em pequenas comunidades e formam uma rede de sociabilidade. Neste espaço, uma ajuda a outra, e a moeda de troca não é o dinheiro, e sim a solidariedade.

Ao reconhecermos essa forma alternativa de organização socioespacial, estamos indicando também que outras formas de autonomia social, cultural, e ambiental são possíveis, em especial, no caso aqui analisado, via parto tradicional, que também possui outra forma de ser e se relacionar com a natureza e com a estrutura social moderno-colonial.

O pagamento para a manutenção dessa rede feminista de solidariedade é feito sem que haja a necessidade de contratos, assinaturas e reconhecimentos, premissas básicas do capitalismo, é o que a autora apresenta como “um outro modo de viver que não se enquadra na modernidade colonial capitalista” (AIRES, p. 5, 2005).

Desta forma, o feminismo decolonial é fundamental para uma geografia feminista que se preocupe em reconhecer a voz de outras sujeitas. A geógrafa equatoriana Sofia Zaragocin (2017), ao falar do feminismo decolonial, indica que o mesmo se dá no reconhecimento da sua diferenciação de um feminismo ligado à modernidade que reproduza universalizações e essencialismos do ser mulher. O feminismo decolonial, assim como a teoria decolonial, busca a construção de conhecimentos que rompam com a colonialidade, fruto da modernidade, através de práticas e epistemes fora dos cânones ocidentais. Para a intelectual, tal debate requer uma imaginação altamente geográfica, pois é necessário valorizar os espaços de hibridismos teóricos através da criação de espaços imaginários decoloniais, a exemplo de nomenclaturas como Abya Yala, América Latina, o Sul Global, enquanto espaços materiais e metafóricos para uma luta epistêmica.

O feminismo decolonial se situa como aliado a saberes e agentes sociais subalternizados, em especial, às mulheres, na medida em que seus fundamentos teóricos e práticos buscam a superação das colonialidades; sendo assim, o feminismo decolonial trabalha de forma interseccional ao se pre-

ocupar com múltiplas desigualdades que recaem sobre as mulheres da América Latina, a exemplo da raça, do seu local de origem, idade, sexualidade, religião, etc.

Em uma apresentação de um dossiê especial sobre decolonialidade na América Latina, Sofia Zaragocin (2018b) discorre sobre a necessidade de ontologias espaciais que representem sujeitas/os marginalizadas/os. Para a autora, a geografia crítica da América Latina, apesar de ter heranças coloniais bem presentes, está fazendo uma chamada para a descolonização da geografia, sendo o feminismo decolonial um dos responsáveis pela denúncia de visão masculina, androcêntrica e racista na geografia.

CONSIDERAÇÕES EM ANDAMENTO

Diante das nossas breves exposições, concordamos com os autores sobre a nossa incum-bência perante a produção de conhecimento, o qual deve ser expandido e transparente. Assim, nos colocamos enquanto pesquisadoras, como mulheres que se inspiram, leem e refletem com outras mulheres e suas experiências de parto e cuidado entre si.

Entendemos que essas relações do modo de nascer, sejam pelas práticas médicas, sejam pelas práticas das parteiras tradicionais, doula, enfermeiras obstretas, etc, são todas formadas em relações de poder sobre o direito à escolha e à tomada de decisão sobre o seu próprio corpo, no caso das mulheres. Cabe frisar que não estamos fazendo juízo de valor sobre os modos de parir/partejar, mas, sim, enfatizando a necessidade de reconhecer e valorizar esses outros saberes no campo da geografia.

Desse modo, consideramos a necessidade de nos posicionar dentro da produção do co-nhecimento, bem como abrir espaço para a discussão no que se refere às parteiras, ao parto domiciliar e/ou parto humanizado através do olhar da geografia, que é tão rica em conceitos e possibilidades epistemológicas.

Ao partir do entendimento que tanto as parteiras como as suas práticas podem ser interpretadas como um movimento de resistência às colonialidades que projetam e hierarquizam diferentes valores, saberes e modelos, identificamos, por meio da literatura, o quanto as geografias feministas têm a contribuir para uma análise interseccional que valorize sujeitas, saberes, culturas, mas que também não se esqueça das espacialidades onde tais fenômenos estão ocorrendo.

Finalmente, defendemos a valoração de tais sujeitas e saberes para a construção de uma sociedade do bem-viver como sendo subversiva, contra-hegemônica, despatriarcalizada e deco-lonizada, o que, por sua vez, precisa estar aliada às práticas e teorias feministas decoloniais.



REFERÊNCIAS

- AIRES, Maria. O direito à arte de partejar. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, v. 43, p. 1 – 10, 2005.
- ANDRADA, Letícia Vulcano. O debate da violência contra a mulher no processo e na experiência do parto em Belo Horizonte/MG. *Simpósio Gênero e Políticas Públicas*, v. 5, n. 1, p. 326 - 340, 2018.
- BRASIL., Ministério da Saúde. *Assistência ao parto normal: um guia prático*. Brasília, 1996.
- CASSIANO, Alexandra do Nascimento, et al. Expressões da violência institucionalizada ao parto: Uma revisão integrativa. *Enfermería Global*, v. 15, n. 4, p. 452 - 489, 2016.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: A significação sociológica do pensamento feminista negro. *Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 99 - 127, 2016.
- GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afrolatinoamericano”. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133 - 141, 1988.
- GUIMARÃES, Claudioney, et al. Parteiras e seus cenários: ensaios e relatos sobre a arte de partejar. In: LAGES, Micaelle, VALLE, Isabella (Orgs.). *Parteiras tradicionais: Conhecimentos compartilhados, práticas e cuidado em saúde*, p. 28 – 44, 2020.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, n. 5, p. 7 - 41, 1995.
- MONK, Janice; HANSON, Susan. Não excluam metade da humanidade da geografia humana. In: SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; CHIMIN JUNIOR, Alides Baptista (Orgs.). *Geografias feministas e das sexualidades: Encontros e diferença*. Toda Palavra, Ponta Grossa, p. 31 – 54, 2016 [1982].
- ONU MULHERES – BRASIL. *Novo relatório da ONU Mulheres apresenta diagnóstico sobre arranjos familiares no mundo e recomendações para agenda política para acabar com a desigualdade de gênero nas famílias*. 2019. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/novo-relatorio-da-onu-mulheres-apresenta-uma-agenda-politica-para-acabar-com-a-desigualdade-de-genero-nas-familias/>>. Acesso em: junho de 2021.
- ORGANIZAÇÃO PANAMERICANA DA SAÚDE. *Devastadoramente generalizada: 1 em cada 3 mulheres em todo o mundo sofre violência*, 2021. Disponível em: <<https://www.paho.org/pt/noticias/9-3-2021-devastadoramente-generalizada-1-em-cada-3-mulheres-em-todo-mundo-sofre-violencia>>. Acesso em: junho de 2021.
- PIOVESAN, Betina. Ecofeminismo para a decolonização e despatriarcalização do direito: Caminhando para o bem viver. *I Colóquio de direito e diversidades “a defesa dos direitos em tempos de crise”*, p. 9 - 11, 2019.
- SANTOS, Luciana Guimarães. *A arte de partejar: Das parteiras tradicionais à medicalização do parto no Amazonas (1970 – 2000)*. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal do Amazonas, 2016, 169p.
- SILVA, Joseli Maria. Ausências e silêncios do discurso geográfico brasileiro: uma crítica feminista à geografia eurocêntrica. In: SILVA, Joseli Maria (Org.). *Geografias Subversivas: Discursos sobre espaço, gênero e sexualidades*. Ponta Grossa: Toda Palavra, p. 55 - 92, 2009.
- SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; CHIMIN JUNIOR, Alides Baptista. Geografias feministas e pensamento decolonial: A potência de um diálogo. In: SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; CHIMIN JUNIOR, Alides Baptista. *Diálogos Ibero-Latino-Americanos sobre Geografias Feministas e das Sexualidades*. Ponta Grossa: Toda Palavra, p. 11-30, 2017.

SILVA, Joseli Maria; CESAR, Tamires Regina Aguiar de Oliveira; PINTO, Wagner André Moraes. Fazendo Geografias Feministas: Apontamentos sobre desobediências epistemológicas. In: ALVES, Flamaron Dutra; AZEVEDO, Sandra de Castro (Orgs). *Análises geográficas sobre o território brasileiro: Dilemas estruturais à Covid-19*. Editora UNIFAL – MG, p. 14 - 29, 2020.

SOUZA, Lorena Francisco de; RATTS, Alex. Escritas e Inscrições de Geógrafas Negras. In: SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio José; CHIMIN JUNIOR, Alides Baptista (Orgs). *Diálogos-Ibero-Latino-Americanos Sobre Geografias Feministas e das Sexualidades*. Ponta Grossa: Toda Palavra, p. 151 - 166, 2017.

TORNQUIST, Camen Susana. Parteiras Populares entre o Folclore e a Escuta. *Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero - NUTEG*, v. 6, n, 1, p. 61 - 80, 2005.

VIEIRA, Elisabeth Meloni. *A medicalização do corpo feminino* – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.

WERMUTH, Maiquel; GOMES, Paulo; NIELSSON, Joice. Uma análise biopolítica do parto e da violência obstétrica no Brasil. *Universitas Jus*, v. 27, n. 2, p. 87 – 101, 2016.

ZARAGOCIN, Sofía. Feminismo decolonial y buen vivir. In: VAREA, Soledad; ZARAGOCIN, Sofía (Orgs). *Feminismos y buen vivir: Utopías descoloniales*. Ecuador. p. 17 – 25, 2017.

ZARAGOCÍN, Sofía. La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta. In: HERNANDEZ, Delmy; JIMÉNEZ, Manuel (Orgs). *Cuerpos, territorios y feminismos*, Ecuador, p. 81 – 97, 2018a.

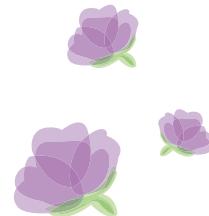
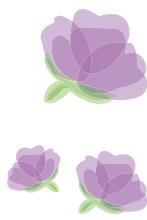
ZARAGOCIN, Sofía. Hacia una reappropriacion de la geografía crítica em América Latina: presentacion del dossier. *Íconos, Revista de Ciências Sociales*, n. 61, p. 11 – 32, 2018b.



Seção

G

Gênero, Sexo e Trabalho



Sexo e Gênero: quando a lógica categorial da modernidade os invisibiliza¹

Sexo y Género: cuando la lógica categorial de la modernidad los hace invisibles

Sex and Gender: when the categorial logic of modernity makes them invisible

Viviane Souza de Almeida

Resumo: O artigo “Sexo e Gênero: quando a lógica categorial da modernidade os invisibiliza” propõe uma análise da produção da diferença entre gênero e sexualidade inserida na lógica da modernidade. O problema central a ser enfrentado é: como se produz a noção e a diferença de sexo e gênero na epistemologia moderna, quais as consequências e alternativas? De modo geral, o objetivo da pesquisa é demonstrar que sexo e gênero são categorias que fazem sentido, principalmente, dentro da epistemologia moderna. Especificamente, os objetivos da pesquisa são: (i) expor as formas de colonialidade e como se relacionam com a lógica categorial do sistema moderno/colonial; (ii) argumentar sobre a lógica discursiva e contextual do sexo e gênero; (iii) propor alternativas à lógica categorial da modernidade. Para tanto, será procedido pesquisa com metodologia de Estado da Arte.

Palavras Chave: Colonialidade. Sexo e gênero. Epistemologia. Modernidade. Epistemologia feminista decolonial.

Resumen: El artículo “Sexo y género y la lógica categórica de la modernidad” propone un análisis de la producción de la diferencia entre género y sexualidad inserto en la lógica de la modernidad. El problema central a enfrentar es: ¿cómo se produce la noción y diferencia de sexo y género en la epistemología moderna, cuáles son las consecuencias y alternativas? En general, el objetivo de la investigación es demostrar que el sexo y el género son categorías que tienen sentido, principalmente, dentro de la epistemología moderna. Específicamente, los objetivos de la investigación son: (i) exponer las formas de colonialidad y cómo se relacionan con la lógica categórica del sistema moderno / colonial; (ii) argumentar sobre la lógica discursiva y contextual del sexo y el género; (iii) proponer alternativas a la lógica categórica de la modernidad. Para tanto, se llevará a cabo una investigación utilizando metodología de Estado del Arte.

Palabras Claves: Colonialidad. Sexo y genero. Epistemología. Modernidad. Epistemología feminista decolonial.

Abstract: The article “Sex and gender and the categorical logic of modernity” proposes an analysis of the production of the difference between gender and sexuality inserted in the logic of modernity. The central problem to be faced is: how is the notion and difference of sex and gender produced in modern epistemology, what are the consequences and alternatives? Overall, the objective of the research is to demonstrate that sex and gender are categories that make sense, mainly, within modern epistemology. Specifically, the research objectives are: (i) to expose the forms of coloniality and how they relate to the categorical logic of the modern/colonial system; (ii) argue about the discursive and contextual logic of sex and gender; (iii) propose alternatives to the categorical logic of modernity. For that, research will be carried out using State-of-the-Art methodology.

Key-words: Coloniality. Sex and gender. Epistemology. Modernity. Decolonial Feminist Epistemology.

¹ Artigo apresentado como trabalho final da disciplina “Teorias interdisciplinares de gênero na perspectiva feminista”, do módulo I, curso de Especialização em Análise das Teorias de Gênero e Feminismos na América Latina – GEPEM/UFPA.

Viviane Souza de Almeida – Bacharel em Direito pelo Centro Universitário do Pará (CESUPA), advogada, mestrandona em Direitos Humanos pela Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH/UFPE), pós-graduanda em Especialização em Análise das Teorias de Gênero e Feminismos na América Latina pelo GEPEM-Universidade Federal do Pará (GEPEM/UFPA). E-mail: viviane.s.almeida09@gmail.com

INTRODUÇÃO

O artigo “Sexo e gênero e a lógica categorial da modernidade” propõe uma análise da produção da diferença entre gênero e sexualidade inserida na lógica da modernidade, de modo que esta separação só faz sentido a partir da epistemologia moderna/colonial. Ademais, discorro que esta lógica tem como consequência a exclusão de realidades vividas.

Assim, o problema central a ser enfrentado é: como se produz a noção e a diferença de sexo e gênero na epistemologia moderna, quais as consequências e alternativas? Afirmo no primeiro tópico que esta diferença se faz a partir da própria estrutura de pensamento derivado do novo padrão de poder mundial, que opera a partir de fragmentações e hierarquizações da realidade e do sujeito. Ademais, o sexo e o gênero foram construídos historicamente por mudanças de ordem epistemológica e política, como explicado no tópico segundo. O terceiro (e último) tópico responde a parte final do problema, apresentando a noção de ecologia de saberes e a epistemologia feminista decolonial como alternativa à modernidade e sua forma de produção do conhecimento.

Abstratamente, minha intenção é que este texto sirva para guiar pesquisadores e pesquisadoras interessadas no tema, de modo que compreendam como a modernidade opera e como os temas da sexualidade e gênero são tocados dentro de sua lógica. De modo geral, o objetivo da pesquisa é demonstrar que sexo e gênero são categorias que fazem sentido, principalmente, dentro da epistemologia moderna. Especificamente, os objetivos da pesquisa são: (i) expor as formas de colonialidade e como se relacionam com a lógica categorial do sistema moderno/colonial; (ii) argumentar sobre a lógica discursiva e contextual do sexo e gênero; (iii) propor alternativas à lógica categorial da modernidade.

Para tanto, será procedido pesquisa de revisão bibliográfica, interligando os pensamentos de autores como Aníbal Quijano, María Lugones, Maldonado-Torres, Edgardo Lander, Emily Martin, Thomas Laqueur, Judith Butler, Boaventura de Sousa Santos, Ochy Curiel e Kabengele Munanga.

O tópico a seguir irá perpassar pelas formas de colonialidade, as quais são: poder, gênero, ser e saber. Frisando a lógica categorial da modernidade que transparece do estudo desta forma de poder.

1. A Lógica Categorial do Sistema Moderno/Colonial

O argumento inicial ao qual me dedico é o de que as formas da colonialidade – do poder, gênero, ser e saber – estão intrinsecamente ligadas, criando exclusões e violências atravessadas. Estes conceitos não podem ser analisados separadamente, uma vez que são fenômenos que se interligam. Por isso mesmo, questiono a forma de conhecimento categorial, dicotômica e hierárquica que, em última análise, separa sexo e gênero, naturalizando, essencializando e descontextualizando-os. Assim, começo expondo a noção de colonialidade do poder, de Aníbal Quijano, para expor o raciocínio sobre a lógica categorial, chegando, no fim do tópico, ao aspecto discursivo.

A noção de ‘novo padrão de poder mundial’, tratado por Quijano (2005), expõe qual arquétipo de poder o sistema colonial inaugura com o seu surgimento, desde a invasão da América. Considera-se ‘novo’, uma vez que era inexistente em qualquer parte do mundo antes do colonialismo. Ademais, do surgimento deste padrão de poder, derivam cinco eixos/características², os quais resumo em dois termos: eurocentrismo e racismo. Assim, a base político-ideológica da Moderni-

²I – Dualismo/binarismo; II – Perspectiva linear da história; III – Ideia de raça; IV – História universal baseada na Europa; V – inferiorização do não europeu.



dade, conforme o autor, opera pela criação de uma história mundial linear, que caminha para uma suposta superioridade europeia, e a criação da ideia de raça, que é a inferiorização de toda forma de vida não moderna.

Para Aníbal Quijano (2005, p. 117), a raça é uma categoria mental da modernidade, isto é, o pensamento se estrutura compreendendo pessoas e grupos pelo prisma racial. Segundo o autor, “a formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras” (QUIJANO, 2005, p. 117). No contexto da colonização, a ideia de raça demarcava hierarquias e posições sociais, esta lógica se provou muito mais duradoura e estável do que o próprio sistema colonial. A classificação social da população de acordo com a ideia de raça é estruturante das relações sociais e políticas na modernidade (QUIJANO, 2005, p. 117). Então, a partir da fissura epistemológica criada pela ideia de raça, surge toda ordem de rompimentos e atomizações que caracterizam a lógica da modernidade.

Conforme Kabengele Munanga (2003), a noção de raça surgiu inicialmente no campo da zoologia, e, em 1648, François Bernier empregou o termo no sentido moderno da palavra, para designar a classificação de grupos humanos contrastados (2003, p. 1). Assim, é possível perceber que um conceito do campo das ciências naturais passou a explicar aspectos da vida social, gerando naturalização das relações sociais. No séc. XX, as descobertas científicas no campo da Genética Humana, quais sejam, a de que “a raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito aliás cientificamente inoperante para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estanças. Ou seja, biológica e cientificamente, as raças não existem” (2003, p. 4), esta descoberta não foi suficiente para neutralizar os efeitos sociais da ideologia racial. Sobretudo porque, segundo o autor,

O maior problema não está nem na classificação como tal, nem na inoperacionalidade científica do conceito de raça. Se os naturalistas dos séculos XVII-I-XIX tivessem limitado seus trabalhos somente à classificação dos grupos humanos em função das características físicas, eles não teriam certamente causado nenhum problema à humanidade. [...] O fizeram erigindo uma relação intrínseca entre o biológico (cor da pele, traços morfológicos) e as qualidades psicológicas, morais, intelectuais e culturais. (MUNANGA, 2003, p. 5)

Essa classificação hierárquica dos grupos humanos é a base da teoria pseudo-científica, a raciologia que, apesar da linguagem científica, tinha caráter doutrinário e ideológico, servindo menos para classificar do que para justificar e legitimar os sistemas de dominação racial. Assim, o racismo é uma ideologia moderna que opera classificando e hierarquizando grupos humanos e, sobretudo, representa a relação de poder e de dominação no seio da modernidade (2003, p. 6).

Na análise da colonialidade do poder, María Lugones (2008) acrescenta os elementos dimorfismo biológico, heterossexualidade e patriarcado, uma vez que a construção teórica de Quijano deixa uma lacuna referente ao que ela chamou de sistema de gênero moderno/colonial. Lugones acrescenta, então,

Por lo tanto, “colonialidad” no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde

el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad. Entiendo la lógica de la “estructura axial” en el uso que Quijano hace de ella como expresando una inter-relación, todo elemento que sirve como un eje se mueve constituyendo y siendo constituido por todas las formas que las relaciones de poder toman, con respecto al control, sobre un particular dominio de la existencia humana. (LUGONES, 2008, p. 79)

É essencial pontuar aqui a colonialidade de gênero, juntamente com a raça, uma vez que, para Lugones, raça e gênero fazem parte do mesmo eixo estrutural do padrão de poder moderno/colonial (2008, p. 81). As duas categorias não devem ser analisadas separadamente, mas entranhadas uma à outra, pois que, dentro do sistema, todos somos racializados e designados a um gênero, mas nem todos sofrem com este processo (2008, p. 82). “El proceso es binario, dicotómico y jerárquico.”, usa-se o termo nominador da categoria para apontar o dominante como norma, por exemplo, quando se fala “homem” referimo-nos ao “homem branco” (2008, p. 82).

A autora, então, vê vantagens no método da interseccionalidade, porque é capaz de trazer uma compreensão a mais para a lógica categorial. No entanto, interseccionalizar categorias expõe um vazio analítico, tudo aquilo que fica entre as fissuras do sistema, ali numa região fronteiriça, mas inominável.

Chamo a atenção para o poder de nomear categorias de análise, pois “La denominación categorial construye lo que nomina.” (2008, p. 81); é neste ponto que gostaria de chegar, exatamente no fato de que as categorias de análise são criadas para fins metodológicos, mas precisam ser analisadas em rede, contextualmente, ou padecerão de vazio de significado. Ademais, “la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección” (2008, p. 82). Conforme Nelson Maldonado-Torres (2007, p. 145), o pensamento de Descartes cria os dualismos da modernidade: corpo/mente e mente/materia. Conforme o autor:

sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el scepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias. (MALDONADO-TORRES, 2007, pág. 145)

Assim, então, podemos compreender que, pela lógica cartesiana, os fenômenos do mundo são fragmentados, categorizados, em todos os níveis, para serem analisados. Quer dizer, além de existir uma separação entre indivíduo e objeto, de modo que tudo que está fora do indivíduo pode ser dominado e conhecido por ele, a própria concepção do sujeito também é fragmentária: esta é a ruptura ontológica – o Ser é um sujeito absolutamente específico.

A colonialidade do ser representa a ruptura ontológica³ entre o ser/não-ser, o racional/irracional, o civilizado/bárbaro. É como se existissem gradações ontológicas dentro do sistema moderno, que começa desde a diferença trans-ontológica até a diferença sub-ontológica, conforme as

³“De acuerdo a una concepción de humanidad que se consolidó con esa mitología, la población mundial se diferenció en dos grupos: superior e inferior, racional e irracional, primitivo y civilizado, tradicional y moderno.” (LUGONES, 2008, pág. 81).



mediações fanonianas⁴. A diferença sub-ontológica, abstraída por Frantz Fanon, se relaciona com a categoria chamada por Walter Mignolo de diferença colonial, na dimensão ontológica do termo. Quer dizer, a diferença ontológica significa a existência de sub-humanidade, em que, a partir de marcadores sociais, como raça e gênero, pode haver níveis cada vez mais baixos de humanidade, até o extremo, em que um ser vivo humano pode não ser considerado como vida – está vivo, mas não é uma vida (BUTLER, 2018, pág. 22).

A raça e o gênero⁵ marcam a ruptura e o distanciamento entre o ser e o não-ser, uma vez que o padrão de poder mundial opera a racialização e a hierarquização entre branco/negro, europeu/não europeu, homem/mulher. Assim, conforme Maldonado-Torres, “Negros, indígenas, y otros sujetos “de color”, son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema.” (2007, pág. 149). Deriva-se da diferença ontológica, criada pelo sistema colonial, a colonialidade do saber. Assim,

En lo que fue presupuesto pero no hecho explícito en la formulación cartesiana encontramos el lazo fundamental entre la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de “ser” en sujetos racializados. El escepticismo misantrópico y el racismo trabajan junto con la exclusión ontológica. (MALDONADO-TORRES, 2007, pág. 145)

O que não se considera humano não pode ser considerado dotado de razão – característica fundamental do ser –, sendo considerado incapaz de produzir qualquer tipo de conhecimento e experiência válida. Até aqui, insisto no argumento de que a própria lógica categorial do sistema cria as distorções dos fenômenos, porque a especificação cria a exclusão. O mesmo se dá a nível do saber. Os saberes são categorizados, dicotomizados e hierarquizados, de modo que se usa o termo nominador da categoria para apontar o dominante como norma. Assim, o saber é dividido entre o que é ciência moderna e o que não é, e considera-se “ciência” o dominante da categoria, isto é, a ciência moderna.

Esta é a *visão de mundo* que fornece os pressupostos fundacionais de todo o edifício dos conhecimentos sociais modernos. Esta cosmovisão tem como eixo articulador central a idéia de *modernidade*, noção que captura complexamente quatro dimensões básicas: 1) a visão universal da história associada à idéia de

⁴“Las meditaciones fanonianas estarían guiadas por tres categorías fundamentales:

- a) Diferencia trans-ontológica: la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser.
- b) Diferencia ontológica: la diferencia entre el ser y los entes.
- c) Diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable; la relación de un *Dasein* con un sub-outro no es igual a la relación con otro *Dasein* o con una herramienta.” (MALDONADO-TORRES, 2007, pág. 146)

⁵ “Pero en su forma más familiar y típica, el hombre negro representa el acto de violación —“violar”—, mientras la mujer negra es vista como la víctima más representativa del acto de violación —“ser violada”-. La mujer de color merece ser violada y sufrir las consecuencias —en términos de falta de protección por parte del sistema legal, abuso sexual continuo y falta de asistencia si nanciera para sostenerse a sí misma y a su familia—, tanto como el hombre de color merece ser penalizado por violar, aun sin haber cometido el delito. Tanto “violar” como “ser violado” están relacionados con lo negro, como si fueran parte de la esencia de la gente negra, la cual es vista como una población dispensable.” (MALDONADO-TORRES, 2007, pág. 148).

progresso (a partir da qual se constrói a classificação e hierarquização de todos os povos, continentes e experiências históricas); 2) a naturalização tanto das relações sociais como da natureza humana, da sociedade liberal-capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações próprias dessa sociedade; e 4) a necessária superioridade dos conhecimentos que essa sociedade produz (ciência) em relação a todos os outros conhecimentos. (LANDER, 2005, p. 13) (grifos meus)

Sendo a ciência moderna considerada o único saber válido, dentro do sistema moderno/colonial, a sua epistemologia passa a ser predominante, isto é, seu modo de conhecer as coisas de forma categorial, dicotômico e hierárquico. Assim, predomina a linguagem da biologia como verdade universal para explicar os fenômenos relacionados a sexo e gênero. A linguagem pode, então, criar uma realidade, mas também existem limites discursivos. No tópico seguinte, trato do uso da linguagem da biologia para tratar de sexo, e os limites discursivos do gênero.

