

ISSN 2764-4200

anômala
Revista do Grupo de Pesquisa Anômalos/UFCAT/CNPQ

V. 4 N.2 JUL./DEZ. 2024

MULHERES, TERRITÓRIOS E VIOLÊNCIAS: HISTÓRIAS DE LUTAS

Organização:
Dra. Paula Faustino Sampaio
Ma. Ana Valéria dos Santos Silva



Universidade
Federal de
Catalão



Universidade Federal de Catalão
Instituto de História e Ciências Sociais

ANÔMALAS

Dossiê Mulheres, Territórios e Violências: histórias de lutas

ANÔMALAS, Catalão – GO, v.4, n.2, 298p, jul./dez. 2024

ANÔMALAS, Catalão – GO, v.4, n.2, 298p, jul./dez. 2024

ISSN: 2764-4200 (On-line), Catalão-GO

Apoio:

Laboratório de Gênero, Etnicidade e Diversidade (LaGED) – UFCAT

<https://periodicos.ufcat.edu.br/ra/index>

Revisão

Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto (PPGH-UFSC)

Editoração

Izabela Pereira e Lopes (UFCAT)

Capa

Izabela Pereira e Lopes (UFCAT)

Editora Chefe

Eliane Martins de Freitas (UFCAT)

Editores

Rhanielly Pereira do Nascimento Pinto (PPGH-UFSC)

Izabela Pereira e Lopes (UFCAT/UEG)

Editoras de Seção deste número

Ana Valéria dos Santos Silva - Mestra em História pela Universidade Federal de Alagoas

Paula Faustino Sampaio – Doutora pelo Curso de História/Programa de Pós-Graduação em História/Faculdade de Ciências Humanas/Universidade Federal da Grande Dourados

Conselho Consultivo

Alejandra Oberti (UBA), Ana Maria Colling (UFGD), James Naylor Green (BROWN), Luciana de Oliveira Dias (UFG), Olga Magalhães (UNIVERSIDADE DE ÉVORA), Renan Honório Quinalha (UNIFESP), Sarah Wagner York

Conselho Editorial

Flávia Pereira Machado (IF-GOIANO), Jorge Luiz da Silva Alves (PPGH – UFSC), Nina Acácio (UFRGS), Inácio Saldanha. Tui Xavier, Amadeu Cardoso do Nascimento (UFRJ), Mozart Matheus Carvalho (UFRGS), Yordanna Rego (UFG – PPGAS), J.P. Klinkerfus (UFSC).

SUMÁRIO

Dossiê Mulheres, Territórios e Violências: histórias de lutas

Apresentação

Mulheres, Territórios e Violências: histórias de lutas	10
Ana Valéria dos Santos Silva e Paula Faustino Sampaio	

Artigos Dossiê

Violência contra as mulheres na fronteira Brasil-Bolívia: Possibilidades a partir da abordagem decolonial	13
Vivian da Veiga Silva e Dieimi de Souza Rufino	

Invisibilidade e violência doméstica entre mulheres: Uma análise da proteção legal e desafios no acesso à justiça	32
Mary Rocha da Silva	

O impacto do racismo na autoestima de mulheres negras no contexto brasileiro	52
Júlia Volpato Mariano e Marcelo Vinícius Costa Amorim	

Mulheres Negras e o Abandono Social: Marcas do Colonialismo e da Territorialidade.....	77
Ana Maria da Silva Bueno, Stephany Matias de Oliveira Crisóstomo e Rosalinda Chedian Pimentel	

A violência de gêneros nos mitos cosmogônicos grego e iorubá	92
Robson Gomes de Brito	

Violência digital contra mulheres: Categorias de exclusão de gênero nas redes	112
Henrique Schlumberger	

Entre Religião e Colonialidade: Performatividade feminina no Festival de Cannes de 2024	129
Hudson Silva Lourenço	

Mulheres de Umburanas: Patriarcado e dote	150
Caline Oliveira Santos e Andréa da Rocha Rodrigues Pereira Barbosa	

Hannah Arendt e os movimentos feministas no Brasil (1980-1990)	168
Álvaro Ribeiro Regiani	

Mulheres Indígenas em Retomada: (Re)existência e trajetória silenciada nas lutas por direitos e territórios	186
Ana Valéria dos Santos Silva	

Falaremos pelos sons da natureza: (Re)existências no fazer cidade de Mulheres Indígenas	207
Verônica Araújo Mendes	

Para uma Saúde Global Crítica e Ancestral: Ilera, como faziam as nossas mães e avós.....225
Fernanda Luchiari de Lima e Leila Rodrigues Rocha

O Mundo Místico das Matas: Experiências de mulheres na floresta Amazônica e suas vivências com a territorialidade244
Adriane Silva

Artigos Livres

As mulheres contra o grupo de extermínio Mão Branca em Campina Grande (1980)265
Helmano Ramos

Resenha

As kunhãs na cidade: corpo-território em resistência285
Taynara Aparecida Ferreira da Silva

Entrevista

História Digital e Latino América: A Colômbia em destaque - Entrevista com Maria José Afanador-Llach290
Ronald Canabarro

CONTENTS

Dossier Women, Territories and Violence: stories of struggles

Presentation

Women, Territories and Violence: stories of struggles.....	10
Ana Valéria dos Santos Silva and Paula Faustino Sampaio	

Articles Dossier

Violence against women on the Brazil-Bolivia border: Possibilities from the decolonial approach	13
Vivian da Veiga Silva and Dieimi de Souza Rufino	

Invisibility and domestic violence among women: An analysis of legal protection and challenges in accessing justice	32
Mary Rocha da Silva	

The impact of racism on the self-esteem of black women in the Brazilian context.....	52
Júlia Volpato Mariano and Marcelo Vinícius Costa Amorim	

Black Women and Social Abandonment: Marks of Colonialism and Territoriality	77
Ana Maria da Silva Bueno, Stephany Matias de Oliveira Crisóstomo and Rosalinda Chedian Pimentel	

Gender violence in Greek and Yoruba cosmogonic myths	92
Robson Gomes de Brito	

Digital violence against women: Categories of gender exclusion on the networks.....	112
Henrique Schlumberger	

Between Religion and Coloniality: Female Performativity at the 2024 Cannes Film Festival	129
Hudson Silva Lourenço	

Women of Umburanas: Patriarchy and dowry	150
Caline Oliveira Santos and Andréa da Rocha Rodrigues Pereira Barbosa	

Hannah Arendt and feminist movements in Brazil (1980-1990)	168
Álvaro Ribeiro Regiani	

Indigenous Women in Resumption: (Re)existence and silenced trajectory in the struggles for rights and territories	186
Ana Valéria dos Santos Silva	

We will speak through the sounds of nature: (Re)existences in the making of the city by Indigenous Women.....207
Verônica Araújo Mendes

For a Critical and Ancestral Global Health: Ilera, as our mothers and grandmothers did225
Fernanda Luchiari de Lima and Leila Rodrigues Rocha

The Mystical World of the Forests: Experiences of women in the Amazon rainforest and their experiences with territoriality244
Adriane Silva

Free Articles

Women against the Mão Branca extermination group in Campina Grande (1980)265
Helmano Santos

Review

The kunhãs in the city: body-territory in resistance.....285
Taynara Aparecida Ferreira da Silva

Interview

Digital History and Latin America: Colombia in the spotlight - Interview with Maria José Afanador-Llach290
Ronald Canabarro

SUMARIO

Dossier Mujeres, Territorios y Violencias: historias de luchas

Presentación

Mujeres, territorios y violencias: historias de luchas.....	10
Ana Valeria dos Santos Silva y Paula Faustino Sampaio	

Artículos del dossier

Violencia contra las mujeres en la frontera Brasil-Bolivia: Posibilidades desde un enfoque decolonial	13
Vivian da Veiga Silva y Dieimi de Souza Rufino	

Invisibilidad y violencia doméstica entre las mujeres: Un análisis de la protección jurídica y los desafíos en el acceso a la justicia ;.....	32
Mary Rocha da Silva	

El impacto del racismo en la autoestima de las mujeres negras en el contexto brasileño.....	52
Julia Volpato Mariano y Marcelo Vinicius Costa Amorim	

Mujeres negras y abandono social: marcas de colonialismo y territorialidade	77
Ana Maria da Silva Bueno, Stephany Matias de Oliveira Crisostomo y Rosalinda Chedian Pimentel	

Violencia de género en los mitos cosmogónicos griegos y yorubas	92
Robson Gomes de Brito	

Violencia digital contra las mujeres: Categorías de exclusión de género en las redes.....	112
Henry Schlumberger	

Entre religión y colonialidad: la performatividad femenina en el Festival de Cine de Cannes de 2024.....	129
Hudson Silva Lourenco	

Mujeres de Umburanas: Patriarcado y dote	150
Caline Oliveira Santos y Andrea da Rocha Rodrigues Pereira Barbosa	

Hannah Arendt y los movimientos feministas en Brasil (1980-1990)	168
Álvaro Ribeiro Regiani	

Mujeres indígenas en la reivindicación del poder: (Re)existencia y trayectoria silenciada en la lucha por derechos y territorios	186
Ana Valeria dos Santos Silva	

Hablaremos a través de los sonidos de la naturaleza: (Re)existencias en la construcción de ciudades de las mujeres indígenas207
Verónica Araujo Mendes

Por una Salud Global Crítica y Ancestral: Ilera, como lo hicieron nuestras madres y abuelas225
Fernanda Luchiari de Lima y Leila Rodrigues Rocha

El mundo místico de los bosques: experiencias de mujeres en la selva amazónica y sus vivencias con la territorialidad244
Adriane Silva

Artículos Libres

Mujeres contra el escuadrón de la muerte Mano Blanca en Campina Grande (1980).....265
Helmano Ramos

Revisar

Las kunhãs en la ciudad: cuerpo-territorio en resistencia.....285
Taynara Aparecida Ferreira da Silva

Entrevista

Historia digital y América Latina: Colombia en la mira - Entrevista a María José Afanador-Llach.....290
Ronald Canabarro

Mulheres, Territórios e Violências: histórias de lutas

Women, Territories and Violence: stories of struggles

Mujeres, Territorios y Violencias: historias de luchas

Ana Valéria dos Santos Silva¹

Paula Faustino Sampaio²

Os estudos na área de Ciências Humanas, entre outras áreas das ciências, mostram que os colonialismos e as colonialidades têm violado sistematicamente povos e indivíduos na América Latina e no Caribe. Tais reflexões apontam que essas estruturas interseccionam práticas fundadas em conceitos sobre raça, gênero, classe, sexualidade e geração, refletindo padrões de violência colonial de longa data. Nesse contexto, o dossiê “Mulheres, Territórios e Violências: Histórias de Lutas”, publicado pela *Revista Anômalas*, uma publicação do Grupo de Pesquisa e Estudos em Gênero, Sexualidades, Classe e Etnicidades/Raça (ANÔMALOS/UFCAT/CNPQ) e do Instituto de História e Ciências Sociais da Universidade Federal de Catalão (INHCS/UFCAT), apresenta artigos que exploram aspectos da estrutura da violência na história do Brasil contemporâneo.

Contar histórias de lutas é, entre outros aspectos, narrar criticamente sobre a violência perpetrada contra as mulheres nos diversos contextos socioculturais. O primeiro conjunto de artigos deste dossiê apresenta o artigo “*Violência contra as mulheres na fronteira Brasil-Bolívia: Possibilidades a partir da abordagem decolonial*”, das autoras Vivian da Veiga Silva e Dieimi de Souza Rufino, que analisam um grande número de medidas protetivas, documentos que indicam aspectos da violência contra as mulheres na cidade de Corumbá, na fronteira seca do Brasil com a Bolívia, e a urgência de uma crítica decolonial. Em seguida, o artigo “*Invisibilidade e violência doméstica entre mulheres: Uma análise da proteção legal e desafios no acesso à justiça*”, da autora Mary Rocha da Silva, investiga o funcionamento da Lei Maria da Penha em casos de agressões sofridas entre mulheres em relações homoafetivas.

Por sua vez, os artigos “*O impacto do racismo na autoestima de mulheres negras no contexto brasileiro*”, das autoras Júlia Volpato Mariano e Marcelo Vinícius Costa Amorim, e “*Mulheres Negras e o Abandono Social: Marcas do Colonialismo e da Territorialidade*”, das

¹ Mestra em História pela Universidade Federal de Alagoas. E-mail:

² Doutora pelo Curso de História/Programa de Pós-Graduação em História/Faculdade de Ciências Humanas/Universidade Federal da Grande Dourados. E-mail:

autoras Ana Maria da Silva Bueno, Stephany Matias de Oliveira Crisóstomo e Rosalinda Chedian Pimentel, desvelam a profundidade do colonialismo, fundado no racismo, e as complexidades dos projetos de exploração e dominação capitalista, incidindo sobre as mulheridades.

A violência patriarcal não cessa, ao contrário, ela persiste e se renova em suas formas de expressão, sendo fundamental as lutas feministas contra o patriarcado. O segundo conjunto de artigos contém o estudo *“A violência de gêneros nos mitos cosmogônicos grego e iorubá”*, do autor Robson Gomes de Brito, que analisa a expressão da violência em narrativas mitológicas de dois territórios diferentes, sendo que, na narrativa ocidental, o primeiro é frequentemente tratado como superior ao segundo. Também se destaca o artigo *“Violência digital contra mulheres: Categorias de exclusão de gênero nas redes”*, do autor Henrique Schlumberger, que aborda as novas formas de opressão contra as mulheres no ambiente digital. O artigo *“Entre Religião e Colonialidade: Performatividade feminina no Festival de Cannes de 2024”*, do autor Hudson Silva Lourenço, revela a opressão das mulheres em um festival de cinema de grande projeção.

Neste bloco de estudos, o artigo *“Mulheres de Umburanas: Patriarcado e dote”*, das autoras Caline Oliveira Santos e Andréa da Rocha Rodrigues Pereira Barbosa, mostra como o patriarcado se manifesta na vida das mulheres abastadas. Destacando a importância dos movimentos feministas como territórios de luta, o artigo *“Hannah Arendt e os movimentos feministas no Brasil (1980-1990)”*, do autor Álvaro Ribeiro Regiani, conta a história da filósofa, seu pensamento inovador e seu engajamento no movimento feminista.

A violência, enquanto estrutura persistente, é enfrentada. Sujeitas e sujeitos diversos fazem suas lutas de resistência, que indicam uma oposição firme à violência e também mostram formas de existência e recriação da vida nas relações de poder desiguais. Dessa forma, o terceiro conjunto de reflexões deste dossiê convida o público leitor a conhecer os artigos *“Mulheres Indígenas em Retomada: (Re)existência e trajetória silenciada nas lutas por direitos e territórios”*, de Ana Valéria dos Santos Silva; *“Falaremos pelos sons da natureza: (Re)existências no fazer cidade de Mulheres Indígenas”*, da autora Verônica Araújo Mendes; *“Para uma Saúde Global Crítica e Ancestral: Ilera, como faziam as nossas mães e avós”*, das autoras Fernanda Luchiarri de Lima e Leila Rodrigues Rocha; e *“O Mundo Místico das Matas: Experiências de mulheres na floresta Amazônica e suas vivências com a territorialidade”*, da autora Adriane Silva. Esses artigos são imersos em histórias de lutas de mulheres nos diversos

territórios e apresentam as forças das mulheridades em viver, apesar das políticas de negação de suas vidas.

Esses três conjuntos de artigos têm como objetivo mostrar, por meio das escritas acadêmicas das ciências humanas e sociais, histórias sobre as lutas cotidianas e processuais construídas por mulheres em diversos territórios. Tanto as histórias analisadas quanto as escritas sobre elas constituem ações indicativas de destemor frente aos projetos e práticas de exploração e dominação colonialistas, e estão à disposição do público leitor.

Boas leituras.

Dourados, MS, 24 de fevereiro de 2025.

Maceió, AL, 24 de fevereiro de 2025.

Violência contra as mulheres na fronteira Brasil-Bolívia: possibilidades a partir da abordagem decolonial

Violence against women on the Brazil-Bolivia border: possibilities from a decolonial approach.

Violencia contra las mujeres en la frontera Brasil-Bolivia: posibilidades desde el enfoque decolonial

Vivian da Veiga Silva¹

Dieimi de Souza Rufino²

Resumo: A violência contra as mulheres é uma problemática recorrente na sociedade brasileira. Diante da diversidade de vivências e experiências femininas no Brasil, é fundamental compreendemos as especificidades desse fenômeno para não construirmos compreensões e soluções homogêneas e pouco efetivas. Diante disso, nosso objetivo no presente artigo é discutir a violência contra as mulheres na cidade de Corumbá, localizada em Mato Grosso do Sul, considerando as peculiaridades do processo de formação do município e a sua localização fronteiriça (fronteira seca com a Bolívia). Para tanto, analisamos 109 medidas protetivas a partir do Formulário de Avaliação de Risco, utilizando como referencial teórico a perspectiva decolonial.

Palavras-chave: Fronteira; Violência contra as mulheres; Corumbá; Decolonialidade

Abstract: Violence against women is a recurring problem in Brazilian society. Given the diversity of women's experiences in Brazil, it is essential to understand the specificities of this phenomenon so as not to construct homogeneous and ineffective solutions and understandings. In view of this, our objective in this article is to discuss violence against women in the city of Corumbá, located in Mato Grosso do Sul, considering the peculiarities of the process of formation of the municipality and its border location (dry border with Bolivia). To this end, we analyzed 109 protective measures based on the Risk Assessment Form, using the decolonial perspective as a theoretical framework.

Keywords: Border; Violence against women; Corumbá; Decoloniality

Resumen: La violencia contra las mujeres es un problema recurrente en la sociedad brasileña. Dada la diversidad de experiencias femininas en Brasil, es fundamental que comprendamos las especificidades

¹ Professora Adjunta nas áreas de Sociologia e Antropologia na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/Campus do Pantanal. Doutora em História pela Universidade Federal da Grande Dourados (2020). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2005) e mestrado em Educação pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2010). Vice coordenadora e pesquisadora do Núcleo de Estudos de Inovação Social da Fronteira (NEISF) e do Observatório de Inovação Social da Fronteira (OBISFRON). Tem experiência na área de Sociologia, atuando principalmente nos seguintes temas: relações de gênero, teoria feminista e decolonialidade. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8512-340X>. E-mail: vivian.veiga@ufms.br.

² Mestranda em Estudos Fronteiriços (2024-2025), no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - UFMS, Campus do Pantanal - CPAN. Graduada em Direito pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (2017). Aprovada no XXVI Exame da Ordem dos Advogados do Brasil (2018). Exerce cargo de assessoria jurídica de Juiz desde maio de 2018, atualmente em vara especializada na violência doméstica e crimes contra a criança e o adolescente, junto ao Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul - TJMS, na Comarca de Corumbá-MS. Áreas de Interesse: políticas públicas; violência doméstica contra mulher; estudos fronteiriços; proteção da infância e juventude; direitos humanos. Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-1007-4219>. E-mail: dieimi.rufino@ufms.br.

de este fenómeno para no construir comprensiones y soluciones homogéneas e ineficaces. Ante esto, nuestro objetivo en este artículo es discutir la violencia contra las mujeres en la ciudad de Corumbá, ubicada en Mato Grosso do Sul, considerando las peculiaridades del proceso de formación del municipio y su ubicación fronteriza (frontera seca con Bolivia). Para ello, analizamos 109 medidas de protección basadas en el Formulario de Evaluación de Riesgos, utilizando la perspectiva decolonial como marco teórico.

Palabras clave: Frontera; Violencia contra las mujeres; Corumbá; Decolonialidad

Introdução

A violência contra as mulheres é, inquestionavelmente, uma das problemáticas prevalentes na sociedade brasileira. De acordo com o Cronômetro da Violência elaborado pela Agência Patrícia Galvão (2024), 26 mulheres sofrem agressão física por hora no Brasil; uma menina ou mulher é estuprada a cada dez minutos; três mulheres são vítimas de feminicídio a cada um dia. O que as estatísticas confirmam também é escancarado pelas notícias nas mídias e nas redes sociais sobre as mais diversas expressões da violência contra os corpos femininos.

Diante desse cenário nacional, percebe-se a reprodução dessas ocorrências nos municípios brasileiros. No entanto, por tratar-se de diferentes realidades, diferentes estruturas municipais, diferentes políticas públicas, é importante destacar a necessidade de conhecer as características de cada localidade, entender cada imaginário social e analisar os dados e as políticas públicas para, de fato, construirmos uma compreensão profunda dessa problemática e propostas efetivas para o seu enfrentamento.

Posto isso, o presente artigo tem como objetivo elaborar uma discussão sobre a violência contra as mulheres a partir de uma abordagem decolonial, situando a problemática na cidade brasileira de Corumbá, no Mato Grosso do Sul. A localização fronteiriça (fronteira seca com a Bolívia) e pantaneira coloca elementos importantes a serem considerados por influenciarem na construção do imaginário social e na vivência da população local, interferindo diretamente nas características e nas formas de ocorrência da violência contra as mulheres. Aqui serão apresentados dados referentes às medidas protetivas emitidas para mulheres vítimas de violência em Corumbá, de acordo com as respostas ao Formulário de Avaliação de Risco implantado pelo Conselho Nacional de Justiça, respondido por elas no período de 1 de fevereiro

a 31 de março de 2024³. A partir disso, analisaremos os tópicos de faixa etária, escolaridade, raça/etnia, filhos, formas de violência, utilizando como referencial teórico autoras decoloniais do campo dos estudos de gênero.

E que fronteira é essa?

A cidade Corumbá está situada no Estado de Mato Grosso do Sul, com um território total de 64.721,719 [km²](#), à beira do Rio Paraguai, abrangendo parte significativa do bioma Pantanal, além de ser fronteira com as cidades bolivianas de Puerto Quijarro e Puerto Suarez, formando uma conurbação juntamente com a cidade brasileira de Ladário. De acordo com o Censo 2022, a população corumbaense é de 96.268 pessoas, sendo a quarta maior população do Estado.

A constituição de Corumbá remete ao século XVIII, com a consolidação da política de povoamento como estratégia para consolidar a soberania portuguesa frente à expansão espanhola. A partir de Souza (2008), é possível visualizar que o processo de formação de Corumbá foi marcado pelo esforço de superar as representações sociais comumente atreladas às localidades interioranas (a saber, atraso e barbárie), de maneira a construir um novo imaginário social pautado pelas noções de progresso e desenvolvimento. Destacamos esse aspecto como algo característico da colonialidade⁴, visto que o modelo perseguido era

³ Apresentamos aqui debates preliminares de uma pesquisa para elaboração de uma dissertação de mestrado que investiga a vulnerabilidade financeira das mulheres e a violência doméstica na fronteira de Corumbá/MS. Salientamos que foram solicitadas e aprovadas as devidas autorizações para obtenção e utilização dos dados relacionados às medidas protetivas, assim como tomadas as devidas providências e cuidados para manter sigilo e anonimato das mulheres vítimas de violência.

⁴ De acordo com Aníbal Quijano (2005), colonialidade são as estruturas de poder, dominação e influência que prevalecem atuando sobre as sociedades latino-americanas que sofreram intrusões coloniais, mesmo após o término do colonialismo enquanto sistema político.

justamente aquele construído e imposto pelo poder colonial europeu, consolidando na localidade a modernidade colonial. No entanto, percebe-se que esse imaginário social também preconiza práticas e discursos opressores em relação aos corpos femininos, sobretudo os racializados, como demonstram Silva e Tedeschi (2021) ao apresentarem discursos jurídicos preconceituosos presentes em processos judiciais da localidade no início do século XX, bem como medidas jurídicas repressoras direcionadas às mulheres pobres, racializadas⁵ e que agissem de maneira contrária às convenções de gênero. Nesse sentido, os autores apontam para a construção de um imaginário social moderno colonial-patriarcal, que ainda vigora e ressoa na problemática da violência contra as mulheres, conforme discutiremos no tópico 2.

O período que se segue ao término da Guerra da Tríplice Aliança (1870) é de efervescência econômica na região de Corumbá, sendo esse efeito, sobretudo, advindo da reabertura da navegação do rio Paraguai, fazendo com que a cidade ocupe significativa importância regional, posto que perde para a capital do Estado, Campo Grande, no decorrer do século XX. Atualmente, a cidade apresenta ampla escassez de vagas de emprego (sendo que esses se concentram no comércio, setor público e mineração), apresentando altos índices de desemprego⁶ (de acordo com os dados do IBGE de 2021, a cidade tem 16,41% de pessoas ocupadas) e situação de pobreza (de acordo com dados do IBGE de 2003, o índice de pobreza na localidade era de 40,37%). Esse aspecto será retomado no tópico 2, ao abordarmos a interação da questão de trabalho e renda com a ocorrência da violência contra as mulheres.

Como foi dito anteriormente, Corumbá situa-se em um espaço fronteiriço e, para tanto, é importante definir o que entendemos por fronteira. Para Leite e Baller (2019, p. 319), a noção de fronteira ultrapassa a ideia de limite geográfico, emergindo como “[...] um campo de práticas sociais e culturais cotidianas com amplo e diversificado movimento humano que se mantêm desde os primeiros contatos humanos [...]”. Já Anzaldúa (2015) pensa a fronteira como um espaço que forma uma encruzilhada, onde se aproximam, se afastam e se cruzam duas ou mais culturas distintas, sendo os corpos fronteiriços aqueles atravessados por essas disputas e essas

⁵ Os impactos da modernidade colonial-patriarcal na contemporaneidade corumbaense demandam uma pesquisa mais atenta, considerando que, de acordo com o Censo 2022, 73% da população corumbaense se identifica como pretos ou pardos.

⁶ Em entrevista realizada junto à Gerência de Qualificação Profissional do município de Corumbá, perguntou-se sobre dados acerca de emprego e desemprego na localidade. No entanto, a gerência não dispõe de tais dados.

dicotomias. Sendo assim, a fronteira se constitui como um espaço geográfico *sui generis*, caracterizado pela aproximação e disputa de duas ou mais culturas, construindo um imaginário social que é atravessado e entrecruzado pelo hibridismo de diferentes sistemas culturais. Por fim, para Cardin e Albuquerque (2018, p.122), a fronteira é um conceito sociológico em construção, dotada de poder explicativo para inúmeros fenômenos contemporâneos, o que nos permite pensar os desdobramentos do contexto fronteiriço para a especificidade da violência de gênero na cidade de Corumbá.

Mas falar da fronteira corumbaense também é falar sobre o Pantanal, visto que parte significativa desse bioma está localizada nessa região. O Pantanal propicia opções financeiras e turísticas (tal qual a pesca no Rio Paraguai), assim como impõe desafios relacionados à preservação ambiental e as queimadas anuais que afetam a população corumbaense. De acordo com o MapBiomas Fogo, nos últimos 40 anos, o bioma que mais queimou proporcionalmente a sua área foi o Pantanal, com 9 milhões de hectares, cerca de 59,2% da sua área total. Por sua vez, o Programa Queimadas do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais aponta que no período entre junho de 2023 e junho de 2024 foram registradas 9.014 ocorrências de focos de incêndio. Além de danos ambientais irreversíveis, as queimadas afetam diretamente a vida da população ribeirinha (destruição de casas, lavouras de subsistência e opções de extrativismo), além de colocar em risco a saúde da população de maneira geral, causando proliferação de doenças respiratórias. Portanto, a degradação ambiental é um problema público que afeta a vida da população corumbaense e fronteiriça.

Além da parte urbana, Corumbá tem 07 distritos, sendo esses distantes do perímetro urbano (alguns deles, apenas com acesso através de transportes aquáticos) e localizados em zonas ribeirinhas: Albuquerque, Amolar, Forte Coimbra, Nhecolândia, Paiaguás, Porto da Manga e Porto Esperança. Esses territórios são marcados pela desigualdade social e econômica, visto que, por estarem distantes da área urbana, carecem de infraestrutura básica, sistema de transportes, acesso a serviços (saúde e educação), além da dificuldade para inserção no mercado de trabalho. A precarização das populações ribeirinhas da região se intensifica nos períodos de queimadas e estiagens, visto que suas vidas são colocadas em risco, suas casas destruídas pelo fogo e suas fontes de renda (extrativismo, plantio e pesca) são diretamente afetados.

A partir do que já foi exposto, compreendemos que a cidade de Corumbá é marcada pela vulnerabilidade social, que acaba gerando múltiplas expressões de desigualdade. De acordo com o Mapa da Vulnerabilidade Social de Mato Grosso do Sul (2024), Corumbá está situada no índice alto, juntamente com mais 30 municípios do Estado. Já de acordo com o Índice de Desenvolvimento Sustentável das Cidades (2023), o nível de desenvolvimento sustentável da

cidade é considerado baixo (pontuação 46,18 de 100), com pior desempenho nos seguintes Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS): erradicação da fome; educação de qualidade; energias renováveis e acessíveis; produção e consumos sustentáveis; ação climática; proteger vida marítima; proteger vida terrestre; paz, justiça e instituições eficazes; indústria, inovação e infraestruturas; **trabalho digno e crescimento econômico; igualdade de gênero**. Destacamos os dois últimos objetivos por impactarem diretamente na problemática da violência contra as mulheres que discutiremos mais adiante.

Por fim, importante trazer dados acerca da população corumbaense, afinal, pensar a fronteira não é somente pensar território, mas sobretudo as pessoas que constroem suas vidas e seus cotidianos nesse espaço singular. De acordo com os dados do IBGE, as mulheres representam a maioria da população corumbaense, e assim como nas demais localidades do país, elas enfrentam dificuldades cotidianas que se agravam simplesmente por serem mulheres. Durante realização de pesquisa relacionada ao mapeamento de iniciativas coletivas de mulheres e instituições de suporte na região (ocorrida entre os anos de 2022 e 2023), entrevistamos a Gerência Municipal de Articulação de Políticas Públicas para a Mulher, que informou que 50% dos boletins de ocorrência registrados nas delegacias locais são de violência doméstica, fazendo com que as ações e políticas públicas municipais relacionadas às mulheres se concentrem no enfrentamento dessa problemática. Além disso, reconhece-se a existência de desigualdade entre homens e mulheres na localidade.

No entanto, na mesma pesquisa, ao mapearmos e entrevistarmos as iniciativas coletivas articuladas por mulheres na região (13 no total), constatou-se que o objetivo delas é garantir alternativas de geração de renda e proporcionar segurança alimentar. Reforçando essa questão, ao perguntarmos às entrevistadas qual é o principal problema que afeta a vida das mulheres na região, elas foram unânimes em afirmar que é a escassez de vagas no mercado de trabalho, a pobreza e a insegurança alimentar. Portanto, fica perceptível que não somente o Poder Público e as iniciativas coletivas de mulheres têm focos e preocupações diferentes, como o fato de que o órgão responsável pelas políticas públicas direcionadas para esse grupo social não dialoga com as iniciativas coletivas, tampouco desenvolve ações efetivas direcionadas à geração de renda e segurança alimentar, cabendo às mulheres da localidade promoverem articulações para garantir a subsistência.

Sobre esse aspecto, é importante trazer os dados disponibilizados pelo Cadastro Único, considerando que a maioria cadastrada no programa e beneficiária em programas de renda são mulheres. Em maio de 2024, a cidade de Corumbá apresentava 25.988 famílias inseridas no Cadastro Único, sendo 15.561 famílias com renda até meio salário-mínimo. No que se refere

ao Programa Bolsa Família, de acordo com dados de junho de 2024, a cidade apresentava 11.087 famílias atendidas, sendo 33.535 pessoas beneficiadas (cerca de 35% da população total). Considerando que a inserção nesse programa social é um indicativo de vulnerabilidade econômica e a predominância feminina, é possível afirmar que existe uma parcela significativa de mulheres corumbaenses em situação de vulnerabilidade econômica.

De maneira complementar, temos informações prestadas pela Central Única de Favelas de Corumbá, cujo foco das ações são mulheres mães e a busca pela garantia de segurança alimentar para as suas respectivas famílias. Em junho de 2024, a iniciativa tinha cadastradas 73 famílias (gerando mais de 300 pessoas atendidas pelas doações), apresentando uma diminuição desde 2022 por razões como: diminuição das ações da CUFA em virtude da formalização da iniciativa, cessamento da emergência sanitária e econômica causada pela pandemia de COVID-19 e diminuição das doações para a iniciativa.

Sintetizando, apresentamos esses elementos característicos da fronteira corumbaense por compreendermos que todas essas especificidades geográficas, políticas, sociais e culturais irão impactar na forma como a violência contra as mulheres ocorre na região, ressonando na conceituação que se faz dessa violência, na intensidade que atinge as mulheres corumbaenses, nas características distintivas de sua ocorrência e nas estratégias elaboradas pelo poder público para o enfrentamento. Considerando a necessidade de lançar um olhar não-hegemônico sobre a violência, assim como sobre a fronteira, propomos analisar dados sobre essa problemática a partir da abordagem decolonial.

Construindo um olhar decolonial sobre violência na fronteira

A compreensão sobre decolonialidade decorre da obra do sociólogo peruano Aníbal Quijano (1930-2018). O autor explora a intersecção entre colonialidade, eurocentrismo e as ciências sociais na América Latina, destacando como a globalização atual é um desdobramento de processos históricos que moldaram o poder mundial. Argumenta que a classificação social da população mundial, baseada na ideia de raça, é um dos eixos fundamentais do padrão de poder, e que a construção mental dessa racionalidade eurocêntrica constitui uma expressão da experiência da dominação colonial (QUIJANO, 2005).

Para o autor, a classificação racial se tornou o critério fundamental para a distribuição da população mundial em níveis, lugares e papéis dentro da estrutura de poder, possuindo íntima ligação ao eurocentrismo, que é a perspectiva dominante que privilegia a experiência e a cultura europeias. O eurocentrismo marginaliza outras culturas e reforça a ideia de que as sociedades não europeias são inferiores, como forma de legitimar a exploração e a opressão sobre seus

corpos e territórios. A classificação racial que emerge dessa racionalidade eurocêntrica domina as identidades dos povos colonizados e se torna um mecanismo que organiza e legitima relações de dominação e subordinação entre diferentes grupos (QUIJANO, 2005). Desse modo, os efeitos do colonialismo são atuais e contribuem para a perpetuação de desigualdades, onde grupos racializados frequentemente enfrentam exclusão e marginalização. Essa dinâmica afeta a coesão social, as relações de gênero e de poder e limita o acesso a recursos e oportunidades, reforçando ciclos de pobreza, desigualdade e violência.

O eurocentrismo também se manifesta na criação e na perpetuação de estereótipos culturais que desumanizam ou reduzem as identidades não europeias a categorias simplificadas. Isso inclui a representação das culturas indígenas e afrodescendentes de maneira estereotipada, que reforça a ideia de uma "civilização" europeia superior. A perspectiva eurocêntrica tende a promover uma visão homogênea, ignorando a rica diversidade cultural presente na América Latina. A negação da pluralidade cultural resulta em políticas e práticas que não reconhecem ou respeitam as especificidades e os direitos dos diferentes grupos étnicos e culturais, o que reflete numa sociedade onde as elites e o poder público locais muitas vezes se alinham com interesses europeus ou estadunidenses, perpetuando um sistema de exploração que beneficia os países centrais em detrimento das populações do Sul.

Compreender os efeitos do colonialismo nos incita a pensar a importância de descolonizar o conhecimento e a memória, ou seja, questionar e criticar as formas eurocêtricas de produção do saber, das identidades, das formas e expressões de poder, das relações sociais, políticas e de gênero. A promoção de uma epistemologia plural que respeite a diversidade é fundamental para dismantelar as raízes coloniais.

Posto isso, é importante destacar que Quijano não apresenta em suas obras a discussão sobre gênero. Essa tarefa será desempenhada por autoras feministas latino-americanas que partirão da obra do teórico peruano para pensar as vivências e as experiências das mulheres que vivem em sociedades que sofreram intrusões coloniais, destacando o peso da colonialidade em suas vidas. Com isso, vemos surgir o feminismo decolonial, que elabora uma crítica contundente às práticas e aos discursos eurocentrados e colonizadores, assim como destaca as produções políticas e teóricas das mulheres do Sul Global. No que se refere especificamente à violência, a perspectiva decolonial nos permite compreender o impacto da colonialidade na ocorrência e na manutenção de diferentes práticas e discursos violentos contra os corpos femininos.

Muito embora não esteja no campo dos debates decoloniais, as reflexões de Gloria Anzaldúa se aproximam dessa perspectiva teórica ao propor a ideia de uma consciência mestiça,

que reconhece e valoriza as identidades híbridas e fronteiriças (SILVA, 2021). Essa noção desafia as categorizações rígidas e permite uma nova compreensão das experiências de indivíduos que vivem em contextos de interseccionalidade, colocando-os no protagonismo da própria história, isto é, construindo uma memória decolonial.

Anzaldúa reflete como a opressão das mulheres, especialmente das mulheres de raças consideradas "inferiores", é vista como parte de um sistema amplo de exploração e controle que está profundamente enraizado nas hierarquias raciais e sociais construídas pelo colonialismo eurocêntrico. A autora salienta que violência de gênero deve ser entendida através de uma lente complexa, onde raça, classe, etnia e gênero se entrelaçam. O que implica compreender que as experiências de violência e opressão contra as mulheres não são homogêneas, mas variam de acordo com suas identidades, contextos históricos e territoriais. Dessa forma, é necessário construir um novo paradigma (decolonial) que reconheça a diversidade e a multiplicidade das experiências humanas, incorporando uma abordagem mais holística e inclusiva, que atenda às necessidades específicas das mulheres do Sul.

Ela propõe uma reconciliação crítica com a ancestralidade e a valorização das identidades híbridas, o que se alinha com a crítica de Quijano à colonialidade de poder, que perpetua classificações subalternizantes e hierarquias sociais. Assim, embora não seja intencional, a autora dialoga e expande os debates sobre colonialidade ao incluir a dimensão de gênero e a experiência das mulheres em contextos coloniais e pós-coloniais.

Definido o campo teórico, faz-se necessário elucidar o conceito central para a discussão aqui apresentada. Entendemos a violência de gênero como o resultado das desigualdades e das hierarquizações entre homens e mulheres, criadas culturalmente, socialmente e historicamente. Como forma de garantia da supremacia e da dominação, os homens recorrem à utilização de práticas violentas cotidianamente contra os corpos femininos, conforme nos indicam Saffioti e Almeida (1995, p. 32):

O gênero constitui uma verdadeira gramática sexual normatizando condutas masculinas e femininas. Concretamente, na vida cotidiana, são os homens, nesta ordem social androcêntrica, os que fixam os limites da atuação das mulheres e determinam as regras do jogo pela sua disputa. Até mesmo as relações mulher-mulher são normatizadas pela falocracia. E a violência faz parte integrante da normatização, pois constitui importante componente de controle social. Nestes termos, a violência masculina contra a mulher inscreve-se nas vísceras da sociedade com supremacia masculina. Disto resulta uma maior facilidade de sua naturalização, outro processo violento, porque manietta a vítima e dissemina a legitimação social da violência [...]

Para as autoras, a violência de gênero é parte essencial do controle social, regulando as normas sociais de convivência entre homens e mulheres. Constituindo-se uma estratégia de legitimação do poder masculino, a violência contra as mulheres passa por um processo de naturalização e de legitimação social, tornando-se componente intrínseco das sociedades. Nessa mesma lógica, para hooks (2019, p. 96), denominar esse tipo de violência de patriarcal nos permite ampliar a compreensão acerca dessa ocorrência:

A violência patriarcal em casa é baseada na crença de que é aceitável que um indivíduo mais poderoso controle outros por meio de várias formas de força coercitiva. Essa definição estendida de violência doméstica inclui a violência de homens contra mulheres, a violência em relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo e a violência de adultos contra crianças. O termo “violência patriarcal” é útil porque, diferentemente da expressão “violência doméstica”, mais comum, ele constantemente lembra o ouvinte que violência no lar está ligada ao sexismo e ao pensamento sexista, à dominação masculina [...]

Portanto, é fundamental compreendermos que as formas de violência empregadas contra as mulheres provêm de uma sociedade colonial-patriarcal, que atribui poder irrestrito aos homens, autorizando a utilização da violência como expressão de dominação. Nesse sentido, a autora (2019) destaca que os atos violentos provêm de uma estrutura social e de um sistema cultural que sanciona e incentiva o uso da violência como demonstração de poder.

De acordo com Segato (2003, p. 253), a violência contra as mulheres emana da relação entre dois eixos interconectados:

[...]. Uno horizontal, formado por términos vinculados por relaciones de alianza o competición, y outro vertical, caracterizado por vínculos de entrega o expropiación. Estos dos ciclos se articulan formando un sistema único cuyo equilibrio es estable, un sistema de consistencia deficiente. El ciclo cuya dinámica violenta se desarrolla sobre el eje horizontal se organiza ideologicamente en torno de una concepción de contrato entre iguales y el ciclo que gira sobre el eje vertical corresponde al mundo premoderno de estamentos y castas. En ambos ejes, los miembros son portadores de índices diacríticos de su posición relativa.

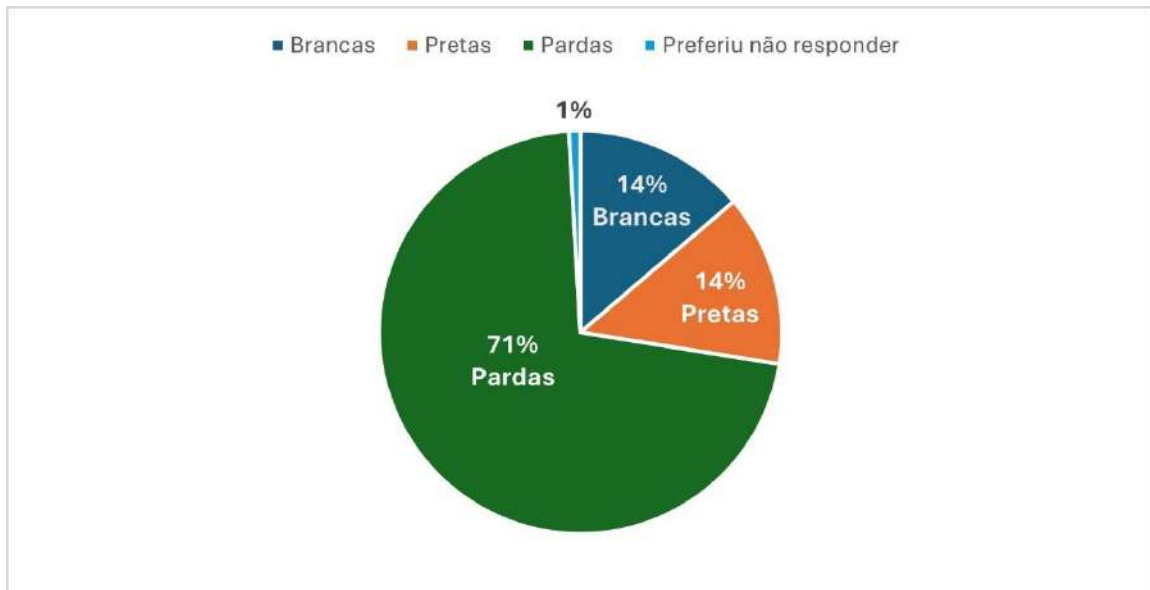
Através de um sistema de trocas simbólicas, homens e mulheres ocupam diferentes lugares nesses eixos, fazendo com que a manutenção do poder masculino seja garantida a partir da fraternidade masculina e da submissão feminina. As múltiplas formas de violência contra as mulheres funcionam como uma espécie de moeda de troca para a manutenção da ordem colonial-patriarcal. Segato (2003) entende a violência de gênero como consequência do mandato de masculinidade, ou seja, uma estrutura de relações sociais marcadas pelo diferencial hierárquico, que colocará homens e mulheres em posições diametralmente opostas. Para

garantir a manutenção desse mandato, os homens precisam cotidianamente reforçar os laços de fraternidade entre eles e a submissão feminina.

Perceber as raízes do colonialismo em nossa realidade é de suma importância para a construção de um olhar sobre a violência que possibilite superá-las. A vulnerabilidade das mulheres fronteiriças retratada no tópico anterior, subalternizadas pela construção colonial da sociedade, é intensificada conforme os índices de violência doméstica na Comarca de Corumbá, esta compreendida como a jurisdição sobre os territórios dos Municípios de Corumbá e Ladário. Nos últimos dois anos, entre abril de 2022 e março de 2024, foram distribuídos ao Poder Judiciário local 1.676 pedidos de Medidas Protetivas de Urgência, com base na Lei nº 11.340/2006 (Lei Maria da Penha), sendo 812 em 2022 e 864 em 2023. Isso representa uma média de quase 70 medidas protetivas por mês, isto é, ao menos duas mulheres por dia solicitam proteção ao Estado, retratando situação de violência doméstica e familiar.

Ao analisarmos os procedimentos de medidas protetivas de urgência recebidos pelo Poder Judiciário de Corumbá nos últimos dois meses do período supracitado, qual seja, fevereiro e março de 2024, o cenário de violência sobre os corpos femininos se clarifica ainda mais. A violência física é manifestada de formas variadas, com respostas positivas das mulheres por terem sofrido agressões mediante socos, chutes, tapas, empurrões, puxões de cabelo, enforcamento, sufocamento, afogamento, pauladas, facadas. Além disso, em 23% dos casos analisados as mulheres foram vítimas de violência sexual por parte dos companheiros. O cenário reflete a ambientação do homem à exibição de poder por meio do domínio das vontades e do poder de decisão da mulher.

Outro cenário a ser considerado é a prevalência dessa agressividade sobre os corpos femininos racializados. Do total de 113 casos de violência doméstica, 109 mulheres vítimas responderam o Formulário de Avaliação de Risco do CNJ. Dentre elas, 93 se consideram pretas ou pardas, enquanto apenas 15 assinalaram serem brancas, conforme é possível visualizar no gráfico a seguir:

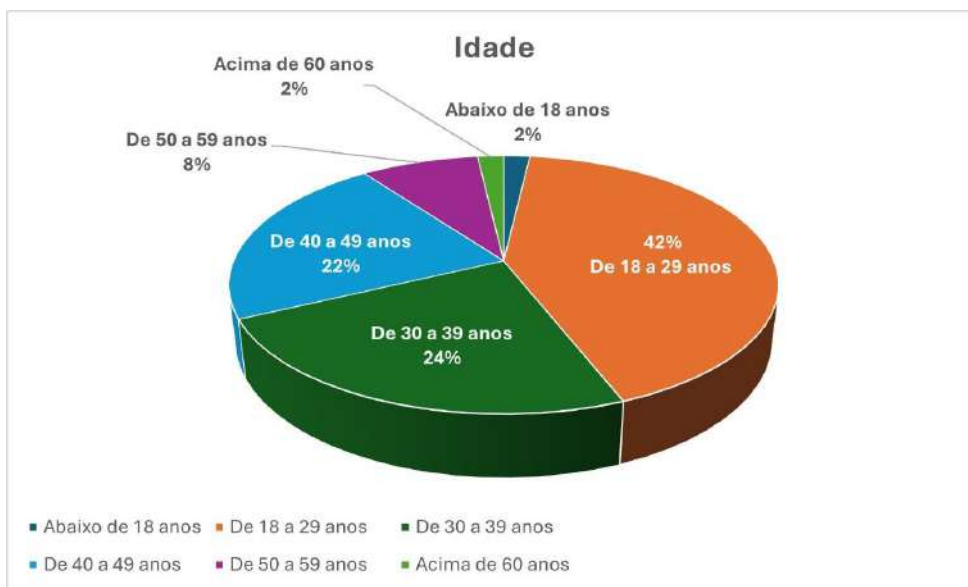
Gráfico 1 – Cor e/ou origem étnico-racial das mulheres com medidas protetivas

Fonte: elaborado pelas autoras a partir dos dados coletados no Sistema de Automação do Judiciário - SAJ

Além de considerarmos a composição racial da população corumbaense (73% se declaram pretos ou pardos), é importante destacar a prevalência da violência contra mulheres pretas e pardas no Brasil, conforme destaca a Agência Patrícia Galvão. De acordo com Lugones (2020), a categoria “mulher negra” dentro do imaginário social colonial é inexistente, visto que a categoria “mulher” se refere às fêmeas brancas europeias e a categoria “negro” aos homens racializados. Essa inexistência revela a origem da brutalização, do abuso e da desumanização sofridas pelas mulheres negras, o que impacta diretamente na ocorrência da violência doméstica contra esse grupo social e no atendimento recebido pelas instituições estatais.