2. O Caráter Contextual e Discursivo de Sexo e Gênero

Neste momento da leitura, me dedico ao argumento de que utilizamos a linguagem científica da biologia para designar diferença sexual, e a naturalização do gênero se dá a partir da lógica do discurso. Entretanto, o caráter discursivo da diferença sexual possui limites – ou podemos chamar de fronteiras? – e causa exclusões. Esta divisão discursiva é compreensível a partir da própria lógica categorial da modernidade. Para fundamentar o argumento, utilizo os textos da antropóloga Emily Martin, do historiador Thomas Laqueur e da filósofa Judith Butler.

Começo com Emily Martin (1996), no texto “O óvulo e o esperma: como a ciência construiu um romance baseado em papéis estereotípicos macho-fêmea”, que nos mostra como a linguagem científica da biologia é usada para reforçar estereótipos de gênero. Pelo texto da autora, percebemos que o discurso da ciência para relatar processos biológicos é moldado para se adequar a um contexto sócio-histórico em que determinados papéis de gênero fazem sentido. Assim, há uma confusão entre a linguagem científica da biologia e as concepções culturais de macho-fêmea. O texto é elucidativo para reforçar o argumento anterior, uma vez que é capaz de demonstrar que os limites entre as categorias são discursivos, simbólicos portanto, e porque a divisão categorial distorce o tecido da realidade.

Este é o mesmo argumento apresentado por Kabengele Munanga (2003) em relação à raça, pois o racismo nasce quando faz-se intervir caracteres biológicos como justificativa para comportamentos e estereótipos sociais (2003, p. 9). A biologia fornece a linguagem para classificar o caráter moral, psicológico e intelectual, naturalizando um sistema que, em verdade, é político e social. O mesmo fenômeno da biologização ocorre com sexo e gênero.

Conforme Martin, a cultura molda a forma pela qual os cientistas biólogos descrevem e descobrem o mundo natural (1996, p. 1). Portanto, a linguagem das ciências naturais se confunde com a linguagem da cultura, no que tange à definição de papéis. A autora relata que “as figuras do óvulo e do esperma desenhados nos relatos populares e científicos da biologia reprodutiva se baseia em estereótipos centrais a nossa definição cultural de macho e fêmea” (1996, p. 1).

O principal contraste, descrito pela biologia, entre a espermatogênese e a ovogênese é o de que o macho produz continuamente células germinativas novas, e a fêmea, que estoca, ao nascer,



células germinativas, se depara com a sua degeneração (1996, p. 2). A partir desta diferenciação, os processos biológicos do homem são descritos em termos de “virilidade”, “abundância”, “força”, enquanto os da mulher são descritos como “interrupção”, “perda”, “passividade”. O sistema reprodutor feminino é descrito de forma negativa, diferentemente do masculino⁶.

Enfatizo aqui a noção de natureza autocontida do pensamento científico, segundo Ludwik Fleck a descreve

a interação entre o que já é sabido, o que permanece a ser aprendido, e aqueles que vão apreender, assegura harmonia dentro do sistema. Mas ao mesmo tempo eles também preservam a harmonia das ilusões, a qual é bastante segura dentro dos limites de um dado estilo de pensamento. (FLECK apud MARTIN, 1996, p. 5)

Quer dizer, os conhecimentos obtidos ou que ainda serão interagem dando sentido um para o outro, mas também reforçam percepções, ou ilusões. Compreendo neste ponto que o que se tem como dado no mundo da cultura interage com a linguagem científica, de modo que uma passa a corresponder a outra, de modo tão entranhado que passa a ser difícil diferenciar. Entretanto, a linguagem científica é validada e credibilizada pelo método, possuindo status de “verdade”. O conteúdo cultural, então, ao qual eu chamo de contexto, passa a ser validado pela ciência que o descreve. Embora, na lógica do pensamento moderno/colonial, ciência e cultura sejam campos separados.

A autora descreve esta dinâmica tendo o óvulo e o esperma como exemplos, mas a mesma lógica se repete em inúmeros outros casos, como o darwinismo social. Segundo ela, “isto significa implantar imagens sociais sobre representações da natureza de forma a estabelecer uma base firme para reimportar as mesmas imagens como explicações naturais de fenômenos sociais.” (MARTIN, 1996, p. 11).

Segundo Thomas Laqueur (2001), a linguagem marca a visão da diferença sexual e “a biologia – o corpo estável, não-histórico e sexuado – é compreendida como fundamento epistêmico das afirmações consagradas sobre a ordem social” (2001, p. 18). A partir da lente epistemológica do Iluminismo, o mundo físico é descrito como real, enquanto os significados culturais são seus epifenômenos (2001, p. 18). Ademais, antes do séc. XVII, o sexo era uma categoria sociológica e não ontológica, isto é, os sujeitos homem e mulher só se diferenciavam socialmente.

Esta visão mudou quando a divisão ontológica entre homens e mulheres se tornou politicamente importante, a despeito de qualquer evidência científica (2001, p. 21). Conforme o autor, a diferenciação entre os sexos passou a ser culturalmente relevante e, a partir disso, novas evidências foram buscadas para reafirmá-la, e, quando as diferenças entre os sexos foram provadas cientificamente, já estavam profundamente marcadas pela política de gênero. Assim:

⁶ “Como é que imagens positivas são negadas aos corpos das mulheres? Uma olhada na linguagem, neste caso, a linguagem científica, fornece a primeira pista. Considere o óvulo e o esperma: é extraordinário como o óvulo se comporta “femininamente” e o esperma se comporta “masculinamente”. O óvulo é visto como grande e passivo. Ele não se move, nem viaja, mas, passivamente, “é transportado”, “é arrastado”, ou “desliza” pelo tubo falopiano. Em completo contraste, o esperma é pequeno, “dinâmico”, e invariavelmente ativo. Eles “entregam” seus genes ao óvulo, “ativam o programa de desenvolvimento do óvulo”, e têm uma velocidade que é frequentemente assinalada. Suas caudas são “fortes” e eficientemente dotadas de potência. Junto com as forças da ejaculação, eles podem propelir o sêmen nos mais profundos recessos da vagina. Para isso, eles precisam de “energia”, “combustível”, de tal forma que, com um “movimento como o de um chicote e fortes sacudidelas”, eles podem furar a superfície do óvulo e penetrá-lo.” (MARTIN, 1996, p. 4).

As novas formas de interpretar o corpo não foram consequências de um maior conhecimento científico específico; resultaram de dois grandes desenvolvimentos distintos analíticos, mas não históricos: um epistemológicos e o outro político. [...] O sexo do Iluminis – como fundamento biológico do que é ser masculino e feminino – foi tornado possível por essa mudança epistêmica.

Mas a epistemologia sozinha não produziu dois sexos opostos; isso ocorreu em certas circunstâncias políticas. (LAQUEUR, 2001, p. 22)

O autor, então, passa a descrever um rol de eventos políticos que decidiram a criação do sexo como o conhecemos hoje, e são:

A ascensão da religião evangélica, a teoria política do iluminismo, o desenvolvimento de novos tipos de espaços públicos no século XVII, as ideias de Locke de casamento como um contrato, as possibilidades cataclísmicas de mudança social elaboradas pela Revolução Francesa, o conservadorismo pós-revolucionário, o feminismo pós-revolucionário, o sistema de fábricas com sua reestruturação da divisão sexual do trabalho, o surgimento de uma organização de livre mercado de serviços e produtos, nascimento das classes, separadamente ou em conjunto – nada disso *causou* a construção de um novo corpo sexuado. A reconstrução do corpo foi por si só intrínseca a cada um desses desenvolvimentos. (LAQUEUR, 2001, p. 23)

Faço referência a estes processos políticos descritos pelo autor para poder resumir os em um só: modernidade/colonialidade⁷. Os eventos citados por Laqueur fazem parte, em conjunto, do advento da modernidade e a inauguração do novo padrão de poder mundial, como descrito no tópico anterior. Quer dizer, a partir destes eventos, de ordem política e epistemológica, uma nova concepção de sexo foi sendo delineada e imposta violentamente no continente colonizado. Complementando o raciocínio, o autor diz que

quase tudo que se queira dizer sobre sexo – de qualquer forma que o sexo seja compreendido – já contém em si uma reivindicação sobre gênero. O sexo, tanto no mundo de sexo único como no de dois sexos, é situacional; é explicável apenas dentro do contexto de luta sobre gênero e poder. (2001, p. 23)

Esta distinção ferrenha entre sexo e gênero se revela cada vez mais precária, podemos entender que o sexo e o gênero, como conhecidos por nós, foram construídos juntos, em diálogo, não se sabe quem veio primeiro, mas sabemos como foram separados: pelo advento da modernidade. O sexo é, então, contextual e não pode ser isolado do seu meio discursivo, isto é, o gênero. Cabe, então, pensar a questão da diferença sexual e o modo como ela é construída.

Para tanto, utilizo o pensamento de Judith Butler (2000), no texto “Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo”. Segundo a autora, a diferença sexual é evocada como diferenças materiais, quer dizer, biológicas. No entanto, estas diferenças são acompanhadas de práticas discursivas. Ademais, a autora pontua que as diferenças sexuais são indissociáveis das demarcações discursivas, mas não é o discurso que cria estas diferenças (2000, p. 110). O sexo é uma prática

⁷Faço esta afirmação com base no texto de Enrique Dussel, “Europa, Modernidade e Eurocentrismo”.



regulatória que produz os corpos que governa, não é um simples dado da natureza, ou uma condição estática do corpo, “mas um processo pelo qual as normas regulatórias materializam o “sexo” e produzem essa materialização através de uma reiteração forçada destas normas” (2000, p. 111). Isto é, o sexo é performativo.

A performatividade de gênero se relaciona com a materialidade por meio do discurso, uma que ele produz os efeitos que nomeia. Assim, “as normas regulatórias do “sexo” trabalham de uma forma performativa para constituir a materialidade dos corpos.” (2000, p. 111). Desta forma:

O “sexo” é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: ele é uma das normas pelas quais o “alguém” simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural. (BUTLER, 2000, p. 111)

O limite discursivo da diferença sexual seria a matriz excluente da norma e a criação simultânea de um domínio de seres abjetos. A norma regulatória cria a própria “exceção”, tudo aquilo que permanece num campo inominável. Correlaciono este aspecto ao pensamento de Lugones, já referenciado, quando trata da zona de penumbra que a divisão categorial cria. Aquilo que é dito cria simultaneamente o não dito. Butler chama de “abjeto”, que são “zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito” (2000, 112).

Quero dizer até aqui que a lógica categorial da modernidade cria a diferença sexual e esta diferença, por sua vez, gera exclusões, “seres abjetos”, e é sobre estas vivências que se deve recair o reconhecimento, a ética e as políticas pela vida. No próximo tópico, à guisa de conclusão, apresento metodologias do pensamento decolonial como alternativas para epistemologia da modernidade.

3. Alternativa Decolonial à Logica Categorial da Modernidade

Conforme Boaventura de Sousa Santos (2007), o pensamento moderno é abissal. A noção de abissalidade me interessa, pois expressa a ideia de que o pensamento moderno cria espaços, zonas profundas, verdadeiros abismos, que criam diferenças. O autor trabalha com a ideia de linhas abissais, de modo que o que está “para lá” da linha abissal é considerado como inexistente, mesmo sendo a própria condição de existência “deste lado” da linha. Reafirmo esta lógica como diferenciadora, especificista, hierárquica, performática e normativa. Mas me interesso pela ideia de abissalidade, sobretudo porque correlaciono com o pensamento de Butler, no sentido de que o próprio abismo possui os seus seres aos quais não se dá nenhum tipo de reconhecimento, quero dizer, os seres “abjetos”, o que é ainda mais crítico do que aquelas existências que se reconhecem pela diferença. Seriam seres radicalmente inexistentes.

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido

como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o “outro”. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética. (SANTOS, 2007, p. 71) (grifos meus)

O pensamento abissal moderno tem a capacidade de produzir e radicalizar distinções (2007, p. 72), esta radicalização se dá, sobretudo, pela invisibilidade. Quer dizer, além das categorias da modernidade produzirem o seu “outro” imediato e reconhecido, produzem ainda aqueles que estão nas divisas, fronteiras, abismos, na zona “inominável”. Assim, retomando o pensamento do tópico um, se, para a categoria homem, se comprehende o homem branco, para a categoria mulher, se vê a mulher branca, pois são dominantes da categoria – visto que são hierárquicas –, sendo a mulher branca o outro do homem branco. Enquanto, para a categoria negro, está o homem negro, e a mulher negra não figura nominável nem para a categoria mulher, nem negro, muito menos “homem” (humano, como paradigma).

A mesma linha de raciocínio se aplica às categorias de sexo e gênero, se considerarmos sua abissalidade. Entre o sexo e o gênero, há um universo inominável de seres não reconhecidos. A própria estrutura do pensamento abissal moderno impossibilita a co-presença, por isso mesmo o pensamento pós-abissal seria como um saber ecológico, sendo então não-derivativo, “pois envolve uma ruptura com as formas de pensamento e ação da modernidade ocidental” (2007, p. 85). Faz-se esta ruptura pela inclusão das epistemologias não-modernas. Segundo o autor, “o pensamento pós-abissal poder ser sintetizado como um aprender com o Sul, usando as epistemologias do Sul” (2007, p. 85), confrontando a monocultura da ciência moderna pela ecologia de saberes, uma vez que tem como pressuposto o reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos (2007, p. 85).

Assim, a primeira condição para um pensamento pós-abissal é a *co-presença* radical. A co-presença radical significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários. [...] Além disso, a co-presença radical pressupõe a abolição da guerra, que, juntamente com a intolerância, constitui a negação mais radical da co-presença. (SANTOS, 2007, p. 85)

Assim, deve-se partir do pressuposto da inesgotável diversidade epistemológica do mundo. Entendo a separação entre sexo e gênero como uma questão de ordem epistemológica, bem como todas as atomizações que derivam deste modelo: heterossexualidade, cisgeneridade, dimorfismo sexual, performatividade de gênero etc. O pressuposto para a ecologia de saberes seria, então, a ética do reconhecimento, de modo que esta ética tome proporções a nível de orientar políticas de reconhecimento. Uma vez que, como mostra Laqueur, as mudanças políticas acompanham as mudanças epistemológicas.

Possivelmente, o maior problema causado pela linguagem da ciência natural no campo social é a essencialização de campos da vida que são flutuantes e discursivos, de modo que, conforme



Munanga (2003), o racismo seria uma ideologia essencialista (2003, p. 7). O mesmo ocorre com sexo e gênero, que sofrem uma essencialização somático-biológica, além da essencialização histórico-cultural. Assim, não obstante as diferenças biológicas tenham sido construídas discursivamente, ou seja, ideologicamente, isto não é suficiente para neutralizar as categorias mentais que foram construídas, pois a questão é de ordem epistemológica. Na modernidade, recorremos à ciência moderna, e ao seu método, para explicar grande parte dos fenômenos da vida, mas existem outras epistemologias e outros métodos, com lógicas menos excludentes, a serem reconhecidos.

Dentre as epistemologias que se deve reconhecimento, está a epistemologia feminista decolonial, conforme o pensamento de Ochy Curiel (2020). Uma epistemologia deve ser seguida de um método. Enquanto a epistemologia moderna trabalha com o método das categorias analíticas, a epistemologia feminista decolonial compreende a realidade a partir das **realidades vividas** (CURIEL, 2020, p. 132). Assim, é interessante introduzir a noção de lugar epistemológico, que surge a partir da noção do lugar de enunciação do sujeito do conhecimento. Desta forma, “a subalternidade precisa deixar de ser objeto do conhecimento e passar a sujeito do conhecimento” (2020, p. 132).

Uma posição decolonial feminista significa entender que tanto a raça quanto o gênero, a classe, a heterossexualidade etc. são constitutivos da episteme moderna colonial; elas não são simples eixos de diferenças, são diferenciações produzidas pelas opressões, de maneira imbricada, que produzem o sistema colonial moderno. (CURIEL, 2020, p. 133)

A epistemologia feminista decolonial se preocupa em reconhecer os pontos de vista nas investigações, em questionar as noções determinadas de gênero quando se estuda mulheres racializadas, em observar quanto se está reproduzindo de colonialidade do poder, do saber, e do ser. O reconhecimento dos saberes e a legitimação de saberes subalternizados não é estudar o subalterno a partir de uma posição de privilégio epistêmico, mas sim estudar experiências vividas a partir de conceitos, categorias, teorias que emergem desta mesma experiência (2000, p. 134). Isto significa a ruptura com a lógica cartesiana do sujeito-objeto, ou desengajamento epistemológico.

Sexo e gênero são categorias que só fazem sentido a partir da epistemologia moderno/colonial, de modo que, (i) a partir da diferença delas, surgem incontáveis exclusões e (ii) não são aplicáveis a todas as experiências vividas, tanto dentro de sociedades modernas quanto demais organizações sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão final que proponho é a de não apenas questionarmos sexo e gênero, mas de ir mais a fundo e indagarmos a estrutura em que tanto a existência quanto a diferenciação entre sexo e gênero fazem sentido, pensar o que isto tem como consequência. Não basta nos mantermos trabalhando com estas categorias sem questionar a própria estrutura categorial e o fato de que estamos partindo de um muito específico lugar de conhecimento, isto é, a modernidade. Concomitantemente, é imprescindível compreender as próprias rupturas que a modernidade produz dentro do seu sistema.

A modernidade se mostra, então, apenas uma entre muitas epistemologias, uma forma específica de nominar fenômenos, que deve ter a sua exclusividade questionada, para que novos sentidos da realidade emerjam. A minha intenção com este texto foi de delinear um caminho teórico possível para que se abra portas de compreensão de outras realidades vividas e modos de se aproximar destas realidades sem que se reproduza a lógica sujeito-objeto. Acredito que reconhecer e questionar as bases do conhecimento a partir do qual estamos inseridos significaria o exercício de pensar sobre O pensar, entender o que dele decorre, desnaturalizar, desenrijecer, mudar de posição mental.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 5^a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- _____. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Org. Guacira Lopes Louro. 2^a ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*. Org. Heloisa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <<http://biblioteca-virtual.clacso.org.ar/>>. Acessado em 12 set. 2021.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LUGONES, MARÍA. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73 - 102, dez. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892008000200006&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 13 set. 2021.
- MALDONALDO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar; 2007.
- MARTIN, Emily. O óvulo e o esperma: como a ciência construiu um romance baseado em papéis estereotípicos macho-fêmea. In: KELLER, Evelyn F., e LONGINO, Helen E. (eds.). *Feminism and Science*. New York: Oxford University Press, 1996.



MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: *3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ*, 05/11/2003. São Paulo: USP, 2003. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>>. Acessado em: 14 fev. 2022

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber, Eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: GLACSO, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, nov. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso>. Acessado em 15 de jul. de 2020.



Gênero e Desigualdade: a divisão sexual do trabalho e a atuação da mulher na vida pública

Género y Desigualdad: la división sexual del trabajo y el papel de la mujer en la vida pública

Gender and Inequality: the sexual division of labor and women's role in public life

Erica Patrícia Martel Pereira

Ana Cristina de Paula Maués Soares

David Junior de Souza Silva

Resumo: O objetivo deste trabalho é propor uma reflexão acerca da realidade que as mulheres enfrentam ao buscarem o mercado de trabalho, levando em conta o efeito da dupla jornada vivenciada por elas, e como isso as afeta no quesito tempo/liberdade. Para isso, buscamos um diálogo com dez funcionárias terceirizadas responsáveis pelo cuidado e limpeza do espaço de uma instituição pública, traçando, através deste diálogo, uma linha de conexão com as teorias discutidas ao longo texto, para compreender as desigualdades e relações de gênero no ambiente de trabalho. Como metodologia, utilizamos um modelo de pesquisa técnica quali-quantitativo, com aplicação de questionários e realização de entrevistas individuais. Foi possível compreender que as demandas que envolvem a luta das mulheres por igualdade na esfera pública e oportunidades laborais justas têm como um de seus principais obstáculos a limitação da liberdade e autonomia das mulheres no espaço privado.

Palavras Chave: Feminismo. Trabalho Doméstico. Patriarcado. Cidadania Feminina.

Resumen: El objetivo de este trabajo es proponer una reflexión sobre la realidad que enfrentan las mujeres al buscar el mercado laboral, teniendo en cuenta el efecto del doble viaje que experimentan, y cómo éste les afecta en términos de tiempo / libertad. Para ello, busqué un diálogo con diez empleados subcontratados responsables del cuidado y la limpieza de una institución publica, trazando a través de su respuesta una línea de conexión con las teorías discutidas a lo largo del texto, para comprender las desigualdades y las relaciones de género en el entorno laboral. Como metodología se utilizó un modelo de investigación técnica cualitativa y cuantitativa, con la aplicación de cuestionarios y entrevistas individuales. Se pudo comprender que las reivindicaciones que implican la lucha de las mujeres por la igualdad en la esfera pública y las oportunidades laborales justas tienen como una de sus principales limitaciones la libertad y la autonomía de las mujeres en el espacio privado.

Palabras Claves: Feminismo. Trabajo Doméstico. Patriarcado. Ciudadanía Femenina.

Abstract: The objective of this paper is to propose a reflection about the reality that women face when seeking the labor market, taking into account the effect of the double journey experienced by them, and how this affects them in terms of time / freedom. To this end, we sought a dialogue with ten outsourced employees responsible for the care and cleaning of the space of a public institution, drawing through this dialogue a line of connection with the theories discussed throughout the text, to understand the inequalities and gender relations in the workplace. As methodology we used a quali-quantitative technical research model, with application of questionnaires and individual interviews. It was possible to understand that the demands involving women's struggle for equality in the public sphere and fair labor opportunities have as one of their main obstacles the limitation of women's freedom and autonomy in the private space.

Key-words: Feminism. Domestic Work. Patriarchy. Female Citizenship.

Erica Patrícia Martel Pereira – Bacharela em Ciências Sociais (2019) pela Universidade Federal do Amapá – UNIFAP. E-mail: emartel4@gmail.com

Ana Cristina de Paula Maués Soares – Docente do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amapá – DFCH/UNIFAP. E-mail: crisgepem2@gmail.com

David Junior de Souza Silva – Docente do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Amapá – DFCH/UNIFAP. E-mail: davi_rosendo@live.com

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo trazer uma reflexão acerca da participação das mulheres no mercado de trabalho e entender como as limitações do espaço privado prejudicam a vida pública destas mulheres.

Temos como problema teórico a compreensão sobre de que modo se estrutura a relação entre o público e privado em um recorte de gênero, com enfoque sobre a influência das características do segundo sobre a realidade do primeiro na vida das mulheres.

O problema empírico é a investigação das experiências das mulheres no mercado de trabalho, e como elas percebem as relações entre o espaço privado e o espaço público de suas vidas. A reflexão foi realizada a partir das narrativas das mulheres sobre aspectos de sua vida familiar e profissional.

A justificativa teórica para o trabalho é a defesa da necessidade de se levar em consideração, nos âmbitos científico e político, o espaço privado, a vida doméstica e as relações familiares, devendo este e suas características serem levados em conta nas discussões de nossa esfera pública, nos termos dos ideais da democracia e da cidadania.

O problema a ser discutido, pois, são as desigualdades e relações de gênero no ambiente de trabalho. Para isso, realizamos um diálogo com as trabalhadoras terceirizadas responsáveis pela limpeza do espaço físico de uma instituição pública. Como metodologia, foi utilizado um formato de pesquisa quali-quantitativo, com a aplicação de questionários e realização de entrevistas individuais com perguntas que visam conhecer a faixa etária, escolaridade, tempo no mercado de trabalho e o dia a dia destas trabalhadoras.

Está em pauta compreender as relações entre suas realidades familiares e profissionais, por meio dos quadros da divisão sexual do trabalho, compreendendo as implicações destas relações em suas rotinas e em como afetam o tempo destas mulheres.

Para iniciar esta tarefa, propomos partir do conceito de domesticidade. Santos (2011) formula o conceito de domesticidade para se referir à forma como a sociedade patriarcal restringe as mulheres, seu campo de ação e subjetividade, ao espaço da casa. A autora analisa esta questão nas diferenças de gênero nas sociedades dos anos 1950 e 1960, onde havia uma forte e insistente identificação imposta das mulheres com o espaço privado e com as práticas de consumo voltadas ao lar, deixando a atividade produtiva e a vida pública a cargo dos “homens da casa”. Percebe-se que esse pensamento não mudou tanto nos tempos atuais, pois em muitos lares as mulheres ainda são rotuladas como “do lar” e fadadas ao consumo passivo, enquanto que os homens continuam incessantemente em busca de suas carreiras profissionais sem precisar abdicar de algo em suas vidas para tais conquistas. A domesticidade, assim, é um efeito de poder de gênero que impõe a restrição da vida da mulher ao lar e a proibição a esta da vida pública.

Desta forma, a domesticidade pode ser compreendida como um conjunto formador de normas e práticas que geram relações de poder, estruturando e legitimando a divisão sexual do trabalho. Não somente a dimensão da domesticidade como proibição da ação da mulher na vida pública impede ou dificulta sua inserção em termos de igualdade com os homens no mercado de trabalho. A imposta exclusividade de responsabilidade sobre a realização de todo o trabalho doméstico às mulheres é também um importante fator que afeta o acesso das mulheres à esfera pública. Isso porque as mulheres são obrigadas a usar mais da metade de seu tempo em atividades do lar – pelo que têm menos tempo para investir em seus objetivos profissionais, educacionais e também em lazer.