No que se refere à faixa etária, no Gráfico 2 é possível visualizarmos que a prevalência acontece dos 18 aos 49 anos, sendo esse entendido como o período de maior possibilidade de inserção profissional e de consolidação de autonomia financeira, o que necessariamente não ocorre em Corumbá em virtude da estagnação do mercado de trabalho, conforme discutido anteriormente.

Gráfico 2 – Faixa etária das mulheres com medidas protetivas



Fonte: elaborado pelas autoras a partir dos dados coletados no Sistema de Automação do Judiciário – SAJ

Os baixos índices de escolaridade dessas mulheres mais uma vez evidenciam que o olhar para a violência de gênero deve ser plural, multifacetado, porque a sua construção não é homogênea, mas ocorre a partir de fatores que se entrelaçam e potencializam a vulnerabilidade das mulheres, dentre os quais, além da raça/etnia, a idade e a qualificação.

Gráfico 3 – Escolaridade das mulheres com medidas protetivas



Fonte: elaborado pelas autoras a partir dos dados coletados no Sistema de Automação do Judiciário – SAJ

Os dados refletem como as mulheres racializadas que compõem a fronteira são particularmente vulneráveis à violência, pois enfrentam múltiplas camadas de discriminação e marginalização construídas a partir da lógica da colonialidade e do patriarcado. É possível notar que 88% das vítimas de violência doméstica encontram-se na faixa de idade considerada de maior potencial de produção, entre os 18 e os 49 anos, compreendido como a fase da vida em que a formação e o exercício profissional se despontam, permitindo alcançar o mercado de trabalho e a independência financeira. Contudo, figuram ao mesmo tempo na camada inferior do grau de escolaridade, sendo que 50% delas não concluíram o ensino básico; 19% completaram o ensino médio; e apenas 4% delas alcançaram o ensino superior.

Aqui reside um aspecto importante a ser considerado: visto que as vagas no mercado de trabalho em Corumbá são escassas, as dificuldades para inserção profissional aumentam com a baixa escolaridade e com o fato de que muitas vagas disponíveis são voltadas para o público masculino (mineração, por exemplo). Reconhecemos ser errôneo atribuir a ocorrência da violência doméstica a uma determinada classe social ou à população subalternizada. No entanto, ao considerarmos o processo de formação da cidade de Corumbá e a ausência de vagas de trabalho para mulheres, compreendemos que a empregabilidade é um fator importante a ser considerado para a efetivação do rompimento do ciclo de violência e da perpetuação da dependência financeira dessas mulheres em relação a seus agressores.

Além disso, a construção da violência patriarcal, intrinsecamente ligada ao sexismo na construção das identidades, imputa às mulheres as responsabilidades com os afazeres domésticos e os cuidados com os filhos, reforçando a submissão feminina e o mandato da masculinidade, sobretudo no âmbito doméstico. Desta perspectiva, a demanda com os filhos se desponha como outro aspecto que se intersecciona com as dificuldades enfrentadas pelas vítimas para atingir a qualificação e a inserção profissional. Nos casos analisados, 79 das 109 mulheres possuem filhos, seja com o agressor, seja de outro relacionamento; destas, 62 assinalaram ser mães de crianças (de 0 a 11 anos) – o que representa 78,4% do total de mulheres com filhos –, 23 mães de adolescentes (de 12 a 17 anos) e 22 mães de adultos (maiores de 18 anos); e ainda, 55 delas possuem 2 ou mais filhos. O cenário reflete mais uma vez o ínfimo rol de possibilidades para as vítimas alçarem autonomia financeira e a ruptura da violência.

A partir de levantamento de leis e políticas públicas municipais, percebe-se que a Gerência de Articulação de Políticas Públicas para a Mulher do município tem sua atuação no enfrentamento à violência contra as mulheres e na punição/contenção dos agressores. No entanto, percebe-se que o foco é quando a violência já aconteceu; em relação a medidas preventivas, são realizadas ações informativas e campanhas pontuais. O que percebemos é a

inexistência de políticas públicas que atuem na origem da violência contra as mulheres (práticas e discursos patriarcais) ou que propicie condições e suporte para que essas mulheres consigam autonomia e rompimento do ciclo de violência. No que se refere especificamente à empregabilidade e mercado de trabalho, a referida gerência não tem nenhuma ação. O mesmo se aplica para a Gerência Municipal de Qualificação Profissional, que não dispõe de ação específica direcionada para mulheres.

Falta ao Estado a percepção interseccional da violência de assimilar como diferentes sistemas e contextos de opressão interagem e se sobrepõem, enraizando estruturas de poder que afetam as mulheres de maneiras variadas. Significa que tratar a violência de gênero apenas sob a ótica do gênero, raça ou classe de forma isolada são insuficientes. Por exemplo, focar apenas na violência doméstica contra mulheres sem considerar o contexto racial ou socioeconômico pode levar a soluções inadequadas (COLLINS, 2020). Conforme destacamos, os índices de raça, escolaridade, idade e maternidade das mulheres vítimas transparecem a perspectiva do poder público de olhar para as consequências da violência e não para os agentes que a perpetuam. Reconhecer as complexidades das experiências e dos fatores que fomentam a violência possibilita utilizar referida compreensão como ferramenta para potencializar iniciativas que a enfrentem de maneira mais eficaz e inclusiva, abordando as necessidades específicas de diferentes grupos de mulheres e da localidade observada.

Remetendo à afirmação de Segato (2022) de que nenhum patriarcado⁷ fará a revolução, compreendemos que nenhuma política de enfrentamento à violência ou lei punitiva para tal ato será de fato exitosa se todo o edifício do patriarcado não for desmantelado. E isso somente é possível através de uma ampla e drástica transformação social, cultural, política e econômica, demandando um projeto coletivo que redirecione todas as esferas sociais para a superação das hierarquizações de gênero. No entanto, de acordo com Françoise Vergés (2021, p. 11), essa iniciativa não emanará do Estado, visto que:

Como instância reguladora da dominação econômica e política, o Estado é a condensação de todas as opressões e explorações imperialistas, patriarcais e capitalistas. A instituição estatal está, portanto, longe de desempenhar um papel menor na organização e na perpetuação da violência contra as mulheres e contra as pessoas pobres e racializadas [...]

⁷ O termo é a tradução de *patriarcón*, neologismo elaborado pela autora para rimar com a palavra *revolución/revolução*.

Isso se evidencia também na visão reducionista que o poder público local (revelando o imaginário social brasileiro) apresenta sobre a violência: que ela se expressa majoritariamente como agressões físicas e extermínio físico. Segato (2003) nos alerta que a violência moral é a argamassa das estruturas patriarcais, que permite sua perpetuação por se tratar de práticas e discursos que muitas vezes passam despercebidas, como piadas, silenciamentos, assédios, desmoralização etc. Essa expressão da violência aparece expressivamente nos dados aqui analisados: dos 109 formulários respondidos, em 91 aparecem relatos de agressões como perseguição, proibição de visitar familiares/amigos e também de trabalhar/estudar, telefonemas e mensagens insistentes, impedimento de acesso a bens econômicos, ciúme excessivo e a utilização de uma frase recorrente nos casos de violência doméstica que é a expressão máxima da posse sobre os corpos femininos: “se não for minha, não será de mais ninguém”.

Do mesmo modo, apenas 35 dessas mulheres assinalaram não ter sofrido ameaças. Diretamente ou praticada contra algum familiar como forma de atingi-las, todas as demais vítimas já suportaram intimidações violentas, seja com o uso de faca, de arma de fogo ou outros instrumentos de coação. Para além da violência física, são utilizados os mais variados mecanismos de manifestação da capacidade masculina de extirpar o poder de decisão das mulheres. Segato (2003) entende esse tipo de violência como um dos mecanismos de manutenção do status de masculinidade, que, embora, seja um tipo de violência que raramente aparece nas estatísticas, é a modalidade mais corriqueira e sutil, contribuindo para a manutenção da lógica patriarcal. Ainda segundo a autora,

La violencia moral es el más eficiente de los mecanismos de control social y de reproducción de las desigualdades. La coacción de orden psicológico se constituye en el horizonte constante de las escenas cotidianas de sociabilidad y es la principal forma de control y de opresión social en todos los casos de dominación. Por su sutileza, su carácter difuso y su omnipresencia, su eficacia es máxima en el control de las categorías sociales subordinadas. En el universo de las relaciones de género, la violencia psicológica es la forma de violencia más maquinal, rutinaria e irreflexiva y, sin embargo, constituye el método más eficiente de subordinación e intimidación. (Segato, 2003, p. 115)

A violência moral, devido a sua capilaridade e invisibilidade, é a forma mais usual e eficaz de subordinação e opressão feminina, socialmente aceita e válida, mais do que qualquer outra modalidade de violência. Também não podemos desconsiderar a violência econômica (que aqui aparece no impedimento do acesso aos bens econômicos), que precariza a vida das mulheres dentro do sistema capitalista. As instâncias públicas não percebem que a pobreza, a

dificuldade na geração de renda e a insegurança alimentar também são formas de violência contra os corpos femininos, assim como o desemprego e o trabalho precarizado. A partir do atual modelo do formulário de solicitação de medida protetiva não é possível visualizarmos a questão de vulnerabilidade econômica e empregabilidade. No entanto, existe um processo no sistema judiciário em Corumbá para inclusão dessas questões no referido formulário, o que futuramente permitirá conhecer os impactos desses elementos na ocorrência da violência doméstica na localidade.

Por fim, um último aspecto a ser abordado é ausência das mulheres bolivianas nas medidas protetivas analisadas: do total de 109, apenas 1 era de nacionalidade boliviana. Essa questão demonstra a necessidade de compreendermos a categoria fronteira para além das perspectivas clássicas, que apenas privilegiam a questão territorial. Novamente remetendo à Anzaldúa (2015), a fronteira é algo que atravessa os corpos fronteiriços, que marca o imaginário social de ambos os lados dessa demarcação e que modela as vivências e as experiências. Portanto, a ausência das mulheres bolivianas não implica que não estamos pensando a fronteira e na fronteira, pois as mulheres brasileiras que aqui aparecem também são fronteiriças, também são atravessadas por essa encruzilhada de idiomas, culturas, descendências e modos de vida.

Considerações finais

A perspectiva decolonial nos permite não somente reconhecer as persistências dos padrões coloniais atuantes em nossas sociedades, como também nos permite olhar para a nossa realidade social de maneira situada, realizando uma análise encarnada e construindo soluções para nossos problemas a partir das nossas próprias vivências e dos nossos próprios desafios. Nesse sentido, para analisarmos e compreendemos a violência contra as mulheres na Comarca de Corumbá, precisamos recorrer ao processo de formação da cidade no que tange à falta de investimentos e a estagnação do mercado de trabalho que vulnerabiliza as mulheres da região. Também precisamos compreender a fronteira como um fator essencial, não no sentido clássico e hegemônico, mas pensando esse espaço como o lugar de encontros e desencontros culturais, assim como distante do epicentro político e econômico do estado e do país, o que também pode impactar no alto índice de vulnerabilidade social e econômica.

Conforme discutido anteriormente, os dados coletados e analisados nos permitiram visualizar a prevalência de mulheres racializadas, em idade produtiva e com baixa escolaridade que são vítimas de violência doméstica na Comarca de Corumbá. Além disso, o alto índice de violência moral que acompanha ou precede a violência física e que não é abordada pelas

políticas públicas locais. Diante disso, concluímos que a abordagem da problemática nessa localidade deve levar em consideração todos esses elementos para garantir a eficácia das medidas que visam o seu enfrentamento. As políticas públicas devem ser elaboradas e executadas de maneira interseccional, estabelecendo diálogo efetivo entre a Gerência de Articulação para Políticas Públicas para a Mulher e outras gerências municipais.

Aliado a isso, esse processo deve ser realizado de maneira consultiva junto à comunidade local e levar em consideração as peculiaridades dessa ocorrência na localidade, de maneira a escapar de soluções e ações homogeneizadas que foram construídas de maneira descontextualizada e que não consideram a realidade local. Também consideramos necessária uma ampliação da presente pesquisa, no sentido de investigar as ligações entre vulnerabilidade/dependência econômica e a permanência das situações de violência doméstica, sobretudo considerando que as gerências responsáveis não desenvolvem ações específicas direcionadas para a empregabilidade feminina.

Dessa forma, os resultados da pesquisa evidenciam como essas estruturas de poder, além de oprimirem as mulheres, criam um ambiente onde a violência é normalizada em múltiplos aspectos, sobretudo contra corpos subalternizados pela classificação racial. Por isso, a construção de uma consciência coletiva decolonial, desracializada, desconstruída dos padrões imbricados pela lógica colonial e patriarcal, e a valorização das experiências vividas são fundamentais para a reconfiguração das identidades e a superação da violência de gênero.

Referências

AGÊNCIA BRASIL. *Quase ¼ do território brasileiro pegou fogo nos últimos 40 anos*. Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2024-06/quase-1-4-do-territorio-brasileiro-pegou-fogo-nos-ultimos-40-anos>. Acesso em 28 de junho de 2024.

AGÊNCIA BRASIL. *Pantanal acumula em 12 meses mais de 9 mil focos de incêndio*. Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2024-06/pantanal-acumula-em-12-meses-mais-de-9-mil-focos-de-incendio>. Acesso em 28 de junho de 2024.

AGÊNCIA PATRÍCIA GALVÃO. *Cronômetro da Violência*. Disponível em <https://dossies.agenciapatriciagalvao.org.br/violencia-em-dados/>. Acesso em 13/09/24.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Ciudad Autónoma de México: UNAM, 2015.

CARDIN, Eric Gustavo; ALBUQUERQUE, José Lindomar Coelho. Fronteiras e deslocamentos. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 06, n. 12, p. 114-131, jan-abr/2018. Disponível em <https://rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/350>. Acesso em 11/09/2024.

COLLINS, Patricia Hill; Sirma Bilge. *Interseccionalidade*. Tradução Rane Souza. 1ª ed. - São Paulo: Boitempo, 2020.

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

IBGE CIDADES. Disponível em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/corumba/panorama>. Acesso em 04/04/2024.

ÍNDICE DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DAS CIDADES – Brasil 2023. Disponível em <https://www.cidadessustentaveis.org.br/paginas/idsc-br>. Acesso em 27/08/2024.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 52-83.

QUIJANO, Aníbal. 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: CLACSO, 2005, p. 117-142.

SAFFIOTI, Heleith; ALMEIDA, Suely Souza de. *Violência de gênero – Poder e Impotência*. Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

SECRETARIA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL E DOS DIREITOS HUMANOS. *Vulnerabilidade Social no Mato Grosso do Sul: Pesquisa socioassistencial – Resultados preliminares*. Disponível em <https://www.sead.ms.gov.br/pesquisa-socioassistencial-de-ms/>. Acesso em 27/08/2024.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SEGATO, Rita. *Cenas de um pensamento incômodo: gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SILVA, Vivian da Veiga. Dialogando com as línguas selvagens: contribuições de Gloria Anzaldúa para pensar o feminismo decolonial. *REVISTA ARTEMIS*, v. XXXI, p. 336-353, 2021.

SILVA, Vivian da Veiga; TEDESCHI, Losandro. A (in)justiça colonial na cidade de Corumbá no início do século XX. *Revista Territórios & Fronteiras* [online]. Cuiabá, ago.- dez. 2021, v. 14, n.2, p.279-295. Disponível em <https://periodicoscientificos.ufmt.br/territoriosefronteiras/index.php/v03n02/article/view/1102>. Acesso em 09/09/2024.

SOUZA, João Carlos de. *Sertão Cosmopolita: tensões da modernidade de Corumbá (1872-1918)*. São Paulo: Alameda, 2008.

VERGÈS, Françoise. *Uma teoria feminista da violência*. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

Submetido em 25/10/2024

Aceito em 12/12/2024

Invisibilidade e violência doméstica entre mulheres: uma análise da proteção legal e desafios no acesso a justiça

Invisibility and domestic violence among women: an analysis of legal protection and challenges in accessing justice

Invisibilidad y violencia doméstica entre mujeres: un análisis de la protección jurídica y los desafíos en el acceso a la justicia

Mary Rocha da Silva¹

Resumo: Este artigo realiza uma análise aprofundada da produção acadêmica brasileira acerca da violência doméstica em relações entre mulheres, organizando a discussão em quatro eixos principais. Primeiramente, examina os fatores que contribuem para a invisibilidade das mulheres nas discussões sociais e institucionais, o que também invisibiliza as violências que elas sofrem. Em seguida, aborda as causas da violência e as diferentes formas de agressão praticadas entre mulheres em contextos homoafetivos. O terceiro eixo explora os estudos sobre o conhecimento e a aplicação da Lei Maria da Penha, destacando seu alcance para além da mulher heterossexual, e evidenciando a escassez de discussões sobre a proteção legal de mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais. Por fim, o artigo analisa as percepções sobre a eficácia do sistema público de prevenção e proteção contra a violência doméstica, revelando desafios estruturais que desestimulam essas mulheres a buscarem ajuda nas instâncias de segurança pública e justiça. O estudo aponta ainda para a carência de dados oficiais, o que dificulta a formulação de políticas públicas eficazes e voltadas às especificidades desse grupo, reforçando a urgência de uma abordagem mais inclusiva e visível.

Palavras-chaves: Violência entre mulheres; Lei Maria da Penha; Invisibilidade homoafetiva

Abstract: This article provides an in-depth analysis of Brazilian academic production regarding domestic violence in relationships between women, organizing the discussion into four main axes. Firstly, it examines the factors contributing to the invisibility of women in social and institutional discussions, which also renders the violence they experience invisible. Secondly, it addresses the causes of violence and the different forms of aggression practiced between women in homoffective contexts. The third axis explores studies on the awareness and application of the Maria da Penha Law, highlighting its scope beyond heterosexual women and revealing the scarcity of discussions on the legal protection of lesbian, bisexual, and transgender women. Finally, the article analyzes perceptions of the effectiveness of the public system for preventing and protecting against domestic violence, uncovering structural challenges that discourage these women from seeking help from public security and justice institutions. The study also highlights the lack of official data, which hampers the formulation of effective public

¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO), atua como coordenadora regional do GT Ensino de História e Educação da Anpuh GO em Rio Verde-GO. Possui especialização em Tutoria em EAD e Docência do Ensino Superior pela Universidade Candido Mendes (UCAM) e em Neuropsicopedagogia Institucional e Educação Especial Inclusiva pela Faculdade Única de Ipatinga (FUNIP). Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), foi professora substituta no Instituto Federal Goiano - Campus Rio Verde. No ensino público, atuou na rede municipal de Novo Planalto/GO como professora dos anos iniciais do Ensino Fundamental I de 1994 a 2003. Desde 2004, atua como professora de História no Ensino Médio na rede estadual de Goiás. Em 2010, ingressou na rede municipal de Rio Verde/GO como professora dos anos finais do Ensino Fundamental II, até o presente momento. Seus principais interesses de estudo e pesquisa são voltados para a temática indígena. E-mail: maryjonesrv@gmail.com.

policies tailored to the specific needs of this group, reinforcing the urgency for a more inclusive and visible approach.

Keywords: Violence between women; Maria da Penha Law; Homoffective invisibility.

Resumen: Este artículo realiza un análisis en profundidad de la producción académica brasileña sobre la violencia doméstica en las relaciones entre mujeres, organizando la discusión en cuatro ejes principales. En primer lugar, examina los factores que contribuyen a la invisibilidad de las mujeres en las discusiones sociales e institucionales, lo que también invisibiliza la violencia que sufren. Luego aborda las causas de la violencia y las diferentes formas de agresión practicadas entre mujeres en contextos homosexuales. El tercer eje explora estudios sobre el conocimiento y la aplicación de la Ley Maria da Penha, destacando su alcance más allá de las mujeres heterosexuales y resaltando la falta de discusiones sobre la protección jurídica de las mujeres lesbianas, bisexuales y transgénero. Finalmente, el artículo analiza las percepciones sobre la efectividad del sistema público de prevención y protección contra la violencia doméstica, revelando desafíos estructurales que desincentivan a estas mujeres a buscar ayuda en los organismos de seguridad pública y justicia. El estudio también señala la falta de datos oficiales, lo que dificulta la formulación de políticas públicas efectivas dirigidas a las necesidades específicas de este grupo, reforzando la urgencia de un enfoque más inclusivo y visible.

Palabras clave: Violencia entre mujeres; Derecho de Maria da Penha; Invisibilidad homosexual

Introdução

Diante do percurso trilhado para a promulgação da Lei Maria da Penha (lei 11.340/2006) e, por consequência, da possibilidade de proteção das mulheres contra violência doméstica e familiar no Brasil, podemos perceber que esse é um tema intrincado em muitas de suas dimensões, especialmente quando a violência é praticada entre mulheres em relacionamentos íntimos e afetivos, um acontecimento que está igualmente recepcionado pelo ordenamento jurídico brasileiro, por força da mesma lei.

Ao partir dessa premissa, este artigo busca analisar parte significativa da produção acadêmica que aborda o tema, considerando levantamento que é muito recente, já que as pesquisas brasileiras começam a abordar o assunto apenas em 2020, tendo como ponto de partida a Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações e o Portal de Periódicos CAPES, a plataforma Scielo e o Google Acadêmico.² Dividimos as interpretações do levantamento em

² O levantamento de produções foi feito nos seguintes bancos de dados: Periódicos Capes, Scielo, Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e Google Acadêmico. Com os descritores "violência" & "lésbicas", "violência doméstica" & "lésbicas", "violência doméstica" & "relacionamento" & "lésbicas", "lésbicas" & "Lei Maria da Penha", "violência doméstica" & "lésbicas" & "Lei Maria da Penha" e "violência conjugal" & "lésbica" & "acesso à justiça", obteve-se o seguinte resultado: Periódicos Capes: 326 ocorrências; Scielo: 9 ocorrências; BDTD: 66 ocorrências, e Google Acadêmico: 541 ocorrências. Para seleção, o critério de inclusão foi terem sido produzidos no Brasil e tratarem exclusivamente de violência ocorrida em relacionamentos homoafetivos entre mulheres. Da produção brasileira restaram 19 trabalhos, sendo que o primeiro deles de 2010 e o último de 2020. Quanto às cidades em que foram produzidos, foram encontrados 2 em São Paulo/SP, 1 em Goiânia/GO, 2 em Recife/PE, 1 em Natal/RN, 1 em Vitória/ES, 2 em Niterói/RJ, 4 em Brasília/DF, 2 em Maringá/PR, 1 em Salvador/BA, 2 em Belém/PA e 1 em Rio de Janeiro/RJ. Foram, portanto, 6 trabalhos no Sudeste, 5 no Centro-Oeste, 4 no Nordeste, 2 no Sul e 2 no Norte. Quanto ao tipo de publicação, 1 resumo expandido, 13 artigos; 3 dissertações e 2 teses. Quanto às grandes áreas do conhecimento, 13 trabalhos pertencem às Ciências Sociais

quatro eixos: (a) fatores que indicam a invisibilidade das mulheres que se relacionam com mulheres e, por consequência, das violências sofridas por elas; (b) o que causa a violência doméstica nos relacionamentos entre mulheres e quais os tipos praticados; (c) o que dizem os estudos e o que as pessoas sabem sobre o alcance da Lei Maria da Penha para além da mulher heterossexual e (d) percepções quanto ao sistema público de prevenção e proteção contra violência doméstica.

Em torno de invisibilidades

Quanto aos fatores que indicam a invisibilidade das mulheres que se relacionam com mulheres e das violências sofridas por elas, é importante frisar que, de acordo com a doutrina jurídica vigente no Brasil, a violência doméstica entre casais de mulheres acontece de forma semelhante àquela que ocorre entre casais heterossexuais. No entanto, ao contrário dessa última que, desde a promulgação da Lei Maria da Penha, tem sido exaustivamente estudada e combatida, aquela, apesar de também estar prevista na lei, tem contado com poucos estudos e, de fato, nenhum combate. Infere-se que as mulheres brasileiras que se relacionam íntima e afetivamente com outras mulheres e as violências por elas sofridas se encontram numa espécie de limbo social e jurídico, onde inércias de toda ordem estabelecem fronteiras pouco definidas, praticamente invisíveis.

Os estudos apontam questões econômicas, homofobia internalizada, medo da discriminação, interesse em manter uma visão idealizada dos relacionamentos entre mulheres, ou seja, fatores pessoais, sociais e políticos como contribuintes para a invisibilidade e, por consequência, para as dificuldades de reconhecimento, questionamento e denúncia desse tipo de violência (COSTA, 2013).

Pinto (2017) observa que a violência doméstica decorrente das relações entre mulheres é um dos temas mais marginais dos estudos de gênero, LGBT e Queer, existentes no Brasil, o que contribui para a exclusão das mulheres lésbicas. Melato, Carezzato e Guimarães (2018) também entendem que a violência conjugal lésbica ocorre de maneira similar à violência heterossexual, embora seja invisível estatisticamente e para a mídia. A inserção do problema num contexto heterossexista, heteronormativo e lesbofóbico leva a opressões de toda ordem, que as desamparam.

Aplicadas, 3 às Ciências Humanas e 1 à Multidisciplinar. 2 trabalhos se encaixam como estudos de Segurança Pública. Oito dos 19 trabalhos, revelaram, já no título, a análise da violência conjugal entre mulheres atrelada à Lei Maria da Penha. Dez trataram do tema em algum momento durante o seu desenvolvimento e apenas 1 não citou a Lei Maria da Penha.

Assim, é possível afirmar a identificação, também aqui no Brasil, da incidência do que Lee Vickers (1996), em pesquisas na Austrália, entendeu como sendo um “duplo armário” que contribui para a invisibilidade, ou seja, o fato de, por receio de ações homofóbicas, algumas pessoas e alguns movimentos homossexuais tentarem encobrir as questões que envolvem violências em relações homoafetivas, tanto entre homens, como entre mulheres. Nesse último caso, também há uma tendência em esconder a agressão para evitar macular a imagem idealizada de que nos relacionamentos entre mulheres há igualdade. Assim, ao armário que essas mulheres suportam por serem lésbicas, bissexuais ou transexuais, é acrescido um outro que decorrente do fato de terem sofrido violência doméstica.

Como exemplo disso, Montanher (2020) destaca que, dentre quatro entrevistadas, justamente a que sofreu violência física, além de a ter naturalizado, não buscou nenhuma ajuda no seio familiar, tendo em vista que sua mãe não aceitava o relacionamento.

Entendemos, nesse sentido, ser importante pensarmos que a invisibilidade da violência que mulheres causam a outras mulheres em relacionamentos íntimos e afetivos decorre de um fenômeno pré-instalado, ou seja, da invisibilidade dessas mulheres, que se estabelece pela recusa de olhar, pela recusa de reconhecimento e pelo desprezo de diferentes parcelas da sociedade por elas, ou seja, por uma rejeição generalizada que acaba constituindo a alteridade invisível (TOMÁS, 2012) e, por consequência, invisibilizando seus sofrimentos e necessidades.

O que veremos mais adiante é que os fatores aqui citados, que num primeiro momento e numa perspectiva mais apressada, podem ser entendidos como causas da invisibilidade desse grupo são, na verdade, causados por ela própria. Um olhar mais apurado, conforme segue, permite compreender bem os seus papéis dentro de um mecanismo de exclusão previamente instalado.

A invisibilidade é um tema recorrente na maioria dos trabalhos encontrados no levantamento. Entendemos, contudo, ser necessário um maior aprofundamento acerca dele, a fim de identificarmos as relações de causa e efeito existentes entre um mecanismo de exclusão pré-instalado na sociedade que, inicialmente, torna tais mulheres invisíveis e, na sequência, abre portas para o surgimento dos seus problemas.

Para a compreensão do que é a invisibilidade social, pontuamos a discussão proposta pela socióloga portuguesa Júlia Tomás, que baseou sua construção teórica na Fenomenologia (Husserl, Sartre, Ricoeur), na Hermenêutica (Gadamer, Ricoeur) e na Teoria Crítica (Escola de Frankfurt) (TOMÁS, 2012, p. 1), com a finalidade de estudar a invisibilidade sofrida e a invisibilidade desejada de dois segmentos sociais: o da prostituição e o da vagabundagem juvenil urbana. Para nós interessa abordar a questão da invisibilidade sofrida. Entendemos que,

por permitir pensar o outro (minorias e estigmatizados), essa construção auxilia na compreensão da situação de invisibilidade em que mulheres que se relacionam com mulheres se encontram na sociedade atual, em especial quando a violência doméstica está presente em seus relacionamentos.

Segundo Tomás (2012), o primeiro passo para investigação fenomenológica de um feito social é a consciência da sua existência, não esquecendo, no entanto, que o que gera essa consciência é o vivido do observador, ou seja, suas subjetividades são as intuições primordiais das quais ele parte para chegar ao conhecimento objetivo. Assim, o sujeito que pensa, pensa a si mesmo. A intencionalidade, ou seja, a ideia prévia, a consciência da existência da invisibilidade e a reflexividade do investigador é o que o une ao investigado invisível, apesar de gerar também um paradoxo: “como ver o invisível? Porque ver o invisível (ou imaginá-lo) é torná-lo visível, da mesma forma que a revelação de um segredo extingue o dito. Todavia, a consciência do invisível é o que o torna possível” (TOMÁS, 2012, p. 2). O invisível é constituído por um pré-saber, por uma crença numa realidade ou uma certeza sobre ela (TOMÁS, 2012). Partindo dessas considerações, Tomás (2012, p. 2) propõe: “que a invisibilidade social nasce da consciência constituinte do ato de ‘não ver outrem’. Por conseguinte, este fenómeno é puramente subjetivo. Ao reduzir eideticamente o conceito da invisibilidade social surge a sua essência: a intersubjetividade”.

A alteridade invisível não o é só para Mim, mas o é também para Nós: “Existe, por um lado, intersubjetividade entre mim e aquele que eu não vejo: o outro partilha mutualmente o sentido do mundo comigo e sabe que eu não o vejo. Por outro, existe uma intersubjetividade coletiva: nós não vemos o outro” (TOMÁS, 2012, p. 2).

O ato social de “não ver o outro” é orientado significativamente. Ele se explica tanto pelo que ficou sedimentado pela história individual do ator, como pela história coletiva.

Em suma, se considerarmos a ação social de “não ver outrem”, podemos afirmar que o motor desta relação é a intersubjetividade. O “não ver” aparece sob esta luz como uma prática coletiva, comum, quotidiana, mas no fundo a sua significação social conduz-nos a uma sedimentação de certas tipificações. Seguindo esta lógica, assumimos que o ato de “não ver” é uma atividade orientada significativamente. Se agir implica escolher, então o não-reconhecimento de outrem torna-se num ato intencional, sem porém querer dizer que é voluntário (TOMÁS, 2012, p. 3).

A compreensão da existência de uma alteridade invisível perpassa, portanto, pela análise da coerência do sistema de conhecimento cotidiano, ou seja, daquilo que contribui para o

surgimento do fenômeno (TOMÁS, 2012). E é dentro desse contexto que procuramos entender a invisibilidade das mulheres que se relacionam com mulheres.

Em contexto predominantemente heteronormativo, as forças sociais definem a heterossexualidade como o caminho indefectível para a inteligibilidade das pessoas. A suposição é a de que sexo, gênero e sexualidade existem numa conexão mútua e inevitável, ou seja, existe o discurso de que quem nasce biologicamente fêmea deve exibir traços femininos e, sexualmente, desejar homens e que, quem nasce biologicamente macho, deve exibir traços masculinos e, sexualmente, desejar mulheres.

Assim, os gêneros se solidificam como algo natural, uma essência dos seres humanos, como se fossem intrínsecos a eles e como se sempre tivessem estado lá. No entanto, não é de hoje que esse essencialismo vem sendo contestado por aqueles que entendem, com razão, que a heterossexualidade não passa “de uma construção imaginária social e datada, feita de normas, imagens, representações e interpretações de mundo como expressões de verdades últimas sobre o ser” (NAVARRO-SWAIN, 2010, p. 51).

Com esteio em Judith Butler (2010), afirmamos que gênero é uma prática discursiva contínua e, como tal, é algo que “fazemos”, e não algo que “somos”. Segundo Butler, “fazemos” porque o construímos no interior de uma matriz heterossexual de poder que dita as regras dentro da sociedade, inclusive nas ciências. Para ela, não somente o gênero, mas também o sexo, são construções culturais “fantasmáticas”, resultados do discurso e da lei, que demarcam e definem os corpos, não havendo sexo que não tenha sido desde sempre gênero. Nesse sentido, anatomia, hormônios e cromossomos apontados como asseguradores da naturalidade do sexo têm, à semelhança do gênero, uma história construída por meio de discursos científicos que atendem a interesses sociais e políticos. Longe de serem um formato prévio, um dado da natureza, sexo e gênero são construídos para regular papéis, hierarquias e sexualidades. E são constituídos ininterruptamente pelos processos regulatórios que impõe uma coerência cultural que instaura a heterossexualidade como natural e original (BUTLER, 2010).

Como expõe Butler (2020), é por meio de um processo de “forclusão” ou exclusão das identidades destoantes que a sociedade sanciona a identidade heterossexual e a mantém estável e coerente. A crença tem um papel central em nossa visão de mundo, assim, quando percebemos o outro, o fazemos com fundamento nessa visão suposta. Conjugando ideias de Freud, Tacussel e Sartre, Tomás (2012, p. 4) pontua que:

Podemos mesmo afirmar, seguindo a teoria freudiana da “inquietante estranheza” (Freud, 1919), que o indivíduo procede geralmente, depois da inversão e da comparação, à “satanização” (Tacussel, 1998: 298) do Outro.

Assim, a imagem que Nós construímos dos Outros procede a um “encaixamento de plataformas mentais” (ibid.) que organiza a consciência. Se Sartre tinha razão ao dizer que “é o antissemitismo que faz o judeu” (Sartre, 1946: 84), então é o racismo que faz o preto e é o machismo que faz a mulher.

No mesmo sentido e a partir de Butler (2020), com a finalidade de instituir e manter a estabilidade das identidades de sexo e de gênero sancionadas, a própria lei produz as identidades e os desejos inadmissíveis que reprime (SALIH, 2015). É na homossexualidade, na bissexualidade, na transsexualidade e em outras possíveis manifestações sexuais reprimidas que a heterossexualidade e a cisgeneridade se alicerçam para existirem.

Em análise hermenêutica do fenômeno da invisibilidade social, Tomás (2012) aponta que a alteridade invisível é constituída pela recusa de ver, ou seja, por uma rejeição social que concilia recusa de reconhecimento e desprezo a certas pessoas ou a certos grupos de pessoas, prejudicando sua socialização. Sendo assim, essa é a condição primeira que gera os preconceitos, os estigmas, a falta de estudos sobre determinado grupo social, a falta de estatísticas referentes a ele, a falta de estrutura para seu atendimento em âmbitos social, jurídico e da saúde, a falta de acolhimento institucional, a não garantia de direitos ou a não efetividade dos mecanismos de garantia de direitos já existentes em relação àquele grupo, entre outras carências.

Quanto ao que causa a violência doméstica nos relacionamentos entre mulheres, destacamos alguns dos motivos que levam à prática de um crime: vingança, necessidade financeira, desequilíbrio mental, medo e, a depender do íntimo de cada indivíduo, mais uma série de razões difíceis de serem explicadas.

No entanto, no que diz respeito aos motivos causais da violência doméstica que incide em relacionamentos homoafetivos entre mulheres, ao Direito vem apontando para algumas razões prováveis, relacionadas a questões mais específicas que envolvem o poder e a interpretação de papéis na sociedade.

Vickers (1996), abordando a violência doméstica em geral, entende que ela é uma questão de poder e controle de um parceiro sobre o outro e que isso independe de o relacionamento ser de natureza heterossexual ou homossexual. Também para Avena (2010, p. 102): “a violência é uma disputa por poder e não um problema de gênero. Mesmo quando duas pessoas são do mesmo gênero, diferenças de poder existem e podem ser usadas como mecanismos para controlar o parceiro.”

Souza (2012) aponta que a existência de hierarquia nas relações contribui para reproduzir: “estruturas de uma oposição idealizada entre o masculino e o feminino. E, nesse

contexto, a associação dos privilégios masculinos com a agressão reconquista o seu espaço, mesmo nas relações entre mulheres” (SOUZA, 2012, p. 307).

Assim também compreende Rabelo (2015), que detecta nas falas de suas colaboradoras, mulheres lésbicas, o entendimento de que elas encerram em si uma composição híbrida de variados elementos que se associam a homens e a mulheres. Sendo assim, para esse autor, “o argumento binário das diferenças entre comportamentos atribuídos a homens e mulheres serve como base para uma série de explicações causais” (RABELO, 2015, p. 8), desse tipo de violência.

Alencar (2017) informa que, dos eventos estudados em 48 boletins de ocorrências da Delegacia de Atendimento à Mulher (DEAM) de Belém/PA: “68,75% dos casos tiveram como motivação para o comportamento agressivo e violento a não aceitação do término do relacionamento, seguido pelo ciúme com 22,92%” (ALENCAR, 2017).

Já, quanto aos tipos de crimes praticados, pela análise posterior dos mesmos boletins de ocorrência citados acima, Alencar, Ramos e Ramos (2018) identificam 60,88% de violência psicológica (ameaça, perturbação da tranquilidade e sossego alheio) e 34,78% de violência física (lesão corporal e vias de fato). Diante disso, podemos afirmar que a violência psicológica parece prevalecer, mas a violência física tem sido considerável.

Quanto ao que dizem os estudos e o que as pessoas sabem sobre o alcance da Lei Maria da Penha para além da mulher heterossexual, como observamos, a Lei é baseada no gênero mulher e quanto aos destinatários da sua proteção a questão tem gerado polêmica, havendo posturas mais restritivas que limitam a proteção apenas ao sexo biológico mulher e outras, mais flexíveis, que a admitem, inclusive, para as mulheres transexuais.

Para Ramos (2019, p. 11), “a Lei Maria da Penha ampara a proteção às mulheres em relações homoafetivas e, diante de violência entre elas, é dever do Estado proteger a vítima e punir a agressora”.

Segundo Alencar (2017, p. v): “o enfrentamento da violência doméstica deve ser direcionado a toda e qualquer mulher, independente da orientação sexual, visto que a violência na relação amorosa entre lésbicas é uma realidade que necessita ser desvelada e combatida.” Essas duas autoras não aprofundam questões sobre homens e mulheres transexuais, mas parece correto afirmar que comungam do entendimento de que a proteção legal se estende às pessoas do sexo feminino, lésbicas e bissexuais.

Já para Avena (2010), estariam excluídos dessa proteção apenas e tão somente os homens heterossexuais pois o parágrafo único do artigo 5º da Lei 11.340/2006 estabelece proteção à mulher, independentemente de sua orientação sexual protegendo, portanto, além da

mulher heterossexual, gays, lésbicas, travestis, transexuais e transgêneros que estejam em relação íntima de afeto em ambiente familiar ou de convívio.

Leonardo (2016), ao estudar a efetividade da Lei Maria da Penha quanto à orientação sexual e discutindo sua aplicabilidade em questões de violências contra mulheres nas relações homoafetivas, entende que a lei acolhe pessoas, independentemente de sua orientação sexual, contudo, condiciona o acolhimento e a proteção de mulheres transexuais à cirurgia de transgenitalização e à alteração do sexo no registro civil. Em suas palavras, a Lei Maria da Penha:

garante a proteção inerente às homossexuais (lésbicas) e aos transexuais (que devida [sic] intervenção cirúrgica de transgenitalização e, se obtiveram alteração no registro civil, tornaram-se mulher [sic]), pois o que de fato a citada lei busca é mais do que proteger o sexo biológico mulher; é proteger todos aqueles que se comportam como mulheres, exercendo seu papel social, formando vínculos afetivos e familiares (LEONARDO, 2016, p. 211).

Diante desses estudos, podemos constatar que descobrir os destinatários da proteção legislativa não tem sido tarefa fácil. Nesse sentido, contudo, há uma vertente cuja abrangência não se discute, que é a das mulheres heterossexuais. Estas, além de estarem, aos olhos da coletividade, indubitavelmente inseridas na proteção da Lei Maria da Penha, são as que mais têm consciência disso e dos direitos que a elas são assegurados. Mas e a sociedade em geral? E as demais mulheres? O que sabem sobre o alcance da Lei quando a pessoa que está em situação de violência não é a mulher heterossexual?

A fim de situar e investigar o entendimento social acerca da Lei Maria da Penha, nos casos específicos de violência contra e entre lésbicas e bissexuais no Distrito Federal, Araújo (2011) aplicou, incluindo os homens, 2010 questionários, sendo que utilizou somente os(as) respondentes, ou seja, 77%, em sua maioria mulheres. Dessas pessoas, 53% se declararam heterossexuais, 34% lésbicas e 13% bissexuais. O questionário era composto por cinco perguntas:

1. Você conhece ou já ouviu falar na Lei Maria da Penha? 2. Você sabia que a Lei Maria da Penha prevê punição para casos de violência entre casais de lésbicas? 3. Você sabia que a Lei Maria da Penha prevê punição para casos de violência Intrafamiliar (dentro da família) e doméstica contra lésbicas? 4. Você já ouviu falar ou conhece algum caso de lésbica que sofreu violência física, sexual ou outra para corrigir ou punir sua orientação sexual? e 5. Você sabe o que é estupro corretivo contra lésbicas? (ARAÚJO, 2011, p. 11).

A pesquisadora destaca que: na terceira questão, a maioria das respostas foi negativa. Na quarta questão, a maioria das mulheres heterossexuais respondeu não conhecer algum caso, o que ocorreu de forma inversa nas respostas das lésbicas e bissexuais, na quinta questão, os resultados apontam para o desconhecimento acerca do tema pela maioria das respondentes heterossexuais e lésbicas, e para quase a maioria das respondentes bissexuais (BUFFARA; KLANOVICZ, 2021).

Suspeitamos, no entanto, que a pergunta de número 2, ao antecipar em seu teor as lésbicas como integrantes do público alvo da Lei Maria da Penha, mascara o nível de desconhecimento das pessoas sobre o fato, o qual poderia ser ainda pior, se as entrevistadas tivessem sido instadas a apontarem tão somente quem faz parte desse público, sem qualquer outra informação prévia.

Em trabalho sobre as percepções de lésbicas e não lésbicas sobre a aplicação da Lei Maria da Penha em casos de lesbofobia intrafamiliar e doméstica, Santos, Araújo e Rabello (2014) concluem que dentre lésbicas, bissexuais e heterossexuais, estes últimos deixam a desejar, pois encontra-se entre lésbicas e bissexuais o maior percentual dos que conhecem a possibilidade de aplicação da Lei Maria da Penha nos casos de lesbofobia intrafamiliar e doméstica:

Isso parece sugerir predominância do caráter conjugal heteronormativo na publicidade da Lei e necessidade de articulação dos movimentos feministas mistos para ampliar a noção de lésbicas enquanto sujeitos de direitos humanos básicos, como uma vida sem violência (SANTOS; ARAÚJO; RABELLO, 2014, p. 102).

Segundo Souza (2020), que entrevistou 28 mulheres lésbicas com o foco na Lei Maria da Penha:

Quando perguntadas se conheciam a Lei Maria da Penha, 27 (vinte e sete) mulheres afirmaram conhecer a referida lei e apenas 1 (uma) respondeu não. [...] Na segunda pergunta do questionário, solicitamos que as respondentes nos contassem um pouco sobre o que sabiam da lei. Dentre o total de respostas, 14 (quatorze) mencionam o âmbito protetivo da lei em relação à mulher. Duas respostas ressaltam a lei enquanto lugar de conquista do Movimento feminista (SOUZA, 2020, p. 130).

Já, de acordo com Montanher (2020), cuja pesquisa trouxe entrevistas com mulheres que passaram por algum tipo de violência doméstica e familiar cometida por outras mulheres, nenhuma delas relacionou a violência sofrida com a Lei Maria da Penha. Essa autora aponta,

então, para a falta de informação sobre a aplicação dessa Lei no âmbito das lesbianidades, para a dificuldade de identificar e para a tendência em naturalizar esse tipo de violência.

Desses estudos, podemos considerar que a maioria das mulheres heterossexuais não fazem ideia de que nos relacionamentos homoafetivos entre mulheres pode incidir a mesma violência a que elas próprias estão sujeitas e que, apesar de saberem que a violência doméstica existe entre mulheres lésbicas, transexuais e bissexuais, poucas destas sabem que a lei as protege.

Sobre as percepções de mulheres em relacionamentos homoafetivos quanto ao sistema público de prevenção e proteção contra violência doméstica, é importante ressaltar que, de uma maneira geral, ao se depararem com a necessidade de acioná-lo, a população LGBTI+ encontra vários obstáculos, em especial quando a questão envolve sua segurança, tanto no âmbito das violências sociais, como no âmbito das violências domésticas e familiares.

Santos e Freitas (2015, p. 5) destacam:

a falta de capacitação profissional nas instituições de atendimento para lidar com o público LGBT e a dificuldade de sucesso do trabalho interdisciplinar e intersetorial entre as instituições que integram a rede de atendimento à violência contra a mulher.

Também apontam:

a pouca existência de programas preventivos e informativos direcionados a esse público, no sentido de que essas vítimas se sintam seguras com relação às instituições que são responsáveis por fornecer apoio jurídico e psicológico nos casos de violência (SANTOS; FREITAS, 2015, p. 4).

No caso das mulheres que se relacionam com mulheres, podemos afirmar que elas preferem silenciar do que sofrer o preconceito que pode ocorrer nas instituições. Pinto (2017, p. 10) observa que:

As mulheres vítimas de violência doméstica relutam em denunciar as situações de abuso porque não confiam na eficácia das autoridades e das instituições e porque têm medo da exposição ao revelar uma orientação sexual que se sujeita a discriminação.

Souza (2020, p. 134-135) aponta que:

No caso da pergunta sobre procura da ajuda, é importante ressaltar que apenas 7 (sete) mulheres responderam, 6 (seis) afirmaram que não procuraram ajuda para os casos de violência que já haviam sofrido, descartando a possibilidade de Centros de Atendimento ou círculos de amigos e apenas uma afirmou que

buscou ajuda da própria mãe. [...] Por fim, quando questionei se estas mulheres recorreram ou recorreriam às Delegacias, Centros Especializados ou qualquer meio legal previsto pela Lei Maria da Penha, 2 (duas) mulheres afirmaram que recorreram à terapia para resolver as situações de violência. Quando a pergunta foi se recorreriam a algum meio legal, 10 (dez) mulheres afirmaram não saber ou que não iriam.

No mesmo sentido é a conclusão de Ramos (2019), para quem o preconceito que podem enfrentar ao se depararem com profissionais despreparados para cuidarem de contextos que envolvem orientação sexual faz com que as lésbicas sintam vergonha de denunciarem as situações de violência doméstica em que se encontram. Ramos (2019, p. 11) acrescenta, ainda, que “a maioria das lésbicas não possuem apoio familiar e encontram um pacto de silêncio da comunidade LGBTI em relação a essa situação, o que acaba contribuindo para o silêncio da vítima”.

Araújo (2011) destaca o despreparo de delegacias e do Poder Judiciário para o atendimento de mulheres lésbicas ou bissexuais no contexto da Lei Maria da Penha, bem como o fato de que cursos de formação, workshops, seminários e eventos nunca abordam o tema.

No que diz respeito ao Poder Judiciário, Durães e Machado (2017) pesquisaram jurisprudência dos tribunais do sul e, por meio delas, constataram que, além de não pontuarem a categoria “lesbianidades” em suas decisões, juízes apresentaram dificuldade em enxergar mulheres como agressoras. Esses fatos denotam, segundo as autoras, o contexto lesbofóbico e contribuem para a invisibilidade dessas mulheres.