1. PÚBLICO X PRIVADO: relações de gênero

A discussão sobre as características e significados de “público/privado” vem há muito tempo se referindo a Estado e Sociedade, centrado em diálogos econômicos. Mas, para este artigo, busco o que Susan Okin trata em seu trabalho: “Gênero, público e o privado” (2008), dando a este termo a conotação de vida privada e vida pública, significando o espaço doméstico e o não-doméstico.

A reflexão sobre vida pública e vida privada aqui é necessária para assentar as bases pelas quais poderemos compreender como, para as mulheres, suas relações no espaço doméstico interferem em suas buscas e objetivos de obter uma carreira profissional, ou seja, de realização no espaço não-doméstico.

Okin afirma que a divisão sexual do trabalho tem total influência em como os homens estão inseridos em suas ocupações no espaço público e principalmente em como isso afeta a rotina da mulher, que é vista como responsável pelo lar e pela reprodução. Nas palavras da autora, as “mulheres têm sido vistas como ‘naturalmente’ inadequadas à esfera pública, dependentes dos homens e subordinadas à família.” (OKIN, 2008, p. 308).

Esse pensamento deve ser questionado e ser levado em pauta, pois a mulher tem sim capacidade de estar nesses espaços e de conquistar seus objetivos. Assim como a autora, também vejo uma grande ausência da discussão sobre a dicotomia público/doméstico, e que há uma certa indiferença em tratar das desigualdades de gênero nesses espaços.

A divisão sexual do trabalho soma-se ao binômio raça/classe na limitação da ocupação pelas mulheres de posições no espaço econômico, político e social. No texto de Maria Aparecida Bento, “A mulher negra no mercado de trabalho” (1995), a autora demonstra dados que apontam atuação da mulher negra majoritariamente em atividades de trabalho manual e doméstico.

A amostra de mulheres negras em nossa pesquisa igualmente confirma esta afirmação. A maior parte de nossas entrevistadas (60%) iniciou sua vida profissional precocemente entre os 6 e 10 anos – geralmente como doméstica [...] (BENTO 1995, p.485)

O tempo é atingido de uma maneira específica, a qual precisamos abordar como fômeno autônomo cientificamente. A divisão sexual do trabalho e a domesticidade impõe tarefas intermináveis à mulher, capturando todo seu tempo. Este é outro fator, não dissociado do primeiro, que converge para obstruir a inserção feminina na vida pública.

A divisão sexual do trabalho continua mesmo quando a mulher está já na esfera pública, em que a ela são designadas tarefas semelhantes às do lar, de limpeza, cuidado e manutenção; tarefas às quais a mesma cultura patriarcal atribui menos valor ou importância e remunera com valores econômicos bem menores também.

A lógica patriarcal é caracterizada por Weber como um tipo de dominação tradicionalmente legítima, significando um sistema de normas guiado pela tradição, tendo sua essência na piedade pessoal e sua origem na autoridade do chefe da comunidade doméstica. A definição clássica weberiana ressalta que dominação se apoia na caráter cotidiano, em regras seculares e tidas como sagradas, tendo na tradição e na pessoa do senhor a base da autoridade patriarcal, sendo “uma associação, na maioria das vezes fundamentalmente econômica e familiar, a dominação é exercida (normalmente) por uma só pessoa, de acordo com determinadas regras hereditárias fixas.” (WEBER, 1964; p.184).

Para Machado (2000, p. 04), o patriarcado “remete, em geral a um sentido fixo, uma estrutura fixa que imediatamente aponta para o exercício e presença da dominação masculina”. Esta dominação é milenar, emergindo ainda nas primeiras sociedades, mas foi sobrevivendo às mudanças que aconteceram ao longo da história da humanidade e se adaptaram perfeitamente ao mundo contemporâneo, tanto que Machado (2000, p. 03) fala em “patriarcado contemporâneo”, referindo-se ao estágio atual desse tipo de dominação que, embora tenha sofrido modificações ao longo da história, ainda apresenta princípios tradicionais como: heterossexualidade compulsória, exploração potencial reprodutivo e sexual das mulheres, exploração dos trabalhos das mulheres, dentre outras características.

Na fala de uma das entrevistadas¹ foi possível perceber traço da lógica patriarcal relacionado ao papel do homem e ao papel da mulher na família, onde o homem fica responsável por governar, cultivar e proteger e a mulher de cuidar e auxiliar:

Meu ex-marido não aceitava de forma alguma que eu trabalhasse também, e sempre dizia que eu deveria me preocupar em cuidar da casa e dos nossos filhos. (T, 40 anos)

Se formos analisar essa divisão sexual do trabalho, é nítido que as mulheres têm muito mais trabalhos acumulados e que ‘precisam’ ser executados todos os dias, sem deixar nada para depois; já o homem se restringe a buscar o sustento, trabalho realizado num local determinado e por um período determinado. Se todas essas tarefas fossem repensadas e igualmente repartidas entre os responsáveis do lar, não haveria um tempo justo e não negligente com as mulheres? Será que, assim, elas não teriam seu espaço, seus momentos para conquistar seus sonhos guardados que tiveram que deixar de lado para que seus maridos fossem em busca dos seus?

Para Hirata e Kergoat (2007, p. 590) a divisão sexual do trabalho é:

a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos; mais do que isso, é um fator prioritário para a sobrevivência da relação social entre os sexos. Essa forma é modulada histórica e socialmente. Tem como características a designação prioritária dos homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva e, simultaneamente, a apropriação pelos homens das funções com maior valor social adicionado (políticos, religiosos, militares etc.).

A divisão sexual do trabalho caracteriza-se pelas distinções entre as funções femininas e masculinas e o processo hierárquico que desqualifica as tarefas femininas, situações que “se sustentam à conta de uma ideologia naturalista que “rebaixa o gênero ao sexo biológico” (MANESCHY, 2013: 2010).

Essa é uma questão que buscarei compreender no próximo tópico deste trabalho. Através das conversas realizadas com as trabalhadoras, foi possível entender essas rotinas e observar como essa divisão de trabalhos afeta concretamente as possibilidades de vida de cada uma. A entrevistada S. contou que já desistiu de muitos empregos por não ter com quem deixar seus filhos, ou por não ter tempo de organizar as tarefas de casa:

Já perdi muita oportunidade boa por esse problema que com certeza não é só eu que enfrento, hoje estou trabalhando aqui mas meu pensamento tá em casa,

¹ Para garantir o anonimato das entrevistadas no texto, vamos nos referir a cada uma delas por letras diferentes, e que não correspondem a nenhuma das iniciais de seus nomes.



minha irmã fica com meus 2 filhos, mas me sinto mal porque ela também quer ter tempo de estudar e trabalhar, mas preciso da ajuda dela. (S., 35 anos)

A dupla jornada afeta as mulheres de duas formas: ou elas conseguem alguém para realizar as tarefas que elas não podem no momento (sempre outras mulheres), ou elas enfrentam a escolha de abdicar do seu trabalho – acontecendo exatamente o que a fala descrita acima relata.

Vale ressaltar que público e privado tem suas diversas características e questões onde são inseridos, e neste trabalho – como já colocado – trago a esfera privada como o espaço doméstico, colocando em pauta a “privacidade” dessas mulheres. Assim como Okin, questionamos: “(...) em que medida elas têm a possibilidade de encontrar privacidade na esfera doméstica, em uma sociedade estruturada pelo gênero?” (OKIN, 2008, p.324). Assim como os homens, as mulheres também possuem suas necessidades íntimas, também precisam ter seus momentos onde não são as “mães”, “esposas”, “donas de casa”, para exercitar suas mentes, expandir suas capacidades, seus talentos.

Para Scott (1990: 84), gênero são relações de poder, significando uma ideia hierarquizada sobre as diferenças sexuais, “o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. Seria melhor dizer: o gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado”. Scott reconhece as diferenças dos corpos de machos e fêmeas (corpos sexuados), no entanto, questiona as formas hierarquizadas como se constroem os significados culturais para os corpos sexuados, sendo criada assimetrias e desigualdades entre homens e mulheres e relações de dominação/subordinação entre os sexos.

Quando nos referimos à categoria gênero neste questionamento é para que seja possível perceber que há um vácuo não preenchido, não explorado sobre a privacidade das mulheres, e observar até que ponto elas têm a possibilidade de dedicar atenção a si mesmas, dentro do espaço doméstico, sem precisar abdicar seus empregos, sua vida pública. Os homens, ao contrário, não são questionados e pressionados se precisam estar sempre fora de suas casas por estarem dedicando tanto tempo a seus trabalhos, enquanto as mulheres o são.

Sendo assim, a divisão sexual do trabalho afeta as mulheres como um todo, seja em seus lares – quando as tarefas não são divididas igualmente entre o homem e a mulher da casa, deixando a seu cargo todas as responsabilidades da domesticidade, tornando o homem livre para se preocupar apenas com sua vida pública –, seja no ambiente de trabalho – quando as atividades atribuídas a elas são rotuladas como “naturalmente femininas”, e são isoladas de tarefas consideradas masculinas. Relacionado a isso, trazemos o relato da entrevistada B., em que ela conta que, no seu primeiro emprego de carteira assinada, enfrentou muito preconceito, por ser mulher, por ser negra, e por ser jovem:

Meu primeiro emprego de carteira assinada foi quando eu tinha 20 anos, num escritório de uma construtora, comecei como assistente, e fazia atividades como atender telefone, arquivar documentos e servir café quando me pediam. Me dediquei, mostrei serviço, queria que soubessem que podiam confiar no meu trabalho, mas quando houve oportunidade de promoção me disseram que eu não podia me candidatar porque eu não ia “dar conta do serviço”. (B., 36 anos)

Contudo, a divisão sexual do trabalho não afeta todas as mulheres da mesma forma – tanto no acesso ao trabalho remunerado quanto no espaço doméstico. A autora Flávia Biroli, em seu

livro “Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil”, aponta que há diferentes consequências entre os grupos de mulheres, trazendo à tona, ainda, os lares que são liderados por mulheres: “vale observar que mais da metade dos domicílios chefiados por mulheres tem à frente mulheres negras” (BIROLI 2018, p.40).

Esses fatos devem ser compreendidos em seus significados reais: há ainda em nossa sociedade diversas instituições culturais e sociais que limitam a liberdade das mulheres. Desta forma, são essas relações da esfera privada que devem ser revisadas para que haja um espaço privado que proporcione igualdade e equidade entre mulheres de diferentes classes sociais, e entre mulheres e homens. Além disso, é necessário que esse espaço também permita que essas mulheres, independentemente de classe e raça, possam usufruir das mesmas oportunidades e decidir como usarão seu tempo, sem que sejam pressionadas a desistir de algo.

2. Trabalho Remunerado e Trabalho Doméstico

A falta de tempo no cotidiano das mulheres é um dos principais desafios que dificultam o acesso ao trabalho remunerado como também a permanência no mesmo. Uma pesquisa feita no ano de 2012, com 800 mulheres dentro de 9 capitais brasileiras, apontou que 91% delas dão total importância ao trabalho remunerado, mesmo tendo trabalho em dobro em suas casas.

As múltiplas tarefas entre cuidar do lar, ser mãe e também ser esposa acabam virtualmente zerando o tempo das mulheres, tornando suas rotinas cansativas e levantando um dilema para elas: “parar de trabalhar para cuidar da casa e dos filhos”. Muitas apontaram que não têm ajuda do marido, e que eles mais “atrapalham” do que colaboram. Esse é um problema que não vem diminuindo e nem deixando de ser um dos pontos negativos que impedem que essas mulheres dediquem tempo às suas carreiras.

Outro problema levantado nesta pesquisa é a falta de vagas nas creches e de políticas públicas que atendam a essa demanda, para que haja um amparo e suporte para que elas possam trabalhar/estudar, visto que nem todas as creches funcionam em tempo integral, o que acarreta também em empecilho. Todos esses desencontros acabam diminuindo a autonomia econômica e o tempo dessas trabalhadoras de investirem em seus objetivos profissionais, e também de cuidarem de si mesmas. Sendo urgente, portanto, que as políticas públicas considerem as desigualdades de gênero.

A não consideração dos afazeres domésticos como trabalho silenciou e tornou invisível, por muito tempo, relações assimétricas e de poder entre os sexos. Como as atividades domésticas eram baseadas nos vínculos de casamento e reciprocidades parentais, as relações de subalternidade e opressão entre os sexos ficavam escondidas na cumplicidade familiar, que reserva às mulheres o amor e cuidado à família, e ao homem a provisão financeira. (SOUZA e GUEDES, 2016, p.02)

Esta relação desarmônica entre os gêneros criou a divisão desigual de papéis e posições da mulher e do homem na sociedade. A domesticidade, como instituição cultural que valora e normatiza que a mulher seja limitada a funções ligadas ao lar e o homem à produção, enraiza essa divisão e a passa de geração em geração, não permitindo o crescimento e amadurecimento dos conhecimentos que as mulheres podem produzir.



Com isso, quando as mulheres começaram a lutar por seus direitos e por espaço na vida pública, era esperado que isto trouxesse um equilíbrio de alguma forma às funções atribuídas entre homem e mulher. Mas não foi o que aconteceu. A participação da mulher na esfera pública não aconteceu mediante à diminuição da sobrecarga de trabalho doméstico, mas pelo acúmulo do trabalho doméstico com o trabalho não-doméstico para as mulheres que puderam acessar a esfera pública.

Este problema permanece ainda invisibilizado, a divisão sexual do trabalho permanece uma balança que pesa mais para a mulher, levando-a a confrontar-se, não raramente, com o dramático dilema de dedicar-se ou à família ou ao trabalho.

Para as mulheres que possuem um emprego estável e, na luta do dia a dia, conseguem conciliar com os cuidados da casa e dos filhos, há também muitos obstáculos. Por exemplo, quando uma mulher engravidia e sai de licença-maternidade, precisa de apoio e suporte para que esteja bem e preparada para voltar ao trabalho; porém, muitas, quando voltam, acabam sendo demitidas, pelo simples fato de terem engravidado. Isso acaba gerando um transtorno enorme, fazendo novamente essa mulher se ver em frente ao pensamento: “cuido do meu filho, ou trabalho?”.

Trazendo à tona as diferenças entre ser mãe e ser pai, o homem, quando tem filho, geralmente não enfrenta os problemas que a mulher enfrenta. Eles, em sua maioria, recebem honras, apoios, enquanto a mulher recebe comentários como: “não vai mais ter tempo”, “não vai conseguir conciliar”, “não vai se concentrar” etc. Enquanto esses pensamentos ultrapassados existirem, enquanto a mulher ainda for vista como “do lar”, nenhuma mudança será alcançada, e a autonomia financeira e liberdade de cuidado pessoal será um sonho distante.

Perissé e Loschi (2019) afirmam que o trabalho feminino, sendo remunerado ou não, é uma grande e importante contribuição para a sociedade, tanto pelo trabalho exercido no mercado quanto o que desde sempre é realizado dentro de casa. Segundo elas, o cuidado no lar e com pessoas pode ser considerado como “outras formas de trabalho”, sendo tão essenciais quanto o trabalho de um médico ou advogado por exemplo, isso porque o trabalho destes profissionais só é possível porque alguém fica com seus filhos, com seus pais idosos, permitindo assim que tenham tempo, ou seja, porque alguém – mormente do gênero feminino – realiza para eles o trabalho do cuidado. No entanto, mesmo quando essas mulheres conseguem com todo seu esforço fazer parte do mercado de trabalho, não deixam em suas vidas a rotina de cuidados e deveres domésticos, a conhecida “dupla jornada”.

“O fenômeno da dupla jornada é considerado um impedimento ao aumento da participação feminina na força de trabalho” (PERISSÉ e LOUCHI, 2019, p.21). As autoras, em seu texto, exemplificam que a média de realização dessas atividades domésticas entre os homens é quase a metade da média feminina – sendo as mulheres em 21 horas semanais e os homens 10,8 horas semanais dedicadas a afazeres domésticos.

A responsabilização social exclusiva da mulher pelo trabalho de cuidar das crianças também impõe dilemas. As mães-solo deparam-se com o dilema: deixar o emprego para cuidar dos filhos, ou trabalhar e contratar outra mulher para estar com seus filhos enquanto vai em busca de sua realização profissional e autonomia financeira. Esta é uma das grandes questões que muitas brasileiras enfrentam há muito tempo e que, até nos dias de hoje, ainda não conquistaram a visibilidade necessária para que se façam políticas públicas voltadas às necessidades das mulheres, e, assim, possuam assistência sem que precisem desistir de seus objetivos.

No espaço não-doméstico, a divisão sexual do trabalho se reproduz de maneira renovada. Nele, a domesticidade se converte no estereótipo de profissões que são atribuídas às mulheres,

como: professoras de ensino pré-escolar, cuidadoras de idosos, domésticas, ajudantes de cozinha, especialistas em tratamentos de beleza, vendedoras, etc; e no tabu para as mulheres desempenharem outras determinadas profissões.

Outrossim, mesmo ocupando esses espaços, ao desempenharem as mesmas profissões ou funções que os homens, recebem menores salários; os homens, ao eventualmente exercerem as funções estereotipadas como femininas, obtêm salários maiores.

O salário também varia quando se faz o recorte por gênero: enquanto a média salarial dos 280 mil homens que desempenhavam a função de trabalhador doméstico foi de R\$1.019,61 no último trimestre de 2018, a das mulheres ficou em R\$846,12. (PERISSÉ e LOUCHI, 2019, p.23)

Além de ser atribuído a elas profissões ligadas ao cuidado, o papel da emoção nesse estereótipo também é bastante pertinente. Isso se deve à ideologia de que mulher nasce para ser mãe, logo, está destinada à área do cuidado da casa e de pessoas. Isso porque possuem características atribuídas à emoção: como sensibilidade, compreensão, empatia. Relacionando, desta forma, a mulher à emoção e o homem à razão. Como no caso da entrevistada C., de 30 anos, que conta que no seu antigo emprego era reconhecida como a “chorona”, isso porque, quando havia as reuniões de fim de ano na empresa na qual trabalhava, se emocionava e se permitia sentir, e tornaram isso em um ponto nela, fazendo com que, em qualquer situação de pressão ou que exigisse mais dela, os outros funcionários questionavam se ela “daria conta” ou iria “chorar”:

Ser emotiva me trouxe muitos transtornos, pois todos me viam como a que chora por tudo, tirando de mim minha credibilidade e questionando minhas habilidades de lidar com situações difíceis.

3. Realidade das Mulheres no Mercado de Trabalho: análise dos dados

A partir dessas teorias e da pesquisa realizada com as trabalhadoras, foi possível confirmar a realidade que há anos continua a mesma: com poucas mudanças e fracos avanços no que tange à liberdade feminina em não se ver diante do impossível dilema entre cuidar dos filhos ou trabalhar, como já fartamente mencionado.

Em sua maioria, são mulheres entre 30 a 40 anos, mães solteiras e que possuem somente esta fonte de renda. Somente uma ingressou no ensino superior, mas desistiu por motivos financeiros. Quantas mulheres hoje não estão nessa mesma situação? Querer ingressar numa faculdade, ter uma especialização, crescer profissionalmente, porém não possuem apoio social, no espaço doméstico ou em políticas públicas para conquistarem seus objetivos. Precisam abdicar de seus estudos para trabalhar.

Meu sonho é ser psicóloga, iniciei a faculdade, consegui concluir 3 semestres, mas tive que parar por falta de recursos, hoje trabalho aqui mas não tenho tempo para estudar, mas quero muito retomar e concluir minha graduação. (N., 32 anos)

Das dez que participaram da entrevista, sete começaram no trabalho informal como domésticas aos 15 anos de idade. Este é um fato ainda muito recorrente e que precisa ser analisado. Das



mulheres que são casadas, com filhos, todas possuem uma atividade extra para somar renda, como manicure ou diarista. E todas informaram que não possuem suporte em casa, pois precisam contratar outra mulher para cuidar de seus filhos.

O que mais espanta é que todas essas dez mulheres possuem sonhos parecidos, como de empreender e serem donas dos seus horários e, principalmente, do seu tempo. Sobre isto, é importante ressaltar que as mulheres possuem um alto índice de empreendedorismo no Brasil. O *GEM - Global Entrepreneurship Monitor* mostrou, em sua pesquisa no ano de 2016, no entanto, que as principais atividades empreendedoras femininas exercidas são no ramo da beleza e cosméticos, correspondendo a 33,9%, além de serviços como estabelecimentos de comida preparada e *buffet*.

Os dados positivos do GEM não param por aí, as mulheres já correspondem a 51% dos empreendedores iniciais. Essa informação mostra que o aumento da participação feminina no mercado de trabalho também tem se refletido no empreendedorismo. Isso é extremamente positivo para o Brasil, pois as mulheres tendem a investir mais em capacitação e têm mais acesso à informação, o que pode ajudar na construção de empresas mais sólidas e lucrativas. (GEM, 2016, p.15)

Este percentual (51%) é um avanço importante no cenário atual em que vivemos, pois traz a esperança de que as mulheres estão conquistando seus espaços e exercendo funções que a sociedade patriarcal tenta interditar a elas. É preciso quebrar o tabu de pertencimento feminino exclusivo a atividades ligadas ao lar, aos filhos, e aos maridos somente. Todas têm potencial de poder ser o que quiserem, trabalhar no que quiserem, mas, essencialmente, todas têm o direito de decidir se querem ser mães e se querem ser esposas.

A questão de gênero também está inserida nos dados do GEM e demonstra taxas equilibradas entre o percentual de mulheres e homens que investem no setor do empreendedorismo – sendo 19,9% da taxa feminina e 19,2% da taxa masculina–, as mulheres no Brasil ainda são as que empreendem mais, isso em relação à taxa de empreendimentos iniciais. Quanto aos empreendimentos já estabelecidos, a igualdade de gênero retrocede, sendo 19,6% entre os homens e 14,3% para as mulheres.

Isso significa que, mesmo as mulheres estando na mesma proporção com os homens de iniciar um investimento, elas encontram mais dificuldade em manter seus negócios firmes e fazer prosperar. E a causa disso é o que já sabemos: problemas em conciliar as demandas do negócio com a jornada familiar, preconceito, falta de credibilidade por serem mulheres, e dificuldades em conseguir financiamento. Exemplo, a entrevistada L. ficou desempregada por 3 anos, somente o marido trabalhando; ela decidiu começar um negócio, e, com o pouco dinheiro que tinha guardado, abriu um salão de beleza no seu bairro. Como já atendia em domicílio algumas amigas e familiares, decidiu investir. Ela conta:

Quando me vi sem alternativas para ajudar em casa, decidi usar o que sei fazer e investi num salão, no início foi muito bom, comecei a ter bons lucros, mas com o tempo obtive muitas despesas com material, limpeza, ajudantes, e pensei na possibilidade de pedir um empréstimo, mas a todos que recorri me negaram, pois segundo eles eu não tinha condições de ter capital suficiente para arcar com as parcelas, lembro de um gerente de um banco me dizendo que eu não deveria

perder tempo com isso, porque logo logo a “vontade” de ser dona de um negócio ia passar, porque eu não “daria conta” das responsabilidades. (L., 38 anos)

Todos esses entraves sempre estiveram presentes na vida delas, desde o ambiente familiar ao mercado de trabalho, mostrando que ser mulher numa sociedade capitalista e dominada por homens torna essa jornada em busca de liberdade ainda mais difícil e desgastante. Sendo, desta forma, de extrema necessidade que seja analisado possíveis programas de apoio e investimento para mulheres com seus negócios já estabelecidos, mas também as que estão iniciando nesse ramo.

Quando essas mulheres não encontram em seus maridos e/ou filhos um ponto de equilíbrio, é gerado um desgaste físico e emocional muito prejudicial à continuidade de sua força de vontade em manter seus negócios de pé e prosseguir. O papel do marido dentro de um lar não é somente de sair pro trabalho e trazer o “sustento”, mas de apoiar e dividir o tempo com sua esposa entre os afazeres do lar e suas atividades profissionais; se esse tempo fosse dividido de forma igual e houvesse realmente equidade dentro das famílias, problemas como de baixa estima, depressão, infelicidade entre as mulheres não seriam causados.

Em tempo, os problemas profissionais não são enfrentados de forma igual entre as mulheres; há recorte de classe. As mulheres da classe trabalhadora se deparam com o dobro de obstáculos porque não possuem condições de estudar ou trabalhar sem ter com quem deixar seus filhos, e acabam no trabalho doméstico, sendo então funcionárias de mulheres de classe média e classe média alta.

Contudo, outra conclusão emerge nas entrevistas: mulheres que não tem filhos se encontram em posições diferentes, sendo possível ter mais foco no trabalho e mais oportunidades, sofrendo “menos preconceito”. Com isso, é perceptível que, para a mulher se equiparar pelo menos em alguns pontos ao homem casado e com filhos, lhe é imposto, indiretamente, que ela precisa não se casar e não ter filhos. A mulher não deveria ter de optar entre trabalho e família enquanto o homem consegue alcançar sucesso tendo os dois simplesmente pelo fato de que não é esperado dele o mesmo nível de compromisso com a família que se espera da mulher, em outras palavras, porque a divisão sexual do trabalho o desincumbe das tarefas domésticas.

A mulher que busca ser uma líder, além de ter salários mais baixos e menos promoções, em muitas ocasiões, não percebe o preconceito à sua volta. Por não sofrerem sempre um preconceito aberto e explícito, muitas acham que ele só existe com outras pessoas e não entendem certas ações maliciosas que as atinge. Sendo então essencial que haja mais visibilidade quanto às questões e pautas femininas, tanto em relação ao mercado de trabalho, quanto na saúde, educação, segurança, economia, lazer etc.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dado o exposto, foi possível compreender que determinados obstáculos que envolvem a luta das mulheres por igualdade e oportunidades justas permanecem ainda invisibilizados e pouco pautados na sociedade civil.

A extinção da instituição social da divisão sexual do trabalho deve ser posta em pauta ou a com responsabilidade dos homens pelo espaço privado. Não haverá igualdade de oportunidades no mercado de trabalho para as mulheres enquanto houver sobrecarga de trabalho doméstico para as mulheres, estereotipação de atividades profissionais segundo gênero e desvalorização das funções desempenhadas majoritariamente por mulheres ou atribuídas culturalmente ao gênero feminino.