Com o intuito de investigar se lésbicas procuram ajuda profissional quando se envolvem em violência conjugal, bem como as impressões dos profissionais que as atendem sobre esse tipo de violência, Santos (2016) realizou entrevistas com profissionais do Centro Especializado em Atendimento à Mulher (CEAM) em Niterói. Segundo Santos (2016, p. 99-100):

Através da análise dos dados obtidos nas entrevistas é possível notar avanços e retrocessos quanto ao enfrentamento da violência conjugal lésbica e proteção social das mulheres envolvidas nesses casos. Por um lado, é notável o interesse e empenho dos profissionais em compreender a violência conjugal lésbica e atender as mulheres lésbicas em situação de violência da melhor maneira possível, não demonstrando resistência nem discriminação com relação à orientação sexual das mesmas. Por outro lado, ao verificar o pequeno número de lésbicas em situação de violência conjugal/doméstica atendidas nas instituições pesquisadas, evidencia-se que os serviços de atendimento, apesar de serem serviços destinados às mulheres de uma maneira geral, não são atrativos a esta população.

A pesquisadora conclui que a população lésbica não procura as instituições pelo fato de elas reproduzirem uma lógica heteronormativa da violência doméstica que as desencoraja.

Ressalta que, mesmo tendo entrevistado instituições “de ponta” quando o assunto é violência contra mulheres e a despeito do empenho dos seus profissionais. Ainda assim há dificuldades de incluir a violência ocorrida nos relacionamentos afetivos entre lésbicas (BUFFARA; KLANOVICZ, 2021).

Segundo Montanher (2020), é necessária a criação de política de divulgação sobre a importância da Lei Maria da Penha no que concerne às lesbianidades, bem como capacitação dos agentes públicos para atuarem, também, fora do âmbito da heteronormatividade (BUFFARA; KLANOVICZ, 2021).

Outra barreira apontada por Santos e Freitas (2015), é a dificuldade de construção de indicadores para a formulação de políticas públicas, ocasionada pela inexistência de dados importantes, como raça, etnia, renda e orientação sexual, nos registros dos casos de violência contra a mulher.

Na pesquisa que realizaram na DEADM de Belém/PA, Alencar, Ramos e Ramos (2018) destacam dificuldades para obter o perfil sócio econômico das mulheres atendidas, devido à falta de registro nos boletins de ocorrência de dados como cor, raça, renda, orientação sexual e número de filhos.

É possível perceber que há um evidente antagonismo entre o que prevê a Lei Maria da Penha em termos de proteção a essas mulheres e a estrutura disponibilizada pelo Estado como mecanismo de acesso à justiça, em caso de necessidade. Assim, segundo Pinto (2017, p.10):

No que diz respeito ao atendimento a vítimas no contexto de relações lésbicas, faltam, em particular, serviços de apoio dedicados a esta população, sobretudo romper o silêncio que remete esta realidade para um estatuto de inexistência.

Ao sugerir melhorias, Santos, Freitas e Ceara-Silva (2019, p. 140) propõem que:

Há [...] a necessidade de um trabalho de sensibilização acerca da gravidade da questão. Essa sensibilização deve ser realizada em primeiro lugar nos próprios serviços de atendimento, entre os profissionais que atendem essas mulheres; em segundo lugar entre a comunidade LGBT, que tem permanecido em silêncio quanto à existência desse tipo de violência que atinge não só lésbicas, mas também os casais gays; e por fim com a própria população lésbica, no sentido de alertar para o fato de que possui o direito de acessar as instituições da rede de atendimento e receber todo apoio social, médico, psicológico e jurídico de que necessite.

No que concerne aos relacionamentos das mulheres heterossexuais com seus pares, a Lei Maria da Penha tem sido efetiva em alguns aspectos, como, por exemplo, na concessão de

medidas protetivas urgentes que impeçam a aproximação do agressor, após ele ter ameaçado ou praticado a violência contra elas. Isso, a despeito de, em certa medida, ocorrerem casos de desobediência, com consequências dramáticas. Por outro lado, a lei não parece estar inibindo a prática da violência, sem que alguma medida judicial preventiva e/ou repressiva pese sobre os agressores, pois o que observamos é uma incidência alarmante de violência doméstica na vida das mulheres brasileiras, ao longo dos últimos anos.

Ao tomar por base o momento de escrita deste artigo, a pesquisa mais recente acerca do tema violência contra a mulher é *Visível e Invisível: a Vitimização de Mulheres no Brasil*, do Fórum Brasileiro de Segurança Pública e Instituto Datafolha (2023). Com abrangência nacional, ocorreu entre 9 e 13 de janeiro de 2023, envolvendo população adulta, com 16 anos ou mais, de todas as classes sociais em 2.017 entrevistas. Delas, 1.042 com mulheres, das quais 818 aceitaram responder a um módulo específico, contendo questões sobre vitimização. De acordo com os dados, 43% sofreu alguma forma de violência praticada por parceiro íntimo, o que representa, em média, 27,6 milhões de mulheres no Brasil. Dessas, 45% não tomaram atitude diante da violência mais grave que sofreram e 38% disseram que resolveram o problema sozinhas.

As perguntas que não querem calar são: quais seriam esses números se a pesquisa tivesse incluído as violências sofridas por mulheres em relacionamentos íntimos e afetivos com outras mulheres? Quantas dessas seriam negras, idosas, pessoas com deficiências? A que classes sociais pertenceriam? As poucas pesquisas existentes não permitem estabelecer dados fidedignos.

O *Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil* levantou dados relativos às mortes entre 2014 e 2017 por motivação de preconceito contra a condição lésbica e da lesbofobia. De 126 assassinatos levantados, 34% foi cometido por pessoas com vínculos afetivos/familiares e 17% foi cometido por pessoas do sexo feminino (PERES *et al.*, 2018); contudo, por falta de recorte específico, não foi possível saber o percentual dos que foram praticados pelas companheiras de relacionamentos homoafetivos vividos pelas vítimas. A pesquisa, vinculada ao grupo *Lesbocídio – as histórias que ninguém conta* (UFRJ), contribui com a visibilidade das questões lésbicas e teve caráter experimental, tendo em vista a dificuldade de obtenção de dados, a precariedade dos mesmos e o fato de o mapeamento ter sido feito a partir do que foi divulgado pela mídia (PERES *et al.*, 2018). Assim, tanto a invisibilidade das lésbicas, quanto o tratamento equivocado de determinados eventos por parte dos meios de comunicação pode ter influenciado na subnotificação do que ficou registrado no dossiê.

Recentemente, sob a coordenação da Liga Brasileira de Lésbicas e da Associação Lésbica Feminista de Brasília – Coturno de Vênus, foi publicado o *LesboCenso Nacional*, pesquisa quantitativa que, na sua primeira etapa ocorrida entre 29 de agosto de 2021 e 30 de maio de 2022: “teve como objetivo geral descrever o perfil sociodemográfico e informações sobre trabalho, educação, violências, saúde, relacionamentos, relações familiares e redes de apoio de lésbicas residentes no Brasil” (TAGLIAMENTO *et al.*, 2022, p. 7).

Foram entrevistadas 21.656 mulheres que se relacionavam com mulheres e que se identificavam como “lésbicas”, “sapatões”, “homossexuais femininas”, “mulheres gays”, “mulheres transexuais” entre outras identificações. De acordo com os resultados obtidos para o Eixo Violência da pesquisa, no que diz respeito ao agente causador da lesbofobia, 75,13% são pessoas conhecidas, 29,32% de dentro da família, dos quais, destaca o relatório, 9,92% é cometida pelas mães e 8,36% por outros familiares, fora da família nuclear. A porcentagem de companheiras e ex-companheiras que praticaram essa violência ficou em 0,60% ou 246 pessoas, e em 3,55% ou 1452 pessoas, respectivamente (TAGLIAMENTO *et al.*, 2022).

O tipo específico de violência praticado nesses casos não foi abordado, nem as circunstâncias em que elas ocorreram, o que impossibilita analisar se no contexto vivido pelas pessoas entrevistadas era possível considerar que sofreram violência doméstica e aplicar a Lei Maria da Penha.

O *LesboCenso* sofreu críticas de alguns setores da própria comunidade LGBTI+, na medida em que seus membros e membras entenderam que “determinados grupos demonstraram ter maior incidência sobre a orientação metodológica e política do Lesbocenso que outros” (PELA..., 2022), bem como, que a pesquisa deveria ter sido realizada “com critérios metodológicos mais objetivos, rigorosos e em consonância com a história do pensamento lésbico” (PELA..., 2022).

Em 31 de agosto de 2021, inclusive, foi encaminhada uma carta para as organizadoras e organizadores da pesquisa em que grupos de lésbicas autônomas apontaram dificuldades de preenchimento do questionário, principalmente com a “escala” de masculinidade x feminilidade na “expressão de gênero” e na “identidade de gênero” e apresentaram sugestões para adequar o teor das perguntas. O fato de a pesquisa já estar em curso pode ter sido um dos fatores que impediu o acolhimento das sugestões.

No ano de 2022 foi publicado, ainda, o relatório da pesquisa *Discriminação e violência contra a População LGBTQIA+* realizada pelo CNJ em 2021, com um recorte cujo título é: *Quando o lar também agride: vítimas de lgbtfobia em situação de violência doméstica*, em que restou apurado que:

Os processos analisados envolveram número significativo de casos em que a pessoa agressora morava com a vítima: 14,7% dos casos e 14,2% das vítimas se tratava de violência doméstica. Das vítimas, 43,8% tiveram a atribuição de identidade como mulheres lésbicas, 37,5% como mulheres trans e 12,5% como homens gays (BRASIL, 2022, p.58).

Os pesquisadores e pesquisadoras do CNJ observaram no relatório que dentro desse contexto, identificaram:

- i) agressões que ocorriam por conta de intolerância de algum familiar (pai, mãe, irmão ou irmã intolerante à identidade de gênero ou orientação sexual da vítima) em meio às discussões familiares;
- ii) torturas praticadas por familiares que não aceitavam a orientação sexual da vítima (filho(a) ou enteado(a));
- iii) violência doméstica contra mulheres/homens transexuais que, inclusive, sofrem transfobia;
- iv) casos de ex-companheiro(a) que não aceita a sexualidade revelada por ex-companheira(o) – em que foram identificados, inclusive, casos de feminicídios
- v) violência praticada contra a mãe de pessoa LGBTQIA+ por companheiro que não aceita a orientação sexual ou identidade de gênero de enteado(a). Nesse último caso, os textos foram classificados como experiências de violências provenientes de uma cultura LGBTfóbica, não de LGBTfobia contra vítima LGBTQIA+, representando um total de 10% dos 102 casos identificados (BRASIL, 2022, p.59).

Entretanto, a pesquisa do CNJ também não intentou apurar quantos dos casos analisados de violência doméstica sofrida pelas mulheres envolvidas nos processos pesquisados (a maioria: 43,8% mulheres lésbicas, 37,5% mulheres transsexuais) resultaram das atitudes exclusivas de companheiras íntimas/afetivas.

Diante desse cenário, podemos afirmar que a ausência de dados oficiais em casos de violência contra a mulher nos termos pesquisados é uma realidade em todo o sistema público brasileiro.

O IBGE nunca considerou importante abordar orientação sexual e identidade de gênero em suas pesquisas domiciliares, embora tenha incluído no Censo de 2010 uma variável que possibilitou, apenas e tão somente, identificar casais do mesmo sexo. Não o fez nos censos anteriores, nem, tampouco, no que está sendo realizado desde agosto de 2022.

Pouco antes do seu início, houve um pedido de inclusão desses descritores feito pelo Ministério Público Federal, que argumentou que a falta de estatísticas está impedindo a criação de políticas públicas para a população LGBTI+. Esse pedido gerou liminar com ordem de inclusão, todavia, o IBGE recorreu, alegando que a inclusão intempestiva dessas informações colocaria em risco toda a operação e que, sendo uma informação sensível, o Censo não era a pesquisa adequada para esses temas, já que um morador poderia responder pelos demais. Como resultado, assistimos à pesquisa censitária se desenvolvendo, novamente, sem que as existências LGBTI+ sejam levadas em consideração.

Ainda por força da citada intervenção do MPF, usando dados coletados na *Pesquisa Nacional de Saúde* (PNS) de 2019, o IBGE decidiu divulgar em caráter experimental dados sobre a orientação sexual da população brasileira, em maio de 2022. Segundo essa pesquisa, dos 159,2 milhões de indivíduos com mais de 18 anos, 94,8% se autodeclarou como heterossexual; 2,9 milhões de pessoas se identificaram como homossexuais ou bissexuais, ou seja, 1,8% da população. Desses, 1,4% dos homens e 0,9% das mulheres se autodeclararam homossexuais e 0,5% dos homens e 0,8% das mulheres, bissexuais. 1,7 milhão de pessoas, ou 1,1% da população, não soube definir sua orientação sexual e 3,6 milhões, ou 2,3% da população, preferiram não responder ao questionamento. 100 mil pessoas, ou 0,1% da população, afirmaram se identificar com outras orientações sexuais.

O próprio IBGE alerta para a possibilidade de subnotificação do número de gays, lésbicas e bissexuais existentes no Brasil, em razão de estigma e preconceito por parte da sociedade e falta de familiaridade com os termos da pesquisa (IBGE, 2019). Outro detalhe é que ela questionou sobre orientação sexual, mas não sobre identidade de gênero, o que exclui as pessoas transexuais.

Embora informatizado e capaz de fazê-lo, o poder judiciário também não entende relevante possibilitar a individualização de processos, categorizando em suas bases de dados os que versam sobre violências domésticas em que mulheres em relações homoafetivas ocupam o polo ativo e passivo, deixando assim de contribuir para, atendidos os requisitos da Lei 12.527/2011 e Resolução 215/2015 do CNJ, estudos estatísticos, pesquisas quantitativas e qualitativas, das quais poderiam resultar políticas públicas de inclusão, proteção e equidade, para as mulheres que pertencem ao estrato designado LBTI+ (Lésbicas, Bissexuais, Transexuais e Intersexos). Isso, a despeito da existência do Protocolo de Julgamento com Perspectiva de Gênero, editado e lançado na Sessão Plenária de 19 de outubro de 2021, cuja recomendação de adoção pelos órgãos do Poder Judiciário Brasileiro foi feita em 15 de fevereiro de 2022.

Considerações Finais

Como já apontamos, a violência doméstica que ocorre entre mulheres em relação íntima de afeto é um fenômeno complexo, que desafia estudos igualmente complexos. Assim, o estudo sobre como se dá o acesso à justiça para essas vítimas e sobre a efetividade dos seus processos é de fundamental importância, pois se trata de um direito fundamental que assegura a dignidade da pessoa humana, no entanto, não sabemos sequer com que frequência essas mulheres recorrem aos tribunais.

Diante desse cenário, o que podemos afirmar até o momento é que a violência entre mulheres que se relacionam afetiva e sexualmente entre si existe, sim, embora esteja invisibilizada no seio de uma sociedade que se recusa a olhar para elas, que as rejeita, constituindo a alteridade invisível e estendendo esse efeito aos seus problemas; que poucas pessoas sabem que, além das mulheres heterossexuais, a Lei também protege mulheres lésbicas, bissexuais e transexuais; que as causas dessa violência parecem estar relacionadas a questões que envolvem o poder e a interpretação de papéis na sociedade; que, dentre os tipos de violência previstos na Lei Maria da Penha, parece estar prevalecendo entre elas a psicológica, embora os outros tipos também ocorram; que existem problemas estruturais no sistema de segurança e de justiça que acabam por desencorajar essas mulheres a procurá-los, em casos de necessidades e, que a falta de dados oficiais impedem a implementação de políticas públicas adequadas às suas demandas.

O desconhecimento e/ou a desconsideração sistemática desses fatores pelo Estado tem implicado em grande dificuldade de acesso à justiça para as mulheres que se relacionam íntima e afetivamente com outras mulheres em nosso país, pois a invisibilidade social que as tem acompanhado ao longo do tempo, a situação de marginalização estrutural e a segregação social repercutem fortemente no mundo jurídico, lhes negando, ainda hoje, esse direito fundamental.

Referências

ALENCAR, Renata dos S. *Violência doméstica na relação homoafetiva de mulheres lésbicas*. 2017. Dissertação (Mestrado em Segurança Pública) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

ALENCAR, Renata dos S.; RAMOS, Edson M. L. S.; RAMOS, Maely F. H.. “Violência Doméstica na Relação Lésbica: Registros da Invisibilidade.” *Revista Brasileira de Segurança Pública*, v. 12, n. 1, p. 174-186, 2018.

ARAÚJO, Bruna P. de. Lei Maria da Penha para todas: visibilidade e punição da lesbofobia no contexto doméstico e intrafamiliar. In: Encontro Nacional de Antropologia do Direito (Enadir), 2, 2011, São Paulo. *Anais eletrônicos* [...]. São Paulo: USP, 1994. p. 16-29.

AVENA, Daniella T. “A Violência doméstica nas relações lésbicas: realidades e mitos.” *Aurora Revista de Arte, Mídia e Política*, v.7, p. 99-107, 2010.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. *Discriminação e violência contra a população LGBTQIA+*. Brasília: 2022.

BRASIL. Conselho Nacional de Justiça. *Protocolo para julgamento com perspectiva de gênero 2021*. Brasília: 2021.

BRASIL. *Lei Federal nº 11.340, de 7 de agosto de 2006*. Brasília: Presidência da República, 2006.

BUFFARA, Julia M. M.; KLANOVICZ, Luciana R. F. Violência doméstica em relacionamentos homoafetivos entre mulheres: um panorama sobre o conhecimento científico produzido no Brasil. In: Seminário Internacional Desfazendo Gênero, 5, 2021, Campina Grande. *Anais eletrônicos* [...]. Campina Grande: Realize Editora, 2021.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. 3. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2010.

BUTLER, Judith. *Corpos que Importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo, Crocodilo, 2020.

COSTA, Juliana M. B. *Do lilás ao roxo: violências nos vínculos afetivo-sexuais entre mulheres*. 2013. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

DURÃES, Thaís da S.; MACHADO, Isadora V. “Lesbianidades e Lei Maria da Penha: problematizações a partir de uma análise jurisprudencial nos Tribunais do Sul do País.” *Revista Gênero e Direito*, v. 6, n. 2, p. 19-42, 2017.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Datafolha. *Visível e Invisível: A Vitimização de Mulheres no Brasil*. 4. ed. 2023.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Pesquisa Nacional de Saúde de 2019*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

MACEDO, Ana C. B. *Colonialidade da Sexualidade: uma análise comparada e colaborativa sobre violência em relações lésbicas em Bogotá, Brasília e Cidade do México*. 2020. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, Universidade de Brasília (UnB), Distrito Federal, 2020.

MONTANHER, Giovana O. Lei Maria da Penha e subjetividades: a invisibilidade da violência doméstica contra mulheres lésbicas. In: Encontro de Iniciação Científica, 29/Encontro Anual de Iniciação Científica Junior, 9, Maringá. *Anais eletrônicos* [...]. Maringá: UEM, 2020.

NAVARRO-SWAIN, Tânia. “Desfazendo o “natural”: a heterossexualidade compulsória e o continuum lésbico.” *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, Natal, v.4, n. 05, p. 45-55, 2010.

PERES, Milena C. C.; SOARES Suane F.; DIAS, M. C. *Dossiê sobre Lesbocídio no Brasil: de 2014 até 2017*. Rio de Janeiro, Livros Ilimitados, 2018.

PINTO, Bruna L. S. A Lei Maria da Penha no âmbito da relação conjugal lésbica. In: Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades, 5, 2017, Salvador. *Anais eletrônicos* [...]. Campina Grande: Realize Editora, 2017.

RABELO José O. C. C. *Teias e tramas: performances, melancolia e violências em relacionamentos conjugais entre lésbicas*. 2015. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.

RAMOS, Tayane M. N. Violência doméstica entre lésbicas e a aplicabilidade da Lei Maria da Penha. In: Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais, 16, 2019, Brasília. *Anais eletrônicos* [...]. Brasília: ABEPSS/CRESS DF, 2019.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte, Autêntica, 2012.

SANTOS, Nathaliê C. R. dos; FREITAS, Rita de C. S. Olhares sobre a violência conjugal lésbica: o processo da violência silenciada. In: Encontro Internacional de Política Social, 3/Encontro Nacional de Política Social, 10. 2015, Vitória, *Anais eletrônicos* [...]. Vitória: UFES, 2015.

SANTOS, Nathaliê C. R. dos. *Violência conjugal lésbica: concepções e relatos de profissionais que atuam na rede de atendimento às mulheres em situação de violência na cidade de Niterói*. 2016. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Política Social) – Escola de Serviço Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2016.

SANTOS, Nathaliê C. R.; FREITAS, Rita; CEARA-SILVA, Glauber L. Violência conjugal lésbica: relatos de assistentes sociais que atendem mulheres na cidade de Niterói. *Serviço Social & Sociedade*, n. 134, p. 124-141, 2019.

SANTOS, Nathaliê C. R. et al. “Percepções de lésbicas e não-lésbicas sobre a possibilidade de aplicação da Lei Maria da Penha em casos de lesbofobia intrafamiliar e doméstica.” *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, v. 8, n. 11, p. 101-119, 2014.

SOUZA, Erica. “Interseções entre homossexualidade, família e violência: relações entre lésbicas na região de Campinas.” *Sociedade e Cultura*, v. 15, n. 2, p. 297-308, 2012.

SOUZA, Erica; QUEIROZ, Laila. “Violência entre casais de lésbicas: reflexões sobre os meios legais na Lei Maria da Penha”. In: MEDEIROS, Luciene (org.) *As muitas faces da violência contra a mulher na perspectiva de gênero*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2020. p.124-140.

TAGLIAMENTO, Grazielle et al. *I LesboCenso Nacional: mapeamento de vivências lésbicas no Brasil*. Brasília: Liga Brasileira de Lésbicas e Associação Lésbica Feminista de Brasília, 2022.

TOMÁS, Júlia. A invisibilidade social, uma construção teórica. In: Colóquio Internacional A Crise da(s) Socialização(ões)? 2012, Braga. *Anais eletrônicos* [...]. Braga: Centro de Estudos em Comunicação e Sociedade Universidade do Minho – CECS, 2012.

VICKERS, Lee. “The second closet: domestic violence in lesbian and gay relationships: a western Australian perspective.” *eLaw Journal: Murdoch University Electronic Journal of Law*, Perth, v.3, n.4, december 1996.

Submetido em 15/09/2024

Aceito em 30/11/2024

O impacto do racismo na autoestima de mulheres negras no contexto brasileiro

The impact of racism on the self-esteem of black women in the brazilian context

El impacto del racismo en la autoestima de las mujeres negras en el contexto brasileño

Júlia Volpato Mariano¹

Marcelo Vinícius Costa Amorim²

Resumo: A presente pesquisa, de abordagem qualitativa e levantamento bibliográfico, discute o impacto do racismo na autoestima da mulher negra. A hipótese de trabalho centra-se na ideia de que a mulher negra vê-se em um lugar de não pertencimento diante da cultura brasileira racista. Justificamos nossa investigação por compreender a necessidade de formular estratégias de enfrentamento para lidar com o racismo, assim articulamos o papel da psicologia na promoção da saúde mental das mulheres negras. Buscamos examinar como o racismo funciona enquanto força social sobre as mulheres no Brasil contemporâneo. Especificamente refletimos sobre efeitos psicossociais do racismo na construção da autoestima da mulher negra e suas estratégias de enfrentamento diante a discriminação racial. Nossos resultados reforçam que o racismo limita as possibilidades das vivências concretas e subjetivas de mulheres negras. A autoestima da mulher negra relaciona-se com sentimentos de inferioridade, inadequação e de invalidação do bem-viver. Vimos que o racismo tende a fortalecer disfuncionalidades como abuso de álcool e/ou outras drogas. Noutro sentido, a negritude enquanto processo de resistência, consegue se expressar de maneira afirmativa contrapondo o racismo. As publicações científicas sobre aspectos raciais e saúde mental carecem de um debate ainda mais profundo sobre a prática psicológica referente às pacientes negras, o que pode comprometer a formação em seu amplo sentido.

Palavras-chave: Racismo, Mulheres Negras, Identidade, Autoestima, Psicologia.

Abstract: This research, with a qualitative approach and a bibliographic review, discusses the impact of racism on the self-esteem of black women. The working hypothesis centers on the idea that black women see themselves in a place of non-belonging within a racist brazilian culture. We justify our investigation by recognizing the need to formulate coping strategies to deal with racism, thus articulating the role of psychology in promoting the mental health of black women. We aim to examine how racism functions as a social force on women in contemporary Brazil. Specifically, we reflect on the psychosocial effects of racism on the construction of black women's self-esteem and their coping strategies in the face of racial discrimination. Our results reinforce that racism limits the possibilities of both the concrete and subjective experiences of black women. The self-esteem of black women is linked to feelings of inferiority, inadequacy, and the invalidation of well-being. We found that racism tends to strengthen dysfunctions such as alcohol and/or drug abuse. On the other hand, black identity as a process of resistance is able to express itself affirmatively, countering racism. Scientific publications on racial aspects and mental health still lack a deeper debate about psychological practice concerning black patients, which may affect training in its broadest sense.

Keywords: Racism, Black women, Identity, Self-esteem, Psychology.

¹ Graduanda do Curso de Psicologia da Faculdades Integradas da América do Sul (INTEGRA). Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-5475-2200>. E-mail: juliavolpato12320@gmail.com.

² Mestre em Estudos da Linguagem. Professor da Faculdades Integradas da América do Sul (Caldas Novas - GO). Professor substituto do curso de Psicologia da Universidade Federal de Catalão (UFCAT). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-8916-7779>. E-mail: m.viniciuh@gmail.com.

Resumen: Esta investigación cualitativa, basada en un estudio bibliográfico, analiza el impacto del racismo en la autoestima de las mujeres negras. La hipótesis de trabajo se centra en la idea de que las mujeres negras se ven en un lugar de no pertenencia frente a la cultura racista brasileña. Justificamos nuestra investigación en la necesidad de formular estrategias para enfrentar el racismo, articulando así el papel de la psicología en la promoción de la salud mental de las mujeres negras. Buscamos examinar cómo el racismo opera como una fuerza social sobre las mujeres en el Brasil contemporáneo. Específicamente, reflexionamos sobre los efectos psicosociales del racismo en la construcción de la autoestima de las mujeres negras y sus respuestas a la discriminación racial. Nuestros resultados refuerzan que el racismo limita las posibilidades de experiencias concretas y subjetivas de las mujeres negras. La autoestima de las mujeres negras está relacionada con sentimientos de inferioridad, inadecuación e invalidación del buen vivir. Percibimos que el racismo mantiene disfuncionalidades como el abuso de alcohol y/u otras drogas. Por otro lado, la negritud, como proceso de resistencia, consigue expresarse de forma afirmativa, oponiéndose al racismo. Las publicaciones científicas sobre aspectos raciales y salud mental carecen de un debate aún más profundo sobre la práctica psicológica en relación con los pacientes negros, lo que podría poner en peligro la formación en su sentido más amplio.

Palavras-clave: Racismo, Mujeres negras, Identidad, Autoestima, Psicología.

1 Introdução

Esta pesquisa visa discutir o racismo enquanto influência na construção da autoestima de mulheres negras no contexto brasileiro.

Relembramos o sistema escravocrata sistematizado pelos dominantes europeus, ao escravizar os africanos e retirá-los de maneira forçada de suas terras, trazendo-os para um território que até então era desconhecido, atual Brasil, demarcou no imaginário social a forma de tratamento, os padrões de interação e engendrou a relação entre raça negra e posição social subalterna (Souza, 2021).

Desde o período de colonização, corpos negros foram coisificados e animalizados pelos colonizadores (Gomes, 2002). Observa-se que a história estruturante do Brasil é construída pela escravização de parte do povo africano - além dos povos indígenas - e das relações de poder onde o sujeito branco domina os escravizados. Para Gomes (2002), o processo de objetificação do corpo negro, durante o período colonial, não se limitava apenas na condição de trabalho escravo, mas ainda nas relações de tratamento senhores-escravizados, por meio de manipulação e violências como castigos corporais. No caso das mulheres negras, ainda se adicionava a prática do estupro.

Lugones (2020, p. 57) aciona a leitura sobre a colonialidade ao qual extrapola a “classificação racial”, fenômeno que “atravessa o controle do acesso ao sexo, a atuoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade. Para a autora, a colonialidade funciona como sistema de poder amplo controlando a própria produção de conhecimento que orienta as relações intersubjetivas.

A colonialidade data do período de escravidão, constroi-se a representação do corpo negro como um material descartável e desumanizado. A colonialidade é força motriz da lógica capitalista para qualificar certas etnias enquanto primitivos, processo de exclusão de poder político (Lugones, 2020). Cumpre retirar o negro da categoria humana e colocá-lo como um animal irracional, com a intenção de perpetrar o tratamento hostil e utilizá-lo da maneira que o processo colonial racista propunha (Siqueira; Santos, 2020). Os estudos de Oliveira, Meneghel e Bernardes (2009), ao analisarem a representação do corpo negro identificaram que a hiperssexualização, objetificação e animalização do corpo negro vêm sustentando à séculos um imaginário social que insensibiliza e legitima violações físicas, psicológicas e afetivas a esse sujeito até os dias atuais. É relevante destacar que o conceito de animalização e objetificação é retratado pela desumanização do ser humano com a intenção de perpetrar as atrocidades que o processo colonial propõe. Dessarte, o negro possui a marca social da subalternidade selada em seu corpo pelo ideal da branquitude.

Cida Bento (2022) expõe o conceito de pacto narcísico da branquitude sendo descrito como um contrato silencioso que mantém o lugar de privilégios e poder entre descendentes europeus brancos. O pacto possui como característica principal a autopreservação do padrão universal branco. Este componente conserva a ideia de que a herança histórica inscreveu na subjetividade coletiva a supremacia branca como merecedora do lugar privilegiado que ocupam diante de uma falsa ideia de meritocracia.

A branquitude nasce do processo de colonização como detentora do bom e do civilizatório, define o significado de si e do outro, diferente, usando os africanos como principal modelo de contraposição. É importante ressaltar que o pacto narcísico da branquitude reprime aquilo que foi intolerável para ser lembrado pelo coletivo, gerando esquecimento e distorções da memória ancestral das violências que os colonizadores cometeram aos escravizados, abolindo sentimentos de sofrimento e vergonha (Bento, 2022).

O dispositivo colonial moderno buscou sustentar as “fêmeas racializadas” em suas de “diferentes versões de mulher”, assim o estupro de “mulheres índias ou de escravas africanas coexistiu com o concubinato” (Lugones, 2020, p. 74). A ideologia do branqueamento auxilia as forças racistas se tornarem sofisticadas a ponto de “manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas” (Gonzalez, 2020, p. 119). A noção de branquitude para Gonzalez (2020) consiste naquilo que resulta do funcionamento de comunicação de massa, ou seja, a produção do desejo de “ser branco”.

A branquitude é desdobramento do mecanismo de poder que se caracteriza como o modelo ideal de beleza branco, o sucesso é possuir o corpo branco (Santos; Costa, 2023). O

racismo na história brasileira está associado à branquitude, assim se privilegia a população branca, superior, e se oprime a comunidade negra, inferior e desvalorizada, obrigada a cumprir papéis sociais de servidão ao branco (Souza, 2021).

Compreende-se que o Brasil se tornou território “habitado” por sólidas maquinarias de poder como a branquitude e o racismo, forças sociais que influenciam como os brasileiros se relacionam nos diferentes contextos do cotidiano atual.

Para compreender a constituição da posição do negro e do branco é necessário revisitar a infância, onde a criança entra em contato com a cultura, e é ensinada não apenas pela figura materna e pelas palavras, mas também por terceiros exteriores a essa relação que ditam as regras da comunidade, o proibido, o permitido, os deveres e os direitos, e ainda o que é passível de afeto ou de expressão para garantir seu direito à sobrevivência naquela coletividade (Souza, 2021). Considerando que o ideal de beleza é o cabelo liso e a cor de pele branca, tendo como principais modelos de representatividade ainda atual, a mulher negra, desenvolve-se buscando encaixar-se em um padrão social que foge às suas características biológicas, com o objetivo de pertencimento, aceitação e acesso para um lugar social mais privilegiado, buscando alcançar este lugar de estima (Santos et al, 2023).

A hipótese deste estudo centra-se na mulher negra, ao qual possui sua existência entrecortada pela coercitividade em construir-se em um lugar de não pertencimento. Compreendemos que é possível a mulher passar a observar seus atributos físicos e estéticos por perspectiva negativa. Assim, acaba criando afetos e dimensão subjetiva pautada na estranheza e inadequação de si mesma. Diante da internalização do discurso da branquitude que “desumaniza o sujeito negro, este tenta ser um sujeito branco para aceitação e pertencimento social, negando assim seu local de construção de autoestima, seu corpo.

O tema deste trabalho se especifica na relação entre racismo e autoestima das mulheres negras no contexto Brasileiro. Assim esta pesquisa se justifica mediante sua relevância para formação e trabalho prático dos profissionais de psicologia, estes que necessitam de um olhar cuidadoso e humanizado para as mulheres que são acolhidas. Para além disso, debater sobre questões raciais nos ajuda a compreender certos determinantes sociais e consequente lutar pela construção de uma sociedade justa e democrática.

Entende-se que a atividade do profissional de psicologia é sustentada por uma base teórica sólida de capacitação profissional pautado na ética. Noutro sentido, destaca-se o esforço de compreender o indivíduo em sua vida cotidiana, na realidade concreta, só assim se pode compreender o ser humano além da perspectiva biológica, permeando questões também

psicológicas e sociais, estas nas quais são construídas maneiras de compreender o mundo, os outros e a si próprios.

Torna-se pertinente compreender como o racismo influencia na construção da autoestima de mulheres negras, perpassadas por dois indicadores, estes os quais se caracterizam como raça e gênero. Nossa pesquisa possui a intenção de agregar conhecimento para a atuação do profissional de Psicologia, auxiliando em uma percepção e escuta específica para o sofrimento gerado pelo racismo, contribuindo com o aprimoramento profissional, princípio fundamental do Código de Ética do Psicólogo (CFP, 2005).

O objetivo geral deste estudo consiste em examinar como o racismo funciona enquanto força social sobre as mulheres no Brasil contemporâneo. Os objetivos específicos se distribuem da seguinte forma; a) Investigar os efeitos psicossociais do racismo na construção da autoestima da mulher negra; b) Identificar estratégias de enfrentamento utilizadas por mulheres para lidar com os impactos do racismo na autoestima e o enfrentamento da discriminação racial. c) Descrever o papel da psicologia frente a promoção da saúde mental e o fortalecimento da autoestima de mulheres negras.

Este estudo se constitui sobre o ponto de vista que o ser humano em sua totalidade é o principal tema de estudo da Psicologia. Destacamos a dimensão biopsicossocial. Os princípios descritos no Código de Ética do Psicólogo norteiam a conduta desse profissional para promover a qualidade da prática e promoção de qualidade de vida para a população, contribuindo para a eliminação de quaisquer formas de violência e opressão (CFP, 2005). Dentro dessas formas de violência e opressão que devem ser eliminadas, pode-se descrever o racismo mencionado anteriormente, que ao nosso ver, contribui como uma das principais forças sociais causadoras de baixa autoestima e sofrimento significativo para pessoas negras. Especificamente, neste estudo, colocamos em foco as mulheres negras.

2 Métodos

Via método qualitativo analisamos a realidade social a partir de fenômenos, interpretando os valores, representações e ações humanas (Minayo, 2009). Nessa abordagem visamos explorar e aprofundar “no mundo dos significados” (Minayo, 2009, p. 22).

Esta pesquisa ainda se compõe por revisão bibliográfica de alguns trabalhos mais recentes. Conforme Gil (2008, p. 50), tal modalidade se constitui a partir de uma diversidade de materiais já elaborados e publicados, permitindo a “cobertura de uma gama de fenômenos” sendo “indispensável nos estudos históricos”.

Na tentativa de fundamentar as reflexões com trabalhos mais recentes, foi feito um levantamento na plataforma *Scielo - Brasil*, a partir do termo “racismo mulher”. Considerando as publicações em língua portuguesa do ano de 2023, foram encontrados o total de 13 estudos, estes subsidiaram em parte a nossa articulação teórica.

Outros livros e textos foram adicionados na discussão dado a sua relevância sobre o tema. Em destaque, foram analisados e considerados os trabalhos de Souza (2021) e Ribeiro (2018), Gonzalez (2020), Bento (2022), autoras brasileiras que contribuem para a compreensão das vivências subjetivas da mulher negra no contexto brasileiro.

3 Fundamentação teórica

Conforme alguns estudos que tematizam a intersecção entre gênero e raça, pode-se destacar a mulher negra enquanto objeto de desumanização. Segundo Djamila Ribeiro (2018), filósofa atuante nos estudos de feminismo negro, o amor é um direito que foi negado à mulher negra. Foi construído certa branquitude que implica uma série de sanções a mulher negra, esta, só será liberta caso seja subalterna, passiva, esforçada e atenciosa aos interesses do outro, submersa no sentimento reconhecido de inferioridade e a postura de evitação criada para o sujeito negro na sociedade brasileira.

O branco age como dominante, ostensivo e autoritário (Souza, 2021). Dessarte, a mulher negra não é ensinada a amar a si próprio pela negação do outro de ser o que se é e por ser silenciada por séculos. As violências raciais e de gênero, bem como as angústias geradas são resultado de múltiplos fatores. Por exemplo, o continuum de cor, descrito por Souza (2021), que é definido como a ideia de que quanto maior a brancura, maiores são as possibilidades de alcançar algum prestígio social. Santos et al (2023) retratam o cenário cujo a cor define o nível de desvalorização e violência, quanto mais melanina na pele maior a opressão, inclui-se papéis sociais, contexto familiar e mercado de trabalho.

Existe o mito da democracia racial, apresentado por Souza (2021), que passa a ideia de que todas as raças são iguais e são tratadas da mesma maneira, oculta a questão racial impedindo a resolução do problema, visto que não há possibilidades de encontrar soluções e estratégias para uma questão que é tida como inexistente. É percebido que ser mulher negra é afirmação política, ou seja, é tornar-se mulher por intermédio de posicionamentos multifatoriais em seus múltiplos papéis sociais, dados no imaginário das pessoas, construído majoritariamente pelas perspectivas masculinas e brancas e na visão de cada mulher que vive seu corpo e suas experiências. A ideologia do branqueamento supervaloriza o corpo branco, “se constitui como

pano de fundo dos discursos que exaltam o processo da miscigenação como expressão mais acabada” do famigerado mito da democracia racial (Gonzalez, 2020).

O sistema meritocrático que defende que o esforço de cada sujeito seria responsável por determinar seu lugar na sociedade, tal como o mito da democracia racial, visam a negação do racismo, perpetuando desigualdades sociais. Isto porque estas concepções desconsideram as consequências na vida dos envolvidos em uma história social construída ao longo de mais de 500 anos de colonização e escravização (Bento, 2022).

A realidade social ainda apresenta os estigmas e estereótipos criados pelo machismo, que adicionado ao racismo mantém o tratamento desumano tornando as mulheres negras mero objetos mercantilizados (Ribeiro, 2018). Compreende-se que estas generalizações instituem a criação de papéis de gênero para manutenção política, negando-se a humanidade dessas mulheres e oprimindo a singularidade do sujeito, o colocando como objeto universal, influenciando no processo que dá contornos a sua autoestima, ou seja, como as mulheres enxergam a própria existência.

A autoestima é um construto ligado às crenças que a pessoa tem sobre si e é internalizada na medida da construção da personalidade no percurso da vida, com destaque para a infância, por intermédio das pessoas responsáveis pela criação do sujeito. Isso significa que é o ambiente social que impacta na valorização de si, pois é a partir do amor do outro que o sujeito aprende a se amar (Monteiro; Guimarães, 2019). Os estudos de Monteiro e Guimarães (2019), tal como as propostas de Guilhardi (2002), nos alertam sobre a autoestima enquanto um sentimento aprendido, ao longo da vida do sujeito, ao qual pode ser construído de maneira saudável através de situações que promovam sentimentos de ser amada, cuidada e ser valorizada pela pessoa que se é, de maneira incondicional.

4 Discussão e resultados

4.1 Raça e etnia

A raça é um constructo social, sendo necessário a consideração de contexto da categoria em um determinado momento histórico. Sendo assim, a raça se modifica ao decorrer do tempo (Azevedo; Gomes, 2023). O conceito de raça surge com a ideia de hierarquizar os seres humanos, colocando no imaginário social aqueles que tinham cor de pele negra como inferiores a pessoas brancas (Santos et al, 2023).

É relevante compreender que é “o racismo que cria a raça e os sujeitos racializados” (Moraes; Santos; Santos, 2023, p. 3), isto é, o conceito raça é construído na tentativa de

naturalizar e hierarquizar seres humanos a partir de características biológicas, perpetuando desigualdades e legitimando segregações para minimizar grupos minoritários.

A etnia é relacionada a um ancestral comum que compartilha de mesma cultura e territorialidade (Azevedo; Gomes, 2023). De acordo com Lago, Montibeler e Miguel (2023), a raça é uma marca político-ideológica, pois as mesmas pessoas podem ser lidas diferentemente por seus fenótipos. Esses são demarcadores sociais, raça/etnia, relevantes para a discussão, pois tem influência direta na desigualdade social e no acesso a serviços de qualidade em vários âmbitos sociais.

Se for analisado a história passada, o processo do fim de escravização brasileira, por intermédio da Lei Áurea, datada em 1888, não libertou o povo negro em questão de acesso a oportunidades de uma vida digna, e especificamente no âmbito de moradia, estes “recém-libertos” tiveram que procurar um abrigo e proteção nas margens da cidade formal, nas encostas dos morros (Oliveira, 2023). Em consonância, Chai et al. (2023) expõem que este padrão de isolamento do negro reforça que a abolição da escravidão não trouxe efetivas inclusões desta população na sociedade, pois manteve condições claras de miséria e pobreza. Observa-se, neste sentido, que o racismo estrutural é uma construção histórico-social com um processo de manutenção contínuo do negro como desmerecedor de uma vida digna.

4.2 Racismo e sociedade brasileira

O racismo não se limita a ação de uma pessoa contra outra, mas nas ações de uma estrutura, grupo ou instituição, que resultam na violação e violência de determinado grupo. Essas estruturas podem ser públicas ou privadas, das mais diferentes áreas de atividades humanas, alicerçadas pela estrutura patriarcal, machista e da branquitude, dominantes do poder (Azevedo; Gomes, 2023). Para o imaginário social, a posição natural do negro é alocada em ambientes com condições precárias, na favela, nos cubículos, nas periferias (Carniel; Dierks; Jung, 2023). A população negra é reafirmada na sociedade silenciosamente, através de práticas institucionais ou diretas, sendo consideradas não-pessoas, não deveriam existir, seu lugar de espaço é a exclusão e o silêncio, e possuem como direito sempre menos recursos e menos cuidados (Barbosa; Oliveira; Corrêa, 2023).

Fatores sociais mostram a desigualdade social sofrida pela população negra no Brasil como taxas de desemprego e subemprego, falta de acesso a direitos básicos como saúde e educação, além de agravamentos na saúde da mulher negra usuária de álcool e/ou outras drogas (Azevedo; Gomes, 2023). Estes fatores expõem uma pior qualidade de vida, resultado de uma série de violações institucionais. Segundo Azevedo e Gomes (2023, p. 2):

De acordo com a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (Pnad) Contínua de 2019, o Brasil tem 209 milhões de habitantes, sendo que mais da metade são mulheres. Dentre elas, 55,71% são mulheres negras – que, de acordo com a classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), é formado pelo somatório de mulheres que se autodeclaram pardas e pretas.

Considera-se o racismo como maquinaria de poder, performando na manutenção das desigualdades existentes na estrutura social brasileira, excluindo mulheres negras socialmente, mesmo a população feminina sendo predominante, em questões quantitativas.

No âmbito do lazer, as violações seguem acontecendo. De acordo com Moraes, Santos e Santos (2023), a representação social do turista é constantemente associada à pessoa branca. Pessoas negras são pouco vistas nas mídias como beneficiárias do lazer turístico, mas representadas como servidores ou atrativo sexual turístico. Estereótipos como “primitivos, eróticos, calorosos, bons de bola, bons de samba, miseráveis e carentes de desenvolvimento e auxílio” (Moraes; Santos; Santos, 2023, p. 2) ainda são frequentemente relacionados aos negros na lembrança da sociedade brasileira.

Há uma imagem social do negro fixa no estranho, no precário, no subalterno (Carniel; Dierks; Jung, 2023). Parece haver um incômodo do branco na presença do negro e na concessão dos direitos que estes deveriam receber - direitos que, muitas vezes, são negados, mantendo a população negra segregada por um racismo estrutural que se perpetra atualmente.

4.3 Pardismo e a ideia de mestiçagem

O mestiço/pardo seria o processo em andamento rumo ao clareamento político-ideológico populacional, chamado branqueamento, que surgiu no século XIX, juntamente com a política eugenista que incentivava a imigração europeia (Lago; Montibeler; Miguel, 2023). Pessoas que se encontram no meio da raça branca e negra, que transitam nessa identidade racial, possuindo fenótipos brancos e negros, em decorrência da tentativa de embranquecimento da população por intermédio da mestiçagem e do mito da democracia racial, são chamadas ou se autointitulam como pardas (Lago; Montibeler; Miguel, 2023). A ideia de que somos todos miscigenados incentiva a ideia da democracia racial que precariza a luta contra o racismo e mantém opressões a grupos racializados. Para Gonzalez (2020, p. 31), o mito da democracia racial consiste apenas no esforço para encobrir “a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil”. Confecciona-se uma imagem distorcida no ideário coletivo.

É crucial compreender o imaginário social sobre pessoas pardas, principalmente mulheres pardas, que carregam o fetichismo e hipersexualização da mistura, tendo sua pele conceituada como “da cor do pecado”, sendo imaginadas como disponíveis para o sexo e

denominadas como morenas ou mulatas (Lago; Montibeler; Miguel, 2023). Segundo Lago, Montibeler, Miguel (2023), o termo mulata é considerado altamente pejorativo por associar-se aos animais (mula), desumanizando pessoas negras. Este “racismo à brasileira” evidencia a lógica de democracia racial, pois utiliza de corpos negros embranquecidos para negar o racismo estrutural existente.

Pessoas pardas, sujeitos racializados, vivem em um lugar de invisibilidade e não pertencimento pelos dois grupos: branco e negro (Lago; Montibeler; Miguel, 2023). Falas que exemplificam isso são: Você é branca demais para ser preta e preta demais para ser branca (Lago; Montibeler; Miguel, 2023). É realidade o fato de que pessoas negras com o tom de pele mais claro possuem mais acessos aos diferentes espaços sociais que pessoas negras com o tom de pele mais escuro e estes privilégios não estão sendo negados neste texto.

Mas é necessário observar os sofrimentos existentes desta população. A dúvida sobre seu lugar no mundo e o silenciamento causado por não ser suficientemente de um grupo aliena e impossibilita o posicionamento dessas pessoas negras de pele clara. Essa incapacidade de nomeação, falta de identificação e ausência de modelo representativo resulta em sentimentos de angústia e confusão, ocasionando cisão da autoestima (Lago; Montibeler; Miguel, 2023).

4.4 O sexismo e o (não)lugar da mulher

Mulheres negras, além de violentadas pelo racismo, ainda possuem mais uma preocupação: o sexismo, o preconceito baseado no gênero de uma pessoa. De acordo com Santos et al (2023), as mulheres negras ocupam um espaço vazio, sobrepujante às margens de raça e gênero, um "terceiro espaço", sinônimo de apagamento e contradição.

Mulheres, em geral, possuem mais dificuldades de encontrar empregos por barreiras impostas com justificativa do empregador sobre a dificuldade de contratar pela a maternidade, o aleitamento e o absenteísmo feminino ser maior (Chai et al, 2023). Além disso, mulheres negras são as maiores agentes do trabalho doméstico, que foi regulamentada apenas no ano de 2015, o que ocasionava falta de acesso a uma série de benefícios como férias, FGTS, dentre outros (Azevedo; Gomes, 2023).

Porém as justificativas são inconsistentes e não se sustentam ao olharem o contexto completo de mulheres que precisam sobreviver com triplas jornadas, pelo papel social imposto a elas de também cuidar do lar e da família, provocando grandes desgastes físicos e mentais nestas mulheres, e banalizando a força laboral das mesmas (Chai et al, 2023).

As mulheres negras são relegadas ao papel de servir o outro, mas nunca de receber (Carniel; Dierks; Jung, 2023). De servir na cozinha, na cama, nos trabalhos subalternos, na posição de mãe. Os próprios negros veem-se numa posição de subalternidade e subordinação,

como se tivessem que servir o branco à qualquer custo, afetando também suas relações afetivas e amorosas de igual para igual (Souza et al, 2023).

Essas escolhas afetivas são palco para o tema da solidão da mulher negra, que são constantemente hiperssexualizadas, mas são cerca de 49,9% das mães solteiras do país, segundo achados de Souza et al (2023). Neste contexto, o sistema constrói através do racismo uma mensagem para essas mulheres como se não fossem dignas de receberem direitos, de receberem amor. Mulheres negras são as que menos se casam, por exemplo (Carniel; Dierks; Jung, 2023).

É necessário ressaltar que as ações práticas citadas anteriormente não necessariamente resultam em questões diretas e pontuais, abrangendo o racismo e sexismo estruturais e institucionais que limitam a estas mulheres o acesso a diferentes espaços e benefícios de qualidade, como moradia digna, saneamento básico, educação, emprego e saúde de qualidade, além de cultura, lazer e proteção (Costa; Augusto; Marques, 2023). Como consequência, é possível considerar que o racismo e o sexismo interseccionados afetam gravemente a segurança, a saúde, a integridade e o desenvolvimento desse público, sendo as maiores vítimas de violência.

Sobre violência, é notado que no primeiro semestre de 2020, o monitor da violência, registrou que 75% das mulheres assassinadas eram negras. Dentre a violência doméstica, estupro e estupro de vulnerável, revela-se que 50% das vítimas são negras (Azevedo; Gomes, 2023). Azevedo e Gomes (2023) destacam que é importante considerar que mulheres negras possuem maior dificuldade em acessar serviços públicos, o que pode gerar falta de denúncias e subnotificações. Diante de uma série de violações orquestradas pelo racismo, muitas mulheres acabam por fazer uso de Substâncias psicoativas (Azevedo; Gomes, 2023), que em alguns casos, pode trazer prejuízos psicológicos, sociais e jurídicos para a mulher.

Em achados de Santos et al. (2023), o sofrimento mental de jovens negras advindo de experiências associadas a práticas racistas é evidenciado no surgimento de sintomas de ansiedade, surgimento de depressão e sentimento de solidão. Com isso, é observado que o racismo torna-se o principal determinante para o sofrimento físico e psíquico da população negra, principalmente jovens, sendo relevante construir políticas públicas que efetivamente alcancem essa população e possibilitem a qualidade de acesso aos direitos sociais como a saúde, para o cuidado das mulheres negras.

O racismo e o sexismo tem relação com o surgimento e agravamento de psicopatologias e de sofrimentos psicossociais, pois o silenciamento causado pelo preconceito, fragiliza os laços afetivos e revive traumas, podendo gerar pensamentos suicidas. Em uma pesquisa ocorrida em

Alagoas, observou-se que mulheres negras suicidam mais que mulheres brancas, chegando a uma taxa de 87,09% (Costa; Augusto; Marques, 2023).

A Política Nacional de Saúde Integral da População Negra surge no Brasil com a intenção de superar as barreiras de acesso ocasionadas pelo racismo estrutural impregnado nos diversos órgãos de saúde (Santos et al, 2023). Souza et al (2023) expõem que apesar da Política Nacional de Saúde Integral da População negra evidenciar a existência do racismo, a realidade mostra que a estrutura racista segue praticando a manutenção de vulnerabilização social à este público.

De acordo com Santos et al. (2023) e Barbosa, Oliveira e Corrêa (2023), em decorrência da falta de acesso causada pelo racismo, à população negra possui as maiores taxas de óbito precoce, taxas de mortalidade materno infantil, doenças crônicas e são as maiores vítimas dos mais diversos tipos de violência. Durante o pré-natal possuem menos consultas que o previsto, menor presença de acompanhante e menos acesso à anestesia durante o parto, aumentando o sofrimento físico e mental dessas mulheres (Barbosa; Oliveira; Corrêa, 2023). Mulheres negras possuem também menos acesso a tratamentos, medicamentos e internações (Barbosa; Oliveira; Corrêa, 2023).

4.5 O capitalismo, colonialidade e necropolítica

Segundo Mbembe (2018) o Estado extermina certos grupos, reduzindo-os "objetos" biológicos, matáveis, eis a necropolítica. Segundo o autor, necropolítica traduz o processo de controle e classificação do povo e a argumentação para o assassinato, o racismo é um aspecto fundamental para a manutenção da necropolítica. O Estado, como soberano, nega a dignidade a certos indivíduos, subtrai seus direitos básicos sabotando as chances de uma vida plena.

Oliveira (2023) ensina o complexo cenário formado na estrutura urbana, que se compõe pela lógica da maximização de ganhos simbólicos e materiais individuais, fortalecendo a ideologia capitalista. Essa lógica competitiva do mercado de quem acumula mais riquezas é detentor do sucesso potencializa o individualismo e fragmenta cada vez mais as relações, estigmatizando novamente grupos minoritários, como negros e mulheres, que já possuem menos acessos a oportunidades de uma vida digna (Oliveira, 2023).

A burguesia detém o poder, constroi uma imagem branca e superior, sustenta lugar de privilégios em contraste com a população negra e pobre (Barbosa; Oliveira; Corrêa, 2023). Diante deste enredo político social, vidas marcadas pela raça determinada negra são violadas, subjugadas em diversas esferas sociais, são vistas como inferiores pela burguesia.

A colonialidade funda-se na hierarquização racial e étnica para dominação e exploração de vidas humanas, pela racialização de corpos no marco temporal do capitalismo, como estratégia de acumulação de capital de grupos dominantes (Barbosa; Oliveira; Corrêa, 2023). Neste sentido, a aglomeração de grupos mais empobrecidos como as favelas, onde estão em maior parte os negros, são retratadas e tratadas como simples neocolônias de exploração de mão de obra barata, enquanto a cidade governada pelo poderio hegemônico, a elite branca, é evidenciada pela riqueza e expansão (Oliveira, 2023).

O capitalismo é relevantemente beneficiado pelas desigualdades raciais, pois raças consideradas inferiores são exploradas pelo sistema econômico para a maximização de lucros e a manutenção da classe branca dominante (Souza et al, 2023). Este panorama pode ser exemplificado, na contemporaneidade, pelo grande número de negros, moradores de periferias, que atuam na chamada uberização das atividades laborais, realizando serviços informais (como transporte e entrega de encomendas), sem a garantia de uma série de direitos dedicados ao trabalhador por um trabalho formalizado (Oliveira, 2023). É visto que o sujeito coloca-se nesta situação diante das oportunidades limitadas de acesso a serviços melhor remunerados. Para compreender esta dinâmica da limitação de recursos aos marginalizados é interessante revisitar o conceito de necropolítica que se relaciona com o capitalismo e realiza a manutenção para a vigência do sistema (Costa; Augusto; Marques, 2023).

A necropolítica se denomina em ações na qual o Estado apodera-se do controle de corpos e possui o poder de escolha do viver e do morrer, por intermédio dos aparelhos públicos sociais. Segundo Souza et al (2023), esta estratégia dá possibilidades maiores de acesso a direitos à classe branca, enquanto inferioriza, minimiza a vida negra com justificativas de que estes corpos são inferiores e suas vidas valem menos em comparação a classe dominante branca. A necropolítica visa uma negação da existência do ser como humano, e não é levado necessariamente a ideia do morrer físico, mas da morte subjetiva, dos desejos, sonhos e planejamentos para um amanhã.

4.6 Construção e compreensão da visão do negro sobre si

O auto-ódio do negro é reflexo da visão de uma sociedade racista e impregnada de preconceitos e visões estereotipadas, que internalizam a negação do próprio corpo e da cultura negra. Nisto, a frustração dessas diferenças faz com que o negro busque uma aproximação das características brancas para ascender-se socialmente (Souza et al, 2023).

Desde a infância é sentido a violência racial, mas não é passível de descrição e explicação o sentimento negativo advindo dessa violência. Há uma negação das características fenotípicas como o cabelo crespo/cacheado e a cor da pele e inicia-se um desejo de obter

características brancas. Estas experiências constroem um sentimento de solidão pelas percepções de exclusões sofridas, principalmente na escola, o que reforça a ideia de inadequação e estranheza com o próprio corpo. Essa vontade de pertencimento, inicia uma maior busca pelo corpo branco, impossível de ser o resultado final.

Na adolescência, as experiências sintomáticas de baixa autoestima e inferioridade são passíveis de nomeação, mas sem uma compreensão profunda da experiência (Santos et al, 2023). As representações do corpo branco e do corpo negro moldam a relação entre a pessoa negra e o próprio corpo. Este utiliza estratégias na tentativa de moldar-se dentro dos padrões brancos e ser melhor aceito na sociedade. Nisto, os brancos são vistos pelos negros sempre como uma figura de modelo, apoio, objeto ou rival (Souza et al, 2023).

Como consequência surgem as tentativas frustradas de atingir o padrão de beleza branca, dominante, por meio de modificações no próprio corpo negro, como o alisamento capilar. Estas transformações do corpo do negro refletem a recusa de si enquanto ser humano, o que ocasiona maiores níveis de sofrimento psíquico (Santos et al, 2023).

O padrão branco visto como critério de beleza e a ausência de representatividade materializam o racismo e consequentemente o sofrimento psíquico da população negra. Esta forma de violência do Estado neoliberal, o racismo, que resulta em inaccessibilidade a diversos direitos do negro e inviabiliza uma vida com qualidade e dignidade causa constante estado de vergonha, aflição, angústia, ansiedade e distorções do pensamento, inferioridade e inadequação (Souza et al, 2023).

Segundo Santos et al. (2023), a negação da própria humanidade, ocasionada pela internalização da branquitude, ocasiona baixa autoestima em mulheres negras. O significado estereotipado do corpo negro ainda reflete em narrativas de hiperssexualização, objetificação e/ou animalização o que perpetua violências das mais variadas. Juntamente a baixa autoestima é percebido a vivência de sentimentos de inferioridade, solidão, insegurança, tristeza e angústia.

Outra via que pode ocorrer nas vivências da mulher negra é o acesso a tomadas de consciência de realidade, resultando em melhor compreensão sobre si e suas vivências, normalmente por espaços de discussão como coletivos. Essa troca de experiências entre outras mulheres negras pode possibilitar uma abertura da aceitação do próprio corpo, além de um real pertencimento, diminuindo a solidão relatada por grande parte das mulheres negras (Santos et al., 2023).

4.7 O lazer e o mercado de trabalho

Um estudo feito por Moraes, Santos e Santos (2023) com 35 mulheres participantes do Bitonga Travel mostrou os motivos de interesse das participantes do coletivo, sendo majoritariamente o partilhar de experiências, sentir-se participante de uma comunidade e buscar informações turísticas. As mulheres entrevistadas evidenciaram que o ato de viajar é uma maneira de enfrentamento do racismo e do machismo como forma de autoconhecimento e ressignificação de situações. Nesta mesma pesquisa, observou-se que 91,4% das participantes percebem uma diferença de tratamento influenciada pela cor de sua pele. Quando nos ambientes turísticos, mais da metade das entrevistadas (51,4%) relataram que mulheres negras possuem maior chance de serem maltratadas em hotéis, agências e restaurantes. Segundo Moraes, Santos e Santos (2023, p. 9):

71,4% declararam que se sentem inseguras durante as viagens por serem mulheres negras, 51,4% já foram vítimas de racismo e 77,1% já presenciaram situações de racismo enquanto vivenciavam alguma experiência turística. 80% das participantes disseram já terem presenciado uma situação de machismo e 85,7% disseram já terem sido vítimas de machismo durante uma viagem.

Ainda que as inseguranças das mulheres negras turistas e colaboradoras do turismo de sofrerem violências físicas, assédio, exploração sexual e feminicídio, desvalorização e violações de direitos sejam existentes, as participantes do estudo de Moraes, Santos e Santos (2023) possuem o desejo de realizar mais viagens com objetivo de aumentar o autoconhecimento e experienciar o mundo. Percebe-se que este enfrentamento de dificuldades pode ser um fortalecedor da autoestima da mulher negra, visto que a mesma busca seu autoconhecimento e da sua posição nos diferentes lugares que ocupa e pode vir a ocupar.

Enquanto o lazer é uma maneira destas mulheres de fortalecer sua autoestima e enfrentar o racismo e machismo, mesmo tendo que enfrentar, por vezes, situações de violência, observa-se que o mercado de trabalho, aquele qual seria a fonte de renda para possíveis possibilidades de crescimento, reforça a marginalização das mulheres negras.

Segundo Oliveira (2023), mulheres negras são vistas como meros produtos sexuais e de trabalho doméstico, ou mucamas, são mantidas geralmente em posições sociais de manutenção da ordem subalternizante. Os locais constantemente frequentados por mulheres no mercado de trabalho são em atividades invisibilizadas e desvalorizadas, por "debaixo dos panos" como cozinheira e doméstica (Carniel; Dierks; Jung, 2023). Mulheres, em geral, possuem salários menores quando comparados a homens, mesmo ocupando as mesmas posições (Azevedo; Gomes, 2023). Esta minimização do trabalho da mulher pode ocasionar prejuízos econômicos,

sociais e de saúde. É observado que 55,5% de famílias negras de classe pobre são chefiadas por mulheres negras e estas são, em maioria, obrigadas a trabalhar em atividades insalubres em busca de sobrevivência (Azevedo; Gomes, 2023).

4.8 Escravidão interminável e outras violências contemporâneas

O trabalho denominado análogo a escravidão ocorre ainda nos dias de hoje e é definido por condições precárias e degradantes ao empregado (Chai et al, 2023). É observado que a maioria dos trabalhos de escravidão contemporâneo notificados são de mulheres negras, sendo essas um público vulnerável a violação de direitos humanos. Na contemporaneidade, muitas mulheres escravizadas possuem dificuldade de saírem dessa situação pela falta de acesso a oportunidades e principalmente pela subnotificação de casos. Além disso, há outras dificuldades quando se referem ao combate do trabalho análogo a escravidão, visto que o crime ocorre em áreas de difícil acesso, e também a falta de recursos humanos e materiais para fiscalização e vigilância neste âmbito (Chai et al, 2023). Isso provoca um entrave na notificação de denúncias.

4.9 Teoria decolonial e contribuições para a Psicologia

Desde 1960, onde surge o movimento negro nos Estados Unidos, iniciaram-se uma maior busca pelo pertencimento, pela contextualização de trajetórias e compreensão de novas formas de viver. O movimento negro surge em uma sinalização da ideologia da branquitude imposta no imaginário do negro como modelo a ser seguido principalmente pela obsessão dos negros com o cabelo liso. Nisto surge uma corrente de pessoas utilizando penteados afro, evidenciando o *black*, símbolo de resistência cultural e opressão ao racismo. A partir deste momento, surge a teoria decolonial que luta em prol da desnaturalização do sistema hierárquico racial vigente na contemporaneidade (Oliveira, 2023).

De acordo com Lago, Montibeler e Miguel (2023), a teoria decolonial propõe a superação das barreiras impostas pelo sistema ideológico europeu dominante e colonizante, na busca por maior protagonismo latino-americano, ser disseminada como meio de formação político identitária nacional para reconhecimento do racismo e sexismo estruturais que resultam na invisibilidade da mulher negra para a construção de novos princípios de igualdade e inclusão social nos diversos espaços.

No entendimento de que a Psicologia possui sua gênese na perspectiva eurocêntrica e que não contempla todas as nuances da complexidade das comunidades latino-americanas, a teoria decolonial surge como um relevante auxiliar no processo de pensamento sobre as

intersecções sociais, como a raça e o gênero, que influenciam no modo como estas pessoas agem e como isto as afetam.

Apesar da notável importância de teorias sociais latino-americanas, Souza et al (2023) expõe, através de seus estudos voltados para a saúde mental, a ausência de produções teóricas que relacionam a saúde mental e a questão racial. De acordo com Santos et al. (2023), dois fatores principais têm dificultado o acolhimento desse público na área da Psicologia: Primeiramente, há uma falta de desinteresse de cientistas da área de pesquisarem mais sobre o assunto, diminuindo o número de pesquisas e estudos para a formação de profissionais capacitados. A ciência acaba contribuindo para manter uma série de preconceitos pela falta de invisibilidade da temática, que pode resultar em profissionais despreparados para o atendimento da população negra, reproduzindo violências de pessoas já vulnerabilizadas e afetando a saúde mental

O segundo fator, resultando do primeiro aspecto, é a observância de psicólogos despreparados para lidar com questões raciais e os pacientes acabam sentindo-se inseguros no processo, o que compromete uma real eficácia de elaboração e pode resultar em novas violências (Santos et al, 2023). Em relação à falta de acolhimento, é notado a existência de comentários depreciativos que desqualificam e minimizam essas mulheres, as afastando do âmbito da saúde e causam prejuízos a sua autoimagem e saúde mental, afetando também sua autoestima (Costa; Augusto; Marques, 2023).

Conforme Costa, Augusto e Marques (2023), em uma pesquisa realizada com pacientes negras, considerou-se que os temas Raça e Gênero são minimizados, gerando silenciamento e piora nos quadros de saúde mental. Outra influência do racismo que mantém vulnerabilidades e condições precárias de saúde mental é a ausência de representatividade em posições sociais de prestígio (Souza et al, 2023). Considerando o exposto, observa-se que a produção de cuidado da saúde mental da população negra somente se dá com um vínculo afetivo sem qualquer hierarquização, já recorrente nas violências raciais presentes em todo o país, e que afetam os negros colocando-os em uma posição de inferioridade e criando um sentimento de auto-ódio, menor valor e de não pertencimento a sociedade.

4.9.1 Compreendendo melhor a importância da autoestima

No mundo branco, características positivas do ser humano pertencem somente ao branco, este que é visto como honesto, bom, belo e superior, enquanto pessoas não-brancas são denominadas como ruins, desonestas e inferiores (Souza et al, 2023).

Segundo Carniel, Diercks e Jung (2023), o corpo é o significado de existência social para as mulheres, o que torna a beleza do corpo um dos principais aspectos enaltecidos pelo outro. Porém, com isso, torna-se a maior fonte de angústia por parte da dona deste corpo.

É a partir desse ideal de corpo imposto como branco e magro que as mulheres negras e gordas tendem a odiar seus próprios corpos, não amados pelo outro, culpando-se pela própria desvalorização, vendo-se amarrada à pressão social (Carniel; Diercks; Jung, 2023).

A valorização do eu e a valorização pelo outro são passos importantes para obter vivências com o mundo mais significativas pela pessoa. Para Santos, Brisola, Moreira, Tostes, Cury (2023), o ato de agirmos contrários ao que somos ou não expressarmos o que estamos sentindo é maléfico para a saúde mental. Quanto mais o sujeito é escutado, aceito e expressa o que realmente sente e quem realmente é, mais livre este pode elaborar suas vivências internas e externas, o que contribui para a saúde mental e para a construção de uma boa autoestima.

Atribuída a isto, conclui-se que pode haver uma queda no nível de autoestima, um aumento na desvalorização destas mulheres. Essa visão construída das pessoas leva o próprio negro a construir ideias sobre si como ruim, inferior, não-pertencente, que não merece ser valorizado. Considerando isso, observa-se que o racismo influencia na perspectiva de estima que o negro coloca em si, ou seja, em sua autoestima.

4.9.2 Elaborando estratégias para enfrentar o racismo

A cultura é uma construção política, da mesma forma que o corpo negro, um corpo político. Se é esta cultura que elimina, segrega e coloca os negros em locais de subalternidade fixa, induzindo a ideia aos negros que estes são inferiores, é esta mesma cultura que o une e constrói novos olhares e possibilidades (Gumes; Garson; Argôlo, 2023). Quando este encontra sua história e as conquistas da sua comunidade, cada descoberta o molda a lutar contra a opressão e começar a expressar-se em forma de resistência (Resende; Pereira, 2023).

Essas vozes negras revelam a necessidade do coletivo, da comunidade, e da representatividade negra para a luta contra o racismo, pois é a partir de um outro que o indivíduo se reconhece e constrói sua autoimagem pessoal (Gumes; Garson; Argôlo, 2023). O ato de ressignificar é crucial para a saúde mental da população negra e a resistência é um adjetivo muito utilizado quando se trata de organizações negras, visto que é necessário resistir ao sistema racializado para conquistar novas posições e lugares (Resende; Pereira, 2023).

Os espaços comunitários como os terreiros, os coletivos, o pelourinho em Salvador podem representar o lugar político onde são resgatados símbolos como a pessoa negra atribuídos com a estética negra, o corpo negro, os costumes, as religiões, as danças, músicas, dentre toda a cultura negra até então minimizadas, e agora, ressignificados como resistência

política de toda uma comunidade (Gumes; Garson; Argôlo, 2023). Neste sentido, considera-se que a área artística como um todo, como a música, a dança, a estética, a moda, a arte visual são estratégias de fortalecimento da população negra.

A construção de uma nova estrutura de pensamento a partir de letras das músicas e clipes musicais de artistas negras desaliena e amplia a visão da comunidade negra e branca. Eis estratégias promovidas por artistas negros em geral para a promoção de autoestima neste público, gerando identificação e pertencimento social, aspectos percebidos como relevantes para o fortalecimento da autoestima (Gumes; Garson; Argôlo, 2023).

Expressar-se como se é, com o corpo estético que tem, o aceitando é a maior estratégia de resistência e combate ao racismo, além de fortalecimento da autoestima negra, pois a negra sempre foi silenciada, mas agora não mais. Isto é observado por Resende e Pereira (2023) que a expressão cultural negra é a maior maneira de resistência da luta negra pois garante expressão àqueles que foram silenciados desde o período colonial.

De acordo com discussões de Santos et al (2023), esta expressão de identidade deve estar alinhada à tomada da consciência sobre a negritude. Esta última é importante ter atenção visto que a tomada de consciência sobre a negritude leva também a tomada de consciência sobre o racismo vivido, podendo minar sentimentos de raiva, dor e angústia, mas consciência e libertação de padrões. Um grande significante representativo neste processo, principalmente para a mulher negra, é o cabelo, que antes rejeitado e fonte de sofrimento, passa a ser um grito político de resistência e descolonização do corpo negro (Santos et al, 2023).

A cantora Luedji Luna, entrevistada para a pesquisa de Gumes, Garson e Argôlo (2023), traz a ideia ampliação do lugar do negro na área musical para além do pagode e do samba, observando a extensão das ações da população negra no *dancehall*, *dub*, *trap*, *rap*, *cumbia*, *rumba*, *reggar*, *kuduro* e *pop*.

Organizações negras, como os blocos afro que realizam o Kandandu, resgatam a ancestralidade e contemporaneidade da cultura negra por meio de ritmos, danças, voz, histórias e memórias sendo uma estratégia de fortalecimento da identidade do povo negro (Resende; Pereira, 2023). No artigo de Gumes, Garson, Argôlo (2023), observa-se que os povos brasileiros que descendem de uma raiz africana buscam a origem ancestral da cultura africana, como estratégia base para o combate do racismo, cultura esta que sofreu um apagamento cultural durante a história brasileira. Essa raiz africana denominada africanidade, é um agrupamento de símbolos e significados culturais que fundamentam a construção da negritude. Estes símbolos são visualizados através de uma África idealizada, e que vai além do território

continental, mas que se expande para a essência da identidade africana: a comunidade (Gumes; Garson; Argôlo, 2023).

De acordo com pesquisas de Resende e Pereira (2023), o Kandandu foi reconhecido pelo Ministério dos Direitos Humanos como uma das principais ações valorativas para promoção de igualdade racial no território Brasileiro, visto que este combate estereótipos e preconceitos raciais, valorizando a comunidade afro-brasileira, promovendo o reconhecimento de uma diversidade étnica-cultural no Brasil.

Em relação às políticas institucionais, as instituições que se preocupam com a luta pelos direitos e pela questão racial devem visar em ações a:

(a) promover a igualdade e a diversidade em suas relações; (b) remover obstáculos para a ascensão de minorias em posições de liderança; (c) manter espaços permanentes para debates e revisão de práticas institucionais; e (d) promover o acolhimento é possível composição de conflitos raciais e de gênero. Assim também o racismo não se limita à representatividade (Resende; Pereira, 2023, p. 9).

Considerando o exposto, é relevante que todos os cidadãos lutem contra o racismo e busquem transformar a estrutura racial que minimiza povos negros.

Sobre o trabalho análogo a escravidão, Chai et al. (2023) expõe propostas para superar barreiras que impedem a eliminação do trabalho análogo a escravidão: transparência, fiscalização das práticas de combate ao trabalho análogo a escravidão, mais mulheres negras participantes destas estratégias e de políticas antirracistas contra a exploração trabalhista.

Moraes, Santos e Santos (2023) expõe que a representatividade social é fator importante para fortalecer a autoestima das mulheres. No âmbito do turismo, por exemplo, têm surgido coletivos com o objetivo de incentivar a visibilidade, empoderamento e autoestima das mulheres negras como turistas, ainda contribuindo em grupos de discussão sobre a negritude feminina e incentivando essa população a empreender neste âmbito (Moraes; Santos; Santos, 2023).

Serrato e Candiottto (2023) discutem uma ampliação do olhar da teologia para as questões raciais, destacando sua contribuição para o tema sobre uma visão espiritual, considerada relevante para a manutenção da saúde mental da mulher negra. Apesar disto, ainda que reforçando essa importância, a pesquisa não estende-se para o aprofundamento às questões raciais, deixando de fornecer informações para compreensão de estratégias específicas de auxílio a mulheres negras que buscam no catolicismo uma maneira de fortalecer seu eu. Isto pode ocorrer, em hipótese, devido às raízes eurocêntricas do cristianismo, que limitam um olhar crítico sobre o tema.

Sobre as ações da Psicologia, a base da atuação do profissional deve ser o respeito a todos os sujeitos e coletividades, promovendo a saúde e a qualidade de vida, contribuindo para a liberdade, equidade e dignidade do ser humano (CFP, 2005). Todos os seres humanos são reconhecidos como pessoa, nascem livres e iguais em dignidade e direitos, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, religião, origem social, riqueza ou nascimento (Organização das Nações Unidas, 1948). Com base nestes princípios o profissional de psicologia precisa se munir de potencial de análise crítica da realidade considerando suas nuances histórica, política, econômica, social e cultural (CFP, 2005).

Segundo a Declaração Universal dos Direitos Humanos, todo ser humano tem direito à vida, à liberdade, à segurança pessoal e social, à propriedade, à liberdade de opinião e expressão, ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego, a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e a férias remuneradas periódicas, além de um padrão de vida capaz de assegurar a si e à sua família saúde, bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis e direito à segurança em caso de perda dos meios de subsistência em circunstâncias fora de seu controle (Organização das Nações Unidas, 1948). Compreender estes fundamentos permitiam que o posicionamento do psicólogo contribua para eliminar atos de negligência, discriminação, violência e opressão de seres humanos (CFP, 2005), como o racismo e o sexismo na vida de mulheres negras.

5 Considerações finais

Buscamos compreender melhor os aspectos entre o racismo e a condição da mulher negra. O racismo, a branquitude, o sexismo e a política de dominação e morte se caracterizam como mecanismos de poder existentes no atual sistema econômico capitalista contemporâneo alimentando privilégios da classe branca, limitando as possibilidades das vivências concretas e subjetivas de mulheres negras.

Ao considerar a mulher negra no Brasil atual, exploramos a questão sobre o seu (não) na cultura entrecortada pela racialidade. Compreender em partes o funcionamento racista nos permite identificar algumas estratégias para o seu enfrentamento, e, explorar possibilidades de (re)construção de saúde.

Ao examinar o racismo pelo misto de perspectiva dos estudos visitados, conseguimos discutir certos efeitos psicossociais na construção da autoestima da mulher negra.

Acompanhamos como os instrumentos racistas tendem a limitar as mulheres negras em sua totalidade. A autoestima da mulher negra se faz com nuance pejorativa.

Diante de uma série de violências e violações dos direitos humanos cometidas por uma sociedade opressora de mulheres negras, produz-se subjetividades autodepreciativas. As mulheres engolfadas pela visão da cultura racista internalizam o lugar da mulher negra como inferior e inadequada. Objetificada, coisificada, não compreende viabilidades para realizar desejos e sonhos, em seu sentido de autonomia. Persiste estado de solidão, vergonha, aflição, angústia, ansiedade e distorções do pensamento.

As estratégias de enfrentamento para lidar com os impactos do racismo tendem a se bifurcar, subdividindo-se em maneiras que podem provocar maiores níveis de sofrimento e outras estratégias que auxiliam no fortalecimento da autoestima.

Há um tipo de “resposta” ao racismo causadora de maiores níveis de sofrimento, ora, é na tentativa de moldar-se dentro de padrões brancos para ser aceita na sociedade que as mulheres se frustram, são impelidas a autodesvalorização, uso abusivo de drogas. Quando não, em contrapartida, refletindo que a cultura é a chave para a construção de significados humanos, as mulheres se identificam com a negritude enquanto comunidade em seu aspecto de suporte e acolhida.

É necessário refletir a importância da tomada de consciência sobre o racismo e sua construção histórica para compreender que os efeitos psicossociais causados na mulher negra possuem contexto e motivos concretos para ocorrerem, ocasionando maior consciência da realidade e possibilitando a libertação dos padrões opressores impostos pelo racismo.

As expressões culturais e a representatividade negras são aparato de luta antirracista e a construção de uma boa autoestima da mulher negra. A expressão cultural envolve espaços comunitários como os terreiros, os coletivos, o pelourinho em Salvador que representam o lugar político onde são resgatados símbolos estéticos negros, o corpo negro, os costumes, as religiões, as danças, músicas, dentre toda a cultura negra. Um grande significante representativo da luta antirracista e da resistência negra, principalmente para a mulher negra, é o cabelo. Desta forma, a área artística como um todo, como a música, a dança, a estética, a moda, a arte visual são estratégias de fortalecimento da autoestima da população negra.

Em relação a políticas públicas e institucionais, a transparência e a fiscalização das práticas de combate ao racismo são essenciais para efetivas ações. A remoção de obstáculos para a ascensão da mulher negra em posições de liderança e no acesso a direitos básicos, além da promoção da igualdade e diversidade nas relações são ações a salutar.

Sobre o papel da Psicologia frente a promoção da saúde mental e do fortalecimento da autoestima de mulheres negras, a base da atuação do profissional deve ser o respeito promovendo a saúde e a qualidade de vida, contribuindo para a liberdade, equidade e dignidade das mulheres negras.

Nisto, é necessário que o profissional de psicologia possa analisar criticamente a realidade histórica, política, econômica, social e cultural sobre as vivências da mulher negra, a partir de capacitações contínuas. A teoria decolonial é importante maneira de auxiliar os estudos de raça e o gênero, que influenciam na saúde mental da mulher negra.

Por isso, é necessário o fomento de pesquisas que considerem questões raciais relacionadas à saúde mental. Observamos em nosso estudo que a temática supracitada pode ser melhor explorada, no sentido de poder amparar profissionais da própria psicologia para lidar melhor com as especificidades de pacientes negras.

Examinamos a maneira que o racismo performa enquanto força social sobre as mulheres negras no Brasil contemporâneo, seus efeitos psicossociais e as estratégias de enfrentamento do racismo para o fortalecimento da autoestima. Em conclusão, esta pesquisa abre possibilidades para que futuras pesquisas busquem ampliar as discussões sobre demandas das mulheres negras brasileiras em relação a sua saúde de maneira geral.

6 Referências

- AZEVEDO, U. C.; GOMES, D. D. O.. A influência dos determinantes sociais na vida de mulheres negras no Centro de Atenção Psicossocial do tipo álcool e outras drogas em Caucaia, Ceará. **Saúde Soc**, v.32, n.2, p. 01-12, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/7wcTCmG7bps877mdC3Gz93K/> Acesso em 15 jul. 2024
- BARBOSA, A. C.; OLIVEIRA, R. G.; CORRÊA, R. A.. Cuidado em Saúde e mulheres negras: notas sobre colonialidade, re-existência e conquistas. **Ciência & Saúde Coletiva** [online], v. 28, n. 09, p. 2469-2478 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/csc/a/PggGjVJLQTDGNTxs7MsPD9L/> Acesso em 20 jun. 2024
- BENTO, C.. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- CARNIEL, G. P.; DIERCKS, M. S.; JUNG, N. M.. A história de uma mulher negra e gorda: cotidiano, afetividade e sexualidade. **Physis: Revista de Saúde Coletiva**, v. 33, p. 01-14, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/physis/a/fKnxQTvHXThBCgh56k3HGZS/abstract/?lang=pt> Acesso em 10 jun. 2024.
- CFP. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Conselho Federal de Psicologia, Brasília, agosto de 2005.
- CHAI, C. G. et al.. Interseccionalidades da escravidão contemporânea da mulher negra à luz do pensamento decolonial: trabalho, determinantes e desigualdades sociais. **Cad. EBAPE.BR**, v. 21, n. 3, p. 1-13, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/cebape/a/FTPK478KQW89kQw5FRHVvgD/>. Acesso em 14 ago. 2024.

COSTA, M. F.; AUGUSTO, C. B.; MARQUES, M. C. S.. Mulher do fim do mundo: violência feminicida contra a saúde da mulher negra. **SAÚDE DEBATE**, v. 47, n. ESPECIAL 1, p. 01-10, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/sdeb/a/3ZcLrJMBg6mQhrTrxws65Tn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 15 set. 2024.

GIL, A. C.. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. - 6. ed. - São Paulo: Atlas, 2008.

GOMES, N. L.. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural?. **Revista Brasileira de Educação**. n. 21, p. 40-51, 2002. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S1413-24782002000300004> Acesso em 10 out. 2024.

GUILHARDI, H. J.. Auto-estima, autoconfiança e responsabilidade. Instituto de Análise de Comportamento e Instituto de Terapia por Contingências de Reforçamento. In: BRANDÃO, Maria Zilah da Silva; CONTE, Fatima Cristina de Souza; MEZZAROBIA, Solange Maria B. (Orgs). **Comportamento Humano – Tudo (ou quase tudo) que você precisa saber para viver melhor**. Santo André: ESETEC Editores Associados, 2002, p. 01-29. Disponível em https://itrcampinas.com.br/pdf/helio/Autoestima_conf_respons.pdf. Acesso em 7 ago. 2024.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro latino americano: Ensaio, intervenções e diálogos**. Flavia Rios e Marcia Lima (orgs). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUMES, N. V.; GARSON, M. G.; ARGÔLO, M.. “Por acaso eu não sou uma mulher?” Interseccionalidade em Luedji Luna e na cena musical de Salvador. **cadernos pagu**, v. 67, p. 1-19, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/cpa/a/x3sc7NqrDXpbjVTRshYxLJJ/abstract/?lang=pt> Acesso em 10 jul.2024.

LAGO, M. C. S.; MONTIBELER, D. P. S.; MIGUEL, R. B. P.. Pardismo. Colorismo e a “Mulher Brasileira”: produção da identidade racial de mulheres negras de pele clara. **Revista Estudos Feministas**, v. 31, n. 2, p. 01-15. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ref/a/n3bvrJ5QDBdX4pwghWjcMyP/> Acesso em 18 set. 2024.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, H. B. et al [orgs]. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83

MBEMBE, A. Necropolítica [2003]. São Paulo: N-1, 2018.

MINAYO, M. C. S. O desafio da pesquisa social. In: DESLANDES, S. F.; GOMES, R.; MINAYO, M. C. S (orgs). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 28. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 9-29.

MONTEIRO, S. M. F.; GUIMARÃES, C. A.. Abordagem clínica perante desequilíbrio da autoestima. **Perspectivas em Psicologia**, Uberlândia, vol. 23, n. 2, pp. 160 - 178, Jul/Dez, 2019. Disponível em <https://seer.ufu.br/index.php/perspectivasempsicologia/article/download/52226/27920/217228> Acesso 20 jul. 2024

MORAIS, I. A. L.; SANTOS, E. M.; SANTOS, I. B.. Mulheres Negras no Turismo: desafios enfrentados pelas integrantes do Coletivo Bitonga Travel. **Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo**, v. 17, p. 1-13, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbtur/a/mq8N8DXtLCsxXLyPBqB9ydM/?lang=pt> Acesso 20 jul. 2024

OLIVEIRA, B. C. S.. Negras guerreiras: o lugar da memória na performance insurgente de uma artista de periferia. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, v. 23, n. 3, p. 1-21, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbla/a/VJ4yX3XWR6QDn7cGbNzzhy/abstract/?lang=pt> Acesso 20 jul. 2024

OLIVEIRA, M. L. P.; MENEGHEL, S. N.; BERNARDES, J. S.. Modos de subjetivação de mulheres negras: efeitos da discriminação racial. **Psicologia & Sociedade**; 21 (2): 266-274, 2009. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0102-71822009000200014> Acesso em 20 set. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Paris, 1948. Disponível em <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em 20 jul. 2024

RESENDE, A. F. R; PEREIRA, J. J.. Kandandu: Identidade da Mulher Negra, Racismo e o Carnaval de Rua. **Rev. de Adm.Contemporânea**, v. 27, n. 6, p. 1-15, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/rac/a/9mBmQDSFRMqYfTMxzJpbgVy/> Acesso 20 jul. 2024

RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. 148 p.

SANTOS, G. C. et al.. Impacto do Racismo nas Vivências de Mulheres Negras Brasileiras: Um Estudo Fenomenológico. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 43, p. 1-16, 2023. Disponível em <https://doi.org/10.1590/1982-3703003249674> Acesso 20 jul. 2024

SANTOS, Josenaide Engracia dos; COSTA, Ileno Izidio da. Vida contada, vida vivida: racismo e sofrimento psíquico. **Serviço Social & Sociedade**, v. 146, n. 2, p. e6628328, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/ssoc/a/vW5wZgF8rRcs6zxQP79VZCD/?lang=pt#> Acesso 20 set. 2024

SERRATO, A. C.; CANDIOTTO, J. F. S.. A teologia feminista latino-americana: novos sujeitos e novas posturas epistemológicas. **Perspectiva Teológica**, v. 55, n. 3, p. 725-744, 2023. Disponível em <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/5360> Acesso em 18 jun. 2024

SIQUEIRA, L.; SANTOS, D. F... Modos de subjetivação de mulheres negras: as narrativas na clínica psicológica. **Anais do 8º Encontro Internacional de Política Social e 15º Encontro Nacional de Política Social**, v.1 n.1, p. 01-04, 2020. Disponível em <https://periodicos.ufes.br/einps/article/view/33391> Acesso em 10 set. 2024.

SOUZA, K N.; SILVA, A. V.; FERREIRA, R.; SANTO, T. B. E.. “Pra nós que somos negras, tudo é mais difícil”. Cartografia de uma mulher negra em sofrimento psíquico. **Physis: Rev Saúde Coletiva**, v. 33, p. 01-21, 2023. Disponível em <https://www.scielo.br/j/physis/a/4rMkL7JVsz74sb5B948K9Rr/?lang=pt> Acesso em 20 jun. 2024

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Submetido em: 24/10/2024

Aceito em 09/12/2024

Mulheres negras e o abandono social: marcas do colonialismo e da territorialidade

Black Women and Social Abandonment: Marks of Colonialism and Territoriality

Mujeres negras y abandono social: marcas de colonialismo y territorialidad

Ana Maria Silva Bueno¹

Stephany Matias de Oliveira Crisostono²

Rosalinda Chedian Pimentel³

Resumo: o presente artigo discute a forma em que a Mulher Negra é posicionada socialmente. Nesse sentido, o corpo do texto faz análises pertinentes sobre o contexto do Brasil, trabalhando com o Colonialismo, seu conceito e seu contexto e enfoque nos seus resultados para a população do país. Em outras palavras, buscará abordar o período escravagista e os moldes europeus projetados na formação social da então Colônia brasileira, que se seguiu até os dias atuais, construindo e fortalecendo moldes de discriminações, em destaque: gênero, raça e classe. Sendo assim, o estudo descreve a realidade da Mulher Negra brasileira diante desse cenário, seguindo por uma visão de território, ora ele sendo um espaço físico, ora ele sendo seu próprio corpo, invadido e comandado pelo “branco civilizador”, e abandonado quando ele não se mostra mais necessário. As pessoas negras, principalmente a mulher, só são vistas e “valorizadas” quando estão em um lugar de subserviência, caso contrário, não é preocupação de ninguém, além dos seus. Portanto, o artigo busca explicitar os pormenores dessas violações.

Palavras - Chave: Mulheres Negras, Colonialismo, Território, Corpo.

Abstract: this article discusses the way in which Black Women are socially positioned. In this sense, the body of the text makes pertinent analyzes of Colonialism, its concept and its context in Brazil, focusing on its results for the country's population. In other words, it will address the slavery period and the European molds projected in the social formation of the then Brazilian Colony, which continued until the present day, building and strengthening models of discrimination, in particular: Gender, Race and Class. Therefore, the writing will begin to describe the reality of the Brazilian Black Woman in this scenario following a vision of territory, sometimes being a physical space, sometimes being her own body, invaded and commanded by the “civilizing white man” and abandoned when she is no longer necessary. Black people, especially women, are only seen and “valued” when they are in a place of subservience, otherwise, it is no one’s concern other than their own. Therefore, the article will seek to explain the details of these violations.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" - Campus de Franca (UNESP). Integrante do Grupo de Pesquisa GESTA (Gestão Socioambiental e a Interface com a Questão Social) desde 2024. Graduada em Serviço Social pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" - Campus de Franca (UNESP). Linha de Pesquisa voltada para questões de Raça, Gênero e Mercado de Trabalho. Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-3734-9980>. Email: ana.m.bueno@unesp.br.

² Graduada em Psicologia pelo Centro Universitário Municipal de Franca (Uni-FACEF). Pesquisadora pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica CNPq (2023-2024) (2024-2025) com a temática relações étnico raciais e seus impactos na saúde mental na educação. Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-8428-2839>. Email: crisostonostephany@gmail.com.

³ Economista e Administradora. Doutora em Planejamento Urbano e Regional pelo IPPUR/UFRJ. Professora Voluntária do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Estadual Paulista (UNESP, Franca(SP), Brasil). E-mail: rchedian@gmail.com.

Keywords: Black Women, Colonialism, Territory, Body.

Resumen: este artículo analiza la forma en que se posicionan socialmente las mujeres negras. En este sentido, el cuerpo del texto hace pertinentes análisis del colonialismo, su concepto y su contexto en Brasil, centrándose en sus resultados para la población del país. Es decir, abordará el período esclavista y los moldes europeos proyectados en la formación social de la entonces Colonia Brasileña, que continuó hasta nuestros días, construyendo y fortaleciendo modelos de discriminación, en particular: Género, Raza y Clase. Por lo tanto, el escrito comenzará a describir la realidad de la Mujer Negra Brasileña en este escenario siguiendo una visión de territorio, a veces espacio físico, a veces su propio cuerpo, invadido y comandado por el “hombre blanco civilizador” y abandonado cuando ella ya no es necesario. Los negros, especialmente las mujeres, sólo son vistos y “valorados” cuando están en un lugar de servidumbre; de lo contrario, no es asunto de nadie más que de ellos mismos. Por ello, el artículo buscará explicar los detalles de estas violaciones.

Palabras clave: Mujeres Negras, Colonialismo, Territorio, Cuerpo.

Introdução

A presença das mulheres negras em território brasileiro carrega muita história, mais vezes de dor e luta do que de uma vida comum e minimamente justa. Partindo daí, pensar justiça em um cenário capitalista chega perto de ser utopia, afinal, a luta de classes faz do Burguês um parasita ao trabalhador, sugando sua Força de Trabalho e obtendo um lucro desproporcional àquele recebido por quem o de fato produziu. (CATANI, 2012).

Por outro lado, nem sempre essas foram as posições opostas do tabuleiro. No Brasil colonial, por exemplo, as peças principais eram os Senhores de Engenho e seus escravizados. Ou seja, o primeiro sistema econômico do Brasil foi a escravização, que gerava lucro aos fazendeiros e aos colonizadores, através de um trabalho realizado pelos escravizados, apartado de qualquer perspectiva de humanidade e, pelo próprio tráfico negreiro, que era um comércio bem rentável na época (CATANI, 2012).

Desse modo, é nesse período em que algumas imagens sociais da Mulher Negra passam a ser formadas. Angela Davis (2016, p.17) diz que, durante a escravização, primeiro elas eram vistas como trabalhadoras que produziam lucro, sem gênero algum, depois sua feminilidade era reconhecida, principalmente em formas de abuso por seus senhores. Aliás, as mulheres negras sempre conheceram o trabalho e sua perversidade, tanto que cargos que ocupam atualmente como, domésticas (cuidadoras dos patrões e sua família, deixando as próprias necessidades de lado), quitandeiras e entre outros, são herança do papel lhe dado no período escravagista.

Lélia González (2020) define a imagem da Mulher Negra em duas: a Mãe Preta e a Mulata. A primeira diz respeito aquela que está no papel de cuidado, que é carinhosa, presente, conselheira e disposta. Já a última, é a ideia exportada, sexualizada, definindo-a como um corpo com a pele da “cor do pecado”, útil para satisfazer prazer, negada para o casamento. A autora mantém que, a luta dessas mulheres é diferente de suas companheiras brancas, dado que, elas

conhecem o trabalho desde a escravização então solicitar liberdade para trabalhar fora de casa não lhes fazia sentido. Além de que,

A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da “inferioridade”, da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa dentro do sistema de dupla jornada [...] a libertação da mulher branca tem sido feita às custas da exploração da mulher negra. (GONZALEZ, 2020, p.42-43)

Diante dessa realidade vivenciada historicamente por mulheres negras no Brasil, o artigo tem como objetivo compreender as especificidades de ser uma mulher negra, que se diferencia da experiência de ser mulher, em outros grupos étnicos. Além disso, a compreensão do artigo se baseia em uma revisão bibliográfica, utilizando artigos científicos, dissertações, livros e outras publicações que abordam a temática escolhida. Para a escrita, foram realizadas leituras minuciosas dos materiais já publicados, além da análise e interpretação das autoras após o levantamento bibliográfico. (GIL, 2002).

A cada seção discute-se pontos específicos, como o que significa ser mulher negra, o conceito de colonialismo além do sentido de território e territorialidade para esses corpos. Portanto, o escrito conclui o porquê que o abandono é uma dor ainda pulsante socialmente a essas mulheres.

Marcas do colonialismo

O processo de colonização é perverso e se revela como um sistema que desumaniza o colonizador e o colonizado, pois a busca incessante por mercadorias, lucros e frutos oprime populações que não possuem o poder em mãos, trazendo consequências inimagináveis aos colonizados (CÉSAIRE, 2020).

É interessante pensar qual o critério do colonizador, para escolher a população a ser colonizada, de acordo com Kangussu (2021, p. 27) “a ação colonial precisa ver o nativo como inferior, como animal, e esse desprezo pela humanidade alheia não pode excluir o desprezo pela humanidade”. Assim, compreende-se que existe um ideal subjetivo de que determinadas populações devem ocupar um lugar diferente de outras, e isso atravessa a subjetividade não apenas do colonizador, mas também do colonizado.

Ao pensar no cenário brasileiro, por mais de três séculos o colonialismo imperou no país, sendo os europeus os colonizadores, e povos negros e indígenas os colonizados. O colonialismo “se refere a todo este sistema exploratório que para além de dominação econômica sob territórios, também instaurou sua dominação na Política, nos corpos e nas subjetividades das populações das colônias” (GOULARTE, PEDRUZZI e REIS, 2024).

Pinheiro (2023) conceitua colonialidade como tendência de desvalorização existencial das nações consideradas "colonizadas" em relação àquelas que se autodenominam "colonizadoras". Em outras palavras, embora o Brasil tenha deixado de ser uma colônia no começo do século XIX, encerrando o período colonial, os efeitos da colonialidade continuam a se manifestar até os dias atuais.