Mesmo havendo sido criado órgãos que atendam às necessidades das mulheres, como a Secretaria de Políticas para as Mulheres em 2003, a Secretaria de Promoção de Igualdade Racial e a Secretaria Nacional da Juventude, ainda é preciso ir além e realmente efetuar programas que eliminem os obstáculos que existem para ocupação pelas mulheres de cargos de liderança e chefia, para participarem de pautas importantes tanto para o contexto da realidade feminina quanto para o país como um todo, mas, principalmente, que atenda a diversidade étnica e racial.

Saber que, ao longo dos anos, as pautas feministas vêm ganhando força e conquistando espaço no cenário de discussões econômica e política fortalece a esperança de que há uma busca por mudança, pela reivindicação dos direitos da mulheres, mas principalmente de:

(...) defender seus direitos sexuais e reprodutivos e reivindicar que a crise econômica é também assunto delas, já que desemprego e redução salarial se conjugam no feminino, recaindo especialmente sobre as mulheres negras. (MARCONDES, 2019)

Sendo assim, fica evidente que, mesmo havendo órgãos que se dedicam a inclusão das mulheres na esfera pública, é necessário novas políticas que realmente alcancem a todas, independente de raça, religião, renda, e incentivem e apoiem para que elas também possam realizar e continuar seus estudos e seus investimentos.

A domesticidade aparece associada à divisão sexual do trabalho e a outras estruturas de poder como o binômio raça/classe. Esta intrincada relação de figurações culturais e instituições sociais atuam para configurar as paisagens, por assim dizer, do espaço público e do espaço privado, com uma pesada carga de proibições e excessos de responsabilidades para as mulheres. Seu tempo, ao lado de suas possibilidades sociais, sua subjetividade e saúde mental, é sumariamente comprometido e capturado.

A mulher conquistou seu acesso à vida pública, elas avançaram no tempo, mas não tanto no espaço. Trata-se de uma luta permanente. Todavia, a lógica opressiva do espaço doméstico, enquanto existir, dificulta sua atuação plena na vida pública. A pauta urgente para efetivar o projeto de sociedade de igualdade de gênero é a ruptura total com a divisão sexual o trabalho, a equalização na distribuição das responsabilidades no espaço doméstico. Essa pauta exige uma mudança de mentalidade, e a mudança de mentalidade acontece de maneira lenta e gradual, exigindo um esforço contínuo do movimento feminista. Somente assim este deixará de atuar como uma corrente a segurar as mulheres, impedindo-as de alçar voo.

REFERÊNCIAS

- BENTO, Maria Aparecida Silva. A mulher negra no mercado de trabalho. *Estudos Feministas* N2/1995, p.485.
- BIROLI, Flávia. *Gênero e Desigualdades: limites da Democracia no Brasil*. Boitempo Editorial, 2018. Capítulo 1, 2 e 3.
- GLOBAL ENTREPRENEURSHIP MONITOR – GEM. *Empreendedorismo no Brasil – Relatório Executivo (2016)*. Curitiba: IBQP, 2016.
- HIRATA, Helena e KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez. 2007.
- IBGE. Educa Jovens. *Conheça o Brasil, População: Quantidade de homens e mulheres*. Disponível em: <<https://educa.ibge.gov.br/jovens/conheca-o-brasil/populacao/18320-quantidade-de-homens-e-mulheres.html>>. Acessado no dia 05/12/2019.
- IBGE. Pesquisa Nacional por amostra de domicílio contínua-PNAD. *Mercado de Trabalho Brasileiro*, 08/2019, p.24.
- MACHADO, Lia Zanotta. *Perspectivas em Confronto: Relações de Gênero ou Patriarcado?*. 2000.
- MADALOZZO, Regina. MARTINS, Sergio R. SHIRATORI, Ludmila. Participação no mercado de trabalho e no trabalho doméstico: homens e mulheres têm condições iguais? *Revista Estudos Feministas*. Vol.18 no.2 Florianópolis, 2010.
- MANESCHY, M. C. O emprego doméstico e as relações de Gênero no mundo do trabalho. *Revista Gênero na Amazônia*, v. 03, P.207-218, 2013.
- MARCONDES, Mariana Mazzini. Políticas públicas para e pelas mulheres. *Revista Construção*. 07/2019. Plataforma Digital, disponível em: <<http://revistaconstrucao.org/>>, acessado no dia 04/12/2019.
- OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 16(2): 440, p. 308, maio-agosto/2008.
- PERISSÉ, Camille. LOSCHI, Marília. Mulher e Trabalho: papéis sociais em questão. Trabalho de “Mulher”, p.19-25. *Retratos a revista do IBGE*, N.17 JUL/AGO 2019.
- PESQUISA Trabalho Remunerado e Trabalho Doméstico – Uma Tensão Permanente. Agência Patrícia Galvão. Realização: SOS Corpo/Data Popular, 23/01/2013. Disponível em: <<https://agenciapatricia-galvao.org.br/institucional/pesquisas/pesquisa-trabalho-remunerado-e-trabalho-domestico-uma-tensao-permanente/>>. Acesso em 23 de Setembro de 2019.
- SANTOS, Marinês Ribeiro dos. Domesticidade e identidades de gênero na revista Casa & Jardim (anos 1950 e 60). *Cadernos pagu* (36), janeiro-junho de 2011:257-282.
- SOUSA, Luana Passos de. GUEDES, Dyego Rocha. A desigual divisão sexual do trabalho: um olhar sobre a última década. *Estudos Avançados* vol.30 no.87, p.02. São Paulo May./Aug. 2016.
- WEBER, Max. *Economia y Sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica. 1964.

A Representatividade Feminina nos Comitês de Bacia Hidrográfica no Estado de Minas Gerais no Período de 1998 a 2009

Representatividad de la Mujer en los Comités de Cuenca Hidrográfica del Estado de Minas Gerais para el Periodo de 1998 a 2009

Women's Representativeness in the River Basin Committees in the State of Minas Gerais from 1998 to 2009

Letícia de Alcântara Moreira

Luiz Carlos Dias Rocha

Daniela Rocha Teixeira Riondet-Costa

Paula Inácio Coelho

Resumo: Os Comitês de Bacia Hidrográfica (CBHs) são órgãos colegiados onde são debatidos assuntos de interesse local no que se referem à gestão das águas, tais órgãos devem ser representativos/democráticos conforme disposto em lei. Assim, o presente trabalho teve por objetivo estudar qual é a representatividade do gênero feminino nos Comitês de Bacias Hidrográficas do Estado de Minas Gerais. Como metodologia, utilizou-se a pesquisa documental. Encontrou-se a representatividade média feminina de 24,75%, número considerado baixo. Para o resultado encontrado, foram sugeridas 4 hipóteses, sendo elas: baixa representatividade feminina no campo político, baixa representatividade feminina em cargos técnicos, sobrecarga da rotina da mulher e receio da mulher em ocupar espaços tipicamente masculinos. Conclui-se que, apesar da baixa representatividade encontrada, é recomendável que se criem discussões sobre a participação feminina nos CBHs.

Palavras Chave: Meio Ambiente. Recursos Hídricos. Discussões de gênero.

Resumen: Los Comités de Cuenca Hidrográfica (CBH) son órganos colegiados donde se discuten temas de interés local con respecto a la gestión del agua, dichos órganos deben ser representativos / democráticos según lo dispuesto por la ley. Así, el presente estudio tuvo como objetivo estudiar cuál es la representación del género femenino en los Comités de Cuenca Hidrográfica del Estado de Minas Gerais. Como metodología se utilizó la investigación documental. Se encontró una representación femenina promedio del 24,75%, cifra considerada baja. Para el resultado encontrado se plantearon 4 hipótesis, a saber: baja representación femenina en el ámbito político, baja representación femenina en cargos técnicos, sobrecarga de la rutina de la mujer y miedo a la mujer en ocupar espacios típicamente masculinos. Se concluye que a pesar de la baja representatividad encontrada, se recomienda que se generen discusiones sobre la participación femenina en los CBH.

Palabras Claves: Medio Ambiente. Recursos hídricos. Discusiones de género.

Abstract: The River Basin Committees (CBHs) are collegiate bodies where issues of local interest regarding water management are discussed, such bodies must be representative/ democratic as provided by law. So, the objective of this work was to study what is the representativeness of the feminine gender in the River Basin Committees of the State of Minas Gerais. Documentary research was used as a methodology. The average female representativity was found to be 24.75%, a number considered low. For the found result, 4 hypotheses had been suggested, being them: low feminine representativeness in the political field, low feminine representativeness in technical positions, overload of the woman's routine and fear of the woman to occupy spaces typically masculine. It is concluded that despite the low representativeness found, it is recommended to create discussions on female participation in the CBHs.

Key-words: Environment. Water resources. Gender discussions.

Letícia de Alcântara Moreira – Doutoranda em Meio Ambiente e Recursos Hídricos, UNIFEI. E-mail: lemorera@hotmail.com

Luiz Carlos Dias Rocha – Professor Doutor, IFSULDEMINAS. E-mail: luiz.rocha@ifsuldeminas.edu.br

Daniela Rocha Teixeira Riondet-Costa – Professora Doutora, UNIFEI. E-mail: daniela.unifei@gmail.com

Paula Inácio Coelho – Professora Mestra, IFSULDEMINAS. E-mail: paula.inacio@ifsuldeminas.com

INTRODUÇÃO

Os atuais padrões de consumo e produção da sociedade têm gerado um cenário alarmante de escassez de recursos naturais, principalmente no que diz respeito à qualidade, quantidade e disponibilidade (MOREIRA, 2018). Além disso, a responsabilidade ambiental e a tomada de decisões sobre o tema devem envolver os diferentes atores sociais, fato que, após o processo de democratização do Brasil, se intensificou, conforme pode ser observado no artigo 225 da Constituição Federal (BRASIL, 1988).

Uma das formas mais efetivas de envolver diferentes atores sociais na tomada de decisão sobre assuntos ambientais é a criação de Comitês ou Conselhos. Ambos se constituem em espaços democráticos para discussões sobre diferentes temas, tornando possível diferentes perspectivas, a concretização da gestão participativa e a sustentabilidade democrática (KEMERICH; RITTER; DULAC, 2014; LOUREIRO; CUNHA, 2008).

Um dos recursos naturais mais afetados pelos atuais padrões é a água, sendo que tal recurso é imprescindível à produção de bens indispensáveis ao desenvolvimento econômico e social, além disso, é um elemento vital para a conservação dos ecossistemas e da vida de todos. Devido a sua importância, a água vem sendo apontada como uma das principais causas de conflitos do século, o que evidencia a necessidade de uma estratégia epistemológica e política para contornar ou, ao menos, amenizar esse contexto (WOLKMER; PIMMEL, 2013).

Para Jacobi (2006), foi ao longo dos anos 90 que a União e os Estados brasileiros se organizaram para que houvesse uma reestruturação do sistema de gestão dos recursos naturais, sendo que a principal alteração foi a criação de uma gestão integrada e descentralizada, principalmente no que diz respeito à água, via a instituição da Política Nacional de Recursos Hídricos (PNRH) (a Lei nº 9.433 de 1997) e a criação da Agência Nacional das Águas (ANA) que ocorreu nos anos 2000. Para o autor, essa reorganização significou a substituição de métodos tecnocráticos e autoritários, o reconhecimento das águas como um bem econômico e a negociação entre órgãos de diferentes esferas de poder (municipal, estadual e federal) junto aos representantes da sociedade civil.

Fora então, nesse contexto de reestruturação da gestão das águas, que surgiram os Comitês de Bacia Hidrográfica (CBHs), sendo que suas atribuições são descritas no Art. 38 da Lei nº 9.433 (BRASIL, 1997). Kemerich, Ritter e Dulac (2014) definem os comitês como sendo órgãos colegiados onde são debatidas as questões regionais referentes à gestão das águas. Ainda segundo os autores, o maior desafio é que tais órgãos sejam efetivamente públicos, paritários e representativos, no que diz respeito ao seu formato e aos seus resultados.

De acordo com o Art. 39 da PNRH, os CBHs devem ser compostos por representantes: da União; dos Estados e do Distrito Federal cujos territórios se situem, ainda que parcialmente, em suas respectivas áreas de atuação; dos Municípios situados, no todo ou em parte, em sua área de atuação; dos usuários das águas de sua área de atuação; das entidades civis de recursos hídricos com atuação comprovada na bacia (BRASIL, 1997).

Existem estudos que apontam que os CBHs não são verdadeiramente representativos, como é o caso do estudo de Meier e Basso (2014) e Martins (2015) – ambos analisaram aspectos socioeconômicos e problematizam que os comitês não devem ser um privilegiado. Martins (2015) adverte que: “a diversidade relaciona-se não com a preservação de nichos de conhecimento, mas com a

influência mútua entre os que produzem e reproduzem estes conhecimentos. E isso, em um espaço como o Comitê de Bacia, parece fundamental”.

Um dos assuntos que vem sendo cada vez mais abordado na literatura é a diversidade de gênero em espaços decisórios, como conselhos e comitês. Sabe-se que tais espaços são ocupados por representantes da sociedade civil e deveriam ser representativos. Porém, tal discussão fica em segundo plano, uma vez que há o enfoque no tema macro (a representação de gênero na sociedade civil e no mercado de trabalho). Assim sendo, estudos como este podem vir a ser um parâmetro sobre discussões de gênero.

Cabe ainda mencionar que o histórico da inserção das mulheres no mercado de trabalho é marcado pela ocupação de cargos que os homens já não aceitavam e que eram carregados de condições precárias, fato que aconteceu com maior intensidade durante a década de 90 no Brasil, período marcado por forte influência neoliberal, em contrapartida, os índices de escolaridade feminina também subiram (BERTOLIN; SILVEIRA, 2019). Contudo, a corrida por ocupação de cargos técnicos, como é caso da maioria das cadeiras ocupadas nos Comitês de Bacia, não foi justa e, claramente, o gênero masculino possuía vantagens em relação ao feminino.

Silva (2018) aponta que a participação das mulheres no mercado de trabalho se trata de um fenômeno recente, corroborando as autoras Bertolin e Silveira (2019), e, ainda, ressalta que as lutas de movimentos sociais são fundamentais para a redução da desigualdade entre gênero ter diminuído ao longo dos anos no mercado de trabalho. Tais dados, reiteram a importância de trabalho que discutem a representatividade de gênero nos mais diversos espaços. Para Lira (2016), na sociedade excludente, existe o fomento para uma construção social que desprivilegia a mulher – a autora estuda o papel da mulher na literatura, porém, sua fala pode ser aplicada em outros contextos.

Ante ao contexto previamente apresentado, o presente trabalho tem por objetivo estudar qual é a representatividade do gênero feminino nos Comitês de Bacia Hidrográfica do Estado de Minas Gerais.

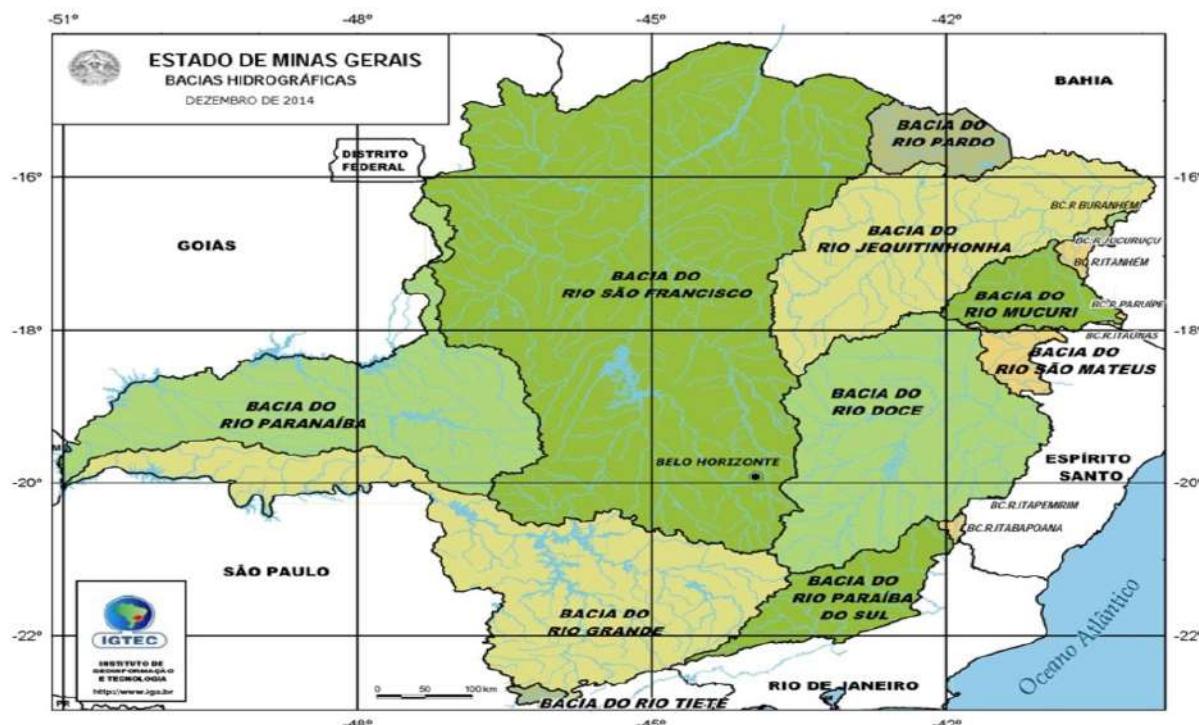
1. Materiais e Métodos

1.1. Área de Estudo

O Estado de Minas Gerais se localiza na região Sudeste do Brasil, possui 586.521,121 Km², 893 municípios e faz divisa com os Estados de São Paulo, Mato Grosso do Sul, Rio de Janeiro, Goiás, Distrito Federal, Bahia e Espírito Santo (IBGE, 2019; MINAS GERAIS, 2019). No que diz respeito à cobertura vegetal do referido Estado, tem-se principalmente vegetações típicas da Mata Atlântica, Cerrado, Campos de Altitude ou Rupestres e Mata seca; e, no que se refere ao relevo, o Estado é conhecido por suas diversas regiões montanhosas. Já no que se refere ao clima, o Estado possui clima tropical com subdivisões regionais, as quais são influenciadas principalmente pela altitude, e as temperaturas médias anuais ultrapassam 18° C em todas as regiões (MINAS GERAIS, 2019).

Quanto aos recursos hídricos da região, Minas Gerais é conhecido como o Estado “caixa d’água”, uma referência à quantidade de água no Estado e as suas bacias hidrográficas (Figura 1). As principais bacias que compõem a rede hidrográfica de Minas Gerais são as dos rios Doce, Grande, Jequitinhonha, Mucuri, Paraíba do Sul, Paranaíba, Pardo e São Francisco (IGAM, 2017; MINAS GERAIS, 2019).

Figura 1- Bacias do Estado de Minas Gerais



Fonte: Governo de Minas Gerais - IGTEC, 2014.

1.2. Métodos de Pesquisa

A metodologia utilizada para a coleta de dados foi a pesquisa documental via análise da composição de gênero nos Comitês de Bacia Hidrográfica (CBHs) de Minas Gerais, totalizando 33 órgãos analisados. As informações foram obtidas através do sítio eletrônico da Agência Nacional das Águas (ANA), local onde foram encontrados os encaminhamentos para cada um dos endereços eletrônicos dos órgãos estudados (CBHs de todo o Estado, ou seja, os de rios federais e estaduais), os quais continham as informações necessárias para o presente estudo.

Desta forma, em um primeiro momento, acessou-se o sítio eletrônico de cada um dos CBHs; em seguida, localizou-se a lista atualizada de conselheiros; e, por fim, foi contado o número total de membros e a representatividade de gênero (número de mulheres). O método utilizado para conhecer o número de mulheres foi o critério “nome”. Para calcular a porcentagem (%), foi utilizado o Programa Excel.

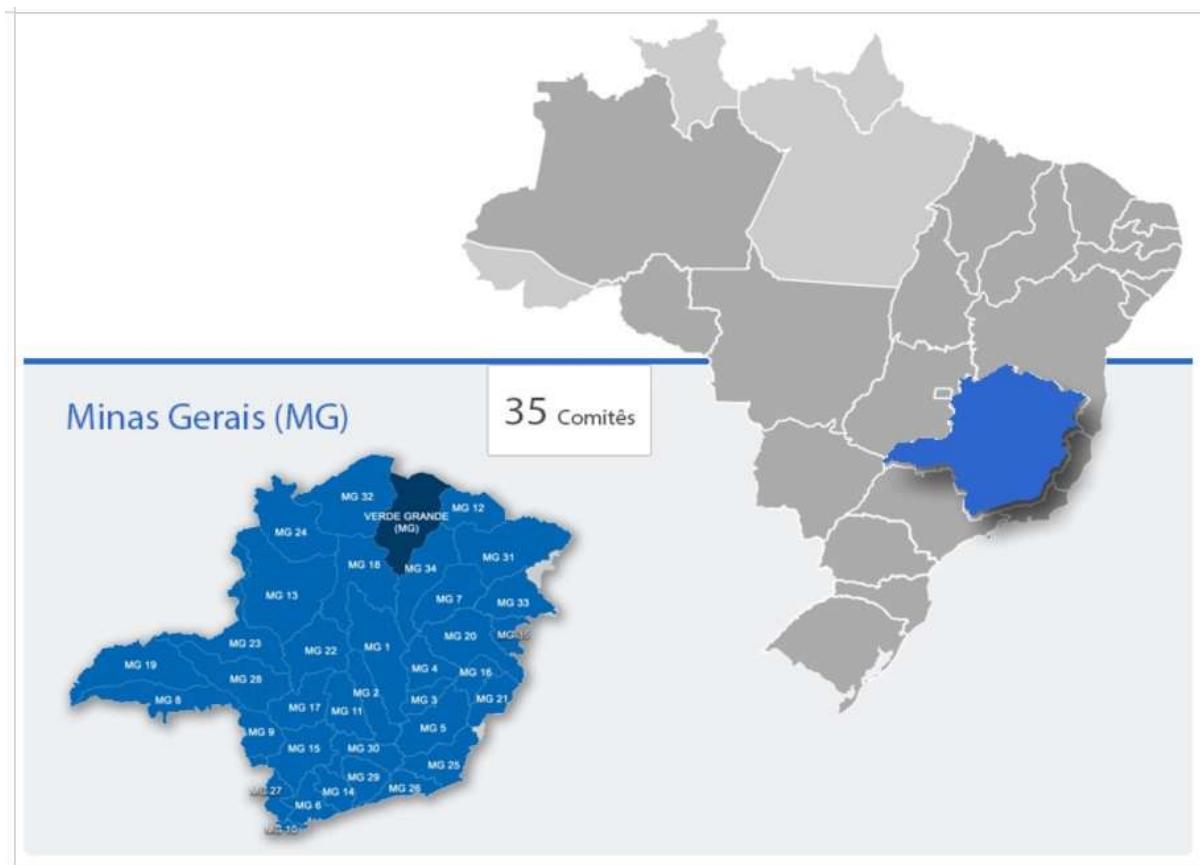
Conforme Gil (2008), a pesquisa documental tem similaridade com a pesquisa bibliográfica, sendo que a diferença entre elas é a natureza da fonte, sendo que a pesquisa documental é realizada com materiais que não receberam nenhum tipo de tratamento analítico, os quais podem vir a ser reelaborados de acordo com os objetivos da pesquisa. Para Sá-Silva, Almeida e Guindani (2009), o uso de documentos em pesquisa deve ser apreciado e valorizado, tendo em vista a riqueza de informações que podem ser extraídas do método, possibilitando a ampliação do entendimento de objetos de estudo cuja compreensão depende da contextualização histórica e sociocultural.

2. Resultados

Ao todo, o Estado de Minas Gerais possui 35 Comitês de Bacia Hidrográfica (Figura 2), incluindo os de rios federais e estaduais, sendo que cada um destes tem por objetivo discutir aspectos

inerentes ao uso das águas no território do Estado, servindo como uma ferramenta de compartilhamento de responsabilidades com o Poder Público (ANA, 20-- a). Além disso, cada um destes Comitês se constitui um espaço democrático, por meio de discussões e negociações pautadas na avaliação de interesses dentro da Bacia Hidrográfica em que está inserido e para o qual foi criado (ANA, 20-- b).

Figura 2 - Comitês de Bacias Hidrográficas em MG



Fonte: Adaptado de ANA, 20--b.

No que diz respeito à representatividade do gênero feminino nos Comitês de Bacia Hidrográfica do Estado de Minas Gerais, encontrou-se valores variados, conforme apresentado na Tabela 1. Cabe mencionar que, no número total de conselheiros/as, consideram-se membros titulares e suplementares, além disso, os cargos com status “aguardando aprovação” foram excluídos do estudo.

Tabela 1 - Representatividade do gênero feminino nos CBH de Minas Gerais.