A violência vivenciada e o silenciamento desses povos trouxeram sérios desdobramentos, principalmente no que tange as desvantagens sociais e na constituição das relações envolvendo a população negra no Brasil. Simões et. al (2023) destacam sobre esse período no país:

Os mais de três séculos coloniais vivenciados no Brasil (do século XVI ao XIX) tiveram como pilar de sustentação, fundamentalmente, a mão-de-obra negra escravizada sob o jugo do domínio senhorial, empurrando a população negra em direção à marginalização social que ainda é experienciada após mais de cem anos da abolição formal da escravidão diante da manutenção de relevantes desdobramentos sociais e psíquicos na atualidade. De maneira que o processo de escravização moldou as relações sociais, culturais, políticas, jurídicas e econômicas da sociedade. (SIMÕES et. al, 2023, p.139).

Césaire (2020) ressalta que os povos colonizados sofreram um processo de “coisificação”, pois o olhar que o colonizador tem para o colonizado é de objetificação, animalização e desumanização. Enxergam essas populações como instrumentos de trabalho e não como pessoas.

Aliás, tal realidade se encaixa perfeitamente na definição de Marx (2023) sobre mercadoria, dado que, para os senhores de engenho, o corpo escravizado possuía uma utilidade (valor de uso), já que era obrigado a realizar todo tipo de trabalho, sem que nada a seu favor fosse considerado. Como também, possuíam um valor de troca, considerando o tráfico e o comércio que era realizado com essas pessoas. Ou seja, lhes eram retirados sua humanidade, ao mesmo tempo em que eram mercantilizados e explorados.

Isso resume o período violento que a população negra enfrentou por aproximadamente 400 anos no Brasil, em que mulheres e homens negros vieram sequestrados e submetidos a tortura, trabalho escravo e silenciamento. A população negra obrigatoriamente deixou sua cultura, religião e modos de vida, para obedecer ao lugar que a cultura europeia os destinou.

Após a “abolição” da escravidão no Brasil, as estruturas sociais e relacionais no país não mudaram. Na verdade permaneceram e se perpetuaram, não só na prática, mas no imaginário e na subjetividade dos brasileiros. Isso porque, está impregnado de maneira impalpável na fantasia das pessoas, que determinados grupos sociais são considerados humanos e dentro de um padrão esperado, e outros grupos sociais – muitas vezes com o recorte racial – são sub-humanos, ocupam lugar de subalternidade por merecimento (SIMÕES *et. al*, 2023).

Kilomba (2019) também dialoga sobre essa perspectiva, de acordo com a autora o negro só é visto como diferente, pois existe algo que foi determinado como um padrão, como uma referência, o branco. Ela ainda complementa, que pessoas brancas se enxergam como pessoa, e por isso quem se “diferencia” desse pressuposto estabelecido é considerado diferente e é desumanizado.

Fanon (2020), nessa visão, afirma que a concepção universal de ser humano, é atribuída apenas aos brancos, e sujeitos negros ocupam o “não-ser” estabelecido a eles. É importante destacar que o que baseia essa estrutura é a colonialismo, que está engendrado no olhar e construção da identidade da população.

É inevitável elucidar que o colonialismo traz marcas profundas no desenvolvimento social e psíquico da população negra, principalmente no que se refere as mulheres negras. No Brasil, mulheres sequestradas do continente africano e suas descendentes sofreram diversos tipos de violência.

Eram submetidas ao trabalho escravo manuseado com tortura, impedidas de falar, sofriam estupro pelos senhores brancos, amamentavam os filhos dos casais, e ainda tinham seus filhos retirados muito pequenos (GOMES, 2019). São vivências desastrosas e que trazem impactos até os dias de hoje, moldando o olhar da população brasileira para as mulheres negras, e as colocam em uma posição de encarceramento a partir do estigma de subalternidade imposto pelo colonialismo.

Kilomba (2019), em sua tese de doutorado tem um capítulo intitulado “Pode a subalterna falar?” em que dialoga com o que Spivak (2010) traz acerca desse questionamento.

Ao argumentar que a subalterna não pode falar, ela não está se referindo ao ato de falar em si; não significa que nós não conseguimos articular a fala ou que não podemos falar em nosso próprio nome. A teórica, em vez disso, refere-se à dificuldade de falar dentro do regime repressivo do colonialismo e do racismo (Kilomba, 2019).

Spivak (2010) afirma que a subalterna está ausente como sujeito. Para Kilomba (2019, p. 47) “essa ausência simboliza a posição da subalterna como sujeito oprimido que não pode falar porque as estruturas da opressão não permitem que essas vozes sejam escutadas, tampouco proporciona um espaço para a articulação das mesmas”. Mulheres que historicamente foram silenciadas, violentadas e exploradas na atualidade como falam? Para quem falam? E quem às escuta? O colonialismo tem um grande impacto sobre essa narrativa.

Pinheiro (2023) traz a colonialidade como fenômeno que opera no Brasil, mesmo com o fim do colonialismo. De acordo com a autora

A colonialidade por sua vez, é um padrão subjetivo de subalternidade do sul global perante o norte global, uma subalternidade para além da dimensão territorial. Ela também está relacionada à construção de um padrão ético, estético, epistêmico, cultural, religioso – tudo isso atravessa padrões de colonialidade (PINHEIRO, 2023, p. 107)

Assim compreende-se que no período pós-colonial, vivenciado nos dias de hoje o colonialismo se revela e ainda “coisifica” e “subalterniza” existências. Há um fenômeno ainda mais arriscado nesse processo, que é a naturalização da hierarquização racial e silenciamento da população negra (PASSOS, 2020). A colonialidade se tornou um substrato social no Brasil, e a normalização desse fenômeno perpetua as condições desumanização e apagamento de populações colonizadas – principalmente a população negra.

Ser mulher negra

Desde a chegada ao Brasil, mulheres negras tem uma vivência no que tange “ser mulher” diferente de mulheres brancas. O colonialismo, o racismo e o machismo são mazelas sociais enfrentadas por mulheres negras diariamente no país. Esses fenômenos trazem impactos determinantes na garantia de direitos e na saúde dessa população.

De acordo com Akotirene (2018), a existência de mulheres negras no Brasil é atravessada pela interseccionalidade, ela conceitua o termo como:

Sensibilidade analítica – a interseccionalidade impede reducionismos da política de identidade – elucida as articulações das estruturas modernas coloniais que tornam a identidade vulnerável, investigando contextos de colisões e fluxos entre estruturas, frequência e tipos de discriminações interseccionais. (AKOTIRENE, 2018, p. 35).

Sobre essa perspectiva, a interseccionalidade compreende que a existência de mulheres negras é atravessada por fenômenos diferentes ao mesmo tempo, que se refere a raça, ao gênero, a classe e ao território (AKOTIRENE, 2018). Todos esses aspectos constroem um “ser mulher” que convive com as consequências de cada fenômeno concomitantemente, o que traz determinações e molda modos de vida dessas mulheres ao longo da história e nos dias de hoje.

Uma das consequências determinantes na vida de mulheres negras são as múltiplas desvantagens enfrentadas a partir da opressão simultânea lida como interseccionalidade.

Araújo (2023) afirma que em decorrência dessas violências, na escala social, a mulher negra se encontra em último lugar, pois carrega um nível maior de desvantagens e prejuízos em uma sociedade patriarcal⁴ e racista.

Dialogando com essa perspectiva, Lélia Gonzalez (2020) afirma que para a mulher negra nunca é apenas o gênero e a classe que determinam como a sociedade a classificará, a raça faz com que essa experiência seja ainda mais específica e difícil no Brasil. A autora descreve o racismo “como uma construção ideológica cujas práticas se concretizam nos diferentes processos de discriminação racial.

Enquanto discurso de exclusão que é, ele tem sido perpetuado e reinterpretado de acordo com os interesses dos que dele se beneficiam. GONZALEZ, 2020, p. 47). Posteriormente, Lélia ainda traz que “o racismo se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira . Nesse sentido, veremos que sua articulação com o sexismo produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (GONZALEZ, 2020, p. 67-68).

Bell Hooks (2019) também dialoga acerca da interseccionalidade que atravessa mulheres negras, a autora traz sobre a temática que:

Por não serem nem brancas nem homens, as mulheres negras ocupam uma posição muito difícil na sociedade supracista branca. Representamos uma espécie de carência dupla, uma dupla alteridade, já que como antítese de ambos, branquitude e masculinidade. Nesse esquema, a mulher negra só pode ser o outro, e nunca a si mesma. [...] (HOOKS, 2019, p. 125).

⁴O patriarcado— ou sociedade patriarcal “é um sistema social baseado em uma cultura, estruturas e relações que favorecem os homens, em especial o homem branco, cisgênero e heterossexual”. Dessa forma, relações de domínio são geridas por homens brancos, enquanto indivíduos que não se encaixam nesse padrão são dominados e enfrentam desvantagens severas na sociedade. (FOLTER, 2023)

Dessa forma a articulação desses interfaces fazem com que a mulher negra experiencie um “ser mulher” marcado por todas essas determinações. No que tange às desvantagens subjetivas, mulheres negras não são ouvidas e nem levadas a sério no Brasil. Existe uma dialética de hipersexualização ou ideia de subserviência que a população lança à imagem sobre as mulheres negras no Brasil, e que sequer elas têm o direito de se colocar (GONZALEZ, 2020).

Como afirma Kilomba (2019) as mulheres negras enfrentam “uma história de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos permanecer para falar com nossas vozes” (KILOMBA, 2019, p. 27).

Sob essa perspectiva, é evidente a ausência de um olhar sensível sobre esses elementos opressores que estigmatizam as mulheres negras, e as colocam em determinados lugares, trazendo desvantagens em vários âmbitos. Um exemplo, é uma pesquisa do IBGE realizada em 2023. O estudo revela que o cargo de empregada doméstica é ocupado por 92% das mulheres brasileiras, enquanto 65% são negras, uma herança que as mesmas carregaram do período escravocrata.

Quando Kilomba (2019) afirma que mulheres negras ocupam espaço em que não podem falar, no Brasil pode-se pensar em uma perspectiva concreta, o lugar de subserviência ainda é ocupado pela população historicamente colonizada.

Outro dado que comprova a perpetuação do racismo e sexismo para com mulheres negras, é o Atlas da Violência (2020) que revela a Mulher Negra como a que mais sofre violência doméstica, trazendo impactos severos e por consequência, um aumento no número de casos de feminicídio contra essa população.

A existência de mulheres negras no Brasil é atravessada diariamente através da colonialidade e do racismo engendrados na sociedade. Assim, urge a necessidade de medidas que promovam promover equidade racial nas relações e principalmente a minimização de múltiplas desvantagens vivenciadas por essa população ao longo da história.

O abandono social das Mulheres Negras por uma visão de Território

Partindo do conceito de território e adentrando alguns estudos geográficos, sabe-se que nada mais é do que um espaço, delimitado de alguma forma, que possui uma superfície que pode ser trabalhada, ocupada e/ou modificada de diversas maneiras. Isto é, o indivíduo utiliza de territórios para se estabelecer socialmente, criar e permanecer em um coletivo social, produzir seus itens de sobrevivência como o plantio, comércio e entre outros, além de se

reproduzir e perpetuar seu modo de viver para as demais gerações (VALE; SAQUET; SANTOS, 2005).

Segundo Vale, Saquet e Santos (2005), um território possui dimensões econômicas, políticas e culturais, que se inter cruzam, ou seja, estão todas presentes e atuantes ao mesmo tempo. Esses fatores são responsáveis pelos limites existentes entre um território e outro, pois, pode ser que não haja uma linha de fato separando o espaço de cada área, contudo, as diferenças entre as populações ou simplesmente as características dos lugares onde estão, se tornam suficientes para que vivam separadas e cada um sabia onde pertence.

Assim sendo, observa-se que o território carrega as subjetividades de quem o ocupa, além de representar e ser palco da ação humana na natureza e os reflexos dessa interação. Aliás, os autores mencionados acima também enfatizam que há sempre uma relação de poder nesses espaços, agindo em uma dinâmica de dominação e subserviência, seja do homem com a natureza (como dito a pouco), seja do homem e suas relações sociais, afinal, o que está presente são interesses políticos, econômicos e culturais que são alvos de uma disputa de controle e domínio.

Os autores continuam descrevendo que

De modo geral, para Saquet, o território não é somente relações sociais; simultaneamente, significa também a materialidade das formas espaciais dos processos sociais de dominação e controle; é fluxo, conexão e enraizamento. O território é efetivado quando ocorre a manifestação e se exerce qualquer tipo de poder, de relações sociais, pois são estas que consubstanciam o poder e que os homens mantêm entre si na vida cotidiana, concluindo assim que, onde existem homens há relações e, têm-se, ao mesmo tempo, territórios. As relações são o poder e o poder são as relações e são estas que cristalizam o território e as territorialidades plurais. (VALE; SAQUET; SANTOS, 2005, p.6)

Ainda mais, a matéria também faz parte da ideia de um território, não apenas as relações pessoais. Por exemplo, a forma em que são construídas as casas, se o lugar tem uma igreja, um bar, um mercado, entre outros, são os meios materiais representativos daquele espaço. Ou seja, tudo isso diz algo sobre as pessoas dali e montam a imagem do território, tanto que, se o poder político transforma esses locais, a ideia do espaço passa a ser outra.

Mais um exemplo evidente para a discussão é o movimento de gentrificação. Ele acontece quando famílias de renda média e/ou alta se mudam para bairros de casas com o valor aquisitivo mais baixo. Por consequência, várias alterações começam a acontecer, pois, mais pessoas com condições econômicas elevadas passam a residir nesse lugar, além de o entorno

passar a se adaptar a isso com novos comércios e entre outros setores que atendam as vontades dessa população.

Desse modo, os antigos moradores se veem obrigados a se mudar, dado que, não possuem mais condições de se manter ali, em consequência de o valor aquisitivo das construções também aumentarem o nível de vida social, que por sua vez, começa a ser mais caro. Nessa realidade, pode-se ver a presença dos interesses econômicos, culturais e políticos no desenvolvimento de um território, além dele ser um espaço de constantes transformações, através de processos longos na maioria das vezes (Habitat para a humanidade Brasil, 2018).

Adentrando em mais detalhes, Vale, Saquet e Santos (2005) explicitam que o caráter político é a questão física, natural e primordialmente a relação de poder, visto que, quanto mais território conquistado, mais poder político se tem. Ademais, esses espaços podem ser habitáveis, tendo água em abundância e clima fértil para o plantio, ou não habitáveis, como um lugar extremamente seco em todo o seu ecossistema disponível.

A territorialidade envolve um controle populacional e dos recursos disponíveis, por isso estão tão ligados ao poder. Logo, isso torna o território o próprio responsável por comandar se ali pode se instalar e sobreviver uma sociedade humana ou não. Além disso, pode-se olhar politicamente a área mundial com algumas divisões como um estado nação (País) ou de uma forma menor tipo municípios, bairros.

Por conseguinte, ainda na ideia dos autores, a relação de poder criada está sempre presente, seja ela direta ou indiretamente, a subordinação ao comando do líder do território é uma consciência comum. Já na dimensão cultural, o território representa uma identidade do povo que habita nele, um espaço para construir e guardar memórias, além de criar potencialidades.

Outrossim, Barbosa (2021) ao interpretar Milton Santos, traz que para o geógrafo a definição de território é aquilo que pertence ao indivíduo e onde o indivíduo também pertence, ou a junção de tudo e onde tudo acontece, todas as vidas estão representadas em um território. Agora, indo diretamente na fonte, Milton Santos (2012) discute que o território não é um espaço neutro como se parece, através dele que vem os comandos do que pode ser realizado e o que não pode, casando-se com a ideia relativa às questões materiais explicadas anteriormente.

Para o autor, o tempo também tem grande influência na utilização do território. Exemplificando: atualmente, com a globalização, o poder está, cada vez mais, irrestrito e não necessariamente parado em lugar físico. Afinal, com as tecnologias inovadoras, ou melhor, as TIC (Tecnologias de Informação e Comunicação), as barreiras físicas foram ultrapassadas.

Sendo assim, todos os recursos disponíveis, humanos, naturais e concretos estão sendo utilizados a favor de tais comandantes, e por que não dizer, do capital.

Santos (2012) chama esse movimento de fluidez e de condensação do território em favor daqueles que possuem o poder de aumentar essa velocidade de interação, no caso, as empresas (em destaque as multinacionais) em ligação com o Estado que utilizam dos territórios para pôr em prática seus ideais econômicos.

Em conversa com o tema, Grada Kilomba (2019) aborda sobre território partindo da raça. Ela diz que é como se a população negra tivesse que pedir benção aos brancos para compor espaços que os últimos consideram como deles. “Estar dentro da besta anuncia, de alguma forma, o lugar de perigo [...], o perigo de ser da margem e falar do centro” (Grada KILOMBA, 2019, p.67).

Na visão da autora, o sujeito negro é classificado pelo branco como outro. Aquele que é invisibilizado, animalizado e entre outros adjetivos que de qualidade não tem nada. Isso explica muito a respeito do lugar que é socialmente separado e vinculado ao negro, deixado à margem mais distante que houver, à periferia, ao subúrbio. O branco não aceita dividir seu suposto lugar de civilização (físico e social), a não ser que os negros (ou não brancos, como também os indígenas) tenham uma história exótica para contar, algo “primitivo” que o Branco já superou e eles não.

Inclusive, para Kilomba (2019) essa divisão geográfica em “espaços de negro e espaço de branco” torna mais fácil de “controlar” e segregar os indivíduos. Por outro lado, enfatiza que não existe separação das desigualdades, que ainda se perpetuam e se fortificam com essa manobra de segregação, pois, são o motivo para que aconteça. Melhor dizendo, raça, gênero e classe interferem um no outro e em como se é visto e tratado social e subjetivamente. A mulher negra se torna alvo central dos resultados dessa combinação.

De acordo com uma pesquisa do PNUD (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento, 2024), as mulheres negras são o grupo que menos experimenta as vantagens sociais, já que possuem baixa participação no mercado de trabalho formal, estando também em uma casa com mais familiares que dependem economicamente delas, além dos afazeres domésticos estipulados pelo patriarcalismo e herança de uma sociedade escravocrata, realizados em sua maioria somente por elas. Nas cidades, são vistas produzindo, no trabalho, nas vendas, sendo independentes, mas não valorizadas, não em cargos de poder, não necessariamente de carteira assinada.

Outro dado mostrado é que elas são destaque no público que recebe auxílio dos programas do governo, por tudo que já foi mencionado e pelo abandono em que vivem por

terem que lidar com essas diversas questões sozinhas, já cansadas de uma vida apenas de lutas.

Visto que,

A colonialidade de poder se constitui pelo pensamento moderno eurocêntrico e implica a imposição de uma divisão sexual e racial do trabalho como fundamento para a reprodução e a expansão do sistema capitalista e das relações de poder desiguais que o constituem.(MANZI; ANJOS, 2021, p.3)

Manzi e Anjos (2021), em seu artigo tematizado sobre as Mulheres Negras e sua territorialidade no Brasil, começam contextualizando o termo diáspora, ou território diaspórico. Segundo elas, o Brasil é um território diaspórico que se formou através da imigração forçada de africanos, que recém-chegados ao país foram obrigados a viver com as regras ditadas nesse lugar, tendo todas as suas raízes sucateadas em prol de um mecanismo econômico denominado escravização. As mulheres negras tiveram um papel ativo no enfrentamento das violências advindas desse processo, contudo, sofreram fortes repressões, principalmente ligadas ao gênero.

Por conseguinte, esse grupo continua sendo a base de todo um sistema, por isso não experimentam a mobilidade social, pois alguém precisa estar no chão para que um outro esteja no topo. As autoras prosseguem conversando sobre territorialização

[...] a territorialização (que enfatiza o movimento, a dinâmica) se refere ao processo de governar, dominar ou influenciar o espaço, no sentido do seu uso, ocupação, apropriação, produção, transformação etc., ao passo que o território é o resultado (sempre instável e inacabado) desse processo. Esse quadro conceitual permite entender as territorialidades das mulheres negras brasileiras como práticas de resistência e de luta pela (re)apropriação de diversos espaços em que elas vêm resignificando as próprias trajetórias, construindo novas subjetividades e posicionalidades, servindo de inspiração e horizonte para outras mulheres. Tais territorialidades, no que tange ao poder de decidir sobre o uso do seu corpo, à politização do seu lugar no espaço privado da casa enquanto chefes de família, trabalhadoras domésticas, educadoras, bem como seu protagonismo histórico nas cidades brasileiras, têm servido, ainda que lentamente, para reposicionar as mulheres negras em espaços, funções e posições que antes lhes eram alheios.(MANZI; ANJOS, 2021,p 09-10).

Inclusive, Manzi e Anjos (2021) também abordam o entendimento do corpo da mulher negra como um território, sendo intensamente invadido, controlado, objetificado e hipersexualizado desde o período escravocrata, deixando heranças em seus corpos atuais. As ditaduras da beleza por exemplo, sendo elas regras vendidas de como ser feminina e o que é definido como beleza de “uma verdadeira dama”, faz com que a mulher negra se veja o tempo

todo em constante movimento de se reconhecer e se autoafirmar, tentando ser dona do seu próprio território. Por isso é importante que ela saiba perceber que está sendo invadida.

Portanto, o abandono se dá justamente aí, na socialização e perpetuação de padrões sociais que se alimentam das desigualdades, deixando a mulher negra à mercê do que vier, sem controle real de ter uma vida sem muitas cobranças, trabalho pesado, ser uma guerreira o tempo todo. Ela quer companhia, quer lazer, moradia digna, trabalho registrado, quer poder ser vista.

Os movimentos sociais liderados por mulheres negras como o feminismo negro, associações de bairro e entre outros ajudam nesses desafios diários, porque eles representam união e defesa das verdadeiras necessidades de um território, seja ele uma cidade, seja ele um corpo humano.

Considerações Finais

Diante do referencial bibliográfico pesquisado, compreende-se que ser uma mulher negra no Brasil abrange atravessamentos de gênero, classe e raça. É importante destacar que esse fenômeno traz desvantagens significativas na existência dessas mulheres, mas esse processo ainda é naturalizado e visto como “normal” pela sociedade.

A opressão e silenciamento experienciada por mulheres negras no país se deu a partir de uma construção minuciosa, que carregou marcas do colonialismo – fenômeno que transcendeu um sistema econômico e passou a ser uma estrutura entranhada na subjetividade da população brasileira. E da territorialidade, marcada pela segregação que transpassa as características determinantes que subalterniza esse grupo social.

Diante desse cenário desastroso, as mulheres negras vêm tentando encontrar formas de sobreviver em uma sociedade cheia de amarras acerca de suas existências. Nessa perspectiva, Bell Hooks afirma “somos fortes porque o Estado é omissos, porque precisamos enfrentar uma realidade violenta. Internalizar a guerreira, na verdade, pode ser mais uma forma de morrer” (HOOKS, 2019, p.20).

Isso mostra a importância de elucidar as estruturas sociais opressoras, para que algo seja realizado acerca do Abandono Social de mulheres negras, que é responsabilidade do Estado e de toda sociedade. Urge a necessidade de minimizar prejuízos em aspectos econômicos, de saúde e social dessa população.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.
- ARAÚJO, Luciana Gonzaga de. **Estudo sobre o racismo institucional em abordagens policiais na mesorregião do agreste pernambucano: um olhar sob as perspectivas dos direitos humanos nas audiências de custódia**. 2023. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/55191> > Acesso em 15 de Out. 2024.
- ATLAS DA VIOLÊNCIA 2020. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública; Rio de Janeiro: IPEA, jun. 2020. ISSN 2764-0361
- BARBOSA, Jorge Luiz. **O território como conceito e prática social**. Observatório das Favelas, 2021. Disponível em: <https://observatoriodefavelas.org.br/wp-content/uploads/2021/07/O-territorio-como-conceito-e-pratica-social.pdf> . Acesso em 14 de Set de 2024.
- CATANI, Afrânio Mendes. **O que é Capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Veneta, 2020.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020
- FOLTER, Regiane. O que é Patriarcado? Politize! 2023. Disponível em > <https://www.politize.com.br/patriarcado/> > Acesso em 14 de outubro de 2023.
- Gentrificação: o que é, como ocorre e impactos sociais**. Habitat para a humanidade Brasil, 2018. Disponível em: <https://habitatbrasil.org.br/gentrificacao/> . Acesso em 14 de Set de 2024.
- GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo, SP: Atlas, 2002.
- GOMES, Laurentino. **Escravidão–Vol. 1: Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**. Globo Livros, 2019.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GOULARTE, Michele; PEDRUZZI, Alana Das Neves; DOS REIS, Paula Ferreira. Colonialismo, subalternização do trabalho e mulheres negras: Uma análise a partir dos Fundamentos da Educação Ambiental. **Educação, Ciência e Cultura**, v. 29, n. 1, 2024. Disponível em < <https://revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Educacao/article/view/11402/4462> > Acesso em 20 de Out. 2024.
- HOOKS, Bell. **E eu não sou uma mulher?**. Editora: Rosa dos Tempos: 2019.
- KANGUSSU, Imaculada. Resenha de Discurso sobre o colonialismo. **Viso: Cadernos de estética aplicada**, v. 15, n. 28, p. 23-30, 2021. Disponível em < <file:///C:/Users/criso/Downloads/398-Texto%20do%20artigo-1124-1-10-20210811.pdf> > Acesso em 20 de Out. 2024.
- KILOMBA, GRADA. **Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano**. 1ªed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LIMA, Juliana; FERREIRA, Afonso. **Maioria no País, Mulheres Negras são o grupo menos beneficiado por avanços sociais, diz Pnud**. G1, 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2024/05/28/maioria-no-pais-mulheres-negras-sao-o-grupo-menos-beneficiado-por-avancos-sociais-diz-pnud.ghtml> . Acesso em 16 de Set de 2024.
- MANZI, Maya; ANJOS, Maria Edna dos Santos Coroa dos. **O Corpo, a Casa e a Cidade: Territorialidades de Mulheres Negras no Brasil**. Revista brasileira de estudos urbanos e

regionais, v. 23, E202132pt, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbeur/a/8FvqfjrzTtwqMSTdMwVPsG/?format=pdf&lang=pt> . Acesso em 16 de Set de 2024.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital/ Karl Marx; tradução Rubens Enderle. 3.ed. São Paulo: Boitempo, 2023.

PASSOS, Rachel Gouveia. Mulheres negras, sofrimento e cuidado colonial. **Revista Em Pauta**: teoria social e realidade contemporânea, n. 45, 2020. Disponível em < <https://www.e-publicacoes.uerj.br/revistaempauta/article/view/47219> > Acesso em 20 de Out. 2024.

PINHEIRO. Bárbara. C. S. **Como ser um educador antirracista**. São Paulo: Planeta Brasil, 2023.

SANTOS, Milton. **Por uma outra Globalização: do pensamento único à consciência universal**. 22ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SIMÕES, Adriana Souza et al. O impacto subjetivo do colonialismo e racismo em mulheres negras trabalhadoras domésticas. **Laborare**, v. 6, n. 11, p. 135-154, 2023. Disponível em < <https://revistalaborare.org/index.php/laborare/article/view/217> > Acesso em 10 de Out. 2024.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. Editora: UFMG, 2010.

VALE, Ana Lia Farias; SAQUET, Marcos Aurelio; SANTOS, Roselí Alves dos. **O Território: Diferentes abordagens e Conceito-Chave para a compreensão da Migração**. Revista Fax Ciência, 07,01 (2005) pp.11- 26 UNIOESTE. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/fazciencia/article/download/7380/5429/26606> . Acesso em: 14 de Set de 2024.

Submetido em: 29/10/2024

Aceito em 25/01/2025

A violência de gêneros nos mitos cosmogônicos grego e iorubá

Gender violence in Greek and Yoruba cosmogonic myths

Violencia de género en los mitos cosmogónicos griegos y yoruba

Robson Gomes de Brito¹

Resumo: O presente artigo analisa os mitos cosmogônicos grego e iorubá a partir de um exercício analítico e teórico-conceitual da aproximação dialógica existente entre eles. Metodologicamente, buscou-se demonstrar a comparação entre os mitos, por meio do estruturalismo, fundamentando as produções literárias interlinguais, tencionando a transposição dos sentidos entre culturas, salvaguardando o saber e a oralidade presente nos textos. Investigou-se, após ciência da forma, interpretar seu conteúdo com vista à antropologia, literatura-histórica e possíveis correlações sociais. Neste sentido, constatou-se que a violência de gênero é imemorial, e o gênero masculino oprime o gênero feminino motivado por um sentimento de inveja.

Palavras-chave: Cosmogonia, Gênero, Mito, Violência.

Abstract: This article analyzes the Greek and Yoruba cosmogonic myths based on an analytical and theoretical-conceptual exercise of the dialogic approximation that exists between them. Methodologically, we sought to demonstrate the comparison between myths through structuralism, supporting interlingual literary productions, intending to transpose meanings between cultures, safeguarding the knowledge and orality present in the texts. After understanding the form, we investigated its content with a view to anthropology, historical literature and possible social correlations. In this sense, it was found that gender violence is immemorial, and the masculine gender oppresses the feminine gender motivated by a feeling of envy.

Keywords: Cosmogony, Gender, Myth, Violence.

Resumen: Este artículo analiza los mitos cosmogónicos griegos y yorubas a partir de un ejercicio analítico y teórico-conceptual de acercamiento dialógico entre ellos. Metodológicamente, buscamos demostrar la comparación entre mitos a través del estructuralismo, apoyando las producciones literarias interlingual, pretendiendo transponer significados entre culturas, salvaguardando los saberes y la oralidad presentes en los textos. Después de estudiar la forma, investigamos cómo interpretar su contenido con miras a la antropología, la literatura histórica y las posibles correlaciones sociales. En este sentido, se encontró que la violencia de género es imemorial, y el género masculino oprime al género femenino motivado por un sentimiento de envidia.

Palabras clave: Cosmogonía, Género, Mito, Violencia.

Introdução

Com este artigo apresento um recorte dos resultados obtidos da investigação literária e mítica do comparativo entre os mitos gregos e iorubanos. A pesquisa principiou com uma

¹ Mestre em Ciências Humanas (UFVJM-MG); Mestre em Artes (UEMG-MG); Doutorando em Educação (FEUSP-SP). Orcid <https://orcid.org/0000-0002-9701-7428> E-mail: robson.brito@usp.br.

investigação de iniciação científica (2016) no curso de graduação de Bacharelado em Humanidades na UFVJM-MG e contou com apoio e financiamento FAPEMIG; objetivei entender o formalismo dos mitos como constituição literária por meio do método estruturalista. Em continuidade, já na modalidade de Mestrado em Ciências Humanas (2018), apresento as propostas de conteúdo que os mitos reservam. O recorte aqui discutido é uma das interpretações obtidas com vista à antropologia, história e relações sociais. Nela interpreto e constato que a violência de gênero é imemorial e o gênero masculino oprime o gênero feminino por inveja.

Começo direcionando um olhar investigativo para um objeto como uma busca, inicialmente, por apreender dele o material ao qual é constituído. Por isso, o estudo de mitos se principia pelo estudo da materialidade do objeto. Entender este primeiro elemento é fundamental para que a forma e o conteúdo se apresentem, e o mito manifeste os plurais sentidos que resguarda.

É desta maneira que investigo os objetos, *Teogonia de Hesíodo* (2012) e *Mitologia dos Orixás* (2001). De um lado, vê-se uma obra consagrada aos estudos de literatura mitológica grega no Brasil, a *Teogonia: a origem dos deuses*, de Hesíodo na tradução de Jaa Torrano. O autor propõe a recepção de sua produção como uma tradução integral da obra de Hesíodo². Compreende-se que o objeto denominado de mitologia cosmogônica grega é, na verdade, uma produção literária, interlingual³, da interpretação alemã do poema grego. Isto porque dos versos 115 aos 150, em que se encontra o mito cosmogônico, nosso recorte de análise: *Os Deuses primordiais* são da tradução Friedrich Solmsen.

Por outro lado, a narrativa sobre a mitologia iorubá é, igualmente, outra obra literária que também passa pela tradução interlingual. A obra *Mitologia dos orixás*, de Reginaldo Prandi, é um significativo trabalho literário, etnográfico e sociológico que busca compreender as influências mitológicas africanas no Brasil e na América Latina. Já no Prólogo, o autor aponta as fontes e o meticuloso trabalho de identificação e catalogação e transcrição dos mitos. Prandi não faz uso de um material em língua arcaica ou tradicional africana, mas de uma língua que

² Os mais significativos tradutores da *Teogonia de Hesíodo* são: Annie Bonnafé e Paul Mazon (tradutores ao francês); Graziano Arrigheti (tradutor ao italiano); Martin Litchfield West (tradutor ao inglês); Friedrich Solmsen (tradutor ao alemão).

³ (...) “a poesia, por definição, é intraduzível. Só é possível a transposição criativa: transposição interlingual - de uma forma poética a outra” (Jakobson, 1995, p. 64).

primeiro traduziu o mito ou produziu o mito, o castelhano. Vemos na tradução dos mitos cosmogônicos, *Iemanjá ajuda Olodumaré na criação do mundo* e *Olocum mostra sua força destruidora* passagens extraídas da obra *Los Orishas* (1990) publicada em Cuba por Natalia Bolívar Aróstegui. Trata-se de registros de mitos da cultura afrocubana produzidos por babalaôs em cadernos manuscritos. É visível o esforço de Prandi por criar um material que possa explicar a tradicional narrativa mítica afrocubana e afro-latina-americana. Entretanto, seu trabalho resulta na combinação de pesquisa histórica com pesquisa etnográfica e produção literária. Em se tratando de mitos da África e de coprodutores da cultura afrocubana é temerário apontar qualquer coisa sobre o modo como os mitos foram reproduzidos ou recriados, pois se trata de um universo de fontes escritas de múltiplas origens, por transmissão oral de naturezas diversas, e não somente de origem iorubá. Por isso, pondera-se que o material de tradução utilizado pelo autor é uma produção interlingual da interpretação da diáspora linguística cubana, e não de mitos especificamente provenientes do universo africano iorubá.

Os textos analisados nesta pesquisa são tomados como produções literárias interlinguais que buscam transportar sentidos entre culturas, com todas as especificidades que os objetos literários podem apresentar. O sentido dessa abordagem segue a percepção de Lévi-Strauss que entende que a produção mítica, quando se trata de uma tradução, é uma “ação de solidariedade entre forma e conteúdo” (Lévi-Strauss, 2004, p. 07). Isto porque a língua portadora do mito perde parte de seu sentido quando é transposta a suportes linguísticos diferentes, pois se trata de uma transferência de sentido cultural, já que a tradução, em sua raiz latina, tem como sentido primeiro a transferência. Torrano e Prandi são tradutores que operam como transferidores de elementos culturais provenientes dos mitos grego e iorubá, e produtores de um material interlingual dos objetos em língua alemã e castelhana. Por isso, não é um exagero dizer que os autores realizaram uma ação de solidariedade aos mitos grego e africano, mesmo ao tomarem como fonte as línguas alemã e castelhana. A transposição interlingual que aqui se analisa apresenta, sim, vestígios dos mitos grego e africano, das línguas grega e iorubá.

Nessa perspectiva, opto pelo modelo de análise proposto pelo estruturalista Vladimir Propp. Este método visa analisar as configurações de semelhanças entre as narrativas dos mitos. Não se trata de aplicação *sine qua non* do método, trata-se de tornar operacional uma metodologia, observando a especificidade do objeto analisado. Após essa averiguação apresento as interpretações acerca da violência prescrita nos mitos e como se comportam os gêneros no processo de criação do mundo.

Os textos mitos cosmogônicos

Começo por entender as unidades linguísticas básicas dos objetos. Optou-se pelo recorte de atenção aos substantivos e verbos. Para tanto, do mito grego a partir dos versos da apresentação de *Os deuses primordiais*:

Sim bem primeiro nasceu Caos, depois também
Terra de amplo seio, de todos sede irresvalável sempre,
dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado,
e Tártaro nevoento no fundo do chão de amplas vias,
e Eros: o mais belo entre Deuses imortais, solta-membros,
dos Deuses todos e dos homens todos
ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.
Do Caos Érebo e Noite negra nasceram.
Da Noite aliás Éter e Dia nasceram,
gerou-os fecundada unida a Érebo em amor.
Terra primeiro pariu igual a si mesma
Céu constelado, para cercá-la toda ao redor
e ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre (Hesíodo, 2012, p. 109).

Em *Olocum mostra sua força destruidora e Iemanjá ajuda Olodumare na criação do mundo*, nos mitos iorubanos, temos:

*O mundo foi criado por
Olorum e sua mulher Olocum.
Eles tinham a mesma idade.
Da união de Olocum com Aiê, a Terra, nasceu Iemanjá.
Da união de Iemanjá e Aganju nasceram os outros deuses.
Mas Olorum separou-se de Olocum
e por longo tempo ambos brigaram
pelo poder de reinar na Terra (Prandi, 2001, p. 403).
(...) Olodumare-Olofin vivia só no infinito,
cercado apenas de fogo, chamas e vapores,
onde quase nem podia caminhar.
Cansado desse seu universo tenebroso,
cansado de não ter com quem falar,
cansado de não ter com quem brigar,*

decidiu pôr fim àquela situação.
Libertou as suas forças e a violência
Delas fez jorrar uma tormenta de águas.
As águas debateram-se com rochas que nasciam
e abriram no chão profundas e grandes cavidades.
A água encheu as fendas ocas,
fazendo-se mares e oceanos,
em cujas profundezas Olocum foi habitar.
Do que sobrou da inundação se fez terra.
Na superfície do mar, junto à terra,
ali tomou seu reino Iemanjá,
com suas algas e estrelas-do-mar,
peixes, corais, conchas, madrepérolas.
Ali nasceu Iemanjá em prata e azul,
coroada pelo arco-íris Oxumarê.
Olodumare e Iemanjá, a mãe dos orixás,
dominaram o fogo no fundo da terra (Ibidem, 2001, p. 380-381).

Ressalto que o sentido de teogonia⁴ corresponde ao nascimento dos deuses e orixás, sobre uma perspectiva de genealogia. Os primordiais são seres criadores, mas também cósmicos, que podem ser identificados como elementos da natureza, ou seja, também de origem. Por outro lado, seus filhos que podem ser em determinado contexto narrativo identificados como natureza ou ser divino não podem ser entendidos como cosmogônicos, assim, teogonia corresponderá a uma classificação de personagens que podem criar outros seres e suas gerações.

Caos e Terra são os seres teogônicos e cósmicos do mito grego, pois Terra produzirá toda uma sucessão de deuses, primeiro por cissiparidade⁵ e depois por cruzamento com seu filho Céu, além de representar a morada para imortais e mortais. Olorum-Olodumare-Olofim e Olocum nos mitos iorubanos são os primordiais teogônicos e cósmicos. Nele, a libertação das águas por Olorum-Olodumare-Olofim produz rochas, com fendas e cavidades, isto pressupõe a criação de Aiê (Terra) morada dos humanos e dos orixás.

⁴Sobre o tema, uma investigação mais profunda pode ser verificada no ensaio “Aproximação dialógica: Cosmogonias grega e iorubá”, *Paco Editorial* (2019), do autor.

⁵Quando um deus biparte-se, permanecendo ele próprio ao mesmo tempo, em que dele surge outro deus.

O que revelam os substantivos?

As narrativas míticas não se tratam de pessoas, mas de seres divinos. Entretanto, as significações substantivadas são importantes no auxílio da conceituação das personagens no gênero literário, visto que, os nomes próprios são essenciais para compreender tanto a criação quanto sua origem (ser), sua nominação implica que este ser é um importante elemento (personagem) para a narrativa. Este é o caso das personagens Caos e Terra, pois ambos são deuses criadores. Em língua portuguesa têm-se dois gêneros: o masculino e o feminino. Aparentemente, pelo processo de flexão, é possível identificar o gênero ao qual o deus se comporta (Caos/homem, macho, masculino; Terra/mulher, fêmea, feminino), significando a distinção opositiva de gênero entre eles.

Quando busco apontar uma distinção categorial de gênero para os orixás Olorum-Olodumare-Olofim, Olocum, Aiê e Aganju, não encontro aplicação à regra normativa genérica. Percebo os gêneros dos orixás Olocum e Olorum, que são, respectivamente, feminino e masculino: “O mundo foi criado por Olorum e sua mulher Olocum”. Por outro lado, a personagem Olodumaré-Olofim não possui uma personagem opositora que o definiria o gênero. Aparentemente, é difícil a definição do gênero de Olodumaré-Olofim, entretanto, é a referência anafórica do texto que define o seu gênero: “Olodumare-Olofim vivia só no infinito” / “cercado apenas de fogo, chamas e vapores”. A palavra cercado também é um substantivo, mas de classificação abstrata e comum. Sendo o primeiro aquilo que designa uma existência dependente, ou seja, se faz preciso uma locação à outra unidade gramatical para que a totalidade do sentido se apresente. Já o substantivo comum se aplica a um ou mais objetos particulares, que reúnem características inerentes à dada classe. Entretanto, no texto, cercado atua como um adjetivo, ou seja, constitui uma delimitação caracterizadora do substantivo, resguardando-o em uma referência a uma parte ou um aspecto do nome próprio ao qual faz concordância. Além, assim como o substantivo, o adjetivo também sofre flexão quanto a número, gênero e grau. Em se tratando de gênero, o termo cercado atua como adjetivo de Olodumare-Olofim por designar a qualidade do estado em que a personagem está, e se explica como simples repercussão da relação sintática. Portanto, a concordância que se faz em “Olodumare-Olofim cercado apenas de fogo”, conclui-se que este orixá é da ordem do gênero masculino. Acrescenta-se que há o entendimento de Olodumare-Olofim e Olorum ser o mesmo orixá; em decorrência das ações que cometem nos textos, e por uma compreensão de atribuições filosóficas. Há ainda os nominais Aiê e Aganju, que também têm inconsistência quanto ao gênero gramatical, posto que não há correlação de sentido no léxico português. Novamente será a relação sintática que poderá

identificar o gênero da personagem: “Da união de Olocum com Aiê, a Terra, nasceu Iemanjá”. Pode-se supor que o gênero de Aiê seja masculino, pois Olocum já foi constatada como do gênero feminino. De semelhante forma, para “Da união de Iemanjá e Aganju nasceram os outros deuses”, tendo entendido que Iemanjá é do gênero feminino, pode-se assegurar que Aganju seja do gênero masculino. Por meio da leitura e identificação dos substantivos concretos verifica-se a independência destas personagens, e sua coparticipação na criação do mundo. Nesta genealogia observa-se que a criação é um ato participativo e colaborativo. De maneira semelhante ao texto da cosmogonia grega, o nome da personagem caracteriza-a como um ser criador do mundo. Desta forma, é possível considerar que há uma semelhança gramatical no que diz respeito às denominações dos deuses e dos orixás.

Quais são as ações que os verbos expõem?

Apresentar considerações acerca do verbo na narrativa é tratar de ação. Os verbos em sua maioria exprimem um processo inserido no tempo, um fenômeno, um estado ou uma mudança de estado. E sua diferenciação do substantivo ocorre por exprimir as realidades não estaticamente, ou seja, o verbo age de forma dinâmica. Se o substantivo situa o ser no espaço, o verbo configura-o no tempo, ele que fornece legitimidade à existência do texto e consecutivamente do mito. A condução, primeira, pelos substantivos na identificação dos deuses/orixás foi essencial à delimitação dos verbos, que asseguram às ações executadas por essas personagens.

Caos e Terra, possuem como classificação verbal o pretérito perfeito do indicativo, com flexão na terceira pessoa no singular, assim como Iemanjá, Água e Rochas, e alguns verbos de Olocum e Olorum-Olodumaré-Olofim. Deste modo, é preciso atentar para os sentidos que se produzem no texto com o uso dos verbos no pretérito perfeito do indicativo. Isto porque, se pretérito é uma “referência a fatos anteriores ao momento em que falamos” (Bechara, 2009, p. 221), ele está em consonância com o tempo que os textos buscam representar: uma narrativa que trata de ações ocorridas em um passado imemorial. Talvez o pretérito perfeito seja o mais expressivo em exatidão dos tempos e modos dos verbos, pois “fixa e enquadra a ação dentro de um espaço de tempo determinado” (Ibidem, 2009, p. 278). A esse tempo verbal, soma-se o valor semântico do indicativo, que é o modo “que normalmente aparece em orações independentes que encerram um fato real ou tido como tal” (Ibid., 2009, p. 275). As estruturas frasais e distribuições das orações no corpo dos textos são em grande parte independentes, com poucas ou em dados momentos com inexistente subordinação. Tal estrutura facilita a

interpretação e leitura, além de apontar para a forma escolhida do narrar da trama, forma esta que remete tanto à estrutura de prosa quanto de poesia.

As unidades gramaticais de substantivo e verbo são recursos linguísticos que auxiliam os tradutores a manter uma forma quanto ao texto mítico cosmogônico. E em ambos os textos pude perceber que as unidades linguísticas substantivas não apenas os nomeiam, mas situam sua posição quanto à narrativa, e as unidades linguísticas verbais conferem veracidade à estrutura nominativa, ora revelando o que faz o deus/orixá, ora temporalizando sua incursão na genealogia da formação do mundo e de outros deuses/orixás.

A composição oral anelar

Identifico nos textos que a presença da oralidade se faz por meio de uma composição anelar. Ela é uma característica formal da poesia oral. Desta forma apresentam-se no mito grego a seguinte composição anelar: “Sim bem primeiro nasceu Caos”; “Do Caos Érebo e Noite negra nasceram”; “Da Noite aliás Éter e Dia nasceram”; “Terra primeiro pariu”; “para cercá-la toda ao redor”; “Pariu altas Montanhas”; “E pariu a infecunda planície; do coito com Céus”; “Pariu ainda os Ciclopes”; “Outros ainda da Terra e do Céu nasceram”. Estes são excertos dos versos hexâmetros datílicos⁶ em que é formado o canto de Hesíodo. Estes recortes correspondem aos inícios e finais dos versos, ou seja, os versos cosmogônicos. Para este fim demonstro que os verbos (nasceu, nasceram, pariu, cercá-la e coito) representam a circularidade do poema, pois buscam frisar as ações que são cometidas no texto como um todo. Os verbos estão ligados ao sentido de nascimento ou de produção de seres, o que possibilita confirmar qual tipo de mito está sendo tratado neste trabalho. Além disso, este exercício de verificação auxilia na importância do verbo quanto à produção da escrita mítica cosmogônica, pois cria a repetição do ato das ações cometidas pelos deuses e confirma a presença da oralidade no texto escrito.

⁶A poesia épica, *Teogonia*, assim como a *Ilíada* e a *Odisseia* são obras que necessitavam do entendimento entre poeta e plateia durante sua declamação, ou seja, no recital das narrativas. Por se tratar de uma exposição oral, para que isto ocorresse o poeta recorria a repetições que levavam a construção e fixação das imagens ou de temas já conhecidos da plateia para que fixassem a mensagem transmitida, a isto nomeasse hexâmetro datílico. A isto se verifica em Herrero-Lloente, V. J. *La lengua latina en su aspecto prosódico: con un vocabulario de términos métricos*. Madrid: Gredos, 1971.

Já no mito iorubano não posso afirmar que se trata de uma composição em hexâmetro datílico, semelhante ao do texto grego. Observo que Prandi foge da prosa e os produz em versos, sendo possível perceber por meio da linguagem sintética (como quando cita deuses ao invés de orixás na narrativa), assim busca tornar mais palatável ao leitor desconhecido da mitologia africana, o que também o faz aproximar-se de uma narrativa de prosa, mas com estética em versos. Contudo, cabe a reflexão acerca da produção do autor: Uma vez entendido que tradicionalmente a produção dos mitos se dá em prosa⁷, e a escolha estilística de Prandi se fez em verso, revela que objetivou aproximar-se de uma produção tradicional da cultura ocidental. Por isso, enquadrando-se em uma também tradição acadêmica, o que faz seu texto ser muito mais esteticamente semelhante ao mito grego do que aos mitos iorubanos. Entretanto, é visível sua habilidade em construir um texto mítico com vestígios orais, ação que somente formas pré-estabelecidas, registradas em língua escrita, poderiam lograr.

Por isso, proponho observar o mito iorubano também pela perspectiva da composição anelar, visto que: “Da união de Olocum com Aiê, a Terra, nasceu Iemanjá”; “Da união de Iemanjá e Aganju nasceram os outros deuses”; “Olorum atou Olocum”; “Olocum propôs um pacto a Olorum”. Verifica-se nisto a circularidade e a repetição tanto dos substantivos, quanto dos verbos, elencando a atuação dos orixás quanto seus nascimentos. E: “Olodumare-Olofim vivia”; “Cansado desse seu universo”; “cansado de não ter”; “cansado de não ter”; “As águas debateram-se”; “A água encheu”; “ali tomou seu reino Iemanjá”; “Ali nasceu Iemanjá”; “E o ser humano”; “E os orixás”. É perceptível a presença da oralidade nas repetições, como, por exemplo, quando narra à condição de Olodumaré-Olofim de estar cansado, ou o ali para categorizar o local em que Iemanjá localiza-se ou têm seu reino. Soma-se a isto o recurso sonoro da anáfora, produzido pelas repetições que tem por objetivo lançar uma ideia de rotina e

⁷ “A distinção entre prosa e poesia iorubá não é absoluta, mas relativa. Poesia iorubá pode ser falada, entoada ou cantada, com ênfase em sua forma artística, paralelismo, jogo de palavras, repetição, contraponto tonal, combinação léxica etc.; possui itens de léxico arcaico, distorções ou divergências tonais e gramaticais, socialmente e tradicionalmente fixo em um assunto definido. A prosa iorubá, por outro lado, coloca ênfase sobre um assunto definido, o qual é individualmente escolhido conforme a linguagem comum de falar onde a inteligibilidade é primordial. Contudo, nada demais lembrar que a distinção não é absoluta. A linguagem e o ritmo da prosa, entretanto, formam a base de fundação do verso” (Afolayan, 1982, p. 70 *apud* Marins, 2012, p. 128).

circularidade narrativa, por isso é possível enquadrar estas afirmações também, na composição anelar, e atribuir como uma característica formal para a convencionalidade da produção escrita com traços de oralidade.

A violência de gênero e a inveja masculina

O texto do mito grego apresenta dois elementos de violência que se destacam. O primeiro se dá por meio do ordenamento dos cosmos pela divindade Terra ao projetar-se para a criação antecipando a criação da divindade Caos. A violência é percebida nos confrontos entre as divindades. A divindade Terra, ao se tornar de “todos sede irresvalável sempre / dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado”, se impõe a Caos, há uma disputa de poder entre eles, e se confirma quando por cissiparidade pari Céu igual a si e o eleva a “ser aos Deuses venturosos sede irresvalável sempre”. Ou seja, produz um aliado contra Caos, pois ambos serão aos deuses “sede irresvalável sempre”. O segundo elemento que sinaliza a presença da violência nos textos, novamente, envolve a divindade Terra e sua genealogia. Todos os filhos que nascem do coito da Terra com o Céu são violentos ou possuem caracterizadores de violência como: Cronos de ótimas armas que detestou seu pai desde seu nascimento, Arge de violento ânimo, Ciclopes de ação violenta, outros filhos enormes, assombrosos e violentos com vigor sem limites.

Além disso, à violência a qual a divindade Terra é acometida por seu filho e progenitor de seus filhos – o Céu – será o estopim para a primeira batalha épica, a qual Torrano traduz como a *História de Céu e de Crono*. A violência em que Céu coita Terra resulta na revolta de sua prole desde o nascimento, e faz com que Terra lance terror aos filhos para ajudá-la a vingar-se de Céu, pedido que é aceito por Cronos. Interessante notar que o elemento violência para os gregos é recorrente na mitologia quando se trata das disputas divinas, mas também se apresenta

nas atitudes das mulheres mortais que lutam contra os ditames de um mundo masculino. É o caso, entre outros, das Amazonas, guerreiras dedicadas à virgem caçadora Ártemis; de Atalanta que desafia os homens no seu próprio campo de ação e só é vencida graças a um estratagema e de Medéia que escolhe como alvo da sua vingança aquilo que é mais importante para o homem – sua descendência. Estes e vários outros exemplos são expressões de uma tensão permanente que atravessa toda a produção mítico-poética helenística (Oliveira, 2004, p. 06).

No que se refere ao mundo grego, à violência, então, se impõe como onipresente e se expressa pelo espírito de vingança. Temos Terra confabulando com seu filho para impedir o pai, ou seja, uma expressiva ação de vingança pela violência sofrida. Neste sentido, “por

Homero, a Ilíada e a Odisséia; mas, também, dos autores trágicos, que representaram inúmeras vezes em suas tragédias o crime reagindo ao crime, a vingança em resposta a uma agressão” (Grillo, 2008, p. 45), demonstrando que a vingança é recorrente na literatura grega.

No mito iorubano, há uma unidade linguística verbal definidora do elemento violência, o verbo brigar. Este, então, é o primeiro elemento temático de violência no mito: “Mas Olorum separou-se de Olocum” / “e por longo tempo ambos brigaram” / “pelo poder de reinar na Terra”. Os versos possuem dois elementos anteriores acerca do tema violência que são importantes para entender tanto a separação quanto a briga das divindades: 1. Olocum liberta-se da prisão que Olorum-Olodumare-Olofin a mantinha. 2. Olocum mostra sua força destruidora ameaçando destruir a criação. As ações estão interligadas e são consequências da violência de Olorum-Olodumare-Olofin para com Olocum. Um segundo ato de violência dá-se quando ao recolher-se para as profundezas de si, Olocum faz nascer Iemanjá. A recém-nascida divindade domará o fogo que reina ao redor de Olorum-Olodumare-Olofin. Temos, portanto, a violência representada no aprisionamento de Olocum, e após em sua ação de revelar seu poder e dominar seu espaço, e também quando Iemanjá domina o fogo.

Como observa Beniste, “o mundo dos mitos é pleno de forças e ações, mesmo sendo elas conflitantes” (Beniste, 2013, p. 15). A violência nos textos é considerada como forte elemento narrativo e condutor da trama, sendo quase que exclusivamente o conteúdo essencial para que o mito se apresente. A identificação do tema violência protagonizado pela divindade feminina na cosmovisão africana proporciona a invocação do entendimento acerca das divindades iorubanas *Iá Mi Oxorongá*⁸. Estas divindades são envoltas no mistério da criação e feminilidade das mães ancestrais, que lhes confere uma imagem de poder terrífico.

Ancestrais e feiticeiras, tal caráter duplo das *Iá Mi Oxorongá* faz-se importante, pois ressalta a especificidade do papel feminino representado por elas. A concepção africana da maternidade, ou da força espiritual feminina, torna-as símbolos da adaptação e luta entre as forças masculinas e femininas, fundamentais para a manutenção da continuidade da vida (Santos, 2008, p. 65).

⁸ Conforme Nei Lopes “*Iâmi-oxorongá* ou *Iâmi*; na tradição dos orixás, nome que representa coletivamente todas as genitoras ancestrais míticas, como Nanã, Iemanjá etc.; cada uma das entidades espirituais da tradição iorubá, tidas como expressão maior de ancestralidade feminina, poderosas e implacáveis, constituem o princípio de tudo, estando acima do bem e do mal” (Lopes, 2004, p. 333).

A característica feitiçaria apresentada por Santos sobre as *Iá Mi Oxorongá* também é abordada por Pierre Verger, e identificada como uma atividade exclusiva destas divindades nas sociedades tradicionais iorubanas, e são compostas por mulheres velhas. “Elas mesmas podem se transformar em pássaros, organizando entre si reuniões noturnas na mata, para saciar-se com o sangue de suas vítimas, e dedicando-se a trabalhos maléficos variados” (Verger, 1994, p. 17). O medo que estas feiteiras provocam nos iorubás dá-se pelo poder que elas possuem tanto de dar a vida quanto de tirá-la. Santos complementa Verger quando esclarece que

crueledade, vingança, ira, controle e perseguição, aparecem como sinais do poder das *Iá Mi* numa visão aterradora, ao mesmo tempo em que doação, fecundação, proteção, dão a imagem da maternidade uma visão carinhosa e vital. As aparentes contradições acima não são inconciliáveis. Os orixás femininos mais cultuados nos Candomblés brasileiros representam aspectos socializados deste terrível poder das *Iá Mi Oxorongá* (Santos, 2008, p. 69).

Em síntese, as ações de violência de Olocum e o poder de Iemanjá em controlar o fogo, mais as atuações de criadoras e estrategistas são claras ações de *Iá Mi Oxorongá*, que ambas são. Essa essência que reside no interior da feminilidade tende a revelar que para os “yorubá o poder (axé) da *Iyami* (mãe) não é em si, nem bom, nem mau, nem moral, nem perverso, a única coisa que importa é o modo como o axé é empregado” (Verger, 1994, p. 65), e é transposto para os textos aqui estudados e interpretados pela temática da violência e procriação.

Os grupos grego e iorubá, aqui objetificados pelos textos, de um modo geral, os mitos possuem um envolvimento dramático em sucessão de cenas da vida na manifestação da disputa de poder, com violência que produz o terror. São seres divinos, virtualizados em céu e terra, água e fogo, a natureza como um todo assumindo significados que vão além da nomeação de divinos, operando como metáforas das ações humanas de maneira que possam instruir novas ações do presente e no futuro. Outro sentido deste elemento narrativo é a falta da oposição entre bem e mal em uma perspectiva de finitude do elemento divino. Os conflitos e as ações violentas são sistematizados para o criar, sem prescrever a morte.

No mito grego os substantivos e adjetivos caracterizadores dos últimos filhos de Terra como Arge de violento ânimo, Ciclopes de ação violenta, enormes, assombrosos e violentos com vigor sem limites são consequências das ações violentas de Céu para com a Terra. O mesmo sentido se aplica com Olorum-Olodumare-Olofin e Olocum, visto que os verbos caracterizados da ação de Olocum em demonstrar o seu poder, são consequências da ação de seu marido em prendê-la. A opressão ao elemento feminino é explícita nos textos. Quase todos os conflitos dão-se da personagem masculina em subjugar ou tentar dominar a personagem

feminina. Mesmo não possuindo similaridades nas unidades substantivas (Terra e Água) são personagens virtualizadas em natureza e refletem ações que levam a ser identificadas como situações que supostamente possam ter sido vividas por mulheres nos contextos sociais dos grupos grego e iorubá no período arcaico ou tradicional, isto porque,

a realidade simbólica presente nos textos existe à medida que são atribuídos a ela significados. Essa atribuição é uma ocorrência coletiva. Um grupo humano estabelece um conjunto de práticas que buscam nomear, explicar, controlar e estruturar o vivido. (Mathias, 2016, p. 26).

Pressuponho que aquilo que é anunciado no discurso constrói-se porque existiu em algum momento, se não na fala do humano arcaico, na do humano moderno, o desejo de enquadrar uma situação que acredita representar tal período. Independente do quando foi construído, o que se vale é o texto, e eles são veementes em apresentar um universo criador opressor ao elemento feminino, que leva a identificar isto como ocorrente em ambas os grupos que os textos representam. Contudo, os textos também nos revelam que a divindade Terra e a divindade Olocum possuem ações de poder e resistência à ação de seus pares: Céu e Olorum-Olodumare-Olofim.

Por isso, essas ações femininas emanam dos textos por meio da não passividade e aceitação do elemento masculino opressor. As divindades femininas representam além da óbvia materialidade do existir, a fertilidade na natureza, tornando-se a “personificação de um poder motivador ou de um sistema de valores que funcionava para a vida humana e para o universo” (Campbell; Moyers, 1990, p. 24). Neste sentido a divindade Terra, envolta no espírito de vingança volta sua prole contra o progenitor (agressor) por ser constantemente violentada. Já a divindade Olocum une-se à divindade Aiê por não aceitar ser presa por Olorum-Olodumare-Olofim, e vai além quando invade com seu corpo a criação do orixá revelando que seu poder é tão grande quanto o dele. A partir dessas relações conflitantes, ambas as divindades criam a natureza, a vida, o mundo.

Santos auxilia na compreensão deste poder da mãe sobre o filho quando recorda que os estudos de Jung elencam a imagem da mãe ligada a psique humana, que por sua vez é difundida em diferentes mitos e religiões por meio do arquétipo.

Também a aproximação entre as narrativas míticas das deusas primitivas e a semelhança de representações artísticas e concepções religiosas da Mãe com seu Filho – a figura da Maria com o menino Jesus é o exemplo emblemático deste arquétipo no Cristianismo e associa-se diretamente com a deusa Ísis e seu filho Horus do Egito (Santos, 2008, p. 60).

Existe neste sentido um ordenamento do mundo, e assim como os exemplos de arquétipo acima as divindades tanto criam como alteram suas criações. Esse poder pertence, exclusivamente, às divindades Terra e Olocum. A primeira convence o filho em castrar o pai, o que denota uma limitação do processo criador de Céu. É nítido que Terra por si não confronta seu oponente, visto que o fez em poder igual ao seu, por isso cria outro ser que o faça em seu lugar. Não compreendo que Terra sendo do sexo feminino necessite de um ser divino do sexo masculino para lhe defender, sua ação é uma estratégia contra sua própria criação, pois “Terra primeiro pariu igual a si mesma”. Para negatizar aquilo que criou, Terra, necessitaria de outro ser divino que não fosse igual a si, mas fosse o mais próximo de Céu, por isso que a personagem Crono é apresentada já como oponente de seu progenitor: “após com ótimas armas Crono de curvo pensar” / “filho o mais terrível: detestou o florescente pai”.

Já Olocum passa a criar sem a contribuição de Olorum-Olodumare-Olofim, que é igual a si em poder e idade. Ela reproduz com seu filho (Aiê, Terra) que possui propriedades próximas às do pai. É preciso verificar que as unidades linguísticas mais os epítetos de Aiê o diferenciam em vários momentos. Em determinado contexto narrativo a personagem é terra como elemento da natureza capaz de comportar a criação dos orixás, e em outro contexto é o orixá teogônico, que necessita do orixá cósmico para criar. Não é por acaso que a escolha de Olocum em unir-se com Aiê, é uma estratégia. Se Aiê pode suportar a criação, sendo um local, por isso também poderá criar. E Olocum vai além: quando destrói parte da criação de Olorum-Olodumare-Olofim, que aparentemente leva-nos a crer que será a humanidade, na verdade ela ameaça destruir seu filho (Aiê): “Certa vez Olocum quis demonstrar seu poder” / “Olocum invadiu a terra com suas águas”. A criação da humanidade é um exercício simples do ato de criar para os orixás, tanto é que a Terra é um local e um orixá. Ou seja, o local onde os humanos habitam e os orixás que os sustentam. E, Olocum poderá dominar e o destruir no momento em que lhe for oportuno. Por isso, é possível verificar que o próprio texto se responde quando aponta que, “Mas Olorum separou-se de Olocum” / “e por longo tempo ambos brigaram” / “pelo poder de reinar na Terra”. A demonstração de poder de Olocum não é sem propósito, é antes de tudo uma defesa, e por último e segunda instância é sua face de criadora e estrategista, e também de *Iá Mi Oxorongá*.

Compreendo que neste sentido as divindades femininas aproximam-se do sentido de Deusa-Mãe que trata a antropóloga Oliveira:

A Deusa-Mãe é onde a filiação era definida através da linhagem materna. Nestas sociedades, a Deusa não era um mito, uma lenda, ou mesmo um símbolo no sentido moderno do termo, mas uma realidade cósmica (...) – seja entre os sexos, seja entre o homem e os demais seres, etc. – em detrimento de outros, como a dominação e força bruta (Oliveira, 2004, p. 02).

O poder da deusa e do orixá como visto é imenso; refletem a ordem social e o papel privilegiado da mulher como criadora. Esse princípio de criação e ordem social é denominado por alguns especialistas como matriarcado, posto que a importância da mulher no núcleo familiar e social constrói-se nela e a partir dela. A Deusa-Mãe como afirma Oliveira, ou conforme Santos, Grande Mãe, Senhora do Destino.

Destacam-se Ísis, no Egito, Gaia, em Creta, Rea em Micenas, Deméter, no santuário de Elêusis, Hera na cidade de Atenas, Afrodite, na Frígia, Ártemis, em Éfeso, Dea, na Síria, Anaitis, na Pérsia, Istar, na Babilônia, Astarte, na Fenícia, Atargatis, na Cananéia, Mâ, na Capadócia, Bendis e Cottyto, na Trácia. Conhece-se também variadas personificações dos horrores femininos que derivam da suprema Mãe Terrível, como as Górgonas, as Fúrias ou Erínias, as Keres, as Sereias, as Harpias, Lâmia, Êmpusa, Circe, Cila, Carídis, Kali, Sin, dentre outras (Santos, 2008, p. 105).

Não descarto o sentido animista⁹ que os textos possuem. As personagens são simbolizadas por elementos da natureza. A força viva da violência da natureza em criar a vida. Visto que “um deus é a personificação de um poder motivador ou de um sistema de valores que funciona para a vida humana e para o universo – os poderes do seu corpo e da natureza. Os mitos são metáforas da potencialidade do ser humano” (Campbell; Moyers, 1990, p. 24).

Para os homens do período arcaico, o mistério da origem humana ocultava-se na Natureza e no corpo da fêmea, uma vez que a Deusa segredava no ventre feminino o enigma da fecundação. Eles acreditavam que a força procriadora da *Tellus Mater* atuava na mulher após esta ter contato com qualquer elemento

⁹ Compreendo o termo seguindo o discurso analítico de Yuval Noah Harari: “o animismo acredita que não existe barreira entre os humanos e outros seres criados pela natureza. Eles podem se comunicar e reproduzem essa comunicação por meios simbólicos compreensíveis a determinado grupo. [...] O animismo não é uma religião específica, mas antes de tudo uma maneira de encarar o mundo e o lugar que atribuem ao homem neste mundo” (Harari, 2017, p. 64).

da terra de modo que o mito da maternidade divina muito favoreceu a mulher (Ribeiro, 2008, p. 104).

O ser humano é parte da natureza, e o maior desafio para a humanidade se dá em colocar-se de forma igualitária com ela, com o divino que há na natureza, “são tentativas de ajudar você a colocar-se em acordo com ela” (Campbell; Moyers, 1990, p. 25), por isso as oposições que na natureza existem são oposições que os seres humanos se espelham.

Poderiam ser criados inúmeros exemplos e hipóteses acerca dos gêneros homem e mulher com base nos elementos masculino e feminino presentes nos textos, que poderiam prescrever violências de ordens psicológicas, fisiológicas, sagradas entre outros. O que é certo é que tanto Prandi quanto Torrano certificam em seus textos que o processo de criação do mundo é uma confluência dos conflitos entre seres divinos, e estes conflitos ocorrem do poder criador ilimitado de Terra e Olocum, e os limitadores poderes criadores de Céu e Olorum-Olodumare-Olofim.

Existe nas personagens masculinas uma relativa inveja e um desejo de deter os mistérios da criação das personagens femininas. Olorum-Olodumare-Olofim tenta limitar o poder criador de Olocum prendendo-a, e Céu coíta Terra freneticamente de maneira que a impede de desfrutar da criação e proporcionar à prole algo que não seja um sentimento de violência e terror. O sentido que se propõe acerca de uma relativa inveja das divindades masculinas sobre as divindades femininas pode ser ilustrado com um exemplo extraído da mitologia babilônica. Trata-se da luta entre o herói *Marduk* e a grande divindade feminina *Tiamat*.

a figura de Marduk, que é um herói civilizador, então não mais uma figura divina. Ele tem que matar um dragão e da carcaça desse dragão ele cria o universo. Esse dragão se chama Tiamat que é o nome da Grande Deusa. Então isso mostra uma subversão muito grande da mitologia da criação. E depois a gente vai ter um Deus único que já não precisa da Deusa para criar (Oliveira, 2004, p. 06).

Observo que a subversão da mitologia da criação que afirma a autora é a inversão de criadores do universo. Uma vez que *Tiamat* era a deusa criadora suprema, e é apresentada por Starhawk como a “serpente das profundezas do mar”, e compõe uma das deusas do reino das águas, que lista com “Afrodite, Ísis, Mariana, Mari e Iemanjá” (Ibidem, 2004, p. 223), acrescento nesta lista Olocum. *Tiamat* por meio da violência sofrida por *Marduk* é morta (um feminicídio) e seu corpo utilizado para criar. Veja que o poder criador da deusa permanece, e se impõe por meio do esquarteramento de seu corpo, assim, *Marduk* mesmo desejando usurpar

seu poder, não o consegue, mas por meio da carcaça dela torna-se um criador. Não afirmo que Céu e Olorum-Olodumare-Olofin são semelhantes ao herói *Marduk*, mesmo porque isto seria impossível, pois as características como personagens os diferenciam. Entretanto, aponto as violências cometidas pelas divindades grega e iorubá como uma tentativa de impedir a deusa/orixá criadora, mas aproxima-se do sentido de inveja deles para com o poder feminino da criação.

Do elemento violência pode-se construir duas proposições: (i) o sexo é um elemento de tentativa de dominação do masculino para com o feminino, e não o contrário; (ii) a estratégia de manutenção de ordem é algo que se aproxima de uma estratégia de guerra, e está condicionado a atuação do feminino, visto que o masculino se torna passivo diante deste poder criador. Ideias como estas podem ser avaliadas e analisadas por outro prisma, e até mesmo negadas. Contudo, é preciso levar em conta que a realidade, seja ela arcaica ou contemporânea, existe à medida que são atribuídos significados a ela. Essa atribuição é uma ocorrência coletiva. Acrescento que o poder da palavra é tão grande que, a tradução *stricto sensu*, mais o léxico da origem dos textos não consegue alterar o sentido que emana dos mitos cosmogônicos. Haja vista que um grupo humano estabelece um conjunto de práticas que buscam nomear, explicar, controlar e estruturar o vivido, e isto ecoa no material produzido. “O fato é que, numa cultura que tenha se mantido homogênea por algum tempo, há uma quantidade de regras subtendidas, não escritas, pelas quais as pessoas se guiam”. (Campbell; Moyers, 1990, p. 09).

Inquestionavelmente o debate dialógico da temática do mito cosmogônico acerca da Deusa-Mãe se revela importante. A racionalidade científica proposta pelo platonismo levou a humanidade para um afastamento da Deusa-Mãe, ou até mesmo o seu desaparecimento. A sacralidade da terra e da água, ligada às divindades femininas, foi gradativamente substituída pela sacralidade do céu, ligado à divindade masculina. “A civilização patriarcal subverteu a essência metafísica do Feminino em todas as situações da vida ao separar o corpo do espírito, a matéria da alma e ao degradar o eros feminino” (Ribeiro, 2008, p. 106).

Aponto que no mundo ocidental a afirmação de Ribeiro é presente no monoteísta divino do Deus judaico-cristão. E, até mesmo as religiões de motrizes¹⁰ africanas, nas Américas, que

¹⁰ Termo motriz utilizado para substituir matriz, pois, não pretende apontar para a existência “apenas de uma ‘matriz africana’, mas, sobretudo, de ‘motrizes’ envolvidas por africanos e seus descendentes na diáspora, presentes nas celebrações festivas e ritualísticas no continente americano independentemente dos limites territoriais e ou linguísticos [sic] dos seus habitantes” (Ferreira, 2017, p. 129).

são possuidoras de uma ritualista e sacralidade autodenominada afrodescendente também possuem esse relativo afastamento à Deusa-mãe. Isto se apresenta na invocação de um ser supremo criador do gênero masculino, que é venerado por estas instituições: Oxalá. Ainda mais, a autora é otimista ao propor que mesmo

negada e reprimida durante milhares de anos de cerebralismo masculino, a Deusa retorna numa época caótica em que a humanidade sofre os cataclismos da destruição dos princípios éticos e dos valores morais e os indivíduos, fragmentados, perdem, cada dia mais, a identidade num mundo coletivizado. A Deusa retorna anunciando mudanças positivas no modo de pensar e agir das pessoas, pois, como promotora do conhecimento profundo do Feminino, só ela é capaz de devolver os sentimentos, as emoções, a intuição e a criatividade de que necessitam os homens para humanizar e divinizar este mundo (Ibidem, 2008, p. 107).

As escolhas da obra literária em privilegiar o gênero feminino é uma escolha própria do texto arcaico. Existe nela a importância da relação dos casais e do sexo como produtor. E por intermédio dessa relação o elemento violência se levanta do corpo textual, não importando os milênios. Mas junto dele outro elemento se coloca em par de igualdades para o fazer da vida: o gênero feminino.

Conclusão

Busquei, com este trabalho, estabelecer as semelhanças e os distanciamentos no que diz respeito à materialidade dos mitos cosmogônicos e aos sentidos que manifestam. É claro que, em se tratando de um texto escrito em língua portuguesa, já era esperada que sua constituição formal levasse a uma proximidade, afinal a língua portuguesa é uma construção ocidental, com heranças históricas do latim, que, por sua vez, possui também raízes da língua helênica. Nas obras de Torrano e Prandi, a formação do mundo se apresenta por meio de uma confluência temática entre violência, agrupamento de casais por ato sexual e o ser feminino como elemento central na formação da vida.

Os textos, portanto, atuando como uma manifestação no sentido de vida coletiva levam-nos a considerar que o que aqui se leu possa de fato ser uma hipótese do que acreditavam esses grupos (grego e iorubá), no poder da mulher como criadora e no poder da palavra como guardiã da existência de seu grupo. Uma mensagem que atua nos mitos cosmogônicos, às vezes tratada com ceticismos, mas que é veemente a afirmação de que a criação é feminina e não masculina. Por fim, pondero que os mitos cosmogônicos, são metáforas de ações humanas igualadas à

natureza, e como tal refletem que o ser humano é um ser criador, do seu espaço, da vida e da sua natureza.

Assim, os textos são mundos simbólicos, não são mundos históricos ou realidade tangível, estão mais para realidades virtuais neste aspecto. O mito cosmogônico faz referência às divindades, mas revela quem somos. O deus ou orixá destes humanos se parece com humanos, e são criados pelo poder das palavras, então é possível afirmar que a inveja do ser masculino ao poder gerador/criador do ser feminino o faz violento.

Referências

- AFOLAYAN, Adebisi, “Yoruba language and literature”. Ife: University of Ife, 1982 *apud* MARINS, Luiz. L. Òrìṣà dídá ayé: òbátálá e a criação do mundo ioruba. Revista África, São Paulo, [S.l.], n. 31–32, p. 105–134, dez. 2012. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/115347>. Acesso em 12/11/2024.
- ARÓSTEGUI, Natália Bolivar. Los Orishas em Cuba. Havana: Ediciones Unión, 1990.
- BENISTE, José. Mitos Yorubás: o outro lado do conhecimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- BECHARA, E. Moderna gramática portuguesa. 37. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill. O poder do mito. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- FERREIRA, Antonio Marcos. A dança dos Orixás como possibilidade de preparação e formação do bailarino/ator: a partir da perspectiva de Augusto Omolu. Dissertação (Mestrado). Uberlândia: UFU, 2017.
- GRILLO, José Geraldo Costa. “A ira de Aquiles e as sensibilidades à violência”. História Questões & Debates, Curitiba, v. 48/49 n. 1/2, p. 37–59, dez. 2008. Disponível em <https://portaltainacan.funarte.gov.br/periodicos/a-ira-de-aquiles-e-as-sensibilidades-a-violencia-na-grecia-antigathe-achilles-wrath-and-the-sensibilities-to-the-violence-in-ancient-greece/>. Acesso em 20/10/2024.
- HARARI, Yuval Noah. Sapiens: uma breve história da humanidade. Tradução de Janaína Marcoantonio. 24. ed. Porto Alegre: L&PM, 2017. p. 7-73.
- HESÍODO. Teogonia: a origem dos deuses. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- JAKOBSON, R. “Os aspectos linguísticos da tradução”. 20. ed. In: JAKOBSON, R. Os Linguística e comunicação. São Paulo: Cultrix, 1995. p. 20-70.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O cru e o cozido. (Mitológicas v.1) Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- LOPES, Nei. Enciclopédia brasileira da diáspora africana. 3. ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2004.
- MATHIAS, Ronaldo. Antropologia visual. São Paulo: Nova Alexandria, 2016.
- OLIVEIRA, Rosalira. “Em nome da mãe: o arquétipo da deusa e sua manifestação nos dias atuais”. Revista Aptemis, Paraíba, [S.l.], n. 3, p. 1–16, out. 2004. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/artemis/article/view/2200/1939>. Acesso em 22/10/2024.

PRANDI, R. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

RIBEIRO, Maria Goretti. “O arquétipo da deusa na vida, na cultura e na arte literária”. Revista Graphos, João Pessoa, v. 10, n. 1, p. 103–112, mar. 2008. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/4306>. Acesso em: 03/09/2024.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. “Iá Mi Oxorongá: As Mães Ancestrais e o Poder Feminino na Religião Africana”. Revista Sankofa (São Paulo), v. 1, n. 2, p. 59–81, dez. 2008. Disponível em <https://revistas.usp.br/sankofa/article/view/88730>. Acesso em 23/09/2024.

STARHAWK. A dança cósmica das feiticeiras: guia de ritual da grande deusa. Tradução de Ann Mary Figueira Pepétuo. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Era, 1993.

VERGER, Pierre. “Grandeza e decadência do culto de Iyami Osorongá (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá”. In: MOURA, C. E. M. (org.) – As Senhoras do Pássaro da Noite. São Paulo: Edusp, 1994. p. 12-76

Submetido em: 31/10/2024

Aceito em 28/01/2025

Violência digital contra mulheres: Categorias de exclusão de gênero nas redes sociais

Digital Violence against women: Exclusion categories of gender on social networks

Violencia digital contra las mujeres: Categorías de exclusión de género en las redes Sociales

Henrique Schlumberger¹

Resumo: O século XXI inicia-se como a era do mundo digital. Desde a segunda metade do XX, a globalização crescente, e os avanços tecnológicos em larga escala, produziram mudanças significativas na vida das pessoas, e no próprio funcionamento de nações inteiras. Com o advento das redes sociais, e a socialização da tecnologia em larga escala, pessoas ao redor do mundo conseguiram acessar os novos sistemas, e conectar-se diretamente com outras regiões e pessoas à quilômetros de distância. Se por um lado a democratização da tecnologia tornou-se um meio de inclusão social e ampliou o acesso à informação e a educação, paradoxalmente ela também pode ser utilizada como ferramenta de exclusão e segregação contra grupos ou pessoas. A ampliação do discurso de ódio em seus meios contribui para a violência simbólica que frequentemente se traduz em comportamentos machistas e misóginos, que excluem e atacam mulheres apenas por sua condição de gênero. O trabalho aqui apresentado busca avarar essas problemáticas, e contribuir para soluções que busquem a diminuição de tais fenômenos excludentes, e a ampliação da participação democrática e saudável de mulheres na era digital.

Palavras-chave: Redes; mulheres; inclusão; exclusão.

Abstract: The 21st century begins as the era of the digital world. Since the second half of the 20th century, increasing globalization and large-scale technological advances have produced significant changes in people's lives and in the functioning of entire nations. With the advent of social networks, and the socialization of technology on a large scale, people around the world were able to access new systems and connect directly with other regions and people kilometers away. If on the one hand the democratization of technology has become a means of social inclusion and expanded access to information and education, paradoxically it can also be used as a tool for exclusion and segregation against groups or people. The expansion of hate speech in its media contributes to symbolic violence that often translates into sexist and misogynistic behaviors, which exclude and attack women simply because of their gender condition. The work presented here seeks to address these issues and contribute to solutions that seek to reduce such exclusionary phenomena and increase the democratic and healthy participation of women in the digital era.

Keywords: Networks; women; inclusion; exclusion

Resumen: El siglo XXI comienza como la era del mundo digital. Desde la segunda mitad del siglo XX, la creciente globalización y los avances tecnológicos a gran escala han producido cambios significativos en la vida de las personas y en el funcionamiento de naciones enteras. Con la llegada de las redes sociales

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) com bolsa CAPES. Graduado em Licenciatura História pela mesma Universidade. Foi bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação a Docência (PIBID) eixo História. Tem experiência na área de Ciências Humanas, com ênfase em História. Atualmente suas pesquisas giram em torno de processos de violência e conflitos do leste europeu, sobretudo relacionados a conjuntura ucraniana. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7767-2097>.

y la socialización de la tecnología a gran escala, personas de todo el mundo pudieron acceder a nuevos sistemas y conectarse directamente con otras regiones y personas a kilómetros de distancia. Si por un lado la democratización de la tecnología se ha convertido en un medio de inclusión social y de mayor acceso a la información y la educación, paradójicamente también puede utilizarse como una herramienta de exclusión y segregación contra grupos o personas. La expansión del discurso de odio en sus medios contribuye a la violencia simbólica que muchas veces se traduce en conductas sexistas y misóginas, que excluyen y atacan a las mujeres simplemente por su condición de género. El trabajo aquí presentado busca abordar estos problemas y contribuir a soluciones que busquen reducir tales fenómenos excluyentes y aumentar la participación democrática y saludable de las mujeres en la era digital.

Palabras clave: Redes; mujer; inclusión; exclusión.

Introdução

A ampliação do mundo capitalista trouxe inovações e novas maneiras de se viver, mas concomitantemente ampliou de mesmo modo a desigualdade, anunciando novas formas de exclusões, violências, e expulsões cada vez mais sistemáticas e agravadas. Atingindo sobretudo regiões periféricas do mundo, como a América Latina, e grupos minoritários ou/e vulneráveis, historicamente oprimidos e relegados ao esquecimento.

Sobre isso, Saskia Sassen (2016) coloca que em um contexto de capitalismo global, como crescente da globalização e um avanço do neoliberalismo e suas lógicas de trabalho e industrialização, novas formas de precarização do tecido social, expulsões de comunidades minoritárias, e violências sistemáticas contra povos vulneráveis, também aumentaram e se modificaram. Os encarceramentos massivos observados nas últimas décadas, o arrocho salarial, empobrecimento das classes médias, e avanço da miséria global, são exemplos dessas novas formas de violência que precarizam e transformam a vida humana em algo cada vez mais descartável.

Com a crescente globalização, avanço das redes de comunicação e trocas comerciais, a dependência social da tecnologia é cada vez mais aprofundada, fato percebido no decorrer do século XXI. O contínuo aprimoramento de tecnologias arraigadas em nosso cotidiano, e a apresentação de outras mais (como a Inteligência Artificial) tornam especialmente problemático o vislumbre de um futuro em que reduza-se o papel de tais ferramentas no mundo de hoje.

Em um contexto em que redes sociais, aplicativos, e ferramentas digitais, tornam-se métodos de expressão social e coletiva, tais mecanismos tornam-se inerentes à manifestação dos direitos sociais historicamente adquiridos. No entanto, concomitantemente com projetos de inclusão, o ambiente digital tornou-se espaço para a propagação de discursos de ódio e grupos violentos, que atacam seus alvos de diferentes maneiras.

As mulheres nesse contexto são frequentemente alvo de práticas e discursos machistas, sexistas e misóginos, que inferiorizam, desumanizam, e atacam seus direitos de ser, agir e existir como cidadãs dotadas de autonomia e dignidade. Tais complexidades de um espaço digital plural e heterogêneo, reforçam algo que o filósofo Amartya Sen (2006, p. 22) nos coloca: “A adversidade da exclusão pode acabar de mãos dadas com as dádivas da inclusão”. Portanto é urgente e necessário a ampliação e reforço de práticas inclusivas com relação às mulheres no mundo digital, e o respeito aos seus corpos e existências.

São estes, componentes fundamentais para a ampliação da democracia, e de um mundo saudável e respeitoso. O trabalho portanto busca aventar tais problemáticas, e contribuir para soluções que busquem a diminuição das exclusões, e a ampliação da participação democrática e saudável de mulheres na era digital, para isso serão utilizados textos que versem a respeito da manutenção das desigualdades e violências de gênero no Brasil, questões relacionadas aos direitos das mulheres na sociedade, e algumas medidas legais propostas ao longo dos anos no ambiente político brasileiro, no intento de legislar sobre a questão.

Violências de gênero e desigualdade racial

Historicamente as mulheres foram subjugadas e oprimidas a partir de ideologias patriarcais, que, seja por tradições políticas, culturais e/ou religiosas, naturalizou suas posições como algo a margem do protagonismo social, servindo apenas a partir da posição de retaguarda nas atividades políticas e econômicas.

Os movimentos feministas que ganharam reforço sobretudo a partir dos anos 1960, reivindicaram uma série de direitos sociais anteriormente a parte do público feminino. Mais do que direitos políticos e sociais, a luta feminista busca a emancipação de corpos e mentes, a ambição e o reconhecimento de seus direitos, não apenas no âmbito individual, mas no coletivo de mesmo modo. Esta visão ancora-se em discussões que esboçam a histórica opressão do público feminino como fator construído, e não determinado, logo:

Considerando esses mecanismos legais de dominação e as práticas de violência e controle exercido sobre as mulheres, é preciso considerar que esse poder exercido se baseia em artifícios construídos socialmente, que as explicações reducionistas e os determinismos biológicos não dão conta dessas discussões, se fazendo necessárias perspectivas amplas de análise que levem em consideração diversos fatores sociais, econômicos e culturais (ZDEBSKYI, 2016, p. 06).

No Brasil em particular, não há como dissociar a violência contra mulheres (seja ela física, verbal, ou subjetiva) de questões ligadas a classe e raça. O racismo é um fato que desumaniza sistematicamente comunidades inteiras, e ao longo do tempo, perpetua violências

e desigualdades. A exclusão pelo racismo, une-se à esquemas de classe e gênero, nesse sentido, a mulher negra e periférica é triplamente agredida:

O que se opera no Brasil não é apenas uma discriminação efetiva; em termos de representações sociais mentais que se reforçam e se reproduzem de diferentes maneiras, o que se observa é um racismo cultural que leva, tanto algozes quanto vítimas, a considerarem natural o fato de a mulher em geral e a negra em particular desempenharem papéis sociais desvalorizados em termos de população economicamente ativa. (Lélia GONZALEZ, 2020, p. 59).

Dessa forma, partindo do pressuposto de que na era digital, a inclusão social de pessoas, a participação efetiva e a manutenção de seus direitos, perpassa o ambiente virtual, o cerceamento de mulheres é um atentado não apenas aos direitos individuais da pessoa, mas ao coletivo e aos direitos humanos básicos.

Processos sustentados no tempo, a herança escravagista brasileira legou ao país, não apenas o fato de ser um dos últimos territórios a abolir o regime escravocrata (vale-se dizer, sem um processo de reparação imediata minimamente viável), mas ainda, promoveu crimes, desigualdades e desumanizações de sujeitos durante trezentos anos. Portanto, as cicatrizes desse trauma coletivo ainda são candentes, e perseveram no imaginário social, (re)produzindo práticas racistas e coloniais: “O primeiro ponto a entender é que falar sobre racismo no Brasil, é sobretudo, fazer um debate estrutural. É fundamental trazer a perspectiva histórica e começar pela relação entre escravidão e racismo, mapeando suas consequências” (Djamila RIBEIRO, 2019, p. 09).

O trauma do passado brasileiro, e do autoritarismo que ainda reverbera no presente, representam assim novas maneiras de subjugar e desqualificar. O passado que não passa, portanto é no cenário nacional: “Em um sentido mais abrangente, nosso passado colonial, escravista, patriarcal, calcado em ações de repressão e violência é o solo sanguinolento em que construímos nossa glória” (Jaime GINZBURG, 2012, p. 233).

A interseccionalidade entre a questão racial no Brasil e a cultura misógina que historicamente perpetua-se no país, relacionam-se diretamente com a ampliação da violência em seus múltiplos estratos no ambiente *online*, sobretudo direcionado às mulheres pertencentes as camadas mais vulneráveis da sociedade. No entanto, utilizada como ferramenta que realça tais violências, a tecnologia também pode ser pensada como meio de inclusão, é o que será tratado a seguir.

A tecnologia como fomento a inclusão

Segundo informações divulgadas pela Agência Brasil (2022), através da pesquisa Mulheres e Tecnologias, realizada a partir de dados coletados pelo Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação², cerca de 85% de mulheres de 10 anos ou mais utilizam a internet, comparado com 77% do público masculino. A participação do público feminino em atividades de trabalho *online*, contabilizando 19,81% das mulheres entrevistadas, apresentou dados reduzidos se comparado aos homens, que compreendem 22,68%.

O acesso a tecnologia e a informação nesse caso é fundamental para se ampliar a conexão entre mulheres e as novas ferramentas digitais. A pesquisa Uso das Tecnologias de Informação e Comunicação nos Domicílios Brasileiros, citado pela Agência Brasil, desvelou a participação reduzida de mulheres no uso de variadas ferramentas, assim de acordo com o próprio coordenador da pesquisa, Fabio Storino:

Essa questão de acesso e uso das tecnologias de informação e comunicação foi inserida em contexto social e cultural, ou seja, se se está em uma sociedade machista, em que mulheres tem menos oportunidades no *offline*, isso também vai se traduzir no mundo *online* (EBC, 2022).

A falta de autonomia relaciona-se com a racialidade de acordo com Javiera Macaya, analista do Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR. Em matéria da EBC (2022), a pesquisadora dispõe que a exclusão de parcelas consideráveis é agravada por preconceitos e práticas racistas cristalizadas no imaginário social, o que gera impactos não apenas para a vítima, mas reverbera na falta de oportunidades de aprimoramentos e trabalho:

É preciso ter sensibilidade de gênero, ter sensibilidade para questões raciais. Sempre pensar em política pública, em dados, não parar em uma primeira camada de análise, mas incluir outras variáveis que são importantes, ainda mais no contexto brasileiro (EBC, 2022).

Salientar, através da fala de Macaya, a importância da presença do Estado traduzida em políticas públicas, que fomentem à inclusão e combatam a desigualdade racial, econômica e de gênero no país. Partindo de tal afirmação, é papel do governo em suas diferentes instâncias, a preservação dos direitos do cidadão e a manutenção da dignidade humana, tal afirmação traduz-

² Criado em 2005, o Centro Regional de Estudos para o Desenvolvimento da Sociedade da Informação, tem como prerrogativa o monitoramento de acesso, uso e apropriação de tecnologias de informação e comunicação no Brasil. Estando vinculado desde 2012 ao setor de comunicação e informação da UNESCO, suas atividades contribuem para a democratização da tecnologia no país. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2021-11/estudo-mostra-que-pandemia-intensificou-uso-das-tecnologias-digitais>

se na própria Constituição Federal brasileira de 1988, quando em seu Artigo 3º o documento estabelece que:

Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

I – Construir uma sociedade livre, justa e solidária;

II – Garantir o desenvolvimento nacional;

III – Erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;

IV – Promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (BRASIL, 1988).

A importância da inclusão de mulheres no ambiente digital, incluindo a proteção de seus direitos e liberdade de expressão, foi destacada pela ministra das Mulheres Cida Gonçalves (2023-atual) em reunião da Comissão sobre a Situação da Mulher (CSW)³ sediada em Nova Iorque nos dias 11 a 22 de março de 2024. De acordo com a ministra “Não podemos admitir um ambiente digital que viole os direitos das mulheres, que viole as mulheres cotidianamente, as transforme em objetos e fortaleça movimentos masculinistas” (EBC, 2024).

Juntamente com a fala da ministra, fez coro Elisa Vieira Leonel, Secretária de Coordenação e Governança das Empresas Estatais do Ministério da Gestão e da Inovação em Serviços Públicos, quando enfatizou como a exclusão gera consequentemente o aumento da desigualdade e a redução da aprendizagem, tanto entre o público adulto, quanto infantil, momento em que a formação educacional e pedagógica é mais importante.

No encontro, foi enfatizado pelo governo brasileiro a necessidade de proteção às mulheres não apenas a partir de indivíduos e discursos isolados, mas levando em conta o comportamento dos grandes conglomerados da tecnologia, e suas legislações em território nacional. Nesse sentido, consideramos necessário o debate imediato e a regulamentação de mídias, que efetivamente combatam discursos de ódio e práticas de intolerância em qualquer esfera.

O estabelecimento de legislação nacional nesse sentido, e a conformidade dos conglomerados atuantes às regras brasileiras, é ferramenta ideal para preservação dos direitos das mulheres:

Esse é o grande debate que queremos fazer no Brasil, precisamos pensar nas formas que vamos regular o que sai e o que não sai das redes, de forma que não se permita que as mulheres sejam tão violentadas nesse ambiente. Temos

³ A Comissão sobre a Situação da Mulher é uma instância das Nações Unidas, criada pelo Conselho Econômico Social em 1946. Atuando para promover e ampliar o direito das mulheres em múltiplas frentes, regularmente promove reuniões multilaterais entre vários países em sua sede na cidade de Nova York.

meninas que se suicidam devido à forma como, por meio das redes, expõem o seu corpo, a sua fala e o seu jeito (EBC, 2024).

O avanço de agendas destrutivas, não apenas no cenário nacional mas ao redor do mundo, contribuiu para o questionamento de direitos socialmente adquiridos por grupos e comunidades, e subsequentemente, para o agravamento de tensões que colocam a democracia e seus valores em cheque.

Coadunando com a historiadora Marion Brepohl (2018), o avanço das turbulências mundiais, sejam elas econômicas ou não, contribui para o levante de movimentos e discursos extremistas, que ressoam com práticas violentas utilizadas por governos, regimes autoritários, e setores sociais, que atacam populações vulneráveis e suas existências.

Indígenas, imigrantes diaspóricos, mulheres, a comunidade LGBTQIAPN+, negros, deficientes, idosos, e cidadãos de baixa renda, quando pensados a partir da inconveniência, constituem-se como *outsiders* de seu tempo e espaço: “São sujeitos sem lugar e excluídos no tempo; relegados à margem e ao esquecimento” (Marion BREPOHL, 2018, p. 323).

A exclusão de pautas progressistas e direitos socialmente estabelecidos, como mencionado acima, e a taxação das reivindicações como problemas menores, doravante se estabelece como parte de projetos de poder e sociedade.

Dito isso, reconhecemos a impossibilidade de se encarar a violência contra mulheres nas redes sociais (bem como a ampliação de discursos de ódio) como algo alicerçado no vazio, obstante, tais fenômenos constituem-se a partir de uma perspectiva política, propagando-se no imaginário e na cultura nacional. Em um país historicamente marcado pela violência, pelo racismo, desigualdade e patriarcalismo, a proliferação destas violências situa-se no campo da política, da mesma forma que o combate a elas, também o faz.

A exclusão de mulheres do campo digital pode ser enquadrada no que Hannah Arendt (2023) denomina como a ausência do “direito a ter direitos”, um dos preceitos fundamentais da filósofa alemã em sua defesa do direito humanitário. O campo de atuação de Arendt, apesar de não vinculado aos debates aqui propostos, situam-se na defesa ampliada da dignidade das pessoas. Conforme Celso Lafer, ex-ministro das Relações Exteriores do Brasil:

A experiência histórica das *displaced people* levou Hannah Arendt a concluir que a *cidadania é o direito a ter direitos*, pois a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum. Em resumo, é esse acesso ao espaço público – o *direito de pertencer a uma comunidade política* – que permite a construção de um mundo comum através do processo de asserção dos direitos humanos (Celso LAFER, 1997, p. 58).

Isso leva a consequente invisibilização de pessoas em um mundo cada vez mais conectado, em um ambiente que paradoxalmente aproxima grupos e sujeitos antes dispersos, mas ao mesmo tempo é capaz de isolar fundamentalmente outros muitos. As redes são dessa forma mais uma categoria que se utilizada para tais fins, contribui para a manutenção de violências históricas:

A exclusão social infringe privações de direitos e assola seus acolhidos em categorias de diferenças considerando seus próprios padrões socialmente aceitos pela sociedade e o mercado econômico e o estado político, e ao que não se enquadram neste padrão de: cor, raça, religião, gênero, orientação sexual, economia, e tantos outros fatores que possam ser consideradas de relação social (Patrícia de Fátima VIEIRA; Marcelo Gschneitner WISBISTCKI; Liziany MÜLLER *et al*, 2021, p. 3436-3437).

A desigualdade e o preconceito são maneiras de excluir e atentar contra as mulheres, observamos que práticas advindas de dentro das redes sociais podem e impactam no isolacionismo de pessoas, na privação e no ataque aos seus direitos básicos. Além de somar-se com outros problemas sociais, como o racismo e a misoginia, a violência no ambiente *online* se projeta para além do virtual, ocasionando situações que colocam em risco a integridade física desse grupo social.