Comitê	Ano de criação do conselho	nº total de conselheiros/as	nº de mulheres conselheiras	Representatividade feminina
CBH do Rio das Velhas	1998	52	16	29,62%
CBH do Rio Paraopeba	1999	72	21	29,16%
CBH do Rio Piracicaba	2000	72	32	44,44%
CBH do Rio S ^a Antônio	2002	72	24	33,33%
CBH do Rio Piranga	2002	72	14	19,44%

CBH do Rio Sapucaí	1998	54	7	12,96%
CBH do Rio Araçuaí	2000	48	15	31,25%
CBH dos Afluentes Mineiros do Baixo Rio Grande	2002	64	15	23,43%
CBH dos Afluentes Mineiros do Médio Rio Grande	2002	64	17	26,56%
CBH dos Rios Jaguari/ Piracicaba	2007	73	25	34,24%
CBH do Rio Pará	1998	80	22	27,50%
CBH do Rio Mosquito	1998	56	13	23,21%
CBH do Rio Paracatu	1998	48	9	18,75%
CBH do Rio Verde	1998	96	31	32,29%
CBH do Entorno do Lago de Furnas	2002	45	11	24,44%
CBH do Rio Caratinga	2000	82	12	14,64%
CBH dos Afluentes do Alto São Francisco	2004	50	10	20,00%
CBH dos Rios Jequitai e Pacuí	2004	48	16	33,33%
CBH dos Afluentes Mineiros e Baixo Paranaíba	2004	64	17	26,56%
CBH do Rio Suaçuí	2005	72	23	31,94%
CBH das Águas do Rio Manhuaçu	2005	72	14	19,44%
CBH do Entorno da Represa de Três Marias	2004	48	7	14,58%
CBH dos Afluentes Mineiros do Alto Paranaíba	2005	64	10	15,62%
CBH Mineiro do Rio Urucuia	2005	48	12	25%
CBH dos Afluentes Mineiros dos Rios Pomba e Muriaé	2006	32	8	25%
CBH dos Afluentes Mineiros dos Rios Preto e Paraibuna	2005	48	13	27,08%
CBH dos Afluentes Mineiros dos Rios Mogi-Guaçu e Pardo	2000	78	15	19,23%

CBH do Rio Araguari	1998	72	14	19,44%
CBH do Alto do Rio Grande	2007	48	10	20,83%
CBH Vertentes do Rio Grande	2008	32	7	21,87%
CBH do Médio e Baixo Jequitinhonha	2008	48	13	27,08%
CBH dos Afluentes Mineiros do Médio São Francisco	2008	48	11	22,91%
CBH do Rio Mucuri	2008	32	7	21,87%
CBH dos Afluentes Mineiros do Alto Jequitinhonha	2008	64	14	21,87%
CBH do Rio São Mateus	2009	40	11	27,5
Representatividade média				24,75%

Fonte: Adaptado de ANA (2019).

3. Discussões

A representatividade feminina nos CBHs de Minas Gerais possui a média de 24,75%, observa-se, então, uma participação pouco representativa das mulheres nesse tipo de instrumento participativo. Resultado semelhante ao encontrado por Brandão et al. (2017), que analisou a representatividade de gênero no Ministério das Relações Exteriores e conclui que as mulheres são sub-representadas, uma vez que ocupam 20% do corpo diplomático brasileiro. Um aspecto interessante observado nos resultados é que, na maioria dos CBHs criados após os anos 2000, a representatividade feminina é superior aos criados na década anterior.

Porém, a causa do valor médio encontrado possui uma raiz muito além dos CBHs; segundo Lüchmann e Almeida (2010), em espaços onde os assuntos discutidos são mais técnicos, as mulheres tendem a ter menor representatividade, já em espaços voltados para políticas sociais, as mulheres ocupam maior parte. De acordo com as autoras, essa representatividade alta em espaços que se discutem questões sociais tem a ver com crença da competência intrínseca do gênero feminino para os temas enquadrados como sociais e sua ética pautada nos princípios da “solidariedade” e “sensibilidade”. Para Miguel (2011), essa participação em maior número em espaços de discussão sobre questões sociais vai muito além da crença de que a mulher é o gênero “mais sensível”, elas tendem a ocupar tais espaços porque é neles que as mesmas encontram um nicho político que está para elas disponível.

Outra problemática trazida por Lüchmann e Almeida (2010) é que a maioria das mulheres que participaram dos resultados do estudo são brancas, católicas, casadas e com alto nível de escolaridade, ou seja, mesmo em espaços decisórios majoritariamente ocupados por mulheres, há ainda outros tipos de falta de representatividade.

Para os resultados encontrados no presente estudo, levantaram-se as seguintes hipóteses:

- As mulheres participam menos dos CBHs porque parte dos cargos são ocupados por representantes políticos e as mulheres ocupam uma parcela pequena de tal campo. De acordo

com Haje e Doederlein (2019), no Congresso Nacional, a representatividade feminina é de apenas 15%, o que também acaba se refletindo na política de outras esferas (estadual e municipal). Toledo e Jardim (2019) pontuam que a paridade de gênero é ainda um obstáculo a ser vencido na democracia brasileira;

2. As mulheres participam menos dos CBHs porque parte dos cargos possui viés técnico, de instituições com relevante interesse no assunto, e existe crença enraizada de que as mulheres são melhores em cargos que exigem mais empatia e solidariedade. Tal fato é corroborado pelo trabalho de Ricoldi e Artes (2016), que analisaram os cargos ocupados por mulheres e concluíram que ainda existe no mercado de trabalho uma divisão pautada no “gênero perfeito” para desempenho de determinadas funções;

3. As mulheres participam menos dos CBHs porque parte dos cargos são ocupados por representantes da sociedade civil, e, como as mesmas já possuem muitas atribuições (no trabalho, nas tarefas domésticas e na maternidade), podem recusar a participação em tais espaços, pois isso poderia sobrecarregar ainda mais sua rotina. A sobrecarga da mulher vem sendo amplamente discutida na literatura – um trabalho feito por Costa (2018) aponta, inclusive, que isso tem diversos efeitos negativos, tais como: “estresse emocional, sobrecarga física e psíquica, além de contemplar muitas desigualdades de gênero que dificultam a conciliação das tarefas, imputando a elas o ônus da dupla/tripla jornada de trabalho”;

4. As mulheres participam menos dos CBHs porque tendem a evitar espaços tipicamente masculinos, uma vez que precisam reafirmar uma mesma fala diversas vezes para serem ouvidas ou até mesmo se tornarem andróginas para que suas falas sejam consideradas da mesma forma que as dos homens. Hryniwicz e Vianna (2018) apontam que a mulher tende a tomar diversas atitudes para serem respeitadas em espaços tipicamente masculinos, inclusive com sua aparência, e que, muitas vezes, as mesmas nem chegam a perceber tais atitudes. No mesmo estudo, as autoras mencionam que o termo “meritocracia” foi muito utilizado pelas mulheres participantes do referido ensaio, ou seja, até mesmo as mulheres desconsideraram que homens e mulheres enfrentam obstáculos distintos em sua trajetória profissional.

Uma discussão importante levantada por Brandão et al. (2017) foi de que a ausência das mulheres em espaços decisórios vai muito além da construção da sociedade patriarcal e machista, teoria que não mais se sustenta sozinha, haja vista que houve transformações nas legislações que apontaram para um caminho progressivo de abertura às mulheres.

Apesar das hipóteses traçadas e do resultado encontrado, assim como os demais trabalhos aqui citados, não se sugere que, nos CBHs, sejam criadas “cotas” para que a representatividade aumente – uma vez que o problema é estrutural e as mudanças devem ser feitas em outros espaços sociais –, no entanto, sugere-se discussões a despeito do tema.

A baixa representatividade das mulheres no CBH estudado vai além de um problema no referido órgão, pois reflete uma relação social complexa, em que as mulheres ainda estão ocupando espaços de “cuidado”, e os homens, espaços decisórios, o que remonta à divisão do trabalho proposta por Durkheim (2004), que trata a divisão do trabalho a partir de uma interação social em que está inserida em uma organização majoritária: a sociedade.

Não existe uma resposta concreta para explicar o porquê de as mulheres ainda serem sub-representadas nos espaços decisórios, sobretudo aqueles que discutem assuntos mais técnicos. Exis-



tem apenas hipóteses e uma longa construção histórica que culminou neste cenário, no entanto, é notório nos trabalhos aqui citados de que essa participação vem aumentando ao longo dos últimos anos. Para Toledo e Jardim (2019), não haverá avanço no desenvolvimento do país enquanto houver a evidente diferença de gênero em espaços políticos e decisórios, sendo que essa diferença é marcada por inúmeros fatores sociais de uma sociedade machista.

Desta forma, discussões como a proposta se tornam essenciais para a efetiva mudança. Ao longo do tempo, as mulheres têm conquistado seus direitos políticos, sociais e econômicos, no entanto, há ainda um longo caminho a ser percorrido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a realização deste estudo, conclui-se que as mulheres ocupam pouco os espaços dos CBHs do Estado de Minas Gerais. A hipótese inicial era de que as mesmas ocupassem maior parte dos referidos órgãos colegiados, uma vez que as mesmas tendem a se sentirem mais sensibilizadas com a questão ambiental como um todo, conforme propõe Lamim-Guedes e Inocêncio (2018).

Encontraram-se algumas hipóteses para os resultados, as quais dialogam com os demais estudos citados e com a realidade das lutas de gênero ao longo da história. Conclui-se que, com a baixa representatividade encontrada, é recomendável que sejam discutidos mecanismos de participação feminina nos CBHs de MG. Contudo, sugerem-se estudos que analisem a representatividade de gênero ao longo do tempo, analisando-se quais foram as mudanças de tal perspectiva desde a criação dos CBHs no Brasil, bem como sejam feitas entrevistas com as mulheres que fazem parte dos comitês, buscando verificar seus posicionamentos, o que foi impedido nesse trabalho em decorrência das restrições de isolamento impostas pela pandemia da Covid-19. Essa última sugestão trará perspectivas mais claras sobre a participação, bem como analisará como é essa participação para as mulheres, de um ponto de vista daquelas que vivem o contexto aqui narrado. Assim, será possível obter conclusões mais aprofundadas a respeito do tema.

REFERÊNCIAS

- ANA, Agência Nacional das Águas. *Comitês de Bacia Hidrográfica*. 20—(a). Disponível em:<<https://www.ana.gov.br/gestao-da-agua/sistema-de-gerenciamento-de-recursos-hidricos/comites-de-bacia-hidrografica-antigo>>. Acesso em: 01 nov. 2019.
- ANA, Agência Nacional das Águas. *Sistema de Gerenciamento de Recursos Hídricos: Comitês de Bacia Hidrográfica - Minas Gerais*. 20—(b). Disponível em: <<https://www.ana.gov.br/aguas-no-brasil/sistema-de-gerenciamento-de-recursos-hidricos/comites-de-bacia-hidrografica>>. Acesso em: 05 nov. 2019.
- BERTOLIN, P. T. M.; SILVEIRA, N. S. P. DA. Precarização: palavra feminina. *Espaço Jurídico Journal of Law [EJL]*, São Miguel do Oeste, v. 20, n. 2, p. 355-376, dez. 2019.

BRANDÃO, L. et al. As mulheres no Itamaraty: as reformas do Ministério das Relações Exteriores à luz da teoria feminista. *Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD*, Dourados, v. 6, n. 11, p. 281-304, set. 2017.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 13 nov. 2019.

BRASIL. *Lei n. 9.433, de 8 de janeiro de 1997*. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1997/lei-9433-8-janeiro-1997-374778-norma-pl.html>>. Acesso em: 10 out.

COSTA, F. A. da. Mulher, Trabalho e Família: os impactos do trabalho na subjetividade da mulher e em suas relações familiares. *Revista da Graduação em Psicologia da Puc Minas*, Poços de Caldas, v. 3, n. 6, p.434-452, dez. 2018.

DURKHEIM, É. *Da divisão do trabalho social*. 2^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

HAJE, L.; DOEDERLEIN, N. *Baixa representatividade de brasileiras na política se reflete na Câmara*. 2019. Publicado por Câmara dos Deputados. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/554554-baixa-representatividade-de-brasileiras-na-politica-se-reflete-na-camara/>>. Acesso em: 16 nov. 2019.

HRYNIEWICZ, L. G. C.; VIANNA, M. A. Mulheres em posição de liderança: obstáculos e expectativas de gênero em cargos gerenciais. *Cadernos Ebape.br*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, p.331-344, set. 2018. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/1679-395174876>.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE Estados- Minas Gerais. 2019. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/panorama>>. Acesso em 14 nov. 2019.

IGAM, Instituto Mineiro de Gestão das Águas. Bacias Estaduais. 2017. Disponível em: <<http://www.igam.mg.gov.br/component/content/article/1246>>. Acesso em: 15 nov. 2019.

JACOBI, P. R. Participação na gestão ambiental no Brasil: os comitês de bacias hidrográficas e o desafio do fortalecimento de espaços públicos colegiados. En publicación: *Los tormentos de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana*. Alimonda, Héctor. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Marzo 2006.

KEMERICH, P.D.C; RITTER, L. G; DULAC, V. F. Gerenciamento de comitês de bacia: desafios e potencialidades. *Revista do Centro do Ciências Naturais e Exatas: Revista Monografias Ambientais - REMOA*, Santa Maria, v. 13, n. 5, p.3737-3743, set. 2014.

LAMIM-GUEDES, V.; INOCÊNCIO, A. F. Mulheres e Sustentabilidade: uma aproximação entre o movimento feminista e a sustentabilidade. *Educação Ambiental em Ação*, [s.I.], v. 2, n. 25, p.1-12, set. 2018.

LIRA, B. C. A mulher na literatura: seus enquadramentos e a precariedade da emancipação. *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, [s.l.], v. 2, p. 381-388, dez. 2016. ISSN 2525-7870. DOI: <http://dx.doi.org/10.23899/relacult.v2i4.267>.

LOUREIRO, C.F.B.; CUNHA, C.C. Educação ambiental e gestão participativa de unidades de conservação: Elementos para se pensar a sustentabilidade democrática. *Ambiente e Sociedade*, Campinas, SP, v.11, n.2, p. 237-253, 2008. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1414-753X2008000200003>>.

LÜCHMANN, L. H. H.; ALMEIDA, C. C. R. A representação política das mulheres nos Conselhos Gestores de Políticas Públicas. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p.86-94, jun. 2010.



MARTINS, R. C. Fronteiras entre Desigualdade e diferença na Governança das Águas. *Ambiente & Sociedade*, São Paulo, v. 18, n. 1, p.221-238, mar. 2015.

MIGUEL, L. F. Política de interesses, política do desvelo: representação e “singularidade feminina”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 1, p. 253-267, 2001.

MINAS GERAIS. Governo. Disponível em: <<https://www.mg.gov.br/conheca-minas/geografia>>. Acesso em: 13 nov. 2019.

MOREIRA, L. A. *Unidades de Conservação: Análise dos Conflitos e das Potencialidades Socioambientais*. 2018. 126 f. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Recursos Hídricos) – Universidade Federal de Itajubá, Itajubá, 2018.

MEIER, M. A.; BASSO, L. A. A representação e a representatividade social do comitê de bacia hidrográfica dos Rios Vacacaí E Vacacaí-Mirim/RS. *Geografia Ensino & Pesquisa*, Santa Maria, v. 18, n. 3, p.117-134, 28 nov. 2014. Universidade Federal de Santa Maria. <http://dx.doi.org/10.5902/2236499414871>.

RICOLDI, A.; ARTES, A. Mulheres no ensino superior brasileiro: Espaço garantido e novos desafios. *Ex aequo*, Lisboa, v. 13, n. 1, p.149-161, jun. 2016.

SILVA, A. M. A participação econômica das mulheres no mercado de trabalho. *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, [s.l.], v. 4, fev. 2018. ISSN 2525-7870. DOI: <http://dx.doi.org/10.23899/relacult.v4i0.778>.

SÁ-SILVA, J. R.; ALMEIDA, C.D. de; GUINDANI, J.F. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, São Leopoldo, v. 1, n. 1, p.1-15, jul. 2009.

TOLEDO, C. M. Q. DE; JARDIM, N. C. A baixa representatividade feminina na política: obstáculo a ser vencido na democracia brasileira. *Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia*, Uberlândia, v. 47, n.2, p. 318-333, dez. 2019.

WOLKMER, M. F; PIMMEL, N. F. Política Nacional de Recursos Hídricos: governança da água e cidadania ambiental. *Seqüência: Estudos Jurídicos e Políticos*, Santa Catarina, v. 34, n. 67, p.165-198, 9 dez. 2013. Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). <http://dx.doi.org/10.5007/2177-7055.2013v34n67p165>.



Lideranças Comunitárias Femininas da Zona Rural do Maranhão e Suas Percepções Sobre a Temática de Gênero

Mujeres Líderes Comunitarias en el Área Rural de Maranhão y Sus Percepciones Sobre la Cuestión de Género

Female Leadership Community from the Countryside of Maranhão and Their Perceptions About Gender Issue

Nelsivânia Pinheiro de Galiza

Adriana Sousa Chaves

Resumo: Este trabalho aborda questões relevantes sobre a temática de gênero e faz uma aproximação com os saberes populares, uma vez que elucida vários discursos de mulheres trabalhadoras rurais que atuam como lideranças comunitárias em cidades do Maranhão. O propósito deste estudo é lançar luz sobre desafios enfrentados por estas mulheres, assim como revelar seus pontos de vista sobre as situações de desigualdade, pobreza e até sobre a violência que vivenciam. Destaca-se que, mesmo diante de uma realidade por vezes aviltante, essas lideranças femininas tentam resistir a uma condição de submissão e acomodação, além de se apresentarem como pessoas de referência para sua comunidade, como sujeitos de luta e transformação.

Palavras Chave: Gênero. Liderança Feminina. Trabalhadoras Rurais.

Resumen: Este trabajo abarca cuestiones relevantes sobre el tema de género y hace una aproximación con la sabiduría popular, una vez que elucida varios discursos de mujeres trabajadoras rurales que actúan como líderes comunitarias en ciudades de Maranhão. El propósito de este estudio es hacer luz sobre los desafíos enfrentados por estas mujeres, así como relevar sus puntos de vista sobre las situaciones de desigualdad, pobreza y hasta sobre la violencia que viven. Se destaca que aún delante de una realidad, muchas veces indigna, estos liderazgos femeninos intentan resistir a una condición de sumisión y de acomodamiento, además de presentarse como personas de referencia para su comunidad, como sujeto de lucha y transformación.

Palabras Claves: Género. Liderazgo Femenino. Trabajadoras Rurales.

Abstract: This work covers relevant issues on gender questions and approaches the popular knowledge, since it elucidates several discourses of rural female workers who act as community leaderships in cities of Maranhão. The purpose of this study is to shed light on the challenges faced by these women, as well as to reveal their viewpoints on the situations of inequality, poverty and even violence they experience. It is noteworthy that even in the face of a sometimes degrading reality, these female leaders try to resist a condition of submission and accommodation, as well as presenting themselves as reference people for their community, as subjects of struggle and transformation.

Key-words: Gender. Female Leadership. Rural Workers.

Nelsivânia Pinheiro de Galiza – Psicóloga. Mestra em Psicologia pela Universidade Federal do Maranhão.
E-mail: nelgaliza@yahoo.com.br

Adriana Sousa Chaves – Psicóloga. Mestra em Psicologia pela Universidade Federal do Maranhão. Trabalhadora da Política de Assistência Social. E-mail: drisouchaves@gmail.com

INTRODUÇÃO

A discussão sobre gênero, não raro, fica atrelada às esferas acadêmicas, de maneira que pouco se sabe como acontecem as problematizações em espaços no qual as mulheres são protagonistas. Conquistar posições de liderança, por exemplo, às vezes é uma tarefa desafiadora e, quando se faz um recorte para contexto rural, percebe-se que a realidade é ainda mais complexa para muitas mulheres.

O presente artigo traz algumas reflexões sobre a temática de gênero a partir da narrativa de algumas mulheres que vivem no meio rural maranhense, especificamente no município de Peritoró¹, devido à influência de um movimento de mulheres no município. É a região do Estado com mais lideranças femininas atuantes.

É válido ressaltar que este ensaio é parte de uma pesquisa de mestrado, de abordagem qualitativa, que buscou refletir sobre a construção do papel de lideranças comunitárias femininas, bem como sobre a lógica patriarcal a qual estão submetidas, enquanto mulheres.

A tentativa de sair dessas amarras culturais é permeada por lutas, questionamentos, tomada de consciência e também violência. Para dar conta dessas especificidades e buscar o aprofundamento de um assunto específico no discurso, realizei entrevistas individuais semiestruturadas com dez lideranças comunitárias ligadas ao movimento de mulheres trabalhadoras rurais; duas delas faziam parte da diretoria do movimento em esfera estadual e regional. As participantes possuíam diferentes faixas etárias (variando entre 25 anos e 75 anos) e residiam em distintas comunidades rurais.

A modalidade de entrevista semiestruturada, que possui tópicos para guiar o diálogo com a participante, foi fundamental para esta pesquisa, haja vista que muitas questões foram trazidas para além do que havia sido estabelecido no roteiro. De modo a assegurar a livre expressão e preservação das identidades, as narrativas de lideranças femininas aqui transcritas derivam do consentimento das entrevistadas, uma vez que cada participante assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, também é importante mencionar que as entrevistadas estão reportadas no corpo do texto com um nome fictício. Por fim, para complementar a análise dos dados coletados, foi utilizado a técnica da observação participante em sua interlocução com a literatura sobre a temática de gênero.

1. Gênero

No tocante à relevância da questão de gênero, convém levantar algumas considerações acerca dessa temática, com a intenção de elucidar discussões que permitam um diálogo alicerçado em algumas concepções teóricas existentes.

Sendo assim, vale expor o que Murano e Boff (2002) ponderaram sobre gênero: eles definem que essa categoria foi introduzida no século passado, a partir dos anos 1980, especialmente pelas feministas, aparecendo como um avanço frente ao que vinha sendo dito outrora, que era um conteúdo embasado na diferença entre os sexos e nos princípios masculino/feminino.

Ao passo que tal categoria foi sendo falada, problematizada e revisitada, muitas teóricas e teóricos, no momento presente, possuem um entendimento sobre gênero que já superou as discussões.

¹A cidade fica situada no leste maranhense, na região da Mata dos Cocais, e sua população aproximada é de 21 mil habitantes, conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Disponível em: <<http://www.cidades.ibge.gov.br/painel/painel.php?lang=&codmun=210845&search=%7Cperitoro>>.



sões anteriores, que baseavam a teorização na composição macho/fêmea e na construção social do gênero nos indivíduos.

Uma das questões que se põe em destaque é a que Butler (2003) traz, no que diz respeito à edificação da questão do sexo ser apenas biológica, enquanto a de gênero é simplificada como uma representação cultural do sexo. Essa autora explicita que tal análise é mais profunda e complexa do que se apresenta:

O gênero não deve ser meramente concebido como inscrição cultural do sexo dado [...] tem de designar também o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos. Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexuada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura. (BUTLER, 2003, p. 25)

Com essa concepção, a autora supracitada desconstrói a premissa de outras teorias que assentam a diferenciação entre sexo e gênero na instrumentação deste último pela cultura. Aponta Butler (2003) que tomar a ideia de que o gênero é construído culturalmente, seria traçar um caminho único, sem demais possibilidades de escolha, o que acarreta, em seu ponto de vista:

[...] certo determinismo de significados de gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, sendo estes corpos compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural inexorável. Quando a “cultura” relevante que “constrói” o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino. (BUTLER, 2003, p. 26)

A autora se contrapõe à estrutura binária homem/mulher, segundo ela, o gênero seria um fenômeno inconstante e contextual, que não denotaria um ser substantivo, “mas um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, 2003, p. 29).

Assim, a teórica acredita que o contexto em que o conceito está sendo tratado é produzido pelo momento histórico, ou por um discurso que se faz preponderante em cada época, ao passo que não mantém uma mesma definição, não podendo ser reduzido a apenas um rótulo. O que deve ser evidenciado é que a conjuntura de cada tempo é especialmente norteadora para composição do que pode ser compreendido como gênero.

Nessa direção, Scott (1995) explica que tratar o gênero como indicador de construções inteiramente sociais, sobre os papéis definidos aos homens e mulheres, se for usado apenas para categorizar relações sociais entre os sexos e rejeitar qualquer contribuição biológica que demarque as identidades subjetivas do feminino e masculino, afirmar-se-ia que o gênero é uma categoria social que se impõe ao corpo sexuado.

A composição da conceituação de gênero não deve submeter nem o biológico ao social nem o contrário, e, tampouco, tomar como verdade absoluta a compreensão de que as categorias “mulher” e “homem” estão em oposição.

Temos necessidade de uma rejeição do caráter fixo e permanente da oposição binária, de uma historicização e de uma desconstrução genuínas dos termos da diferença sexual. Devemos nos tornar mais auto-conscientes da distinção entre nosso vocabulário analítico e o material que queremos analisar. Devemos encontrar formas (mesmo que imperfeitas) de submeter sem cessar nossas categorias à crítica e nossas análises à auto-crítica. (SCOTT, 1995, p. 84)

Seguindo na mesma vertente que Butler (2003) e Scott (1995), a autora Lauretis (1987) tece uma crítica em relação à conceituação de gênero limitada apenas à diferença sexual entre homem e mulher, feminino e masculino. Ela acrescenta que, mesmo alguns conceitos mais abstratos, frutos de discussões teóricas, acabam por reduzirem-se a essa diferença e às especificações herdadas a partir dessa diferenciação, como escrita feminina, maternidade, etc.

Expõe Lauretis (1987), em sua teoria, que gênero não deve ser entendido como uma posse dos corpos, assim como a sexualidade, e nem como se existisse *a priori* nas pessoas, sendo essa categoria produto do que ela chama de “tecnologias sociais”.

Faz-se importante ressaltar que a imbricação entre gênero e diferença sexual precisa ser desconstruída. Destarte, a autora elenca as seguintes proposições sobre gênero: é uma representação e possui envolvimento concreto na vida das pessoas; é uma construção que se faz em vários espaços, como na academia, nas teorias radicais, no feminismo, etc.; e, finalmente, a construção do gênero se faz através de sua desconstrução.

Segundo Lauretis (1987, p. 209), “o gênero, como o real, é não apenas o efeito da representação, mas também o seu excesso, aquilo que permanece fora do discurso como um trauma em potencial que, se/quando não contido, pode romper ou desestabilizar qualquer representação”.

No que tange à complexidade que é a discussão sobre o termo “gênero”, torna-se imperioso compartilhar um trecho da narrativa de Rosa², trabalhadora rural do interior do Maranhão, que possibilita observar o quanto difícil é tal teorização chegar aos saberes populares, o que se deve, em grande parte, ao fato dessas discussões nem sempre ultrapassarem os muros das academias. No entanto, vale destacar, também, que é possível que estas mulheres já tenham se apropriado desses discursos, a partir de suas vivências, suas discussões em grupo, suas lutas como lideranças, de forma a construir suas próprias percepções: “[...] é essa questão de gênero, nós não sabia nem o que que era, gênero nós sabia que era feijão, arroz, essas coisas” (Rosa).