Para o filósofo polonês Zygmunt Bauman (2005) a partir da ótica legislativa, a exclusão é reforçada ainda quando não existem leis adequadas para o fomento a inclusão e o reforço da participação cidadã plenamente ativa, o “ato de auto suspensão” mencionado pelo autor, e que caracteriza tal processo de invisibilidade social, agrupa-se em torno de populações vulneráveis: “E desta forma, a exclusão social, vai se construindo ao redor de alguns cidadãos de forma mais ampla, completa e complexa” (VIEIRA; WISBISTCKI; MÜLLER *et al*, 2021, p. 3437).

A legislação nacional para proteção as mulheres na contemporaneidade

No Brasil a legislação que visa a proteção às mulheres, pode ser pensada em sua versão mais consolidada a partir do século XXI, com a promulgação da Lei Maria da Penha em 2006 (Lei 11.340/06). Essa lei consolidou a proteção as mulheres visando o enfrentamento a violência doméstica em lares brasileiros⁴, além desta, considerada pioneira para o combate a violência contra a mulher, destaca-se a instauração da Lei 13.104/15, conhecida como lei do

⁴ Segundo dados do Instituto Brasileiro de Estatística e Geografia (IBGE) divulgados em 2019, 72,8% dos casos de violência física reportados por mulheres, ocorreram dentro de suas próprias residências. Além disso, em mais de 85% dos casos, a agressão era perpetrada por conhecidos da vítima (parceiro, ex-parceiro, familiares, amigos). Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/30658-violencia-atingiu-29-1-milhoes-de-pessoas-em-2019-mulheres-jovens-e-negros-sao-as-principais-vitimas>

feminicídio, e que define o conceito a partir de um crime praticado contra mulheres, apenas por sua condição de gênero.

Tal proteção nos últimos anos passa gradativamente para o ambiente virtual, a partir do pressuposto de que, com a sociedade cada vez mais conectada, as violações também perpassam este espaço, assim: “Todos os dias, milhões de mulheres país afora são vítimas de várias formas de violência, praticadas, em sua maioria, por homens motivados por questões de ódio, vingança ou de vantagem financeira” (Eduardo MONTEIRO, 2019, p. 21).

O direito portanto tem o dever de adequar-se aos novos tempos, na medida em que a prevenção aos ataques e todas as formas de exclusão, violência e coerção em redes tem de ser combatidas. Como exemplo de legislação recente que visa reduzir a exposição negativa contra mulheres na internet, tem-se a Lei nº 13.772 de 19/12/2018, que estabelece pena de seis meses a um ano, além de multa para casos de registros não autorizados da intimidade sexual de mulheres, e que podem ser utilizados como forma de vingança, difamação, entre outros:

Art. 216-B. Produzir, fotografar, filmar ou registrar, por qualquer meio, conteúdo com cena de nudez ou ato sexual ou libidinoso de caráter íntimo e privado, sem autorização dos participantes:

Pena – detenção, de 6 (seis) meses a 1 (um) ano, e multa.

Parágrafo único. Na mesma pena incorre quem realiza montagem em fotografia, vídeo, áudio ou qualquer outro registro com o fim de incluir pessoa em cena de nudez ou ato sexual libidinoso de caráter íntimo (BRASIL, 2018).

Boa parte dos crimes descritos acima podem ser encorajados e reforçados a partir dos padrões e comportamentos que legitimam a violência (verbal ou física) nas redes sociais. Como mencionado, o aumento da proliferação de discursos de ódio e intolerância em larga escala nestes espaços nos últimos anos, contribui para isso, mesmo que medidas jurídicas estejam sendo implementadas ano após ano para coibir seu aumento.

Segundo Relatório do Observatório Nacional dos Direitos Humanos divulgado em janeiro de 2024, entre 2017 e 2022, mais de 293 mil denúncias contra violência na internet foram registradas, “motivados por preconceito ou intolerância contra grupos ou indivíduos por sua identidade ou orientação sexual, gênero, etnia, nacionalidade ou religião” (Brasil, 2024). Além de denúncias envolvendo casos de racismo (45,6 mil), LGBTfobia (25,9 mil), intolerância religiosa (10,2 mil), xenofobia (25,9 mil), e até mesmo discursos neonazistas (28,3 mil)⁵.

⁵ O Observatório Nacional dos Direitos Humanos é uma iniciativa do Ministério dos Direitos Humanos, desde sua instituição pela Portaria nº 571, de 11 de setembro de 2023. Seu objetivo é a difusão e análise de informações e dados acerca do tema, para assim contribuir com o monitoramento e avaliação de políticas públicas em âmbito nacional, ampliando a proteção e defesa dos direitos humanos desde a instância federal, até o município.

Além dos dados apresentados acima, fato que de mesmo modo chama a atenção é a denúncia contra casos de discursos violentos direcionados ao público feminino, que puderam ser averiguados por meio do Disque 100, ferramenta de denúncia implementada pelo Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. De acordo com os dados levantados, as mulheres foram o grupo mais atingido entre os anos de 2021 até setembro de 2023, totalizando 15 mil denúncias, o que segundo a pesquisa “[...] representa cerca da metade do total de denúncias em cada ano, indicando a gravidade e a frequência desse tipo de violência na rede” (BRASIL, 2024).

Para coibir que tais cenários se propaguem no futuro em larga escala, e implementar gradualmente medidas que busquem restringir e punir crimes de ódio no ambiente digital, legislações atualmente em vigor, ou ainda em tramitação, são realidade no Brasil. Citamos como fundamental no combate a desinformação e ao discurso de ódio, a implementação do PL 2630/2020, proposta pelo Senador Alessandro Vieira – CIDADANIA/SE, e desde 2023 sujeita à apreciação do Plenário sob regime de tramitação de urgência (Art. 154, RICD).

A ementa de instituição da Lei Brasileira de Liberdade, Responsabilidade e Transparência na Internet, além de atribuir códigos de conduta para armazenamento e disseminação de dados, por empresas privadas que atuam em território nacional, em seu próprio ordenamento esclarece que a Lei “[...] estabelece normas, diretrizes e mecanismos de transparência para provedores de redes sociais e de serviços de mensageria privada a fim de garantir segurança e ampla liberdade de expressão, comunicação e manifestação do pensamento” (BRASIL, 2020).

A partir disto, e como ao longo do documento fica estabelecido, a proposta garante a preservação da liberdade de expressão e manifestação de pensamento nas redes, no entanto, frisa de mesmo modo o rigor para o combate as notícias falsas que favoreçam a desinformação, e em casos mais graves incitem a violência nas redes. Outras iniciativas do Governo Federal, como a campanha Brasil sem Misoginia, implementada em outubro de 2023, visam o combate ao aumento desses crimes na internet⁶.

A campanha, em parceria com empresas do ramo, como Google e Meta, visa o combate ao discurso de ódio e práticas de exposição indevida de mulheres nas redes sociais. Segundo dados coletados pela Organização Não Governamental (ONG) Safernet, é apontado que apenas em 2022, verificou-se um aumento de 251% das denúncias de discursos de ódio contra mulheres na internet.

⁶ A campanha, composta por diferentes setores nacionais, objetiva enfrentar a misoginia, discursos de ódio e outras formas de violência contra as mulheres. Disponível em: <https://www.gov.br/mulheres/pt-br/brasil-sem-misoginia-1>

De acordo com o mais recente estudo *Estatísticas de gênero: indicadores sociais da mulher no Brasil*, realizado pelo IBGE e divulgado em 2024, observamos a disparidade de acesso as estruturas econômicas e ao mercado de trabalho entre homens e mulheres, a hostilidade virtual e o ataque às mulheres, em múltiplos ambientes e instâncias de suas vidas, são consequência de tradições machistas e estruturam novas formas de repressões e perpetuações de desigualdades sistêmicas.

O direito das mulheres a partir das Nações Unidas

Importante salientar que o combate a qualquer forma de violação ao direito das mulheres, e ao discurso de ódio e a desinformação que podem levar a isso, é condenado não apenas em instâncias nacionais, mas internacionalmente, na forma de legislações, tratados e políticas globais estabelecidas sobretudo pela Organização das Nações Unidas (ONU), organismo ao qual o Brasil é signatário desde sua fundação, em 21 de setembro de 1945⁷.

No âmbito do direito das mulheres, ao longo dos anos importantes debates e medidas foram tomadas para diminuir gradativamente o preconceito e a violência. Algumas medidas importantes já foram deliberadas, entre elas a adoção da Convenção para a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW) pela ONU em 1979. A partir da convenção, ficam estabelecidos princípios e normas de conduta vinculadas aos direitos humanos, e obrigações a cumprir para Estados signatários do Tratado.

Além da CEDAW, temos a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher, adotada pela Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos em 6 de junho de 1994 na cidade de Belém do Pará, e ratificada pelo Brasil em novembro de 1995. Em âmbito mais restrito, mas reforçando os acordos transcontinentais previamente definidos, a Convenção relembra os direitos adquiridos, a necessidade de preservá-los, e a importância da liberdade para as mulheres, equiparável a de qualquer cidadão que esteja submetido as leis de seu país, como aferido em seu artigo 5º:

Toda mulher poderá exercer livre e plenamente seus direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais e contará com a total proteção desses direitos consagrados nos instrumentos regionais e internacionais sobre direitos humanos. Os Estados Membros reconhecem que a violência contra a mulher impede e anula o exercício desses direitos (ONU, 2013).

Para além, vale destacar o comprometimento das Nações Unidas com o tema, a partir de sua presença entre os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) propostos pela

⁷ O país também é um dos 51 membros fundadores das Nações Unidas, tendo ratificado a Carta da ONU logo em sua criação.

ONU⁸, em seu objetivo 5, intitulado *Igualdade de gênero*. De acordo com o site das Nações Unidas Brasil, em 2024 os recursos disponíveis para investir nas metas são totalizados em \$188, 3 milhões, sendo que deste montante, 5,4% dos recursos estão sendo direcionados para o fomento a igualdade de gênero, ou seja, \$10,1 milhões⁹. Ainda em apoio a agenda 2030, a ONU Mulheres lançou em 2015 a iniciativa global *Por um planeta 50-50 em 2030: um passo decisivo pela igualdade de gênero*.

No entanto, relatórios mais recentes das Nações Unidas apontam a ineficácia global dos últimos anos em atingir os ODS. Em dados obtidos pelo Relatório Luz 2021, apresentado naquele momento na Câmara dos Deputados, foi apontado que o Brasil não apresentou progresso satisfatório em nenhuma das 169 metas dos 17 ODS, em seu último relatório, publicado em 2024, lê-se que:

Na América Latina, onde apenas 22% dos objetivos demonstraram progresso satisfatório, o Brasil se destaca como uma promessa quebrada. Antes historicamente apontado como o “país do futuro, infelizmente a promessa permanece incompleta. Emaranhado em percalços, o Brasil luta para assumir o comando do desenvolvimento sustentável, em grande parte devido a um sistema político controlado por grupos que prosperam na desigualdade e se beneficiam dos privilégios que isso gera (Relatório LUZ, 2024, tradução nossa)¹⁰.

Ainda é destacado que “40 objetivos estão ou permanecem em regressão (23,8%), 41 estão ou permanecem estagnados (24,4%), 11 estão ou permanecem em risco (6,54%), e 5 dispõem de dados insuficientes para análise (2,97%)”. Acerca dos avanços na busca pela equidade de gênero, e o empoderamento de todas as mulheres e crianças, o relatório apontou progresso insuficiente no combate a discriminação e preconceito. Segundo dados:

No Brasil 84,5% das pessoas possuem ao menos um tipo de preconceito contra mulheres e garotas. Aproximadamente 75% são prejudicadas contra o aborto em casos de violência sexual; 39,91% acreditam que homens são políticos

⁸ Os *Objetivos de Desenvolvimento Sustentável* são uma coleção de 17 metas globais, estabelecidas pela Assembleia Geral da ONU em 2015, e que estabelece acordos e deveres entre seus 193 Estados Membros, para o cumprimento de metas até o ano de 2030, seus objetivos são: 1) Erradicação da pobreza; 2) Fome zero e agricultura sustentável; 3) Saúde e bem-estar; 4) Educação de qualidade; 5) Igualdade de gênero; 6) Água potável e saneamento; 7) Energia limpa e acessível; 8) Trabalho decente e crescimento econômico; 9) Indústria, inovação e infraestrutura; 10) Redução das desigualdades; 11) Cidades e comunidades sustentáveis; 12) Consumo e produção responsáveis; 13) Ação contra a mudança global do clima; 14) Vida na água; 15) Vida terrestre; 16) Paz, justiça e instituições eficazes; 17) Parcerias e meios de implementação.

⁹ O ODS com maior investimento é o de número 16) Paz, justiça e instituições eficazes, sendo destinados 18,9% dos recursos totais, o que equivale a \$35,5 milhões. Em segundo lugar está o ODS 17) Parcerias e meios de implementação (11,9%, equivalente a \$22, 5 milhões) e em terceiro o ODS 2) Fome zero e agricultura sustentável (8%, equivalente a \$15, 1 milhões). Por fim, o ODS com menor financiamento é o de número 14) Vida na água (0,3%, com uma equivalência de \$524, 1 mil).

¹⁰ In Latin America, where only 22% of goals demonstrate satisfactory progress, Brazil stands out as a broken promise. Once historically dubbed the “country of the future”, unfortunately this promise remains unfulfilled. Hindered by stumbles, Brazil struggles to grasp the reins of sustainable development, largely due to a political system controlled by groups that thrive on inequity and benefit from the privileges this generates (LUZ, 2024, p. 04).

melhores do que mulheres; 31% que homens possuem mais direitos para trabalhar e fazem melhores negócios do que mulheres; e 9,5% dizem que a universidade é mais importante para homens do que para mulheres (LUZ, 2024, tradução nossa)¹¹.

Acerca da meta que busca o aumento no uso de tecnologias ligadas a informação e comunicação, visando o empoderamento feminino, foi apontado que juntamente com adoção de políticas públicas e legislação que fortaleça a equidade de gênero, foram percebidos avanços insuficientes: “Em 2022, 88% da população feminina com mais de 10 anos tinha celular (90.3% brancas e 86.2% pretas), em comparação com os 78.2% em 2021, aumento entretanto, demasiadamente lento para atingir os objetivos ” (LUZ, 2024, tradução nossa)¹².

Outro ponto de interesse é o investimento total do governo federal nos últimos tempos. Apesar de insuficientes de mesmo modo, o investimento governamental para as políticas voltadas às mulheres, aumentaram substancialmente no ano de 2023, se equiparado com período anterior, passando de um montante de R\$ 232 bilhões em 2022, para R\$ 331,6 bilhões no ano seguinte.

Por fim, o relatório aponta que as metas aqui levantadas, apesar de não estarem estagnadas, e menos ainda em situação de regressão, avançam em um ritmo insuficiente, assim, algumas recomendações que podem contribuir com o avanço dos objetivos em gerais são feitas¹³.

Destacamos no relatório, a criação de programas de prevenção para todas as formas de discriminação e violência (incluindo suas manifestações domésticas, virtuais, e públicas, especialmente entre grupos vulneráveis, como pessoas negras, indígenas, comunidade LGBTQIAPN+, pessoas com algum tipo de deficiência), o combate à desigualdade salarial entre homens e mulheres, o incentivo para entrada no mercado de trabalho, e a fiscalização para com a implementação e cumprimento da legislação nacional, como fundamentais para mitigar a desigualdade social e aumentar a qualidade de vida e o exercício da cidadania no país.

Para contribuir com a paridade salarial no Brasil, destacamos a importância da Lei nº 14.61, que dispõe sobre a Igualdade Salarial e de Critérios Remuneratórios entre Mulheres e

11 In Brazil, 84.5% of people have at least one type of prejudice against women and girls. Around 75% are prejudiced against abortion in cases of sexual violence; 39.91% believe men are better politicians than women; 31% that men have more right to work and do better business than women; and 9.59% say university is more important for men than for women (LUZ, 2024, p. 38).

12 In 2022, 88% of the female population over the age of 10 had a cell phone (90.3% white and 86.2% black), compared to 78.2% in 2016, however too slow of an increase to attain the target (Luz, 2024, p. 42).

13 Em uma escala global, de acordo com dados do relatório internacional sobre os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável divulgado em junho de 2024, destaca-se que apenas 17% das metas apresentaram avanços significativos desde suas proposições em 2015, além disso “quase metade apresenta progresso mínimo ou moderado, e mais de um terço está estagnado ou regredindo” (ONU, 2024).

Homens. Segundo a própria “cartilha tira-dúvidas” disponibilizada pelo Governo Federal de forma gratuita em março de 2024:

A Lei nº 14.611, sancionada pelo Presidente da República em 03 de julho de 2023, reforça a necessidade da igualdade salarial e de critérios remuneratórios entre homens e mulheres e tem, como uma de suas principais inovações, a obrigação das empresas de direito privado com 100 ou mais empregados de apresentar, duas vezes ao ano, o Relatório de Transparência Salarial e de Critérios Remuneratórios, sob pena de multa (BRASIL, 2024).

A medida, relevante para o combate a desigualdade e discriminação, no entanto está longe de ser o suficiente para mudar o cenário histórico brasileiro, em que as mulheres foram inferiorizadas de forma estrutural e social, portanto, a ampliação do debate, a criação de fóruns e grupos de ativismo, e a luta por igualdade, devem ser mantidas e ampliadas. Os fóruns internacionais obstante relevantes, não atuam de maneira descolada da realidade mundial, em que mulheres continuam sendo objetificadas e violentadas de forma sistemática, portanto, entendemos que é no espaço público, e na atuação coletiva, que tais direitos podem ser resguardados e ampliados com o tempo.

Considerações finais

A partir das breves considerações e apontamentos colocados ao longo do texto, percebemos a relevância crescente da temática dos direitos das mulheres, e a importância do combate a desigualdade e ao preconceito historicamente perpetrado contra este segmento social. Seja em âmbito nacional, ou mesmo internacionalmente, a mobilização e as vozes que somam-se a luta, e pela manutenção de direitos adquiridos e ampliação de outros mais, apresenta-se como uma das grandes pautas do século XXI, fenômeno que desde meados do XX, já ganha tração global.

Importante ponderar obstante, que apesar da crescente visibilidade do tema e medidas que buscam a proteção, ampliação e preservação de direitos, ainda considera-se em número insuficiente, frente aos novos panoramas nacionais e globais, onde ampliam-se paralelamente à conscientização de setores sociais, grupos, líderes e projetos que reverberam ódio, preconceito e misoginia como preceitos fundamentais. A ampliação de tais grupos e discursos extremistas frequentemente traduzem-se em políticas de governo que tem como plataforma o ataque e abafamento aos direitos socialmente adquiridos, como observado no Brasil nos governos Michel Temer (2016-2018) e Jair Bolsonaro (2019-2022), e nos Estados Unidos de Donald Trump (2016-2020), para citar alguns exemplos.

Concomitante aos movimentos e atos que visam a garantia de ampliação de direitos e vozes plurais, percebemos os vários e complexos mecanismos de exclusão, violência e apagamento das mulheres em cenário nacional, indo desde as construções de uma sociedade fundada em ideários patriarcais, e que convive diariamente com desigualdades raciais e de classe, que retroalimentam-se de modo frequente.

As históricas lutas pelos direitos das mulheres, vale-se dizer, possuem um espaço em fóruns nacionais e internacionais, como nas Nações Unidas, mas devem ser atribuídas sobretudo aos movimentos advindos da sociedade, sobretudo de mulheres historicamente desprezadas e invisibilizadas, seja por seu sexo, religião, etnia, ou classe. Dessa forma, longe de encarar a legislação aqui explorada, como algo que surge no vácuo, tais direitos advém de movimentos que em seus contextos de atuação, muitas vezes foram menosprezados, vilipendiados e atacados.

As contradições no entanto, entre a legislação nacional, e os discursos frequentemente encampados pelo governo, e as conquistas recentes na garantia das manutenções dos direitos, não devem furtar-nos da crítica ao que fica apenas no terreno do discurso, e não se mostra na efetividade prática. O fomento a inclusão e manutenção dos direitos socialmente adquiridos, dentro do ambiente virtual, apesar de necessários, ainda são insuficientes e aquém do esperado, em uma era em que o mundo virtual integra-se de maneira direta com o real, e são instrumento não apenas para o exercício da cidadania, mas impactam diretamente em outras áreas, como na educação e na economia.

Como demonstrado a partir dos relatórios apontados, tanto pelo Instituto Luz, quanto pelas próprias Nações Unidas, o avanço na proteção as mulheres ainda estão muito aquém do esperado, sobretudo quando observamos o cenário interno do Brasil, os dados apresentados indicam não apenas a falta de oportunidades para mulheres, seja no ambiente digital, ou em empregos tradicionais, mas a predominância preocupante de posicionamentos misóginos que arruinam vidas e fomentam a exclusão. A disparidade salarial, a diminuta predominância de mulheres em espaços governamentais, entre outros tantos efeitos, são produto de violências históricas, que apesar de manterem-se ainda presentes e ameaçadoras, devem ser continuamente combatidas, através de movimentos sociais, políticas públicas de inclusão, e espaços de trabalho que cultivem os direitos das mulheres em sua plenitude.

O texto apresentado ainda busca contribuir para o alargamento dos debates acerca da proteção e ampliação dos direitos das mulheres no ambiente virtual, e ao combate à violência e ao discurso de ódio ainda presente em grande quantidade nestes espaços. Sendo o exercício da cidadania uma garantia fundamental dos Direitos Humanos, é também necessário para o

aprimoramento da democracia e a consequente redução das desigualdades sociais, contribuindo assim para o fomento de uma sociedade cada vez mais plural e tolerante.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/CCIVil_03/Constituicao/Constituicao.htmhttps://www.planalto.gov.br/CCIVil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 27 de setembro de 2024.
- BRASIL. *Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em: 27 de setembro de 2024.
- BRASIL. *Lei nº 13.104, de 9 de março de 2015*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2015/lei/L13104.htm. Acesso em: 27 de setembro de 2024.
- BRASIL. *Lei nº 13.772, de 19 de dezembro de 2018*. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2018/lei/l13772.htm. Acesso em: 27 de setembro de 2024.
- BRASIL. *Incitação à violência contra a vida na internet lidera violações de direitos humanos com mais de 76 mil casos em cinco anos, aponta ObservaDH*. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2024/janeiro/incitacao-a-violencia-contra-a-vida-na-internet-lidera-violacoes-de-direitos-humanos-com-mais-de-76-mil-casos-em-cinco-anos-aponta-observadh#:~:text=Entre%202017%20e%202022%2C%20a,%2C%20etnia%2C%20nacionalidade%20ou%20religião>. Acesso em: 28 de setembro de 2024.
- BRASIL. *Relatório de recomendações para o enfrentamento ao discurso de ódio e ao extremismo no Brasil*. Disponível em: https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2023/julho/mdhc-entrega-relatorio-com-propostas-para-enfrentar-o-discurso-de-odio-e-o-extremismo-no-brasil/RelatorioGTdioeExtremismosDigital_30.06.23.pdf. Acesso em: 28 de setembro de 2024.
- BRASIL. *Projeto de Lei nº 2630, de 2020*. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=8110634&disposition=inline>. Acesso em: 28 de setembro de 2024.
- BRASIL. *Cartilha tira dúvidas sobre a Lei de Igualdade salarial e de critérios remuneratórios entre mulheres e homens*. Disponível em: <https://www.gov.br/mulheres/pt-br/central-de-conteudos/noticias/2024/marco/cartilha-tira-duvidas-sobre-a-lei-de-igualdade-salarial-e-de-criterios-remuneratorios-entre-mulheres-e-homens>. Acesso em: 01 de outubro de 2024.
- BREPOHL, Marion; GONÇALVES, Marcos; GABARDO, Emerson. As violências do estado de exceção e a defesa da memória contra a invisibilidade dos grupos vulneráveis. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 117, p. 321-361, jul/dez, 2018.
- EBC. *Mulheres são mais conectadas, mas acessam menos serviços na internet*. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2022-03/mulheres-sao-mais-conectadas-mas-acessam-menos-servicos-na-internet>. Acesso em: 25 de setembro de 2024.
- EBC. *Não podemos admitir um ambiente digital que viole os direitos das mulheres, diz ministra na ONU*. Disponível em: <https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202403/nao-podemos->

[admitir-um-ambiente-digital-que-viole-os-direitos-das-mulheres-diz-ministra-cida-goncalves-na-onu](#). Acesso em: 27 de setembro de 2024.

GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GINZBURG, Jaime. *Crítica em tempos de violência*. São Paulo: Edusp, 2012.

IBGE. *As mulheres do Brasil*. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/22052-as-mulheres-do-brasil.html>. Acesso em: 28 de setembro de 2024.

IBGE. *Estatísticas de Gênero – Indicadores sociais das mulheres no Brasil - 3ª edição*. Disponível em: <https://loja.ibge.gov.br/estatisticas-de-genero-indicadores-sociais-das-mulheres-no-brasil-3-edicao-lancamento-05-03.html>. Acesso em: 28 de setembro de 2024.

LAFER, Celso. A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 11, p. 55-65, 1997.

LUZ. *2030 Agenda for Sustainable Development Spotlight Report: 2024 Brazil Synthesis*. Disponível em: <https://gtagenda2030.org.br/relatorio-luz/relatorio-luz-2024/>. Acesso em: 30 de setembro de 2024.

MONTEIRO, Eduardo Pinheiro. *A violência contra as mulheres no ambiente digital*. Dissertação (Mestrado e Políticas Públicas e Desenvolvimento Local) – Escola Superior de Ciências da Santa Casa de Misericórdia de Vitória – EMESCAM, Vitória, 2019.

ONU. *Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência Contra a Mulher*. Disponível em: <https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/convencao-belem1994.pdf>. Acesso em: 30 de setembro de 2024.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno Manual Antirracista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SASSEN, Saskia. *Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global*. Tradução de Angélica Freitas. 1ª Edição. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2016.

SEN, Amartya. *Identidade e violência: a ilusão do destino*. São Paulo: Iluminuras, 2015.

VIEIRA, Patrícia de Fátima; WISBISTCKI, Marcelo Gschneitner; MÜLLER, Liziany *et al*. Inclusão Social de Mulheres do Campo a partir de sua Inclusão Digital. *Diversitas Journal*, Santana do Ipanema, v. 6, n. 3, p. 3433-3465, jul/set, 2021.

Submetido em : 28/10/2024

Aceito em: 28/01/2025

Entre Religião e Colonialidade: Performatividade feminina no Festival de Cannes de 2024

Between Religion and Coloniality: Female Performativity at the 2024 Cannes Festival

Entre Religión y Colonialidad: Performatividad femenina en el Festival de Cannes de 2024

Hudson Silva Lourenço¹

Resumo: Recentemente, um incidente no Festival de Cannes chamou a atenção nas redes sociais. A atriz dominicana Massiel Taveras foi impedida por seguranças de estender um vestido com a imagem de Jesus com características ocidentais nos degraus do evento. Este episódio levanta questões de intolerância religiosa, mas também oferece uma oportunidade para uma análise sociocultural e política mais ampla. O artigo propõe explorar o contexto histórico, social, cultural e de colonialidade que envolve o evento, abordando-o a partir de uma perspectiva antropológica e considerando diversas abordagens teóricas e contextos históricos relacionados a religião e colonialidade.

Palavras chave: Intolerância religiosa; Colonialidade cultural; Representações artísticas; Performatividade.

Abstract: Recently, an incident at the Cannes Film Festival, located on the French Riviera, gained significant attention on social media. Dominican actress Massiel Taveras was prevented by security guards from extending her dress, which featured an image of Jesus with Western characteristics, on the steps of the event. This incident highlights issues of religious intolerance but also offers a rich opportunity for sociocultural and political analysis. The article proposes examining this specific event through an anthropological lens and considering a broader context of historical, social, cultural, religious, and colonial dimensions. It aims to explore various theoretical approaches and historical contexts related to contemporary issues of religion and coloniality.

Keywords: Religious intolerance; Cultural coloniality; Artistic representations; Performativity.

Resumen: Recientemente, un incidente en el Festival de Cine de Cannes, ubicado en la Riviera Francesa, ha ganado una significativa atención en las redes sociales. La actriz dominicana Massiel Taveras fue impedida por los guardias de seguridad de extender su vestido, que presentaba una imagen de Jesús con características occidentales, en los escalones del evento. Este incidente resalta problemas de intolerancia religiosa, pero también ofrece una rica oportunidad para un análisis sociocultural y

¹ Sou doutorando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPGCS) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e, a partir de setembro de 2025, realizarei um doutorado sanduíche na Universidade de Coimbra. Minhas áreas de interesse abrangem Teoria Antropológica, Antropologia da Arte, Antropologia e História com ênfase na História da Antropologia Brasileira, além da Antropologia Simbólica, com foco nas representações artísticas ocidentais de Jesus Cristo. Também investigo as interseções entre Religião e Ciências Sociais, bem como a estética enquanto campo de investigação filosófica. Minha pesquisa concentra-se na análise das representações artísticas ocidentais de Jesus Cristo, problematizando-as a partir do diálogo interdisciplinar entre as Ciências Sociais e as Artes. Meu estudo examina os fundamentos simbólicos e estéticos dessas imagens, considerando-as como construções sociais e históricas que refletem dinâmicas de poder e processos de significação cultural. Para tanto, adoto uma abordagem teórica que articula perspectivas antropológicas e filosóficas, tomando a subjetividade como um constructo social de larga escala. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0448-882X>.

político. El artículo propone examinar este evento específico a través de una perspectiva antropológica y considerar un contexto más amplio de dimensiones históricas, sociales, culturales, religiosas y coloniales. El objetivo es explorar diversas aproximaciones teóricas y contextos históricos relacionados con cuestiones contemporáneas de religión y colonialidad.

Palabras-Clave: Intolerancia religiosa; Colonialidad cultural; Representaciones artísticas; Performatividad.

Considerações iniciais

Aponta-se que a performatividade feminina nas mídias é um campo de estudo que envolve a análise de como as mulheres são representadas e como elas se representam em diferentes formas de mídia, como cinema, televisão, publicidade, redes sociais, entre outros. Esse conceito pode ser abordado a partir das ideias de Judith Butler (2018; 2003) sobre performatividade de gênero, onde a identidade feminina não é vista como algo fixo, mas como uma construção social que se expressa através de atos e discursos repetidos. No contexto midiático, a performatividade feminina está relacionada a como as mulheres "fazem" a feminilidade, muitas vezes seguindo padrões sociais impostos pelas representações midiáticas.

Um exemplo recente que ilustra as complexidades dessa performatividade é o incidente envolvendo a atriz dominicana Massiel Taveras no Festival de Cannes 2024. À primeira vista, o episódio pode ser interpretado como um caso de intolerância religiosa, especialmente pelo tratamento de uma figura central do cristianismo, como Jesus Cristo, de uma maneira aparentemente desrespeitosa. No entanto, ao olhar mais de perto, o incidente revela camadas de significados simbólicos mais profundas, envolvendo questões de poder, identidade cultural e o embate com expressões religiosas no século XXI. Avalia-se que Taveras, ao participar desse episódio, não só se viu envolvida em um debate sobre a liberdade artística e religiosa, mas também foi posicionada como uma figura cuja própria performance – tanto como atriz quanto como mulher – foi analisada à luz das expectativas culturais, políticas e sociais do momento.

Este episódio pode ser lido como um reflexo das pressões sobre as mulheres nas mídias para se conformarem a certas normas de comportamento e representação. A performatividade feminina, nesse caso, não se limita apenas à construção de um corpo feminino idealizado ou à reprodução de estereótipos de gênero, mas também se expande para os campos da resistência, da subversão e da contestação de normas. A resposta de Taveras ao incidente e o debate que se seguiu mostram como a mídia pode ser um espaço de disputa por poder e identidade, onde as mulheres são tanto agentes de transformação quanto alvos de julgamentos sociais.

O século XXI enfrenta desafios complexos relacionados às urgências humanitárias e aos direitos humanos, que exigem uma análise profunda das estruturas sociais e históricas que perpetuam desigualdade e violência. O incidente com Taveras, removida do tapete vermelho devido ao seu vestido com a imagem de Jesus, pode ser entendido através do conceito de colonialidade, que será explorado ao longo do texto.

Brevemente sobre o Festival de Cannes, 2024

Conhecido como Festival Internacional de Cinema, o CANNES teve sua 77ª edição ocorrida no mês de maio de 2024, na cidade de Cannes, situada na Riviera Francesa. Reservado aos profissionais da indústria cinematográfica, tem como principal prêmio a “Palma de Ouro”, em francês, *Palme d’or*, que visa premiar o melhor filme exibido durante o festival. Segundo uma matéria publicada no Opera Mundi em 2010 e atualizada em 2018, por Max Altman, o festival de cinema teve sua primeira edição em 20 de setembro de 1946, no bulevar Croisette, na cidade balneária de Cannes, na Riviera francesa. Vale ressaltar que a inauguração do evento estava prevista sete anos antes, em 1939, no entanto, conforme a matéria, os organizadores foram obrigados a cancelar o evento, em virtude da eclosão da Segunda Guerra Mundial.

Foi justamente nesse festival recente, que ocorreu um episódio bastante emblemático com uma atriz dominicana que têm circulado nas redes sociais onde é possível verificar momentos de tensão e desentendimento entre a atriz e integrantes da equipe de seguranças do evento. Num primeiro momento, podemos julgar tal ocorrido como sendo de intolerância religiosa ou a uma suposta “cristofobia”, conceito este que conforme o mestre em Ciência da Religião, Antônio Carlos Ribeiro (2021), é entendido como aversão/perseguição ao cristianismo (2021, p. 88), face ao apelo do presidente do Brasil em exercício no ano 2022, na abertura da 75ª Assembleia Geral da ONU em Nova Iorque.

Avaliamos que o Festival de Cannes é um evento de enorme prestígio internacional, famoso e reconhecido tanto por suas estreias cinematográficas quanto pela moda de alto padrão exibida nos quilômetros do tapete vermelho. Historicamente, pode-se argumentar que o festival tem sido palco para inúmeras declarações de moda. No entanto, segundo nossa percepção, tomando como base o episódio ocorrido com a atriz dominicana Massiel Taveras durante o festival ocorrido no mês de maio de 2024, este mesmo palco agora foi tomado por declarações de moda que muitas das vezes transcendem o que seria um mero estilo de desfiles do mundo da moda e da cinegrafia, e passou a entrar no campo da expressão cultural, religiosa e política, o

que envolve diversas camadas de interpretação cultural, simbólica e social de sujeitos que se utilizam de tal como uma forma para expressar suas ideias religiosas, sociais e políticas.

Este estudo se concentrará no vestido de Taveras com a imagem de Cristo, analisando-o sob uma perspectiva histórica e antropológica. O evento revela uma complexa interação de símbolos religiosos, cultura popular, identidade pessoal e reação pública.

Além disso, à luz do conceito de colonialidade, desenvolvido por Aníbal Quijano (2005) e Walter D. Mignolo (2017), que se refere à persistência das hierarquias e padrões de poder estabelecidos durante a colonização, buscamos entender como a representação de Jesus com traços ocidentais no vestido de Taveras não é apenas uma escolha estética, mas uma perpetuação da iconografia religiosa imposta na era colonial.

O Instagram enquanto campo empírico e a metodologia empregada

Pode-se considerar que o Instagram é uma das redes sociais mais influentes, exercendo papéis centrais na disseminação rápida de notícias e imagens. Essa plataforma visual impacta o imaginário social global, como destacado por Everardo Rocha (2006), que explora como símbolos visuais circulam e são ressignificados nessas mídias. No Instagram, a comunicação se dá principalmente por imagens e vídeos curtos, reforçando uma relação narcisista com a imagem individual, como argumenta Muniz Sodré (1990).

Embora uma rede social fortemente visual, ele oferece espaço para debates textuais e em tempo real, amplificando discussões culturais e políticas, conforme analisa Wilson Gomes (2004). Nessa rede, o impacto de influenciadores é significativo, gerando intensa interação e polarização, sobretudo em temas sensíveis. Raquel Paiva (2003) complementa ao ressaltar que essa plataforma – e outras – é vista como arena de disputa simbólica, onde poder e identidade são negociados continuamente.

O episódio envolvendo Massiel Taveras no Festival de Cannes, amplamente discutido nessa rede, evidencia essa dinâmica. A imagem de Jesus Cristo com traços ocidentais estampada em seu vestido gerou reações que podem ser analisadas sob a ótica da colonialidade, como proposto por Aníbal Quijano (2005). A representação ocidentalizada de Cristo reforça estruturas de poder colonial ainda presentes na cultura visual contemporânea. Além disso, Rita Segato (2015) destaca como essas representações estéticas perpetuam ou questionam padrões coloniais e de gênero.

Ao utilizar do Instagram para a pesquisa científica, consideramos que ele oferece insights sobre como imagens e discursos são construídos e disseminados globalmente. Contudo,

ele é um espaço de propagação de desinformação, como aponta Gomes (2004). O caso de Massiel Taveras ilustra como tal campo empírico permite investigar questões de poder simbólico, colonialidade e gênero, em especial na forma como plataformas digitais moldam e ressignificam significados culturais.

Desde maio de 2024, mês que ocorreu o incidente, estamos acompanhando nas redes sociais os desdobramentos do ocorrido. Nossa atenção têm se voltado especificamente ao Instagram oficial da atriz dominicana, devido ao nosso estudo ter como pano central a experiência formativa com a utilização dessa plataforma, objetivando analisar tal experiência com a perspectiva teórica de Butler (2003; 2018). Sendo assim, buscamos questionar ações promovidas pela atriz em seu perfil com a teoria da performatividade de Judith Butler, a partir de um debate que propõe então através de um exame das manifestações de Massiel, questionar a forma de ação da atriz, ao agir de determinada forma – através de inúmeras postagens – ao ocorrido, que expressa, nesse caso, segundo nossa perspectiva, efeitos sobre as formas de resistência da ação performativa de reivindicação das próprias práticas normativas. Para analisar as ações de Massiel Taveras em seu perfil oficial no Instagram à luz da teoria da performatividade de Judith Butler, é necessário observar como suas postagens se configuram como atos performativos que desafiam e reformulam normas sociais e culturais.

Passamos por uma seleção criteriosa das notícias veiculadas sobre o episódio em análise. Diante da repetição de informações em diversas plataformas digitais e sites jornalísticos, optamos por selecionar as primeiras notícias divulgadas. Inicialmente, consideramos: 1) o canal de origem; 2) o jornal ou influenciador que compartilhou; e 3) o tipo de informação. Em seguida, as notícias foram avaliadas com base em: 1) relevância e interesse; 2) verificação dos fatos; 3) contexto e importância social; e 4) elementos em comum.

Iremos apresentar quatro notícias relacionadas ao episódio de Massiel Taveras. A primeira notícia é composta por três imagens extraídas de notícias veiculadas no site jornalístico *Estadão*. As outras três notícias (2, 3 e 4) são posts publicados no perfil oficial da atriz dominicana Massiel Taveras no Instagram. Optamos por incluir apenas notícias com proximidade de informação e relevância. Assim, descartamos aquelas classificadas como *Fake News*, que foram identificadas como disseminadoras de informações falsas ou distorcidas. Este tipo de conteúdo não será considerado em nossa análise, pois reflete influências midiáticas inadequadas e dados estranhamente modificados, o que comprometeria a seriedade e precisão de nossa investigação.

Além disso, estamos dispostos a questionar, ao final, a presença do corpo² feminino nesse contexto, investigando o "outro" lado do episódio, com base em um post do perfil oficial no Instagram da atriz. Propomos examinar a figura feminina em um cenário de suposta intolerância religiosa, fundamentados na perspectiva feminista de Judith Butler (2018), que, ao propor o gênero como performance, demonstra que, quando as mulheres são impedidas de se autoapresentar, sua capacidade de performar e, assim, de definir sua própria identidade, é restringida.

Matéria publicada no ESTADÃO, 26/05/2024, às 17h26.

Tema da notícia: *“Cannes: equipe de seguranças se indis põs com Kelly Rowland e atriz que usava vestido de Jesus”*.



Figura 1: Fonte: ESTADÃO (site da internet): *“A atriz Maciel Taveras, presente no Festival de Cannes para a exibição do filme 'Le Comte de Monte-Cristo', em 22 de maio de 2024, usando uma roupa com alusão a Jesus Cristo. Foto: Yara Nardi/REUTERS”*.

² “[...] Mas o ‘corpo’ é em si mesmo uma construção, assim como o é a miríade de ‘corpos’ que constitui o domínio dos sujeitos com as marcas de gênero” (BUTLER, 2003, p. 27).



Figura 2: Fonte: *ESTADÃO* (site da internet): “A atriz Maciel Taveras, presente no Festival de Cannes para a exibição do filme 'Le Comte de Monte-Cristo', em 22 de maio de 2024, usando uma roupa com alusão a Jesus Cristo. Foto: Sarah Meyssonier/REUTERS”.



Figura 3: Fonte: *ESTADÃO* (site da internet): “A atriz Maciel Taveras, presente no Festival de Cannes para a exibição do filme 'Le Comte de Monte-Cristo', em 22 de maio de 2024, usando uma roupa com alusão a Jesus Cristo. Foto: Andreea Alexandru/Invision/AP”.

Post feito de forma pública no perfil oficial da atriz dominicana Massiel Taveras (@masieltaveras) no dia 25 de maio de 2024.



Figura 4: Fonte: Instagram: @masieltaveras. Acesso em 27 de maio de 2024.

Post feito de forma pública no perfil oficial da atriz dominicana Massiel Taveras (@masieltaveras) no dia 06 de junho de 2024.



Figura 5: Fonte: Instagram: @masieltaveras. Acesso em 06 de junho de 2024.

Post feito de forma pública no perfil oficial da atriz dominicana Massiel Taveras (@masieltaveras) no dia 6 de Junho de 2024.



Figura 6: Fonte: Instagram: @masieltaveras. Acesso em 06 de junho de 2024.

Como dito anteriormente, à primeira vista, o incidente pode ser visto como um ato de intolerância religiosa, dado que a ilustração da suposta face de Jesus, que é a figura central do cristianismo, foi tratada de maneira aparentemente desrespeitosa. No entanto, tal incidente envolvendo Massiel Taveras no Festival de Cannes pode ser analisado a partir de diversas camadas de significado simbólico que vão além da intolerância religiosa aparente. Sendo assim, uma análise mais aprofundada revela questões de poder, identidade cultural e de representações e expressões religiosas no contexto do século XXI.

Análise das proximidades: *Três incidentes similares?*

Antes de apresentar nossa análise sobre o incidente ocorrido com a atriz dominicana Massiel Taveras, vale ressaltar que ocorreu outro caso semelhante a este, só que foi vivenciado pela cantora e atriz Kelly Rowland dias antes. Segundo Caroline Ferreira, para a CNN BRASIL, a atriz Kelly Rowland aparece nas redes sociais discutindo com uma segurança no tapete vermelho do também Festival de Cannes 2024.

Outro caso que nos deparamos, o mais recente, ocorreu nas Olimpíadas de Paris, 2024, onde o surfista brasileiro, João Chianca, de 23 anos, foi impedido por uma decisão pela organização do evento sobre a necessidade de remover a imagem que faz referência a Jesus Cristo (Cristo Redentor) de suas pranchas, com a justificativa sobre a imagem ser de caráter religioso, em conformidade com o Artigo 50 da Carta Olímpica, “[...] que proíbe símbolos e outras manifestações de cunho político e religioso”, Brasil Paralelo, 2024.

Todos os incidentes ocorreram na França, especificamente em Paris (para o caso de João Chianca) e Cannes (para os casos de Massiel Taveras e Kelly Rowland). A proximidade geográfica pode indicar uma abordagem específica das autoridades francesas ou uma característica dos eventos de alto perfil no país. Os casos envolvendo Massiel Taveras e Kelly Rowland, possui uma certa semelhança devido ao fato de os conflitos terem sido com seguranças do festival. Já o incidente com o surfista brasileiro, embora em um contexto diferente (esportivo), toca na questão da regulamentação de símbolos religiosos e a liberdade de expressão por atletas.

A análise desses incidentes revela um padrão de tensões que podem surgir em eventos internacionais, onde a visibilidade das figuras públicas, a necessidade de segurança rigorosa e a regulamentação de manifestações culturais, políticas e religiosas entram em conflito. A proximidade geográfica dos incidentes na França e a natureza dos eventos (artísticos e esportivos) sugerem que as regras e a vigilância em tais contextos são particularmente rígidas, influenciando a experiência e a percepção pública das figuras envolvidas.

Descortinando camadas do incidente de Cannes: Um olhar multifocal

Uma análise mais detalhada do incidente envolvendo Massiel Taveras revela questões além do que é imediatamente visível. A tentativa de impedir Taveras de exibir a imagem de Jesus em seu vestido pode refletir um desejo de proteger a sensibilidade religiosa ou manter a

neutralidade do evento. No entanto, o episódio também toca em temas mais amplos, como controle de expressão, controle de espaço, dinâmicas de poder e raça, e identidade cultural.

Abaixo, podemos destacar sete camadas que nos permitem analisar de forma aprofundada o incidente:

Análise do Incidente: O incidente com Massiel Taveras vai além da simples tentativa de censura, sugerindo questões de proteção da sensibilidade religiosa e controle da narrativa do evento. É um ponto de partida para discutir temas como poder, controle de espaço, identidade cultural e apropriação cultural. *Controle de Expressão e Narrativas:* A tentativa de impedir Taveras de exibir a imagem de Jesus sugere um controle sobre a narrativa e a expressão individual no Festival de Cannes, onde o evento busca evitar controvérsias e manter uma imagem regulamentada.

Controle de Espaço: O Festival de Cannes controla rigorosamente quem pode exibir o quê, e a intervenção dos seguranças reflete esse controle espacial. A insistência de Taveras desafia essa regulamentação, questionando o uso do espaço e as dinâmicas de poder racial envolvidas. *Identidade Cultural e Apropriação:* O uso da imagem de Jesus ocidental no vestido de Taveras aborda questões de apropriação cultural. A imagem, historicamente associada à hegemonia cultural europeia, pode ser vista como uma reapropriação que afirma a identidade cultural, mas não necessariamente promove inclusão. *Visibilidade e Inclusão:* Taveras exibir um Jesus branco no Festival de Cannes pode ser uma estratégia para obter visibilidade, mas não necessariamente para representar comunidades marginalizadas. A escolha pode reforçar uma visão eurocêntrica e alinhar-se com normas dominantes, em vez de promover diversidade e inclusão.

Representações Religiosas e Secularismo: A intervenção no Festival de Cannes reflete a tentativa de manter a neutralidade religiosa. A escolha de Taveras desafia essa neutralidade, propondo um espaço onde expressões religiosas podem coexistir sem censura. *Significado Simbólico e Subversão:* O uso da imagem de Jesus em um vestido de alta costura pode ser uma subversão das representações tradicionais, provocando uma reflexão sobre o significado simbólico dessas imagens e sua reinterpretação no contexto contemporâneo.

Quando descortino as camadas do incidente, conto com um olhar multifocal em nossa análise. A tentativa de impedir que Taveras exibisse a imagem de Jesus no vestido sugere um controle sobre a narrativa do evento e a expressão individual. Imagina-se que eventos de prestígio como o Festival de Cannes tendem a manter uma imagem regulamentada, evitando controvérsias que possam desviar a atenção do propósito principal do evento. Esse controle de

expressão pode ser interpretado como uma forma de censura, onde expressões não alinhadas com as normas são suprimidas.

À vista disso, destaca-se que a escolha de Taveras de exibir a imagem de um Jesus branco em um evento como o de Cannes, pode ser também interpretada como uma reivindicação de visibilidade ao próprio evento, mas não de inclusão no sentido em representar outras comunidades. A escolha de Massiel Taveras em exibir a imagem de um Jesus branco no Festival de Cannes pode ser vista como uma estratégia para chamar atenção e garantir visibilidade dentro de um dos maiores eventos cinematográficos do mundo. No entanto, essa escolha pode ser criticada por não promover a inclusão no sentido mais amplo, ou seja, não representa ou dá voz a comunidades marginalizadas ou não-brancas que têm historicamente sido excluídas de muitas representações religiosas, especialmente as que envolvem figuras centrais como Jesus.