1.1. Patriarcado e o Desafio das Relações Igualitárias

Para dialogar sobre gênero, é imprescindível lançar luz sobre o patriarcado, que engendra toda a formulação da diferença de poder que perpassa as relações entre mulheres e homens. Tais relações são extremamente assimétricas, reforçando um preceito equivocado de que existe uma superioridade masculina. Aglutinado a isso, tem-se a dimensão econômica permitindo, ainda hoje, que muitas mulheres sejam dependentes dos homens do ponto de vista financeiro. Sobre isso, Saffioti (1987, p. 50) expõe que:

² No decorrer de todo o texto em que citamos as falas das entrevistadas, foi utilizado pseudônimos, no intuito de resguardar a identidade das mulheres participantes da pesquisa.



O patriarcado não se resume a um sistema de dominação, modelado pela ideologia machista. Mais do que isto, ele é também um sistema de exploração. Enquanto a dominação pode, para efeitos de análise, ser situada essencialmente nos campos político e ideológico, a exploração diz respeito ao terreno econômico.

Há, então, uma dupla dimensão do patriarcado, que perpassa pela dominação e também pela exploração. Nesse sentido, vai-se além do que Bourdieu (2010) trata, quando coloca em evidência que a dominação masculina se concretiza na ordem simbólica. Ainda de acordo com o mesmo autor:

A divisão entre os sexos parece estar “na ordem das coisas”, como se diz por vezes para falar do que é normal, natural, a ponto de ser inevitável: ela está presente, ao mesmo tempo, em estado objetivado nas coisas (na casa, por exemplo, cujas partes são todas “sexuadas”), em todo o mundo social e, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação. (BOURDIEU, 2010, p. 17)

É basilar falar sobre a dominação que é reforçada culturalmente, nessa perspectiva de abrange as representações sociais, como faz Bourdieu (2010). Contudo, não é coerente encerrar a discussão apenas apontando para este prisma, sendo necessário pôr em relevo, também, a exploração a qual as mulheres são sujeitadas. Logo, deve-se incluir essa relevante dimensão para discutir a organização social de gênero (MORGANTE & NADER, 2014).

Ademais, Saffioti (2015) demarca que o patriarcado não fica limitado ao ambiente familiar, ao contrário, suas estruturas hierárquicas e de poder atravessam toda a sociedade. Sendo assim, não é à toa que, em espaços como a política e o mercado de trabalho, as mulheres ainda precisam travar batalhas para que sejam reconhecidas. Neste ponto, algumas narrativas trazidas pelas trabalhadoras rurais em nossa pesquisa são contundentes:

Sempre eles não davam valor mesmo pra mulher. Porque se o homem ganhava dez reais, a mulher tinha que ganhar cinco. Tem vez que a mulher vai trabalhar junto com o homi e diz que acha que ela não pode ganhar o mesmo tanto que o homem ganha. E trabalha o mesmo horário, no mesmo tanto. Sempre a mulher foi excluída e o negro também. Até hoje, né?! (Lís)

[...]

Quando eu vou trabalhar na roça, ganhando dinheiro pra sustentar meus filho, o que mais me doía era quando era vinte reais, uma diária do homem. Da mulher só era dez. E eu via homem que sentava, fumava três, quatro cigarro, e eu enganchada no cutelo. Doía demais! E eu tinha que ir, porque num tinha outro jeito. (Flora)

[...]

Mas que eu não dava uma diária por uma diária de certos homens eu não dou. Velha que eu tô, velha que eu sou, eu não dou uma diária por certos homens que faz trabalho. (Lís)

Assim, as relações entre homens e mulheres aparecem estruturadas social, cultural, econômica e politicamente a partir da ideia de que seres humanos estão divididos seguindo uma lógica correspondente a cada sexo, lugares, papéis, *status* e poderes desiguais na vida privada e pública, na família, no trabalho e na política (FALEIROS, 2007).

Essa estruturação de papéis é calcada na perpetuação cultural do machismo, presente em nosso cotidiano. Ele coloca o papel masculino como de superioridade, reforçado, sobremaneira, pelo sistema de dominação-exploração capitalista patriarcal.

Posto isso, Saffioti (1987) elucida que o machismo é responsável pela manutenção do estado de coisas vigentes nesse País. Ele é realidade na vida de todas e todos, e é, inclusive, reproduzido por muitas mulheres. As relações homem-mulher estão submetidas, dessa maneira, ao sistema de dominação e exploração, efetivado pela estrutura de poder (simbólico) conferido ao homem.

Como dito, o patriarcado permeia todas as esferas da sociedade, portanto, não é de se estranhar que também compareça nas falas das entrevistadas. Sobre esse tema, têm-se as seguintes contribuições das mulheres entrevistadas:

O machismo [...] é nessa questão do homem querer ser o dono da mulher, não deixar ela [sic] ir pra um lugar, quando ele vai se divertir ele vai se divertir sozinho, deixa a mulher; e aí é assim, ainda hoje na zona rural quando a gente vai fazer reunião dia de sábado ou domingo assim, tem mulher que diz: eu chamei fulana mas o marido dela não deixou, e ele só deixava se ela trouxesse as crianças tudinho. (Rosa)

[...]

Eu aprendi que é cultural essa questão do machismo, da ignorância, do homem querer ser o tal, eu acho que todo mundo transforma, todo mundo muda, mas muda apesar de você também mudar. Como tem naquela mensagem que a gente não muda sozinha, a gente só muda através de conhecimento e foi isso que me mudou. (Rosa)

O entendimento sobre uma predeterminação dos papéis sociais foi sendo questionado pelas mulheres, na medida em que elas se apropriavam de informações, se organizavam no movimento de mulheres, muito embora o contexto do campo seja extremamente propício para a manutenção de relações assimétricas, onde as mulheres são subjugadas e ainda naturalizam a submissão. Algumas narrativas das trabalhadoras rurais apontavam para tal direção:

Todo lugar que a gente chegava, principalmente as trabalhadoras rurais achavam que era natural, a gente pedir ao marido pra ir pra reunião e eles não deixar [sic], deixar só se ela levasse os filhos, deixava só se ela fizesse a comida pra poder deixar pra eles, aí a gente fica indignada. (Rosa)

[...]

Nós estamos conseguindo acabar com esses paradigmas dessas mulheres, que é o medo de dizer que só o homem tem que fazer isso, tem que fazer aquilo, que a mulher não tem o direito de participar de reuniões. (Yasmim)



Assim, Saffioti (1987) expõe que, se o machismo fosse apenas um mero preconceito, seria menos complexo dissipá-lo. Porém, ele é revestido por estruturas de poder que permitem a efetivação de relações sociais baseadas na dominação e exploração, o que o torna perene. Ou seja, para alterar tal condição, é necessário não abordá-lo de forma simplista, sendo fundamental questionar os padrões de exploração do patriarcado, fortalecer as mulheres, desnaturalizar as desigualdades de poder entre homens e mulheres.

No bojo dessas questões, a necessidade de enfrentar esse sistema de dominação-exploração patriarcal faz com que muitas mulheres problematizem sua realidade, principalmente diante das configurações sociais contemporâneas, que permanece reforçando posições que oprimem e invisibilizam as mulheres.

No entanto, muitas mulheres já são conscientes das desigualdades as quais são submetidas no seu dia a dia, e buscam diminuir as desigualdades no seu contexto de vida. Cientes dos desafios que precisam encarar e, principalmente, por serem mulheres que vivenciaram todas as opressões do patriarcalismo, elas percebem o que lhes é renegado e demonstram que também podem superar todas as amarras, além de garantir posições que antes eram conferidas apenas aos homens (como manifesta a entrevistada Amarilis). Algumas falas das entrevistadas são reveladoras nesse sentido:

[...] eu consegui, com toda luta minha eu consegui e fui à frente, e hoje me sinto orgulhosa em ser uma mulher. Sou delegada sindical, já trabalhei na Secretaria da Previdência Social do sindicato e sou presidente de uma associação, e enfrento minha luta como mulher e sou orgulhosa disso. (Amarilis)

[...]

Nós começamos a discutir a nossa identidade feminina, quem sou eu como mulher, aí a gente foi descobrindo que além da gente ser trabalhadora rural, a gente era mãe das crianças, cuidava das crianças, por que que a gente ia criar diferente, a gente tinha que pensar diferente para poder mudar o marido, para o marido ajudar a mudar a realidade da casa. (Rosa)

É relevante, ademais, destacar as questões que atravessam o feminismo negro, que é extremamente complexo, haja vista que o racismo também esteve presente na organização do movimento feminista. Por várias décadas, a teoria feminista não abarcou as particularidades da opressão sofrida pelas mulheres negras, negligenciando a sua realidade que perpassa pelos preconceitos de gênero e raça, produzindo, assim, um pensamento reducionista e, por vezes, desconsiderando as experiências destas mulheres. hooks (2015) expõe sobre a potência das contribuições da luta das mulheres negras para o pensamento feminista libertador.

É essencial para a continuação da luta feminista que as mulheres negras reconheçam o ponto de vista especial que a nossa marginalidade nos dá e façam uso dessa perspectiva para criticar a hegemonia racista, classista e sexista dominante e vislumbrar e criar uma contra-hegemonia. Estou sugerindo que temos um papel central a desempenhar na construção da teoria feminista e uma contribuição a oferecer que é única e valiosa. A formação de uma teoria e uma práxis feministas libertadoras é de responsabilidade coletiva, uma responsabilidade que deve ser compartilhada. (HOOKS, 2015, p. 208)

Lançar luz para o debate dos movimentos de mulheres negras enriquece sobremaneira as discussões sobre gênero, pois demarca que as opressões são multifatoriais e distintas a depender do contexto social e da raça. As teóricas do feminismo negro demarcam que é imprescindível debater o racismo e suas amarras estruturantes dentro da teoria e do próprio movimento. Nessa direção, Gonzalez (2020, p. 94) pondera:

[...] nossas experiências com o movimento de mulheres se caracterizavam como bastante contraditórias: em nossas participações em seus encontros ou congressos, muitas vezes éramos consideradas “agressivas” ou “não feministas” porque sempre insistimos que o racismo e suas práticas devem ser levados em conta nas lutas feministas, exatamente porque, como o sexism, constituem formas estruturais de opressão e exploração em sociedades como a nossa. Quando, por exemplo, denunciávamos a opressão e exploração das empregadas domésticas por suas patroas, causávamos grande mal-estar: afinal, dizíamos, a exploração do trabalho doméstico assalariado permitiu a “liberação” de muitas mulheres para se engajarem nas lutas “da mulher”. Se denunciávamos a violência policial contra os homens negros, ouvíamos como resposta que violência era a da repressão contra os heróis da luta contra a ditadura (como se a repressão, tanto num quanto noutro caso, não fizesse parte da estrutura do mesmo Estado policial-militar). Todavia, não deixamos de encontrar solidariedade da parte de setores mais avançados do movimento de mulheres que demonstraram interesse em não só divulgar nossas lutas como em colaborar conosco em outros níveis.

No contexto diário, onde se desenrola a vida cotidiana, é visível que a questão racial atravessa as lutas das mulheres, logo, é necessário não perder de vista a tarefa de ressaltar a interseccionalidade nos movimentos feministas.

O conceito de interseccionalidade foi cunhado por Crenshaw (2002, p. 177), que explicitou: “a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos de subordinação”. Nessa direção, tem-se que as opressões advém de múltiplos lugares, seja do racismo, seja do patriarcado, seja da divisão de classes; então, para problematizar a realidade das mulheres, é imprescindível ressaltar as contribuições do movimento negro e oferecer oportunidades para as mulheres negras terem voz no movimento feminista, assim como Flora enfatiza:

O que falta pra nós, negra e mulher, é oportunidade [...]. Eu quero voz, eu quero ter vez. (Flora)

Nas entrevistas, ademais, quando eram questionadas se sentiam opressão ou desvalor nas interações domésticas, a maioria das entrevistadas respondeu que não, pois os seus maridos/companheiros as respeitavam. Não obstante esse dado, deve-se considerar a possibilidade de que a aceitação desses homens, em ter mulheres ocupando espaços de movimentação política, não tenha sido harmônica, mas conquistada de forma gradual, com embates. Destacam-se algumas falas sobre este tema:

Graças a Deus eu casei com um homem que nunca fumou, nunca bebeu, nunca pisou no meu pé. Tem sempre uma coisa quando eu vou, saio sorrindo,



quando chega abraça, porque é a merma coisa, num tive isso. (Flora)

[...]

Não, eu até que muito não. Num deixa da gente num ter desavença em casa, que a gente casal mermo tem, e aí naquele nosso tempo, sempre a gente respeitava uns aos outros. (Iris)

[...]

O meu marido nunca impediu em nada, até hoje nunca impediu de nada, eu tô bem aqui com a senhora, se eu decidir me banhar, me arrumar e sair com vocês e chegar dez horas da noite, ele não diz nem que eu sou feia, tá entendendo?! (Amarilis).

[...]

O que eu queria era mudar ele [marido] pra ele ajudar a transformar os meninos lá, não criar uns meninos machistas. (Rosa)

Nessa direção, Barbosa (2006, p. 45-46), ao realizar uma pesquisa com quebradeiras de coco no Estado do Maranhão, constatou que:

(...) uns poucos homens já desenvolveram uma percepção das desigualdades alicerçadas em nome das diferenças de gênero, o que se verifica, por exemplo, no fato de entenderem ou mesmo incentivarem (ainda que muitas vezes timidamente) suas companheiras a se engajarem no Movimento.

Por outro lado, registrou-se que uma entrevistada que sofreu violência por parte do seu companheiro, motivada apenas pela sua participação em reuniões de um coletivo de mulheres trabalhadoras rurais:

Meu marido alterou porque ele é muito ciumento, e aí quando você tá numa reunião, você não pode fazer cara feia pra ninguém, você arruma amizade tanto com homem como com mulher, e aí não tenho nem vergonha de dizer que a gente tava numa reunião ali, era sempre o que as meninas falavam, as meninas do coletivo, mais da violência contra a mulher, e nesse dia que eu tanto defendi ele na reunião, porque ele era bom pra mim, ele fazia a comida, ele me esperava bem, nesse dia quando eu cheguei em casa o que que ele fez?! Ele fez foi me bater nesse dia, pra minha alegria quando eu cheguei lá fiz foi apanhar. (Margarida)

Mesmo não comparecendo nos relatos das mulheres entrevistadas, a realidade da área rural é nefasta. Segundo uma pesquisa do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) (2013), uma em cada quatro mulheres no campo já sofreu com violência física, ou seja, elas convivem bem de perto com a violência doméstica.

A violência é rotina, os homens ainda hoje acham que eles precisam ir lá pra festa, se embebedar, chegar e ainda espancar a mulher e a mulher tem que ficar em casa. (Rosa)

Diante de questões graves, como é o caso da violência doméstica, que demonstra mais uma vez as amarras do patriarcado, tais mulheres persistem na luta para ganhar espaços de discussão e representatividade, caminhando, assim, com o intuito de construir novas oportunidades de mudanças nas suas relações sociais, e criando pontes que possibilitem que suas vozes sejam ouvidas e compreendidas.

As mulheres antigamente quase num tinha vez nem voz. E hoje as mulheres tá tendo vez e voz. Já tem até uma presidenta e é pra ter mais. (Íris)

Nesta linha de pensamento, Spivak (2010) faz uma análise valiosa sobre a possibilidade de grupos que foram oprimidos durante gerações por um sistema ideológico, como é o caso das mulheres, poderem falar, de maneira que suas reivindicações sejam ouvidas e suas condições sejam evidenciadas. A autora acredita ser possível isso, colocando como tarefa para os intelectuais a criação de espaços nos quais estes sujeitos possam se articular para que suas vozes sejam escutadas por todos e todas.

O desafio maior é seguir na direção de promover a formulação de relações igualitárias. Assim, Íris, mulher e trabalhadora rural, nos oferece uma direção:

Nessa forma de procurar nossos direito [sic] porque a gente tem que ter aquela coragem de num [sic] ficar calada, num [sic] ficar sofrendo as humilhações. A gente tem que reedificar os direito [sic] da gente.

[...]

Só se pode realmente acreditar que na possibilidade produzir relações igualitárias quando as pessoas entenderem que ninguém deve servir ninguém; quando rejeitarem completamente as assimetrias de poder existentes na sociedade; quando finalmente for compreendido que:[...] ninguém é dono de ninguém. (Rosa)

1.2. Sobre Fortalecimento das Mulheres e “Ser Liberta”

Inicia-se este subcapítulo com a letra de uma canção³, que traz a tonalidade das questões que serão debatidas a partir de agora. Acredita-se que a mesma permite compreender um pouco a intensidade e dificuldade que essas mulheres enfrentam em seus percursos em direção ao fortalecimento.

Esta luta não é fácil

Esta luta não é fácil/Mas tem que acontecer/A mulher organizada/Tem que chegar ao poder.

Vamos juntas companheiras/Vamos botar pra valer/Vamos quebrar as correntes/Do machismo e do poder.

Sem a mulher neste mundo/Seria triste demais/Não nascia gente nova/E o mundo não tinha paz.

A mulher nasceu pra ser/Pelo homem bem amada/Ser amiga e companheira/Não pra ser discriminada.

³Letra retirada do livro de cânticos do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste.



Somos gentes, somos força/Temos que ter igualdade/Ao lado dos homens fortes/Transformando a sociedade.

Vamos conquistar o espaço/Que tem no mundo pra nós/Chefiar os sindicatos/E na política ter voz. (Maria Nazaré de Souza)

O teor da música é repleto de informações que enfocam as relações vivenciadas pelas mulheres do campo, como a afirmação da necessidade de igualdade com os homens para, juntos(as), mudarem a sociedade, e também a prerrogativa de que elas não nasceram para serem discriminadas. Dessa maneira, a letra demonstra que há um entendimento sobre as dificuldades enfrentadas, contudo, há também o indicativo do caminho a ser percorrido. Neste viés, dotar as pessoas de condições à construção do conhecimento, de possibilidades para promover transformações, é uma direção importante para alcançar essa equidade entre mulheres e homens.

Para este fim, algumas teóricas vêm lançando mão da utilização do termo “empoderamento” para explicar o movimento que as pessoas fazem no sentido de se utilizarem da sua capacidade de questionar, de refletirem e de apropriarem-se das decisões e escolhas que tangem as suas vidas.

Contudo, vale destacar que, na Psicologia Comunitária, a palavra “empoderamento” é substituída por “fortalecimento”. Há, inclusive, uma crítica de Montero (2006) sobre o uso desta nomenclatura, na qual ela elucida que se trata de um neologismo surgido na língua inglesa no início da década de 1980, e foi importada de forma irrestrita para a América Latina, onde já havia uma construção iniciada de conceituação para o termo “fortalecimento”.

Assim, houve uma incorporação da palavra “empoderamento” sem uma análise criteriosa de seu significado. Entende Montero (2006) que as acepções, desencadeadas a partir desse vocábulo, não contemplam o contexto ao qual estão sendo utilizadas. Um exemplo disso é que empoderamento pode significar a ação de fazer-se poderoso, ou até mesmo dar poder a uma pessoa. Logo, tal conceito é visto como incongruente, conforme aponta Montero (2006, p. 62, tradução nossa), quando diz que “[...] esta concepção se opõe ao critério usado pela Psicologia Comunitária, onde o poder é uma conquista da reflexão, da consciência e da ação das pessoas comprometidas, e não um presente ou doação de outra ordem”.

Comungando da ideia de que empoderar ou fortalecer (potencializar) não é algo passivo, ou seja, não é possível esperar que outra pessoa, que não você mesma(o), seja responsável por tal ação, pode parecer que se trate apenas de uma questão de utilização de uma ou outra terminologia. Porém, percebe-se como é imprescindível esclarecer essas nuances que envolvem o uso e o sentido desse conceito.

Assim, o entendimento aqui delineado é que “fortalecimento” refere-se à capacidade das pessoas ou comunidades de serem protagonistas daquilo que diz respeito a cada uma/um, sendo consciente de suas possibilidades de mudança (Montero, 2006). Na pesquisa realizada e tratada neste artigo, o uso da expressão “empoderamento” compareceu de forma contundente nas narrativas das lideranças femininas, o que se deve ao fato deste termo ser bastante utilizado pelos movimentos sociais, para indicar o alcance de poder por grupos historicamente oprimidos.

Especificamente nesta seara, Cordeiro (2010, p. 150) destaca que as feministas “[...] partem do entendimento de que as relações de gênero são relações de poder e que o empoderamento das mulheres é condição para a equidade de gênero”. Não se pode, então, negar ou menosprezar a utilização da palavra “empoderamento”, uma vez que as entrevistadas sentem-se representadas ao utilizá-la em

suas falas e, também, porque seu sentido se aproxima daquilo que a Psicologia Comunitária traz como fortalecimento. Assim, entende-se como pertinente o que Cordeiro (2010, p. 152) coloca:

[...] os processos de empoderamento envolvem o acesso e o controle de recursos econômicos e materiais, como também a participação das mulheres nas decisões que afetam as suas vidas nas esferas privada e pública. Isso requer o estabelecimento das próprias prioridades e agendas e a ocupação de espaços políticos de modo a influenciar as decisões e as políticas nessas esferas.

Para além de qualquer diferença de terminologia, é fundamental expor o que elas entendem por ser “empoderadas”:

Eu me considero uma pessoa responsável agora, assim além de me considerar uma pessoa responsável eu me considero capacitada, eu não me considero que nem antes, né [sic]?! Mas agora eu me considero alguém mais empoderada né?! Eu fui me empoderando de conhecimento, de mais saber. (Magnólia)

Outra expressão que apareceu com frequência nos discursos das mulheres foi “liberta”, quando faziam referência à superação de situações opressoras. Do ponto de vista teórico, a noção de libertação foi tratada no contexto da América Latina em estudos advindos da Pedagogia da Libertação, da Teologia da Libertação e da Psicologia da Libertação, desencadeados numa época histórica de instauração de governos ditatoriais, em que se via um momento político de privação quase completa dos direitos dos sujeitos, onde situações de dominação e opressão eram corriqueiros (GUARESCHI, 2011).

A libertação abordada pelas mulheres entrevistadas é aquela que se contrapõe à conjuntura patriarcal, uma posição que as coloca como capazes de ocupar apenas a esfera da vida doméstica, opressão a que foram acostumadas a introjetar como sendo natural.

Antes eu era só moradora e agora eu sou uma “representadora” da comunidade. Pra mim [sic] mudou, né [sic]?! Mudou porque eu acho que eu tô [sic] mais liberta pra resolver as coisas, assim, com a confiança do meu povo. (Margarida)

[...]

Liberta assim, pra tomar de conta de uma comunidade, pra ir atrás de coisa pra aquela comunidade, que nem eu já fui pra Brasília, passei três dias em Brasília, já fui pra São Luís, já fui pra todos os lugares que eu nem conhecia. (Margarida)

[...]

Eu achava que ele [o marido] era o meu dono, ele quem mandava em mim, que se eu dizia assim “vou pra uma reunião hoje”, que ele dizia “não vai”, eu baixava e não ia. Mas agora não, eu tenho que ir, tenho que resolver [...] hoje eu me sinto liberta. (Margarida)

[...]

Eu era uma Yasmim que era muito tímida, não sabia falar, não saia de casa, ia pra escola, só tinha que cuidar da família; e a partir do movimento, nossa..., parece que eu me libertei, fiquei liberta e quando elas chegaram aqui eu já era



casada, tinha uma filha, mas nada disso me impediu de eu sair pra outras comunidades, pra chegar em outra cidade, nada me impediu. Mas antes eu não saía, não saía daqui da minha comunidade e não da minha cidade, né?! Mas depois eu passei a sair, ter troca de experiência e isso mudou muito minha vida e tá mudando ainda pra melhor. (Yasmim)

Segundo Cordeiro (2006), ao realizar um estudo com mulheres trabalhadoras rurais, constatou que havia três aspectos que elas precisavam enfrentar para tornarem-se libertas. Acredita-se que estes aspectos também se fizeram presentes na realidade das entrevistadas da pesquisa. O primeiro era conseguir desprender-se das responsabilidades domésticas, de maneira a dividí-las com os outros membros da família; segundo, era fortalecer os vínculos interpessoais fora do ambiente familiar, pois assim elas conheceriam outras pessoas e seriam reconhecidas fora do espaço de casa; e o terceiro refere-se à satisfação de fazer suas coisas com autonomia e independência, como andar sozinha, viajar, etc.

Não é uma tarefa fácil alcançar a libertação, principalmente porque é necessário perceber quando o contexto social pode determinar a opressão de alguém e, diante disso, buscar formas de superação até chegar a libertar-se. Logo, como Freire (1987, p. 19) expõe:

A libertação [...] é um parto. É um parto doloroso. O homem [a mulher] que nasce deste parto é um homem [uma mulher] novo [a] que só é viável na e pela superação da contradição opressores-oprimidos, que é a libertação de todos [todas]. A superação da contradição é o parto que traz ao mundo este [a] homem [mulher] novo [a] não mais opressor [opressora]; não mais oprimido [oprimida], mas homem [mulher] libertando-se.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações desiguais entre homens e mulheres ainda são marcantes na área rural, e isso atravessa vários níveis, tais como apontados em nossa pesquisa: a representação sindical – uma das narrativas coletadas apontava para a presença de preconceito com mulheres ocupando posição de comando –; o convívio doméstico – muitas das entrevistadas precisaram resistir a crises conjugais para continuar atuando como lideranças e participando do movimento de mulheres –; e a dimensão laboral – as trabalhadoras relataram que a força de trabalho delas é desvalorizada frente a dos homens, que normalmente recebem o dobro do valor pela mesma atividade.

As interlocuções permitiram perceber que as trabalhadoras rurais compreendem que há relações de poder desiguais em seu contexto, além de entender que o machismo faz parte das suas vidas, inclusive materializado em situações de violência. Porém, é possível resistir a isso, reafirmando seu potencial e conhecendo seus direitos.

Faz-se imprescindível frisar que algumas narrativas das entrevistadas falam de uma demarcação da maneira como percebem sua realidade, que foi alterada a partir do conhecimento adquirido por elas, aquisição esta conseguida, principalmente, via reuniões, cursos e formações oferecidos por movimentos de mulheres trabalhadoras rurais.

As expressões “liberta” e “empoderada” foram utilizadas pelas entrevistadas denotando que elas podem transitar por qualquer espaço na sociedade, sem limitações a contextos específicos

como o do lar. Libertam-se de concepções que as oprimem e as subjugam, empoderando-se de uma nova consciência sobre suas condições enquanto mulheres.

Por fim, entende-se que as temáticas abordadas nesta discussão teórica não se encerram aqui, visto que existem muitos meandros a serem estudados. Espera-se abrir caminho na perspectiva de incentivar outras problematizações que aprofundem a questão das lideranças rurais femininas no Estado do Maranhão.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, V. de O. A caminho dos babaçuais: gênero e imaginário no cotidiano de trabalhadores rurais no Maranhão. In: WOORTMANN, E. F.; HEREDIA, B.; MENASHE, R. (Orgs.). *Margarida Alves: coletânea sobre estudos rurais e gênero*. Brasília: NEAD Especial, 2006.
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2010
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2003
- CORDEIRO, R. de L. M. Além das secas e das chuvas: os usos da nomeação mulher trabalhadora rural no Sertão de Pernambuco. In: WOORTMANN, E. F.; HEREDIA, B.; MENASHE, R. (Orgs.). *Margarida Alves: coletânea sobre estudos rurais e gênero*. Brasília: NEAD Especial, 2006
- CORDEIRO, R. de L. M. Empoderamento e mudança das relações de gênero: as lutas das trabalhadoras rurais no sertão central de Pernambuco. In: SCOTT, P.; CORDEIRO, R. de L. M (Orgs.). *Agricultura familiar e gênero: práticas, movimentos e políticas públicas*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero (L. Schneid, Trad.). *Revista Estudos Feministas*. V. 10, nº 01. Florianópolis, 2002, p. 171-188
- FALEIROS, E. Violência de Gênero. In: TAQUETTE, S. R. (Org.). *Violência contra a mulher adolescente/jovem*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1987.
- GONZALEZ, L. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio Janeiro: Zahar, 2020
- GUARESCHI, P. A. Pressupostos epistemológicos implícitos no conceito de libertação. In: GUZZO, R. S. L.; LACERDA JUNIOR, F. (Orgs.). *Psicologia social para américa latina: o resgate da psicologia da libertação*. 2^a ed. Campinas: Editora Alínea, 2011



HOOKS, b. Mulheres negras: moldando a teoria feminista. *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº 16. Brasília. 2015, p.193-210

INSTITUTO de Pesquisa Econômica Aplicada. *Marcha das Margaridas: perfil socioeconômico e condições de vidas das trabalhadoras do campo e da floresta*. Rio de Janeiro: IPEA (Relatório de Pesquisa), 2013.

LAURETIS, T. de. A tecnologia do gênero. *Technologies of gender*. Indiana University Press, 1987, p. 206-239. Disponível em: <<http://marcoaureliosc.com.br/cineantropo/lauretis.pdf>>. Acesso em: 22/06/2021

MONTERO, M. *Teoría y práctica de la psicología comunitaria: la tensión entre comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 2006

MORGANTE, M. M.; NADER, M. B. O patriarcado nos estudos feministas: um debate teórico. *Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh-Rio: saberes e práticas científicas*. Rio de Janeiro: ANPUH-Rio, 2014

MURANO, R. M; BOFF, L. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002

SAFFIOTI, H. I. B. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987

SAFFIOTI, H. I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015

SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. V. 20, nº 02. Porto Alegre, 1995, p. 71-99

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010

Fontes

Livro de cânticos do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Nordeste (MMTR-NE).

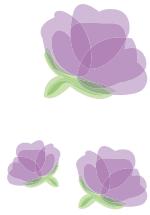




Seção

H

Crônica



Em Plena Pandemia do Corona Vírus, o Assassinato da Dona Sebastiana

Manoel de Souza Ramos

Resumo: O presente artigo irá apresentar uma narrativa sobre um caso de feminicídio ocorrido em uma comunidade pesqueira no nordeste do Estado do Pará, no Dia Internacional da Mulher, em plena pandemia do corona vírus. Desde os tempos mais remotos, a mulher é tida como um ser inferior, em relação ao homem, ao varão. O machismo, o patriarcalismo que causa a maior violência, sexual, física e psicológica contra o gênero feminino, havia se escondido durante os governos do Partido dos Trabalhadores, quando as mulheres eram tratadas com mais igualdade e respeito, voltou com seu poder destrutivo nos governos posteriores, ajudado desde 2020 por uma pandemia. Diante da atual conjuntura política, após a eleição que deu posse ao atual presidente (2018-2022), as mulheres passam a ter novamente seus direitos violados. Durante a pandemia do corona vírus, tem se intensificado os casos de feminicídio no Brasil.

Palavras Chave: Pandemia. Feminicídio. Machismo. Violência. Gênero.

Resumen: Este es un artículo de ficción, que intenta contribuir a nuestra reflexión crítica sobre la violencia contra las mujeres. Recrea un episodio de feminicidio ocurrido en una comunidad de pescadores en el noreste del estado de Pará, en medio de la pandemia del coronavirus y, precisamente, en el Día Internacional de la Mujer. Desde los tiempos más remotos, las mujeres han sufrido las violentas consecuencias del patriarcado. En Brasil, durante los gobiernos progresistas de la década de 2000 hasta mediados de la década siguiente, la faceta más agresiva de esta violencia había dado paso a importantes conquistas de las mujeres, en el sentido de mayor igualitarismo y respeto. Sin embargo, volvió con su poder destructivo en gobiernos posteriores, intensificado desde 2020 por una pandemia. Ante la coyuntura política actual, luego de la elección que inauguró al actual presidente (2018-2022), las mujeres nuevamente ven vulnerados sus derechos. Durante la pandemia, los casos de feminicidio se han intensificado en Brasil.

Palabras Claves: Pandemia. feminicidio. Chauvinismo. Violencia. Género.

Abstract: This is a fiction article. It aims to contribute to our critical reflection on violence against women. It recreates an episode of femicide that took place in a fishing community in the northeast of the state of Pará, during the corona vírus pandemic and, precisely, on the International Women's Day, March 8. Since the most remote times, women have suffered violent consequences of the patriarchy. In Brazil, during the progressive governments that ruled from 2000s until the middle of the following decade, the most aggressive facet of this violence had given way to important achievements of women, in the sense of greater egalitarianism and respect. However, it returned with its destructive power in subsequent governments, and intensified since 2020 by the pandemic. In view of the current political situation, after the election of the current president (2018-2022), women see once again their rights violated. Indeed, during the pandemic, femicide has intensified in Brazil.

Key-words: Pandemic. Femicide. Chauvinism. Violence. Gender.

Manoel de Souza Ramos – Pescador, Graduado em Letras – Língua Portuguesa, Poeta, cordelista, Compositor, Membro efetivo da ALB – Academia de Letras do Brasil, Seccional de Bragança – Pá. Cadeira 19. Membro correspondente do CONCLAB – Confederação de Ciências, Letras e Artes do Brasil.

INTRODUÇÃO

Até o presente, a história da humanidade foi predominantemente escrita por homens, seja na religião, na política, na educação e nos diversos organismos onde reina o poder do “macho”, embora haja um grande número de mulheres que fizeram ou fazem histórias dentro e fora de todas as organizações, tanto nacionais quanto mundiais, mas que a sociedade, movida pela hipocrisia do patriarcado, não deixa transparecer. A realidade da violência contra a mulher pode, em parte, ser interpretada como expressão dos conflitos entre as mobilizações em busca da emancipação das mulheres e o arraigado quadro cultural do patriarcado.

Inspirado nesse contexto, este conto trata de um feminicídio que teria ocorrido nestes meses de pandemia do corona vírus. Embora se trate de ficção, o caso tipifica uma série de questões envolvidas em eventos dessa natureza na atual conjuntura política do Brasil, em que parte considerável da sociedade tem se deixado levar – e mesmo se identificar – com as narrativas e visões de mundo expressas pelo Presidente Jair Bolsonaro e os grupos políticos que ele representa.

Quero deixar bem claro, antes de começar esse texto, que sou homem, amo a mulher estampada na figura da minha esposa, sou apaixonado por ela e minhas filhas e, por elas, amo a todas as mulheres, sem exceção ou distinção de raça ou cor. Sou pai de três filhos e tenho três netos, tenho centenas de amigos homossexuais, tanto masculinos quanto femininos, não tenho nada a ver com as escolhas sexuais de qualquer pessoa, tampouco com suas vidas, sou hétero, não homofóbico. Por isso, não apoio homem que trata a mulher com indiferença ou que a maltrata, ninguém é dono de ninguém, ninguém tem direitos sobre o corpo do outro.

1. O Contexto

A história das mulheres, suas lutas e conquistas no Brasil, nunca foram vistas com tanta preocupação como atualmente, pois essas conquistas se encontram sob ameaça de retrocesso. A partir de 2016, quando a democracia brasileira foi golpeada na cabeça, para dar poder a uma governança de extrema direita, com discurso misógino, conservador, racista, corrupta e elitista, as mulheres no Brasil têm presenciado momentos difíceis, que ferem suas almas e tiram direitos, elas que tanto lutaram para conquistá-los, ocasionando, muitas vezes, em perdas de vidas.

A pandemia de Covid-19 obrigou milhões de pessoas ao distanciamento social, fazendo com que casais ficassem mais tempo juntos, o que tem sido acompanhado, muitas vezes, ao crescimento no número de desentendimentos e brigas domésticas, seja por diferenças infinitas, naturais entre estes, ou pelo estresse causado pelo temor da doença, pela perda de renda ou emprego, pelo cansaço do não fazer nada. Enfim, nesse ambiente, os casos de feminicídio aumentaram no país.

A verdade é que muitos casais brigam mais neste tempo de pandemia, até por razões políticas e discordâncias pequenas ou grandes e, na maioria das vezes, quem paga o alto preço é a figura feminina. O espectro do patriarcado, que nunca desapareceu, ficara adormecido, relativamente escondido, acuado pela fera escondida no conhecimento dos menos favorecidos, quando governos anteriores ampliaram a oportunidade na educação pública aos povos que viviam à margem da sociedade. Oportunidade esta que encurrala a elite e a faz recuar diante deste saber/fazer. Ressaltam-se as faculdades públicas, cujo acesso deu às mulheres, inclusive de meios menos favorecidos, empoderamento e liberdade para se expressar.



Se, no Brasil, durante os governos do Partido dos Trabalhadores, e amedrontados pela lei Maria da Penha – que cria mecanismos para coibir e prevenir a violência doméstica e familiar contra a mulher –, os machistas já cometiam seus crimes, e aconteciam casos de violência e feminicídio, com a chegada de Jair Bolsonaro à presidência do Brasil em 2019, ganha projeção sua visão de mundo efetivamente machista e homofóbica. Seus discursos são conhecidos como carregados de ódio e desconhecimento sobre as opressões que atingem as mulheres. Emprega palavras obscenas quando deixa explícita sua cultura ou incultura de valores de “macho”, patriarcal, que oprime, ameaça e desvaloriza a figura feminina.

Com base em seus discursos, os casos envolvendo violência doméstica e familiar contra as mulheres começaram a aparecer mais frequentemente, do abismo da hipocrisia, nas diversas camadas sociais, durante a pandemia, impulsionados por uma narrativa política que dá abrigo a ódio e ao não reconhecimento dos valores da mulher.

Confira os termos frequentemente utilizados pelos brasileiros “machos” que ganharam voz no contexto atual da sociedade, em geral apoiadores do partido do presidente. Eis alguns exemplos desses termos: segundo a pesquisa *The patriarchal rooted in languages*, “*Como uma mulher tão bonita como você está solteira?*”. Como se fosse obrigatório a mulher aceitar casar-se ou namorar com qualquer um, apenas pelo fato de ser bonita, ou que as mulheres que não têm uma beleza que chegue ao padrão da estética valorizado pela sociedade machista fossem condenadas a viver solteiras, persistindo a velha visão da mulher solteira como infeliz, ou, ainda, que a opinião dos ditos machos sobre a estética feminina tivesse o poder de decidir seu *status*.

Outra frase muito comum quando acontece algum ato violento com uma mulher, atribuído à sua maneira de ser, vestir e viver é: “*Mulher tem que se dar ao respeito*”. Essa frase é muito utilizada quando se tenta transferir a culpa de uma ação para a vítima, principalmente na ocorrência de abuso, minimizando a responsabilidade de quem comete o crime. Além disso, esta afirmação significa que mulher que se preze tem de se portar e se vestir de certa maneira para ser respeitada por homens. Caso contrário, ela corre o risco de ser considerada vulgar e não digna de respeito – o que acaba justificando assédios e, no limite, até estupros.

Outra frase muito utilizada, agora para querer ensinar boas maneiras à menina é “*comporte-se como uma mocinha*”. Isso quer dizer que mocinhas são obedientes e, quando adultas, obedientes principalmente ao marido. Qualquer comportamento fora desse escopo não é adequado e deve ser condenado.

Já, quando dito por maridos e pais, isso é muito ruim para as mulheres. Mas muito pior é quando tais frases saem da boca daquele que devia dar exemplo de educação e respeito, por ser a autoridade máxima do país. Vejamos:

Quem quiser vir aqui fazer sexo com uma mulher, fique à vontade. (Brasil, 2019)

Ela não merece (ser estuprada) porque ela é muito ruim, porque ela é muito feia, não faz meu gênero, jamais a estupraria. Eu não sou estuprador, mas, se fosse, não iria estuprar porque não merece. (Bolsonaro, 2016)

Ela queria um furo. Ela queria dar um furo a qualquer preço contra mim. (Bolsonaro, 2020)

Neste último evento, o presidente estava referindo-se à jornalista Patrícia Campos Mello. A frase machista e com conotação sexual repercutiu entre seus apoiadores, que partiram para as redes

sociais com agressões verbais ainda mais ofensivas à jornalista. E isso não atinge apenas jornalistas, mas toda mulher brasileira, pois aqueles que não tinham coragem de mostrar suas garras de “machos” ou que só o faziam às escondidas, por medo de serem presos e, lá na prisão, “virarem meninas”, agora encontram respaldo social.

Foi esse contexto que inspirou a escrita desse caso de feminicídio, que é situado em uma comunidade pesqueira no interior do município de Bragança, Nordeste do Estado do Pará. O caso ocorreu justamente no Dia Internacional da Mulher, no 08 de março de 2020, durante a pandemia de corona vírus.

2. Um Caso de Feminicídio na Remota Vila à Beira-Mar

O fato assustou a todos e se passou como exposto a seguir.

O sol havia nascido por cima dos manguezais. A maré crescida – águas grandes de lua, como se diz por aqui – começava a deixar marcas na areia. Dava sinal de que chegara a vazante, momento ideal para os pescadores desatarem as amarras dos barcos e saírem em direção ao mar alto, nas zonas apropriadas para a pesca da pescada-gó, espécie muito abundante na região e de bom valor nos mercados.

As mulheres que não tinham a obrigação de ir pescar, embora quase sempre dependam de um marido ou pai para manter suas necessidades, estavam preocupadas com outra coisa: a reunião da associação fundada por elas, onde iriam celebrar o dia internacional da mulher.

Algumas pessoas achavam melhor não ir pescar naquele dia, pois, durante o período de “água grande”, a correnteza da maré fica mais veloz e torna mais difícil a captura de peixes. Durante a vazante, iriam ao manguezal – ou mangal, como chamam – para pegar caranguejos.

Para pescar caranguejos, era preciso tomar os devidos cuidados para não serem pegos pelos fiscais da Reserva Extrativista Marinha de Caeté-Taperaçu, da qual a vila faz parte, já que, naquele dia, os caranguejos começavam a se perder, durante o período da andada ou souatá, tempo em que é proibida por lei sua captura¹. Considera-se que, a cada ano, o período reprodutivo da espécie acontece no período chuvoso, mas em datas diferentes, uma vez que a andada depende de marés e fases da lua. Teoricamente, sabemos que este é o período do acasalamento e reprodução da espécie, o que deixa os caranguejos mais vulneráveis aos predadores. Mas, por aqui, as pessoas já conseguem entender e, por isso, só pegar o essencial para o almoço, o que, segundo as leis, não pode ultrapassar trinta unidades. No caso do tirador profissional, a quantidade permitida é de cinquenta unidades, de acordo com o plano de utilização da Reserva.

A vida das famílias seguia normalmente a rotina. As escolas estavam fechadas por conta do risco de infecção pelo corona vírus. As notícias nos jornais traziam sempre a preocupação. A falta de medidas eficazes de proteção por parte do governo, a vacina permanecendo até então uma incógnita, contribuíam para o medo presente na vila. Além, é claro, das palavras de desprezo pelas vítimas por parte do Presidente do país, o que impactava nas famílias na localidade.

O isolamento se fazia necessário para tentar conter a proliferação da doença, mas, em uma comunidade de pescadores como aquela, medidas de isolamento social não funcionam muito, as

¹ A Instrução Normativa Interministerial nº 1/2013 do Ministério da Aquicultura e Pesca e do Ministério do Meio Ambiente define os períodos de proteção à “andada” do caranguejo-uçá (*Ucides cordatus*) nos estados do nordeste do Brasil e no Pará. Trata-se justamente do período de reprodução da espécie.



pessoas ainda se reúnem, mesmo sabendo do risco, nas igrejas, nos campinhos de futebol, nos bares enquanto estão descarregando o produto da pesca e em outros locais de livre acesso para eles.

Naquela manhã, as mulheres chegavam e se dirigiam ao centro comunitário, uma casa simples de madeira situada ao lado da igrejinha de Nossa Senhora da Conceição, padroeira local, esperando pela sua líder, para dar início às manifestações do movimento que, na verdade, não passava de uma reunião para poucas pessoas onde iriam discutir suas realidades, de acordo com outras lideranças femininas ou feministas do mundo lá de fora, naquele dia tão especial para elas, o 8 de março.

Tudo estava pronto para a comemoração do Dia da Mulher, naquela comunidade de pescadores artesanais. As integrantes do movimento, que não chegavam a trinta, vinte e cinco no máximo, mas todas bem informadas sobre a causa pela qual estavam reunidas, seguindo as regras de distanciamento, com máscaras e álcool em gel à disposição.

Suas lutas e conquistas estavam sempre vinculadas a outras ao redor do mundo, pois sua liderança local, apesar de ser jovem e viver naqueles confins de mundo, onde tudo é nitidamente limitado, inclusive a informação, estudou Ciências Sociais na capital e sempre buscou apoio dos demais meios de comunicação. Além disso, tinha contatos com outras lideranças, nacionais e internacionais, e sempre que viajava para participar de algum evento, trazia novidades para o seu povo, em especial para as mulheres, por quem lutava tanto.

Mal havia começado a reunião das mulheres, ouviu-se o primeiro disparo seguido de gritos de horror e, em seguida, dois outros, ao que todas pararam para escutar. Avisada do que estava acontecendo, a jovem líder interrompe o discurso e pede a todas que não saiam da casa e que tomem cuidado para não serem atingidas pelos projéteis, sem saber que o que se daria em seguida era de assombrar até o mais valente dos homens da vila.

3. Tiros no Dia do Aniversário

A uns cem metros do centro comunitário, em uma das casas mais antigas naquele pequeno vilarejo de pescadores, além da comemoração do Dia da Mulher, as filhas estavam preparando bolos, doces e salgados, pois, justamente naquele 8 de março de 2020, em plena pandemia da covid-19, seria comemorado também o aniversário de 60 anos da matriarca da família, dona Sebastiana, “Dona Bastica” para os íntimos.

Era uma festinha só para os filhos e parentes mais próximos, tomando as devidas precauções para que não houvesse aglomeração, a fim de que não aumentasse o risco de contágio, haja vista que alguns casos já haviam surgido nas imediações e a aniversariante era do grupo de risco.

O que ninguém imaginava era que o pior dos vírus, para o qual não existe vacina capaz de prevenir ou curar, estava tão próximo, tão dentro de casa, desprezado. Ao contrário da Covid, que a gente precisa usar máscaras para se proteger, aquele outro vírus está protegido atrás de uma máscara chamada machismo.

Dona Sebastiana Pereira de Sousa, 60 anos, havia estudado pouco, até o quarto ano primário. Passara a infância pobre com os pais catadores de frutos e pescadores artesanais ribeirinhos e se casou ainda adolescente, com 17 anos, com o primeiro e único amor de sua vida. Não conhecia muito do mundo fora da comunidade, na qual pescadas-gós e peixes-pedras permeiam o cotidiano.

Havia ido poucas vezes à cidade quando mais jovem. Muitas destas idas foram para dar à luz os nove filhos e, agora que chegara ao sexagésimo aniversário, não tinha tempo para quase nada.

As idas mais recentes à cidade eram sempre viagens apressadas, quando tinha que fazer algum tratamento de saúde ou resolver alguma questão relacionada à sua aposentadoria.

Seu João da Silva, 62 anos, homem tido como íntegro, honesto, não devia nada a ninguém, dono de muitos bens, era visto como um exemplo de pai e de ser humano pelos amigos e parentes. O único defeito era alguma arrogância, pois gostava de se mostrar superior aos outros. Mas, tirando isso, era uma pessoa vista com tantas qualidades que ninguém era capaz de imaginar que fosse capaz de fazer o que fez.

Na pequena vila de pescadores, não existia ninguém com mais posses do que o senhor João, para os íntimos “o rei da pescada”. A alcunha devia-se às tantas vezes, no passado, que capturara essa espécie em grandes quantidades – nas comunidades pesqueiras é sempre assim, se o pescador “mata muito peixe” seguidas vezes, torna-se “o rei” daquela espécie.

A pesca da pescada amarela, peixe muito valorizado pela saborosa carne e, também, pela bexiga natatória, também conhecida por grude, tem um valor inestimável para os pescadores. Ela possibilitou ao Seu João adquirir mais de uma embarcação pesqueira e ainda lhe deu a chance de realizar um sonho, mandar uma de suas filhas à capital para que cursasse uma faculdade.

Para além das muitas posses, o Senhor João tinha uma característica que ninguém conhecia, nem mesmo os nove filhos com Dona “Bastica”. Sempre que bebia, ele se tornava agressivo. Isso acontecia desde que eram jovens, muitas vezes batia em Dona Sebastiana e ela sempre disfarçava bem para que ninguém soubesse o que acontecia em sua vida conjugal.

Algumas vezes, foi questionada por algum filho ou parente, sobre um machucado ou mancha arroxeadas pelo corpo, mas sempre tinha uma desculpa para dar e, assim, ninguém desconfiava que aqueles mais de quarenta anos de casamento fossem regados por brigas e agressões.

O Senhor João sempre gostou de andar armado. No princípio, durante os governos militares, portar uma arma de fogo era difícil, mas só era preciso ter dinheiro para comprar. Pós-democratização, especialmente durante os governos do Partido dos Trabalhadores, ficou mais difícil adquirir arma. A Lei 10.826, de 22 de dezembro de 2003, conhecida como **Estatuto do Desarmamento**, entrou em vigor no dia seguinte à sanção do presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, quando foi publicada no Diário Oficial da União. O principal objetivo do Estatuto do Desarmamento foi regulamentar o porte e a posse de armas de fogo por civis, de modo a reduzir as mortes ocasionadas por arma de fogo.

Além disso, nesse novo contexto político, em geral, não se pensava em guerra e secreditava que o livro, a educação e a cultura eram armas mais significantes na revolução contra o pensamento político autoritário e opressor, herdado dos governos passados e idolatrado por parte da elite brasileira, que achava que tudo se resolvia na bala.

Com o passar do tempo, Seu João pôde acumular uma razoável fortuna. Já no governo Bolsonaro no Brasil, quando a acefalia aliada à falta de educação e conhecimento elegeu a irresponsabilidade e incapacidade de raciocinar como a principal figura da inculta mitologia do país, um revólver passou a ser mais importante que um quilo de farinha. Foi então que, na sua comunidade, o Sr. João uniu o que ele achava ser útil ao agradável, ou seja, orgulhou-se de sua pistola 380, que ele havia comprado de um vendedor de mortes qualquer.

4. O Desfecho da Festa de Aniversário

Eis que, naquela manhã, por volta das 9 horas, o “rei da pescada” foi ao comércio tomar sua costumeira cerveja gelada para “espantar os maus olhos”, como dizia sempre.

— *Pega uma lá do fundo do poço pra mim, deixa abrir o apetite!* — Disse ele.

Todo aquele que gosta de ingerir bebida alcoólica tem uma maneira de justificar a vontade. Uns dizem que é para abrir o apetite, outros, que é para abrandar o calor, o frio, tirar a ressaca, o estresse, enfim, e aquele homem fazia exatamente isso, como de hábito. Enquanto isso, se organizavam as coisas em sua casa para o aniversário da esposa.

Enquanto tomava uma lata de cerveja em apenas dois goles, assistia a televisão, onde se falava sobre as comemorações do Dia Internacional da Mulher, no Brasil e no mundo, assunto pelo qual não tinha qualquer apreço. Ele era mesmo admirador ferrenho da política atual. Aliás, servira o Exército quando jovem e achava que isto o fazia melhor que os outros.

Além disso, fora criado num tempo em que o poder patriarcal predominava na casa dos pais. Apesar disso, quando eram mostradas manifestações de mulheres ao redor do mundo, Seu João falava todo orgulhoso da filha formada, que havia chegado da capital recentemente para comandar a Associação de Mulheres da vila. Falava da luta que teve para educá-la na capital, como fora difícil, os custos para mantê-la longe dos seus olhos e coisas do tipo.

— *Minha filha só me dá orgulho* — dizia — *Ela é a realização do meu sonho, posso dizer que tenho uma filha formada na capital, numa das melhores universidades do país!*

E continuou:

— *A única coisa que não concordo com ela, e que não pensava que fosse acontecer, é que parece que a universidade lhe fez diferente daquilo que eu gostaria. Dou razão para o governo quando diz que na universidade se aprende de tudo o que não agrada. Pra mim, a mulher tem que ser mulher mesmo. Trabalhar para cuidar da casa, do marido e dos filhos. Essa ideia de mulher querer ser igual ao homem, ter direitos iguais, não dá certo de jeito nenhum.*

— *Por que o senhor acha assim seu João?* — Perguntou o rapaz da mercearia. — *As mulheres com muita luta já descobriram seus direitos e conquistaram, tivemos recentemente até uma presidenta. Tudo isso para mostrar o valor da mulher.*

— *Meu filho* — disse amigavelmente o Senhor João — *a mulher tem que casar, pra ser mãe, esposa e dona de casa. Tem que obedecer ao marido porque é ele quem leva comida pra mesa. Essa história de feminismo, dia de mulher, de luta de classe não adianta nada. O presidente tá certo quando fala essas mesmas coisas.*

O rapaz, intrigado com aquelas palavras, tentou intervir;

— *Mas seu João, a mulher ser feminista, não quer dizer que não possa casar e ter filhos, o feminismo é um movimento que busca valorizar e fazer com que a mulher seja o que quiser, não fazer que ela deixe de ser o que é, nesse caso, feminina. Além disso, o que seria do mundo sem as mulheres?*

Essa conversa se estendeu até Seu João terminar de tomar a oitava lata de cerveja e pedir a conta. Antes de sair, um velho amigo entra no estabelecimento, ouve a conversa e fala assim.

— *Que coisa é isso que tu falas João? Você devia era agradecer mais a Deus por sua filha e deixar de ser ingrato e orgulhoso. Acho que essa moça nasceu do pai errado, ela é diferente de ti e de todos aqui deste lugar, não apenas em conhecimento, mas em tudo. Sabe-se lá se é tua filha mesmo, se não foi trocada no hospital?*

Seu João sabia exatamente que a jovem era sua filha, não havia possibilidade de ter sido trocada ou coisa parecida, mas as palavras do outro senhor foram a gota d’água para que aquele

homem, com alguns decigramas de álcool a mais no sangue, deixasse o recinto pensando que sua mulher o havia traído durante anos e que talvez não fosse ele o pai de sua mais estimada filha. Isso, apenas isso, fez mudar o seu comportamento que, até então, somente sua esposa conhecia, quando bebia, enquanto caminhava em direção à sua casa.

Chegou à casa, disfarçou sua figura agressiva para que ninguém notasse, entrou no quarto onde estava dona “Bastica”, trancou a porta, sentou ao lado da cama e perguntou-lhe:

— *Mulher, a Paulinha é minha filha ou tu andou me traindo no passado?*

A pobre senhora, que estava descansando o corpo sofrido pelos sessenta anos de luta e responsabilidades no lar, respondeu com outra pergunta:

— *De onde diachos tu já tirou essa ideia homem, tu sabe que fostes o único homem que conheci durante toda a minha vida! Que nunca te trai! Que sempre fui dona da tua casa e dos nossos filhos. Nunca pude fazer nada, nem estudar porque tu não deixaste. Não saio daqui pra lugar nenhum por que tu não deixas. Tu foste beber logo hoje que todos os nossos filhos estão em casa?*

O homem cheio de furor, fixando o olhar nos olhos daquela que durante a vida toda lhe dedicara amor, ainda que não fosse correspondida, retrucou:

— *É que uma conversa na venda me fez pensar que tu tiveste amantes no passado e essa menina, com esses pensamentos diferentes do meu, não podia mesmo ser minha filha!*

Depois de várias acusações, palavras de baixo calão, que deixaria qualquer um com medo, ele continuou: — *Mas eu acabo com essa vergonha agora!*

Dizendo isso sacou da arma e atirou em dona “Bastica”. Dois disparos, um no peito, outro na cabeça, acabaram com a mulher que suportara tudo na vida para ser fiel ao companheiro. Feito isso, Seu João, por embriaguez, medo ou covardia, típico de pessoa que acredita que uma arma resolve qualquer problema, encostou o cano da 380 na boca e puxou o gatilho, tirando também a própria vida, acabando com quarenta e tantos anos de um conturbado casamento, com a comemoração dos sessenta anos de Dona Sebastiana, a reunião das mulheres e o sossego na vila pesqueira.

Os filhos, que só descobriram a face oculta do pai naquele momento, arrombaram a porta para verem o cenário cruel que nunca poderiam imaginar. Dois corpos, duas vidas, três balas, duas histórias afogadas numa poça de sangue.

A jovem presidente da associação comunitária e líder do grupo de mulheres, mestre em Ciências Sociais, lutadora em favor dos direitos da mulher, acostumada a ler sobre casos de feminicídio em diferentes lugares do mundo, estava reunida com as companheiras de luta. Ao mesmo tempo, em sua casa, os irmãos esperavam para comemorar mais um aniversário da matriarca. Ao invés da alegria de dizer “feliz aniversário!!”, teve a triste missão de ter que ouvir “meus pêsames!”.

Desde aquele dia, mesmo com a impossibilidade de sair a campo, a estudiosa tem feito de tudo para pesquisar e descobrir as mudanças comportamentais do ser humano. Com toda a tristeza que carrega no coração, por ter presenciado tão grande tragédia familiar e que só no momento do acontecido foi capaz de perceber o quanto podia ter feito para evitar o desfecho trágico. Porque o pior vírus do planeta está invisível na mente do ser humano. É o machismo, o preconceito, o racismo, a falta de amor ao próximo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto o mundo inteiro assiste a um dos graves momentos da história, as lutas de classes se acirrando, tal qual tempestade em noite de escuridão, os discursos de ódio provocam desespero e dor aos menos favorecidos. No momento em que a disputa pelo mercado financeiro cada dia fica mais acirrada, países almejando granjejar o poder econômico sobre outras nações do mundo, seguem com seus surtos ideológicos, causando pandemias virais que afetam material e psicologicamente a humanidade.

Estereótipos moldam o ser humano e dominam as classes sociais. O estigma do preconceito e do racismo, como um câncer devastador, permanece incurável causando dor e morte, discriminando o corpo e a alma. Por outro lado, a fome, invisível aos saciados olhos do mundo globalizado, tornou-se o maior dos males, provocando mortes, gritos e gemidos inaudíveis aos surdos ouvidos das sociedades abastadas. Em diversos países, a guerra, a destruição dos direitos do trabalho, a perseguição ao conhecimento, a desvalorização da educação, o massacre do ser humano, que luta protesta e resiste por seus direitos e por igualdade.

Em um tempo em que as pessoas não têm se preocupado com a veracidade dos fatos, a saúde e a educação deixaram de ser prioridade. A universidade pública, onde se faz pesquisas e descobertas de genomas de vírus, onde negros, pescadores, agricultores, índios, homens e mulheres, cis e trans, de mãos dadas, respeitando uns aos outros, a partir dos direitos de cada classe, favorecidos durante governos sensíveis a suas causas, mostram que a educação é a base de tudo. Ela deixou de ser, para os incultos, transmissora de conhecimentos e tornou-se balbúrdia.

A leitura de livros, onde podemos ter fontes concretas, onde os teóricos, estudiosos e pesquisadores têm sempre algo novo e de grande relevância social, deixou de ser importante para o povo, a opinião que prevalece é aquela dos que estão no poder. Nesse cenário, os casos de feminicídio têm causado momentos tristes em nosso país.

O que vemos ultimamente, durante o governo de Jair Bolsonaro, um político sem partido, um religioso sem religião e um “salvador” que ameaça o seu rebanho, é uma sociedade dividida em esquerdismo e direitismo, a maioria sem saber exatamente o que é, quem são e no que realmente acreditam. No disse me disse das redes sociais, aparecem Filósofos, Teólogos, Cientistas, Médicos e Educadores, falsos ou verdadeiros, propagadores de bons costumes.

O isolamento social consequente da pandemia, as narrativas de desprezo pela figura feminina e a incapacidade de dialogar amigavelmente, têm dado motivos para aqueles que não tinham a coragem de mostrar a sua cara, sair do funesto armário do machismo.

A pandemia causada do corona vírus tem afetado a vida de milhões de pessoas ao redor do mundo. O confinamento social é uma solução para conter a proliferação da doença. Mas, em compensação, durante esse confinamento, tem se intensificado a violência de gênero. Em função desse confinamento, muitas mulheres têm vivido mais tempo ao lado de parceiros violentos que acham que têm o direito de exercer sobre elas controle, diante da sensação de maior impunidade provocada pelo isolamento e pelas manifestações antifeministas de grande parte da sociedade conservadora.

Como vimos na narrativa, Seu João não começou a ser agressivo neste momento de pandemia. Ao contrário, já era agressivo há muito. Podemos ressaltar, então, que o contexto da

violência contra as mulheres durante a pandemia tem se intensificado, mas não nasceu agora. Esse é, na verdade, um problema crônico histórico e estrutural. Cada dia estamos assistindo a um novo episódio, acirrado agora pelo contexto de isolamento e pelo relativo relaxamento das barreiras à expressão do machismo, exacerbado pelas forças conservadoras que assumiram o poder central no Brasil.

REFERÊNCIAS

“BRASIL não pode ser país do mundo gay”, diz Bolsonaro. *TERRA*, 25 de Abril de 2019. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/noticias/brasil/brasil-nao-pode-ser-pais-do-mundo-gay-diz-bolsonaro,e3fc1683369c71b5e887a6ed79493e4d68othtcd.html>>

RAMALHO, Renan. Bolsonaro vira réu por falar que Maria do Rosário não merece ser estuprada. *G1*, Brasília, 21 de junho de 2016. Política. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/06/bolsonaro-vira-reu-por-falar-que-maria-do-rosario-nao-merece-ser-estuprada.html>>

SOARES, Ingrid. Bolsonaro, sobre repórter da Folha: “Ela queria dar um furo”; jornal reage. *CORREIO BRAZILIENSE*, Brasília, 18 de fevereiro de 2020. Política. Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/politica/2020/02/18/interna_politica,828834/bolsonaro-sobre-reporter-da-folha-ela-queria-dar-um-furo-jornal-reage.shtml>



Seção

1

Resenha

Sufrágio Feminino: o apagamento histórico das mulheres negras na luta pelo direito ao voto nos Estados Unidos

Mulheres, Raça e Classe.

DAVIS, Angela. Tradução de Heci Regina Candiani. 1^a ed. São Paulo: Boitempo, 2016. pp. 62-78; pp.119-132.

O capítulo 3 do livro **Mulheres, Raça e Classe**, intitulado “*Classe e raça no início da campanha pelos direitos das mulheres*”, de autoria da intelectual, professora doutora e ativista Angela Davis (2016), narra como os atravesamentos de classe e raça foram suprimidos no movimento de mulheres na luta por seus direitos. Davis (2016) inicia discorrendo sobre os eventos marcantes do começo das mobilizações pelos direitos das mulheres, como a convenção de Seneca Falls. A autora relata que o movimento era composto por antiescavagistas, mas nem por isso as mulheres negras tinham suas pautas ouvidas, ou tinham espaço para participar ativamente como agentes reflexivas. Nesse mesmo sentido, as mulheres brancas trabalhadoras também foram ignoradas no movimento encabeçado por mulheres brancas de classe média.

A mudança deste cenário se dá pela mobilização das trabalhadoras, com protestos e greves, e a presença de Soujourner Truth nas convenções cujo objetivo era discutir os direitos das mulheres. O discurso de sua autoria, “Não sou eu uma mulher”, impactou os homens brancos que questionavam a capacidade das mulheres para terem direitos iguais, bem como foi uma resposta às atitudes racistas

de mulheres brancas que pertenciam ao movimento. Portanto, Soujourner Truth expôs o caráter racista e classista do movimento de mulheres.

Muitas/os abolicionistas não reconheciam o capitalismo como um sistema opressivo que vitimizava a mão de obra operária por meio da exploração econômica. Davis (2016) aponta para um cenário em que as líderes do movimento de mulheres não admitiam a relação sistemática entre a escravidão negra, a exploração econômica e a opressão social das mulheres.

Apesar da luta secular das mulheres negras nas Américas para a emancipação do povo negro, ainda assim, muitas vezes não ocupamos um lugar de destaque no debate acadêmico e político que reverbera na luta por direitos tanto da população negra quanto das mulheres. Grada Kilomba (2019) explica que isto ocasionou a demanda por políticas de proteção e igualdade, que consideravam um sujeito universal: a pauta do combate ao racismo cujo centro são os homens negros cis-heterossexuais; e contra a violência de gênero com foco nas experiências de mulheres brancas cis-heterossexuais. Ocuparmos os nossos lugares enquanto sujeitas (KILOMBA, 2019) significa reivindicar direitos para um sujeito não universal e a-histórico, baseado na figura de homens brancos, para que, assim, possamos cada vez mais visibilizar as nossas pautas e materializar uma existência digna.

No que tange ao capítulo 7, intitulado “*O Sufrágio Feminino na Virada do Século: A crescente Influência do Racismo*”, Davis (2016) explica o contexto de toda a luta das mulheres sufragistas, nos Estados Unidos, pelo direito

¹ Resenha apresentada como Trabalho Final no Componente Curricular Gênero, Poder e Violência. Para a realização desta atividade avaliativa, selecionamos dois textos da autora Angela Davis (2016), apresentados nas aulas da Prof.^a Dr.^a Maria Luzia Miranda Alvares.

ao voto, no período do final do século XIX e início do século XX. E em todo o processo de luta das sufragistas, fica evidenciada a negação das sufragistas brancas do direito ao voto às mulheres negras e aos homens negros.

No decorrer de todo o capítulo, Davis (2016) apresenta o contexto de opressão vivenciado pela população negra, construto do racismo em ascensão naquela época, que colocava os direitos e a vida da população negra em risco, culminando no linchamento de homens negros, ação legitimada por Leis e pelo Estado. No entanto, o movimento sufragista estava centrado em apenas garantir o direito de voto às mulheres brancas, mesmo contando com todo apoio e luta das sufragistas negras, não havia nenhuma manifestação de interesse na luta contra o racismo que dizimava a vida de mulheres negras e homens negros.

O contexto histórico vivenciado pela população negra estadunidense desse período tem algumas similitudes com a realidade brasileira no que compete ao descaso e legitimação das opressões do Estado, voltado à população negra. E, nesse contexto, as mulheres negras são as mais afetadas. Dessa feita, é importante frisar que o racismo é uma construção ideológica que perpassa a vida da população negra em vários contextos e sociedades, se concretizando em práticas raciais discriminatórias. E, assim como no movimento sufragista, o movimento feminista brasileiro, fruto dessa construção histórica colonial, racistas e sexista, não foi solidário com as pautas das mulheres negras. É o que nos afere a filósofa e ativista Sueli Carneiro (2019):

A consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em solidariedade racial intragênero conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que

o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre negras e brancas no Brasil. (CARNEIRO, 2019, p.20)

Carneiro (2019, p. 120) aponta um elemento importante para pensarmos a realidade das mulheres negras, que é o gênero como “[...] elemento estruturante das desigualdades raciais dentro do movimento feminista”. O pensamento da antropóloga Lélia Gonzalez (2018a) coincide com o de Carneiro quando afirma a realidade da mulher negra no movimento feminista, de quase exclusão dos textos e discursos do movimento, que não se atentaram para a realidade da opressão racial, na qual as mulheres negras estão inseridas. E é somente pela insistência e resistência das mulheres negras que as desigualdades, racismo e discriminação racial tiveram que ser colocadas em pauta dentro do feminismo branco.

Olhando para o próprio feminismo branco, percebemos o quanto ainda nós, mulheres negras, disputamos o direito a expor as nossas narrativas sem as universalizações sobre mulher no singular. Na maioria das vezes, muitas feministas brancas não nos ofertam escuta política. Nas palavras da feminista paquistanesa e muçulmana, Rafia Zakaria (2021):

Uma feminista branca é alguém que se recusa a considerar o papel que a branquitude e o privilégio racial ligado a ela desempenhou a continua a desempenhar na universalização das preocupações, pautas e crenças de feministas brancas como se fossem as mesmas de todos os feminismos e feministas. (...) Uma feminista branca pode ser uma mulher que respeita seriamente os preceitos da “intersecionalidade” (...) mas falha em ceder espaço para feministas de cor que têm sido ignoradas, invisibilizadas e excluídas do movimento feminista. (...)



para ser uma feminista branca você simplesmente tem que ser alguém que aceita os benefícios conferidos pela supremacia branca às custas das pessoas de cor, enquanto reivindica o apoio à igualdade dos gêneros e a solidariedade entre “todas” as mulheres.
(ZAKARIA, 2021, pp. 10-11)

Se as sufragistas brancas não aceitavam e nem atendiam as pautas das mulheres negras nos séculos passados, especialmente as que pontuava o linchamento dos homens negros nos Estados Unidos naquela época, muitas feministas brancas do presente, seja nos Estados Unidos ou no Brasil, continuam não incluindo as nossas reivindicações dentro dos movimentos feministas. Como nossas ancestrais negras não soltaram as mãos dos homens negros, nós ativistas negras do presente também não as soltaremos. A nossa lealdade racial com os homens negros é inegociável enquanto os Estados do continente americano os assassinarem e os exterminarem sistematicamente apenas pela cor da pele, embasado em estereótipos racistas construídos pelo patriarcado branco. O que muitas feministas brancas têm o privilégio de não entender é que as mortes constantes de jovens e homens negros também matam as mulheres negras, simbólica e letalmente, nos fazendo viver e conviver com uma dor intraduzível em palavras. Nós, mulheres negras, vivemos cotidianamente com o terror da morte!

Outro ponto a ser destacado nesse não-direito ao existir para as mulheres negras é o tempo todo termos de lutar constantemente contra as imagens de controle encarceradoras dos nossos corpos. As imagens da “mãe preta, mulata e doméstica”, seja no Brasil, seja nos Estados Unidos – muitas vezes só mudando as nomenclaturas, conforme nos apresenta a socióloga Patricia Hill Collins e a antropóloga Lélia Gonzalez –, continuam permeando

os imaginários de homens brancos e mulheres brancas, que ainda nos veem como serviçais. Mesmo no espaço acadêmico, quando ocupamos a mesma posição de docentes e pesquisadoras, ainda assim, intelectuais brancas e intelectuais brancos, acreditam que podem nos tutelar, supõem que somos as que temos de executar os trabalhos que elas e eles não querem realizar, especialmente no quesito relações étnico-raciais. Ou, muitas vezes, se acham no direito de nos dizer o que devemos ou não pesquisar; o que devemos ou não falar; o que devemos ou não lecionar. Fazem isso porque, na maior parte do tempo, as imagens de controle das mulheres negras continuam incrustadas nos calabouços dos seus cérebros.

A partir da leitura de Davis (2016), podemos nos questionar: *o que mudou?* Provavelmente, muitas pessoas brancas dirão: *- vocês não são mais escravizadas!* Sim, não estamos mais nas senzalas, e, isso, devemos às nossas e aos nossos ancestrais, que acreditaram na liberdade e lutaram por ela, em meio a toda atrocidade do sistema escravista. Mas muitas irmãs negras seguem servindo na casa grande, por impossibilidades de escolhas; muitas irmãs negras continuam fora da academia na condição de discente, docente e agente reflexiva; muitas irmãs negras estão encarceradas nos sistemas prisionais; muitas irmãs negras tombaram e tombam todos os dias nos solos dessas Américas inventadas pela colonização do passado e pela colonialidade do presente; muitas irmãs negras carregam em suas existências a dor de ter tido seus companheiros, filhos, amigos, pais, sobrinhos e vizinhos assassinados/exterminados pelo genocídio em curso executado pelo Estado nas Américas. São nessas ações concretas que se materializam o nosso não direito ao existir. Mas, apesar das imagens dos tumbeiros nos assombrarem a cada dia, não podemos esquecer o que nos lembra Patrícia Hill Collins: “[...] Os governos mudam, mas a

longa história de compromisso e criatividade das mulheres negras persiste nessa luta pela reivindicação de nossa humanidade plena.” (COLLINS, 2019, p.12).

REFERÊNCIAS

- CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Trad. de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.
- GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político- econômica. In: *Primavera para Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Coletânea Organizada e editada pela União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA). 2018a. p. 47.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In: *Primavera para as Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa...* Coletânea Organizada e editada pela União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA). 2018.
- KILOMBA, Grada. *Memórias de Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*. Tradução Jess Oliveira. 1^a ed. Rio de Janeiro. Cobogó, 2019.
- ZAKARIA, Rafia. *Contra o feminismo branco*. Tradução Solaine Chioro, Thaís Britto. 1^a ed. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

Luzia Gomes Ferreira – Poeta; Feminista Negra; Doutora em Museologia (Universidade Lusófona de Humanidades de Tecnologias/ULHT); Mestra em Antropologia (Universidade Federal do Pará/UFPA); Bacharela em Museologia (Universidade Federal da Bahia/UFBA); Pós-Graduada em Análise de Teorias de Gênero e Feminismos na América Latina - (Grupo de Estudos e Pesquisa Eneida de Moraes – GEPEM/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH/UFPA). Docente do Curso de Bacharelado em Museologia, Faculdade de Artes Visuais – FAV/ Instituto de Ciências da Arte – ICA/UFPA.

Maria Santana dos Santos Pinheiro Teixeira – Assistente Social (Universidade Federal do Pará/UFPA); Mestranda do Programa de Pós-graduação em Serviço Social da UFPA. Pós-Graduanda em Análise de Teorias de Gênero e Feminismos na América Latina – (Grupo de Estudos e Pesquisa Eneida de Moraes – GEPEM/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH/UFPA).

Samara Tirza Dias Siqueira – Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA; Pós-Graduanda em Análise de Teorias de Gênero e Feminismos na América Latina – (Grupo de Estudos e Pesquisa Eneida de Moraes – GEPEM/Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH/UFPA); Bacharela em Direito pela UFPA.



Normas de Publicação

A Revista Gênero na Amazônia (www.generonaamazonia.com/www.generonaamazonia.ufpa.br) é uma publicação semestral (julho e dezembro) do GEPEM/UFPA, indexada no International Standard Serial Number (ISSN). Com o objetivo de fomentar o debate sobre mulher e relações de gênero em diferentes manifestações e enfoques teórico-metodológicos, numa perspectiva inter e multidisciplinar; a revista recepciona trabalhos **inéditos** sob a forma de artigos e/ou resenhas bibliográficas, assim também traduções, entrevistas, dossiês temáticos e outras manifestações intelectuais de autores/as brasileiros/as ou estrangeiros/as.

Neste sentido:

1 - Os textos devem ser enviados para: generonaamazonia@gmail.com no formato de arquivo doc, sem exceder a 1MB, incluindo as imagens; ou em CD-ROM e postado no Correio para: GEPEM – Cidade Universitária José da Silveira Neto (UFPA/IFCH – Altos) – Av. Augusto Corrêa, s/n – Guamá, 66075-110 – Belém/PA.

2 - Os trabalhos submetidos à publicação serão avaliados pelo Conselho Científico e analisados por pares (especialistas reconhecidos e de notório saber, de diferentes instituições e países), todos pareceristas *ad hoc*, os quais arbitrarão sobre a conveniência, ou não, de sua aceitação. O texto encaminhado aos avaliadores não terá identificação da autoria. Eventuais sugestões de modificação de estrutura ou conteúdo serão comunicadas ao/à(s) autor/a (es/s), com prazo para reapresentação.

3 - A informação sobre a origem do trabalho deverá ser fornecida pelos autores (apresentação em encontros e publicação em Anais) e será repassada aos pareceristas quando iniciar o processo de revisão por pares. Se o artigo for aceito para publicação, a informação será disponibilizada aos autores.

4 - O/a(s) autor/a (es/s) e co-autores/as (se for o caso) de texto selecionado assinarão termo de cessão de direitos autorais, permitindo a publicação.

5 - No caso de artigos que mencionem o nome social de pessoa (física ou jurídica) e/ou depoimentos **ipsis litteris/ipsis verbis**, deve ser enviada uma declaração assinada pela pessoa citada no texto ou pelo/a seu/sua representante legal, autorizando a menção a quaisquer das exposições públicas referidas. As imagens originais só serão publicadas com autorização da fonte (autor/a) e das pessoas que eventualmente possam ser identificadas nas fotos.

6 - No caso de artigos e resenhas, o texto deve ser redigido em português ou em língua estrangeira (espanhol, francês, inglês) e formatado de acordo com as seguintes orientações:

5.1 - Artigos:

a) oito a vinte páginas (incluindo anexos) no tamanho A4; texto justificado, margens 2,5cm e parágrafos a 1 cm da margem; entrelinhamento 1,5; resumo/resumen/abstract (cada um em torno de **130 palavras/ 860 caracteres**, com espaço – tradução especializada em espanhol e inglês, incluindo os títulos do artigo), contendo três a cinco palavras-chave (substantivos citados no título e/ou no texto do resumo); nome(s) do/ a(s) autor(es)/a(s) e dados curriculares resumidos, incluindo e-mail que possa ser divulgado;

- 
- b) fonte Garamond: 12 (texto, título de seções e de tabelas); 11 (citações com mais de 3 linhas) e 10 (legendas e notas);
 - c) citações e figuras (máximo de 10) de acordo com as normas ABNT específicas;
 - d) referências: ao longo do texto, usar remissão ou sistema autor/data; ao final do artigo, listar segundo a ABNT (NBR 6023);
 - e) notas bibliográficas e/ou explicativas, em rodapé;
 - f) usar letras maiúsculas para indicação de anexos (Ex: Anexo A; Anexo B etc.);
 - g) exige-se severa revisão gramatical.

5.2 - Resenhas Bibliográficas:

- I) tratar de livro publicado nos últimos dois anos (considerar a edição da revista);
- II) não exceder a cinco páginas tamanho A4;
- III) digitalizado em fonte Garamond 12 (texto e seções); justificado com margens de 2,5cm e parágrafos a 1cm da margem; entrelinhamento 1,5;
- IV) conter os seguintes tópicos, respectivamente:
 - a) referências editoriais do livro, segundo a ABNT;
 - b) nome do/a resenhador/a e dados curriculares resumidos, incluindo e-mail que possa ser divulgado;
 - c) resumo informativo = descrição/enumeração sucinta da estrutura da obra: divisão e assunto dos capítulos;
 - d) resumo do conteúdo da obra = assunto tratado, abordagens essenciais e ponto de vista do/a autor/a do livro (perspectiva teórica, método, linguagem etc.);
 - e) comentários avaliativos = apreciações/percepções do/a resenhador/a sobre o enfoque, a qualidade do conteúdo, o modo como o texto está formulado/elaborado/constituído (recomenda-se evitar, ao longo do texto, inserções de trechos (citações diretas) da obra resenhada.

OBS: é recomendável que os itens **c, d, e** sejam apresentados em seção com título específico.