Ao optar por uma representação tradicional de Jesus como um homem branco, Taveras reforça uma visão eurocêntrica que tem sido predominante na arte e na cultura ocidental. Isso pode ser entendido como uma forma de se alinhar com as normas estabelecidas e aceitas pela indústria cultural dominante, em vez de desafiar essas normas e oferecer uma representação que poderia refletir a diversidade étnica e cultural que o próprio Jesus, historicamente, teria mais provavelmente pertencido. Portanto, essa escolha pode ser vista menos como um ato de inclusão e mais como uma tentativa de assegurar uma posição dentro de uma narrativa dominante, sem necessariamente abrir espaço para uma discussão mais ampla sobre representatividade e diversidade.

Análise do incidente sob a Teoria da Performatividade de Judith Butler

Por um lado, se têm as camadas de significado, conforme citadas acima. Já por outro, uma análise do incidente à luz da teoria da performatividade de Judith Butler, que oferece uma perspectiva adicional sobre como as ações de confronto e mobilização nas redes sociais de Massiel Taveras podem ser entendidas como atos de resistência, e reformulação de normas sociais e culturais.

Com base na teoria da performatividade de Judith Butler, as postagens de Taveras podem ser vistas como atos performativos que subvertem as normas tradicionais de gênero e religião, criando novas possibilidades de resistência e expressão. Por assim dizer, Judith Butler

argumenta que gênero³ e identidade são construídos por meio de repetidas performances de normas sociais⁴. Essas performances não apenas refletem identidades preexistentes, mas também têm o poder de subvertê-las e transformá-las. Atos Performativos de Resistência: A ação de Taveras de exibir a imagem de Jesus em seu vestido pode ser vista como um ato performativo que desafia as normas culturais e religiosas estabelecidas. Ao insistir na visibilidade de uma representação religiosa em um espaço que tenta manter a neutralidade, Taveras realiza um ato de resistência performativa, subvertendo as expectativas normativas do evento.

No capítulo *On Judith Butler and Performativity*, segundo a leitura de Sara Salih (2007) sobre a teoria da performatividade de Butler, ela diz que

[...] Butler colapsou a distinção entre sexo/gênero para argumentar que não há sexo que não seja sempre já gênero. Todos os corpos são generificados desde o início de sua existência social (e não há existência que não seja social), o que significa que não há "corpo natural" que preexista sua inscrição cultural. Isso parece apontar para a conclusão de que o gênero não é algo que se é, mas algo que se faz, um ato, ou mais precisamente, uma sequência de atos, um verbo em vez de um substantivo, um "fazer" em vez de um "ser" (GT: 25) (SALIH, 2007, p. 55, tradução nossa).

Segundo Salih (2007, p. 56), Butler elabora essa ideia no primeiro capítulo de "Gender Trouble". Onde demonstra que gênero não é apenas um processo, mas é um tipo particular de processo. Assim, Salih entende gênero como um conjunto de atos repetidos dentro de um quadro regulatório altamente rígido. Isso quer dizer que o sujeito não escolhe qual gênero ele ou ela vai desempenhar; pode-se entender como 'roteiro', que já está sempre determinado dentro deste quadro regulatório. Em que o sujeito tem um número limitado de 'trajes' dos quais fazer uma escolha limitada de estilo de gênero.

Salih ainda aponta que as performances de gênero são governadas por expectativas sociais que punem qualquer tentativa de desvio através de sanções sociais. Como Butler afirma, a performatividade não é uma escolha radical e voluntária. Ela argumenta que essa afirmação

³ Desse modo, pode-se dizer que o gênero é performativo, logo isso significa que gênero não é algo que nós somos, mas que continuamente fazemos. Aí se nota a identidade de gênero, que é performada repetidamente através de atos, gestos e comportamentos que se alinham ou desafiam as normas sociais.

⁴ Bem como camadas de sentidos e de referências, conforme argumenta Souza (2024, p. 44).

de Butler é importante porque refuta uma leitura de "Gender Trouble" que poderia concluir que qualquer um pode performar qualquer gênero que quiser, sempre que quiser. Em vez disso, a performatividade é repetitiva e recitativa, e a estrutura regulatória, ou o "quadro", determina o que constitui gênero e o que constitui uma performance de gênero "inteligível". Dado que todos os sujeitos estão obrigados a reproduzir essas normas regulatórias de gênero, as transgressões ou recusas a "interpretar" de maneira inteligível podem resultar em punição.

Para Butler, a performatividade é um processo contínuo de repetição que reforça as normas de gênero e, simultaneamente, abre a possibilidade de subversão (SALIH, 2007, p. 56). A repetição necessária para sustentar as normas de gênero também cria oportunidades para que essas normas sejam repetidas de maneira diferente, abrindo caminho para transformações significativas dentro da estrutura regulatória.

No entanto, a subversão não é um ato de liberdade absoluta. As oportunidades para subverter as normas de gênero são limitadas pelas estruturas regulatórias dentro das quais as performances de gênero ocorrem. Portanto, enquanto a performatividade abre espaço para a mudança, ela também está sempre condicionada pelo contexto social e histórico que define o que é considerado uma performance de gênero "inteligível".

Judith Butler argumenta que o gênero deve ser compreendido como uma prática performativa repetida, o que permite a subversão das normas de gênero dentro das próprias estruturas regulatórias. A agência não reside em um sujeito autônomo fora dessas normas, mas na repetição subversiva delas, o que possibilita mudanças.

Desde a década de 1970, o binômio sexo/gênero tem sido central na discussão sobre a normalização dos corpos. Margaret Mead introduziu a distinção entre "papéis dos sexos", separando características culturais e biológicas, o que evoluiu para reconhecer o gênero como variável e o sexo como fixo. Butler (2003), critica a identidade como base para a ação política feminista e questiona as hierarquias de gênero sustentadas pela matriz heterossexual, propondo uma abordagem política não fundamentada em identidades fixas, mas reconhecendo-as como construções discursivas.

Butler desafiou a dicotomia entre sexo e gênero, tratando ambos como categorias performativas e socialmente construídas, ao invés de fixas e biológicas. Ela critica a matriz heterossexual normativa que naturaliza as hierarquias de gênero e afirma que a problematização dessas categorias é essencial para desestabilizar normas que sustentam a heterossexualidade compulsória.

Ao questionar a causalidade entre biológico e social, Butler revela a ideologia por trás da visão de que a biologia é imutável e desvinculada de interpretações sociais. Ela propõe que

o gênero é uma performance contínua, desafiando a noção de identidades fixas e naturais e sugerindo que as identidades de gênero são formadas por discursos e práticas sociais.

Segundo Amaral e Lima (2022), Butler defende uma abordagem de gênero baseada em relações de poder e discursos sociais, ao invés de identidades essencialistas. Isso promove uma ação política inclusiva e dinâmica, reconhecendo a fluidez das identidades de gênero e permitindo a inclusão de experiências transgêneras e não binárias. A filosofia de Butler tem implicações para o feminismo e ativismo social ao desvincular a identidade de gênero da biologia fixa, promovendo uma sociedade mais justa e equitativa.

As postagens de Taveras no Instagram, onde ela compartilha imagens e vídeos do incidente, podem ser vistas como atos performativos que criam espaços de resistência e visibilidade. Essas postagens desafiam a censura e promovem a inclusão, permitindo que vozes marginalizadas sejam ouvidas e vistas em plataformas globais. Ao exibir a imagem de Jesus em um contexto de moda e glamour, Taveras ressignifica um símbolo religioso tradicional. Este ato performativo subverte o significado convencional da imagem de Jesus, questionando como os símbolos religiosos podem ser reinterpretados e ressignificados no contexto contemporâneo. Isso reflete a ideia de Butler de que as performances podem transformar e subverter as normas sociais e culturais.

Nas considerações de Salih, a performatividade de gênero, de acordo com Butler, é uma forma de iterabilidade, onde os atos e gestos repetidos que constituem o gênero são regulados por normas sociais. A iterabilidade refere-se à repetição de ações dentro de um quadro normativo que, por sua vez, cria a ilusão de uma identidade de gênero estável e coerente. No entanto, essa identidade de gênero é sempre uma performance, e nunca uma verdade fixa ou natural.

Butler afirma que os sujeitos de gênero são formados e performam seus gêneros dentro das leis que regulam a inteligibilidade de gênero. Essas leis não são apenas jurídicas, mas também sociais e culturais, determinando o que é considerado uma identidade de gênero "aceitável" ou "normal". A performatividade de gênero está, portanto, intimamente ligada ao poder, pois as normas que regulam as performances de gênero são sustentadas por regimes de poder que disciplinam e controlam os corpos⁵ de acordo com essas normas.

⁵ Nota-se aqui o que Butler sinaliza como a construção discursiva do 'corpo', em Simone de Beauvoir (2003, p. 32). Ou seja, Beauvoir sugere, em *O segundo sexo*, que a mulher não nasce mulher, torna-se mulher. Aqui nota-se, para Beauvoir, o gênero é 'construído' (2003, p. 26).

A subversão, então, ocorre quando as normas de gênero são repetidas de maneiras que desestabilizam suas pretensões de naturalidade e coerência. Essas repetições subversivas podem revelar a artificialidade das normas de gênero e abrir espaço para a contestação e transformação das identidades de gênero. A performatividade de gênero, portanto, é um processo através do qual as normas de gênero são repetidas e iteradas, criando a ilusão de uma identidade de gênero estável e coerente. No entanto, essa identidade de gênero é sempre uma performance, e nunca uma verdade fixa ou natural. As oportunidades para subverter as normas de gênero são limitadas pelas estruturas regulatórias dentro das quais as performances de gênero ocorrem. A subversão acontece dentro dessas estruturas, e é através da recitação das normas de maneira diferente que as possibilidades de mudança surgem.

Por fim, entende-se que para Judith Butler, a agência não reside em um sujeito autônomo fora das normas de gênero, mas é exercida através da repetição subversiva dessas normas. Ao compreender o gênero como uma prática performativa repetida, reconhecemos que a agência surge da capacidade de desestabilizar a naturalidade e coerência das normas de gênero. As normas de gênero, reforçadas por regimes de poder, são mantidas por meio de práticas que definem identidades de gênero "inteligíveis". No entanto, a resistência e a subversão ocorrem dentro dessas normas, ao repeti-las de maneiras que revelam sua construção e criam espaço para novas identidades de gênero e transformações sociais. Assim, a agência está ligada à capacidade de desafiar e transformar as normas de gênero através da performatividade.

Com base em outro estudo, o de Sara Salih (2007) e Amaral e Lima (2022), podemos compreender que Butler redefine o gênero como uma prática performativa que é repetida dentro de um quadro regulatório de normas sociais. Essa repetição cria a ilusão de uma identidade de gênero estável, mas também abre espaço para a subversão e transformação das normas de gênero. A performatividade de gênero é, portanto, um processo dinâmico que envolve a repetição e citação de normas, permitindo tanto a conformidade quanto a resistência.

Ao entender o gênero como performativo, Butler desafia as concepções tradicionais de identidade e abre novas possibilidades para a política de gênero e a transformação social. A agência não é um atributo de um sujeito autônomo, mas é exercida através da capacidade de repetir normas de maneiras subversivas. Isso destaca a importância da performatividade na constituição das identidades de gênero e na luta por justiça social.

Ao analisar o incidente envolvendo Massiel Taveras em Cannes com base na teoria da performatividade de Judith Butler, podemos considerar como as ações promovidas por Taveras refletem e potencialmente subvertem normas de gênero, exercem agência dentro das relações de poder e influenciam a materialização das normas de gênero em contextos públicos e

mediáticos. Considera-se que as postagens de Taveras podem ser vistas sob este foco como atos performativos que subvertem as normas tradicionais de gênero e religião, criando novas possibilidades de resistência religiosa e cultural.

No entanto, as postagens de Taveras, especialmente no Instagram, evidenciam a complexidade das dinâmicas sobre liberdade expressiva religiosa no século XXI, que desafiam e reconfiguram as expectativas culturais e religiosas, e de poder na era digital. Embora as plataformas de mídia social amplifiquem e disseminem atos performativos, elas destacam o papel de amplificação de discursos de resistência, ajudando a construir e a sustentar identidades performativas através da repetição e da visibilidade pública.

Além do mais, a ação contra Taveras pode ser entendida como uma reminiscência da lógica colonial que categoriza e hierarquiza culturas e identidades. A colonialidade não apenas classifica o que é considerado aceitável ou civilizado, mas também sustenta a legitimidade de práticas que silenciam e marginalizam vozes dissidentes. A remoção de Taveras simboliza a exclusão contínua de expressões culturais e religiosas não hegemônicas, perpetuando a violência estrutural contra aqueles que não se alinham com os padrões dominantes.

A visão de Massiel Taveras: Atos performativos através de declarações públicas

A imagem abaixo, referente a uma publicação recente de Massiel Taveras em seu perfil público no Instagram, ilustra como a atriz utiliza sua presença pública para articular uma performance que, em vez de desafiar normas de gênero, colonialidade e hegemonias estéticas, reforça o colonialismo e a supremacia branca. Sua escolha de exibir um vestido com a imagem de um Jesus branco e ocidentalizado durante o Festival de Cannes, associada a declarações que conectam sua trajetória ao poder espiritual e à fé cristã, evidencia um ato performativo que legitima as representações eurocêntricas de símbolos religiosos.

Como argumenta Judith Butler (2018), a identidade é continuamente construída por atos performativos. No caso de Taveras, sua performance pública reforça imaginários coloniais, ao se apropriar de uma estética que perpetua o branqueamento das figuras religiosas, em vez de propor uma desconstrução crítica. A imagem de Jesus branco, com traços idealizados pela tradição ocidental, contribui para a manutenção de hierarquias raciais, consolidando a supremacia estética eurocêntrica.

A utilização de símbolos religiosos como a imagem de Jesus não desestabiliza os imaginários coloniais, mas os reafirma, distanciando-se das críticas decoloniais defendidas por Silvia Rivera Cusicanqui (2015), que sublinha o potencial transformador das intervenções

visuais quando estas questionam o colonialismo. Ao conectar sua narrativa pública à figura de um Jesus ocidentalizado, Taveras acaba por reforçar as estruturas de poder que historicamente marginalizam as experiências e representações de comunidades não brancas.

Esse exemplo, portanto, convida à reflexão sobre como performances artísticas e públicas podem, intencionalmente ou não, contribuir para a perpetuação de hegemonias estéticas e simbólicas que, longe de desafiar a colonialidade, a reafirmam.

Post feito de forma pública no perfil oficial da atriz dominicana Massiel Taveras (@masieltaveras) no dia 20 de Janeiro de 2025.

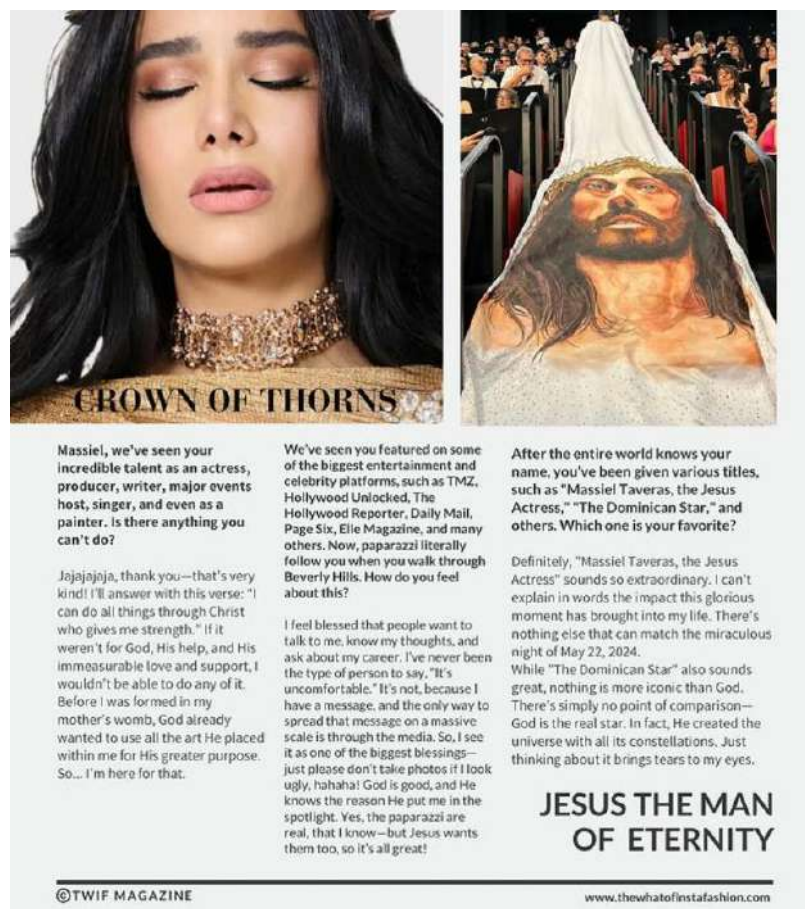


Figura 7: Fonte: Instagram: @masieltaveras. Acesso em: 20 jan. 2025.

Massiel Taveras utiliza sua presença pública e suas declarações para moldar uma narrativa que, à primeira vista, parece desafiar normas coloniais e patriarcais. Contudo, sua escolha de exibir símbolos religiosos ocidentalizados, como a imagem de um Jesus branco, reitera as hegemonias estéticas que perpetuam o colonialismo e a supremacia branca. Embora sua atuação nas redes sociais e em eventos como o Festival de Cannes incorpore elementos

performativos de construção identitária, esses atos carecem de uma crítica explícita e consistente às estruturas coloniais que sustentam tais representações.

Ao destacar símbolos visuais em sua narrativa pública, Taveras mobiliza interpretações variadas e sugere um engajamento com questões identitárias e culturais. No entanto, a ausência de uma resignificação profunda ou de um diálogo com imaginários alternativos limita o potencial transformador de sua performance. Conforme Ochy Curiel (2013) argumenta, pode-se considerar que insurgências contra a colonialidade exigem uma ruptura direta com os valores eurocêntricos que dominam espaços globais. Em vez disso, ao se apropriar de uma imagem de Jesus com aspectos ocidentalizados, Taveras reafirma o imaginário colonial, contribuindo para a manutenção de hierarquias estéticas e raciais.

Embora suas postagens digitais e performances públicas possam ser lidas como tentativas de descolonização do olhar, o foco no registro visual e na repetição de símbolos coloniais dilui a potência de um discurso crítico. Assim, a atuação de Taveras exemplifica os desafios enfrentados por figuras públicas racializadas ao navegarem entre representações hegemônicas e a busca por narrativas de resistência. Nesse sentido, sua performance levanta questões sobre os limites da agência individual em contextos globais marcados por colonialidade estética e cultural.

Análise-crítica do incidente: O outro lado da ‘face’

O incidente com Massiel Taveras no Festival de Cannes é um lembrete da persistência das hierarquias coloniais e da necessidade de um exame crítico das práticas culturais e religiosas contemporâneas. A colonialidade continua a moldar a realidade de muitos, legitimando exclusões e violências estruturais que contrariam os princípios fundamentais dos direitos humanos. A análise desse evento à luz da colonialidade revela a urgência de desconstruir essas estruturas e promover uma verdadeira inclusão e respeito às diversidades culturais e religiosas.

Por outro lado, a análise do incidente com a atriz dominicana Massiel Taveras no Festival de Cannes 2024 oferece uma perspectiva crítica sobre eurocentrismo e imprecisão histórica nos símbolos culturais. O vestido de Taveras, que apresenta elementos culturais europeus, destaca questões de apropriação cultural e representação histórica. O eurocentrismo, que prioriza a perspectiva europeia, marginaliza outras culturas, e a escolha de Taveras pode ser vista como uma manifestação dessa tendência.

A imprecisão histórica do vestido de Taveras, que enfatiza aspectos europeus, ignora a rica tapeçaria cultural da República Dominicana, marcada por influências africanas e indígenas. A escolha de um traje eurocêntrico pode ser criticada por não promover a diversidade cultural

e por reforçar narrativas limitadas. A colonização espanhola moldou profundamente a República Dominicana, e a representação de Cristo com traços europeus reflete o eurocentrismo histórico da arte e religião, perpetuando a superioridade cultural europeia e marginalizando outras representações. A escolha de Taveras, portanto, pode ser vista como uma continuação dessa narrativa, ignorando a complexidade da identidade dominicana.

A representação de Cristo com traços europeus ainda dominante na iconografia religiosa pode refletir a internalização de normas eurocêntricas e uma falta de consciência crítica sobre representações alternativas. Em vez de perpetuar estereótipos coloniais, Taveras poderia ter optado por representações que refletem a fusão cultural da República Dominicana. O incidente ressalta a necessidade de uma abordagem mais crítica e inclusiva em relação aos símbolos culturais e religiosos. A história colonial da República Dominicana deve ser refletida de maneira mais autêntica nas representações culturais contemporâneas, desafiando o eurocentrismo e promovendo uma compreensão mais rica e diversificada.

Considerações finais

O incidente envolvendo Massiel Taveras no Festival de Cannes em 2024 transcende a simples interpretação de intolerância religiosa, abrindo espaço para uma análise multifacetada que abrange questões de poder, identidade cultural e performatividade de gênero. A reação dos seguranças ao vestido de Taveras, ilustrado com a imagem de Jesus com características ocidentais, é um reflexo das tensões contemporâneas entre expressão individual e normas sociais dominantes. O evento em Cannes revela como símbolos religiosos podem ser apropriados e resignificados em contextos culturais distintos. O vestido de Taveras não apenas desafia as convenções estéticas do tapete vermelho, mas também questiona, através de seu ato, as narrativas hegemônicas sobre a representação de figuras religiosas e a visibilidade de identidades periféricas em espaços de alto prestígio.

Além disso, a análise das reações nas redes sociais, especialmente no Instagram, destaca o papel dessas plataformas na amplificação de discursos e na construção de identidades performativas. Seguindo a teoria da performatividade de Judith Butler, as postagens de Taveras podem ser vistas como atos performativos que subvertem as normas tradicionais de gênero e religião, criando novas possibilidades de resistência e expressão. A resposta pública ao incidente, caracterizada por debates acalorados e propagação de fake news, evidencia a complexidade das dinâmicas de poder na era digital. O episódio não apenas expõe as contradições inerentes às políticas de representação no Festival de Cannes, mas também ilumina as formas como as mídias sociais podem tanto desafiar quanto reforçar preconceitos culturais.

Em suma, o estudo do caso de Massiel Taveras no Festival de Cannes oferece uma rica oportunidade para explorar como símbolos religiosos e identidades de gênero são negociados em contextos contemporâneos. Ao conectar eventos específicos a panoramas históricos, sociais e culturais mais amplos, este artigo contribui para uma compreensão mais profunda das intersecções entre religião, cultura e mídia na sociedade atual. A análise antropológica aqui apresentada ressalta a importância de reconhecer e questionar as múltiplas camadas de significado que permeiam as expressões culturais e as reações que elas provocam, incentivando um diálogo contínuo sobre tolerância, identidade e poder.

Por fim, gostaria de ressaltar que consultamos ao longo de dias a página oficial da organização do Festival de Cannes, 2024. E constatamos que, ao longo de toda nossa análise, não houve qualquer tipo de manifestação acerca do incidente envolvendo Massiel Taveras, 2024.

Referências

- BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Cadernos de Leitura, n. 78, 2018. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno78/>. Acesso: 20 jan. 2025.
- BUTLER, Judith. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. Disponível em: <https://cursosextensao.usp.br/mod/resource/view.php?id=177028&forceview=1>. Acesso em: 02 jun. 2024.
- BUTLER, Judith. Sujeitos do sexo/gênero/desejo. In: _____. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade; tradução, Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 15-49.
- CURIEL, Ochy. La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. Tinta Limón, 2013. Disponível em: <https://cvcdiversidadsexual.org/publicaciones/la-nacion-heterosexual-analisis-del-discurso-juridico-y-el-regimen-heterosexual-desde-la-antropologia-de-la-dominacion/>. Acesso em: 20 jan. 2025.
- EMBAIXADA DA REPÚBLICA DOMINICANA NO BRASIL. Disponível em: <https://www.republicadominicana.org.br/a-republica-dominicana/>. Acesso em: 02 ago. 2024.
- ESTADÃO, 2024. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/cultura/cinema/cannes-festival-2024-seguranca-equipe-vestido-jesus-massiel-taveras-discussao-briga-kelly-rowland-nprec/>. Acesso em: 22 mai. 2024.
- ESTADÃO. Segurança tenta barrar equipe de Massiel Taveras por vestido com imagem de Jesus. 20 maio 2024. Disponível em: <https://www.estadao.com.br/cultura/cinema/cannes-festival-2024-seguranca-equipe-vestido-jesus-massiel-taveras-discussao-briga-kelly-rowland-nprec/>. Acesso em: 21 jan. 2025.
- FESTIVAL DE CANNES, 2024. Disponível em: <https://www.festival-cannes.com/en/>. Acesso em: 02 ago. 2024.
- KACIKE: Journal of Caribbean Amerindian History and Anthropology, 2002, p. 1-16. Disponível em: https://pdxscholar.library.pdx.edu/black_studies_fac/22/. Acesso em: 11 jul. 2024.

GOMES, Wilson. Transformações da Política na Era da Comunicação de Massa. São Paulo: Paulus, 2004.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 32, n. 94, jun. 2017. Tradução de Marco Oliveira. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. p. 1-18. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt>. Acesso em: 20 jul. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005. p. 117-142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 27 jun. 2024.

RAMOS, Raquel Paiva. Cultura das Mídias. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2003.

RIBEIRO, Antônio Carlos. Cristofobia em confronto com as denúncias de intolerância às religiões afro-brasileiras no Brasil: 2011-2018. Último Andar, [S. l.], v. 24, n. 37, 2021. DOI: 10.23925/1980-8305.2021v24i37a5. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/51219>. Acesso em: 27 mai. 2024.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. A sociedade do sonho: Comunicação, cultura e consumo. São Paulo: Mauad Editora, 2006.

SALIH, Sara. On Judith Butler and Performativity 3. In: LOVAAS, Karen E.; JENKINS, Mercilee M. (Org.). Sexualities and communication in everyday life: a reader. San Francisco State University. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, 2007, p. 55-68. Disponível em: https://scholar.google.com.br/scholar?q=On+Judith+Butler+and+Performativity&hl=pt-PT&as_sdt=0&as_vis=1&oi=scholart. Acesso em: 10 jun. 2024.

SEGATO, Rita Laura. La Crítica de la Colonialidad en Ocho Ensayos y una Antropología por Demanda. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

SOUZA, Paulo Vitor. Paris em Copacabana: boate Favela, travestilidades e históricas experiências no Rio de Janeiro (1960). Revista Anômalas, Catalão – GO, v. 4 n. 1, p. 39-57, (2024): Saberes trans/travestis em disputa. Disponível em: <https://periodicos.ufcat.edu.br/index.php/ra/article/view/74730>. Acesso em: 17 nov. 2024.

SODRÉ, Muniz. A Máquina de Narciso: Televisão, Indivíduo e Poder no Brasil. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

SILVIA, Rivera Cusicanqui. Sociología de la imagen: ensayos. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015. Disponível em: <https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/09/10/src2015/>. Acesso em: 21 jan. 2025.

WILSON, Samuel M. (Ed.). The Indigenous Peoples of the Caribbean. Gainesville: University Press of Florida, 1997. Disponível em: <https://archive.org/details/indigenouspeople00samu>. Acesso em: 10 jul. 2024.

VIANA, Larissa [et al.]. História da América I. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2014. 374 p. Disponível em: <https://canal.cecierj.edu.br/022022/9c0d95ba92bc64a1a99ae2d9fbedd6f1.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2024.

WILSON, Samuel M. (Ed.). The Indigenous Peoples of the Caribbean. University Press of Florida, 1997. Disponível em: <https://archive.org/details/indigenouspeople00samu>. Acesso em: 10 jul. 2024.

Submetido em: 01/12/024

Aceito em : 28/01/25

Mulheres proprietárias de terra da freguesia de umburanas: patriarcado e dote

Women landowners in the parish of Umburanas: patriarchy and dowry

*Mujeres propietarias de tierras en la parroquia de Umburanas:
patriarcado y dote*

Andréa da Rocha Rodrigues Pereira Barbosa¹

Caline Oliveira Santos²

Resumo: Com base em uma abordagem teórica, o artigo tem como objetivo discutir a condição das mulheres da freguesia de Nossa Senhora do Resgate das Umburanas, diante do patriarcado, principalmente à luz das acepções de Pierre Bourdieu sobre a dominação masculina. Levando em consideração a temporalidade estudada, século XIX, foram discutidas as regras de comportamento imposta às mulheres e como tais regras fundamentaram, em nível macro, a sociedade dos oitocentos, sendo reproduzidas socialmente e, assim, tornando-as padronizadas, normalizadas e legitimadas. Discorremos sobre a constituição social que permeava as mulheres desde a infância até a morte, destacando instituições como família, religião e educação. Em termos metodológicos, optamos por um tratamento mais qualitativo que quantitativo das fontes. Analisando os inventários, abordamos a prática do dote, que condicionava o estabelecimento das uniões matrimoniais das mulheres; a cultura religiosa que produzia mentalidades em torno da morte e a — tutela masculina sobre a mulher nas representações judiciais.

Palavras-chave: Mulheres. Patriarcado. Dote. Nossa Senhora do Resgate das Umburanas-BA.

Abstract: Based on a theoretical approach, this article aims to discuss the condition of women in the parish of Nossa Senhora do Resgate das Umburanas, in the face of patriarchy, mainly in light of Pierre Bourdieu's understanding of male domination. Taking into account the time period studied, the 19th century, we discussed the rules of behavior imposed on women and how these rules underpinned, at a macro level, the society of the 19th century, being socially reproduced and, thus, making them standardized, normalized and legitimized. We discussed the social constitution that permeated women from childhood until death, highlighting institutions such as family, religion and education. In methodological terms, we opted for a more qualitative rather than quantitative treatment of the sources. Analyzing the inventories, we addressed the practice of dowry, which conditioned the establishment of women's marital unions; the religious culture that produced mentalities around death and the male guardianship over women in legal representations.

Keywords: Women. Patriarchate. Dowry. Our Lady of Rescue of Umburanas-BA.

Resumen: A partir de un enfoque teórico, el artículo tiene como objetivo discutir la condición de las mujeres en la parroquia de Nossa Senhora do Resgate das Umburanas, frente al patriarcado, principalmente a la luz de los conceptos de dominación masculina de Pierre Bourdieu. Teniendo en cuenta la temporalidad estudiada, el siglo XIX, se discutieron las reglas de conducta impuestas a las

¹ Professora plena da Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS. E-mail: arrpbarbosa@uesfs.br

² Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB. Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-1778-4779>. Orcid <https://orcid.org/0000-0001-8376-1945>. E-mail: Calineolivers2017@gmail.com

mujeres y cómo dichas reglas fundaron, a nivel macro, la sociedad del siglo XIX, siendo reproducidas socialmente y, así, estandarizadas, normalizadas. y legitimado. Discutimos la constitución social que permeó a las mujeres desde la niñez hasta la muerte, destacando instituciones como la familia, la religión y la educación. En términos metodológicos, optamos por un tratamiento de las fuentes más cualitativo que cuantitativo. Analizando los inventarios, abordamos la práctica de la dote, que condicionó el establecimiento de uniones matrimoniales de mujeres; la cultura religiosa que produjo mentalidades en torno a la muerte y la tutela masculina sobre las mujeres en las representaciones judiciales.

Palabras clave: Mujeres. Patriarcado. Dote. Nuestra Señora del Rescate de Umburanas-BA.

Introdução

O artigo tem como intuito discutir a condição das mulheres da freguesia de Nossa Senhora do Resgate das Umburanas, diante do patriarcado e como o dote estava presente na freguesia, para isto, é fundamental descrever a localização geográfica onde estava situada a freguesia das Umburanas, na Bahia, no século XIX e assim explorar o contexto histórico em que as mulheres estavam inseridas, acessando aspectos socioculturais daquela sociedade, a partir dos inventários, livros de notas e livros eclesiásticos de terras investigados.

Iniciamos a pesquisa acessando o Arquivo Público Municipal de Cachoeira (APMC) onde foram identificadas as caixas 230 e 231, nelas estando localizados todos os inventários referentes à freguesia de N. S. do Resgate das Umburanas. Dentre os processos presentes, dezessete inventários estavam referidos a mulheres como inventariadas, ou seja, que estavam legando bens para herdeiros. No mesmo arquivo, foram analisados dois livros de notas, conteúdo neles, o total 202 registros de compra, venda ou de doação, os livros correspondem ao período de 1839 – 1848 e de 1848 - 1864.

Pesquisamos os Registros Paroquiais de Terras no Arquivo Público da Bahia. Neste, identificamos o Livro nº 4823, com limites temporais de 1858 e 1859, referente à Freguesia de Umburanas. Os registros paroquiais de terras, documento que surgiu no bojo da Lei de Terras de 1850, apresentam informações sobre a posse de terras. Neles, constatamos a real posse das terras, uma vez que nesses documentos obrigatoriamente deveriam ser mencionadas a localização, o tamanho e o detentor (a) da posse.

Foram catalogados 138 registros de terras, sendo eles, em compra, venda ou doação. Na documentação analisada foram comercializados escravizados, terras, sítios, arrendamentos de propriedades e recebimento de herança e de doação. Do número de 138 registros, três correspondem a doações. Dos 202 registros dos livros de notas, foram encontradas doze doações.

Além de usarmos os registros de doações dos livros de notas e eclesiásticos de terras, buscamos por doações nos inventários da freguesia estudada. Ao analisar os inventários, demos ênfase aos inventários onde mulheres se tornaram inventariantes, sendo um total de dezessete inventários. Dos dezessete inventários analisados, encontramos dois inventários com doações realizadas.

Para entender a forma como as mulheres estavam submetidas, foi necessário também, analisar o período em diversas esferas, tomando como ponto inicial o patriarcalismo e as formas de dominação. Por este motivo, trouxemos à discussão o matrimônio e as formas de como era conduzido, tendo em vista as estratégias das famílias para a efetivação dessa instituição, bem como a relação entre marido e mulher e a criação dos filhos.

Mencionar o matrimônio também é falar da fé católica e sua influência na vida das mulheres. Decerto que a Igreja, como instituição de poder, exercia formas para que as mulheres se submetessem a padrões cristãos, sendo eles, a maneira de manipular os comportamentos sociais, tornando as mulheres seres obedientes e subservientes aos homens.

É importante salientar que, neste trabalho, estamos abordando mulheres que foram pequenas e médias proprietárias de terra e que exerceram na ausência de seus maridos o controle das terras e de escravizados. Portanto, eram mulheres livres e detentores de posses, embora não pudessem ser classificadas necessariamente como membros de uma elite econômica. Além disso, é importante destacar que o poder e controle que estas mulheres obtiveram foi circunstancial e limitado pelo patriarcado. No entanto, esta mesma estrutura patriarcal também foi moldada e limitada pelas exigências de uma região da Bahia marcada pelo clima sertanejo e por uma economia – agricultura e pecuária – voltada para o mercado interno.

Contexto histórico, desenvolvimento econômico, social e administrativo da freguesia de Nossa Senhora do Resgate das Umburanas no século XIX.

Nossa Senhora do Resgate das Umburanas é atualmente o município de Antônio Cardoso³, na Bahia. A toponímia antiga une dois costumes da época colonial que os portugueses utilizavam para denominar núcleos de povoamento que formavam na colônia brasileira: um

³ O município de Antônio Cardoso dista a 144 km da capital baiana Salvador, faz parte do território de identidade Portal do Sertão e da Área de Expansão Metropolitana de Feira de Santana, cidade distante a 30 km. Tendo como vias de acesso a BR-116 (sentido sul) e a BA-599, o município ocupa uma área de 294,45km²; de acordo com o recenseamento de 2013, a população perfaz 12.206 habitantes. A economia é baseada no pequeno comércio, na agricultura e na pecuária familiares.

nome de tradição religiosa⁴ e outro da cultura indígena, especificamente do tronco linguístico tupi-guarani, que os missionários da Companhia de Jesus dedicaram-se a estudar e sistematizar o idioma desde os primeiros anos da sua chegada, por volta de 1530.

A devoção a Nossa Senhora do Resgate faz parte do processo luso de expansão ultramarina e seus domínios no oriente (Índia). Os relatos religiosos contam que no ano de 1524, uma tripulação comandada pelo conhecido navegador Vasco da Gama chegou na cidade de Cochin, na ilha de Vallapadan, na Índia; lá edificaram uma capela, colocando nela um quadro com a imagem de Nossa Senhora, que havia sido trazido na viagem.⁵

No ano de 1676, a área em que estava a capela foi acometida por uma enchente, fazendo desaparecer o quadro com a imagem de Nossa Senhora, o qual foi localizado tempos depois. O primeiro ministro de Cochin doou outra área para que fosse construída uma nova igreja e guardasse o quadro “resgatado”.⁶

Em 1752, um milagre é atribuído. O relato religioso conta que uma família escapou de um naufrágio na ilha de Vallapadan e perante a situação uma mulher evocou à Virgem para que salvasse sua vida e a de seu filho. Apesar de a embarcação ter afundado, a mulher e o filho foram resgatados três dias após o naufrágio, sendo içados por uma rede de pescadores. O resgate só ocorreu depois de um padre relatar ter sonhado com a Virgem indicando-lhe o local exato em que estavam as vítimas.⁷

Surge assim, não em Portugal ou em qualquer outro território europeu fervorosamente católico do início da Idade Moderna, mas na Índia, onde era majoritário o hinduísmo, o culto a Nossa Senhora do Resgate. Esse culto atravessaria o *além-mar* com os missionários jesuítas e passaria a ser praticado nas demais possessões portuguesas, inclusive no Brasil.⁸

Umburanas. Como já mencionei acima, trata-se de uma palavra do tronco linguístico tupi que é formada a partir da combinação de duas palavras *umbu*⁹ = que faz brotar água ou que

⁴ Era comum na tradição colonizadora portuguesa nomear núcleos de povoamento em referência a santidades católicas. Com o Recôncavo baiano não foi diferente: freguesia de Nossa Senhora do Porto da Cachoeira (atual Cachoeira), Nossa Senhora da Conceição, freguesia de Santo Estevão, São Gonçalo dos Campos, Santo Amaro da Purificação, Santo Antônio de Jesus, São Felipe, entre outras.

⁵ Podemos ver esse relato em: *Arautos do Evangelho*. Disponível em <http://blogdodeiber.blogspot.com/2017/04/105-nossa-senhora-do-resgate.html>. Último acesso em: 28 de jan. 2023.

⁶ Idem

⁷ Idem

⁸ Na cidade de Salvador há a paróquia de Nossa Senhora do Resgate, fundada em 1983, localizada no bairro do Cabula. Mas a história da capela dedicada a Santa é do século XVII, quando Natal de Cascão, que recebeu terras do conde da Castanheira construiu a capela de Nossa Senhora do Resgate, onde hoje encontra-se o referido bairro.

⁹ Ver em: *Projeto bem Diverso. Umbu*. Disponível em: <https://bemdiverso.org.br/especies/umbu/> Último acesso em: 30 de jan. 2023.

dá de beber + *rana*¹⁰ = semelhante, parecido. Em tradução livre podemos entender o significado de umburana como *semelhante a dar água*.

A razão pela escolha do nome como forma de batizar o local se deu pela presença das umburanas, imburanas, ou ainda, amburana, árvore que tem como nome científico *commiphora leptophloeos*, nativa dos biomas brasileiros da caatinga e pantanal, bem como, no chaco (biomas típicos Argentina e do Peru) que têm suas sementes utilizadas na perfumaria e a aplicação da madeira na carpintaria.¹¹

Em nosso local de investigação, a devoção a Nossa Senhora do Resgate remonta ao século XIX, no início da fase imperial. Em 1823, o vigário da freguesia de Santo Estevão do Jacuípe (atual cidade de Santo Estevão) solicitou ao Arcebispado da Província da Bahia autorização para criar uma capela que seria denominada Nossa Senhora do Resgate, em terras da fazenda Cavaco.¹² No local havia muitos pés de umburanas, resultou, assim, o nome Nossa Senhora do Resgate das Umburanas.

Feitas as ressalvas que explicam etimologicamente o local de estudo, partimos para a contextualização histórica. De modo breve, é importante inserir o lugar pesquisado em uma realidade ampla, com isso, entenderemos sua relação com as estruturas políticas e econômicas que envolviam o Brasil colônia e a continuidade destas no Império, fase política na qual nosso estudo se insere.

No primeiro quartel do século XVII, após o fim da União das Coroas Ibéricas, a dinastia portuguesa, doravante comandada pelos Bragança, passava a adotar políticas mais eficientes de colonização e controle do domínio colonial. Foi nesse período que intensificou o fenômeno da interiorização do território brasileiro para além da costa atlântica. A história da freguesia de Nossa Senhora do Resgate das Umburanas confunde-se nesse processo de interiorização colonial.

A partir de 1640, especificamente o território onde surgiria, no século XIX, N.S do Resgate das Umburanas, passa a receber as influências diretas da colonização. O português

¹⁰ RANA = Adjetivo: semelhante, parecido, o que parece mas não é igual, pseudo, mal feito, tosco, grosseiro . f.: oposto a eté . Ex : aba-rana : coisa que, parece homem, .mas não .é .. Em tupinambá é rã . Cf. CARVALHO, 1987, p. 267.

¹¹ UNIVERSIDADE FEDERAL DO SEMI-ÁRIDO. Imburana: informações gerais. <https://projetocaatinga.ufersa.edu.br/imburana/> Último acesso em: 29 de já. 2023.

¹² INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). História de Antônio Cardoso – BA (cidades). Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/antonio-cardoso/historico> Último acesso em: 29 de jan. 2023.

João Peixoto Viegas, então tesoureiro real, assumira a tarefa de colonizar e explorar os sertões, procurando riquezas e submetendo indígenas, neste caso, os Payayá, que habitavam terras do Recôncavo baiano em direção ao Sertão.¹³

No final do século XVII, a configuração territorial dos domínios de João Peixoto Viegas começou a se transformar, resultado da aceleração do parcelamento das terras da sesmaria, formando diversas fazendas, mas também propriedades de médio e pequeno porte dedicadas à pecuária e à agricultura diversificada.¹⁴

É com esse fenômeno de multiplicação de propriedades agrícolas na região que se desenvolveria no século XIX, na porção da sesmaria denominada Jacuípe, a freguesia de Nossa Senhora do Resgate das Umburanas. Nessa época já havia formado no local algumas fazendas pecuaristas e havia pequenas povoações com população diversa, envolvendo indígenas, negros e brancos.

A exploração, porém, sem rápida ocupação efetiva do território se deu no século XVII e mais intensamente no século XVIII. Dentre as fazendas que já havia na região estava a fazenda Santo Estevão (atual Santo Estevão Velho), que já se formara no local por volta de 1690, por iniciativa do padre jesuíta José de Aragão e Araújo, ordenado em Cachoeira, que edificou uma capela de palha em invocação a Santo Estevão.¹⁵

Tempos depois, José da Costa Almeida, outro padre da mesma ordem, assumiu a capela, mas no ano de 1739. Após a região sofrer com fortes secas, o padre se retira do local, leva a imagem e todo o rebanho para alguns quilômetros distantes, atitude que gerou inconformismo e resistência dos fiéis.¹⁶

13 No século XVII, João Peixoto Viegas se destacava como um dos grandes sertanistas controlando a sesmaria das Itapororocas, Jacuípe e Água Fria, as quais se localizavam entre os morgados da Casa da Torre, de Garcia Sousa d'Ávila e a Casa da Ponte, dominada por Antônio Guedes de Brito e seus herdeiros. Ver em: ANDRADE, 1990; GALVÃO, 1982.

14 Considero aqui como propriedades de médio porte aqueles que possuem dimensão abaixo de 100 tarefas de terras e pequeno porte aquelas que não ultrapassam dez tarefas. Sobre o parcelamento das terras da sesmaria de Itapororocas, Jacuípe e Água Fria consultar: GALVÃO, 1982; REIS, 2014.

15 A intenção jesuítica seria de povoamento, pois geralmente a presença de uma capela atrairia pessoas para o entorno que passavam a se estabelecer no local, como também de catequização da já reduzida população indígena payayá, que resistia em habitar a região.

16 As informações apresentadas neste parágrafo e no parágrafo anterior e no parágrafo seguinte já foram reproduzidas em algumas pesquisas sobre a região e encontram-se em sites que descrevem a história do município de Antônio Cardoso; originalmente estão contidas nos escritos do padre e historiógrafo monsenhor Renato Galvão, que pesquisou em fontes eclesiais da paróquia de Santana da Feira (Feira de Santana) e da paróquia de Nossa Senhora do Rosário (Cachoeira). A história de inconformismo dos fiéis sobre a mudança do padre é reproduzida até os dias atuais pela memória da população local. Não cabe aqui alongar nesse tema, mas de um modo geral os fiéis resistiram a atitude do padre trazendo sempre a imagem de volta para a antiga capela. A história sobre esse acontecimento pode ser encontrada em: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **História de Antônio Cardoso – BA** (cidades). Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/antonio-cardoso/historico> Último acesso em: 29 de jan. 2023.

Como já apresentado, foi apenas no século XIX que foi erigida a capela m invocação a Nossa Senhora do Resgate das Umburanas, com a expectativa de resolver definitivamente a antiga querela iniciada desde quando o padre José da Costa Almeida resolveu retirar-se.

O território que se formou a freguesia de Umburanas está localizado na zona de transição entre o oeste do Recôncavo e o Agreste baiano. Ao Norte, fazia parte de uma área que era genericamente denominada de sesmaria do Jacuípe. Ao Sul, integrava o que se chamavam de “campos da Cachoeira”, compondo a *hinterlândia*,¹⁷ ou seja, área de influência da vila, depois da então denominada cidade de Nossa Senhora do Rosário do Porto da Cachoeira, que atuava como importante entreposto do Recôncavo nos séculos XVII a XIX.

O mapa abaixo destaca as principais freguesias do oeste do Recôncavo no século XIX que estava sob influência administrativa da cidade de Cachoeira:

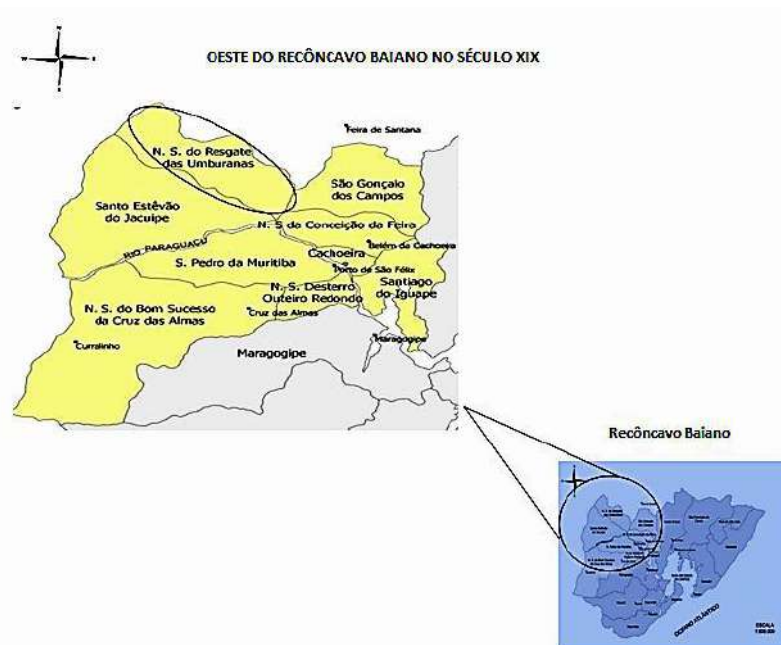


Figura 1 – Destaco no mapa principal da freguesia de N. S. do Resgate das Umburanas. Adaptado de ROCHA, Uelton Freitas. *Recôncavas fortunas...* Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia (PPGH/UFBA): Salvador, 2015, p. 84. Escala aproximada 1:800.000.

A delimitação territorial acompanhada da formação administrativa de N.S. Resgate das Umburanas ocorreu em 1843, ano que foi criada a freguesia subordinada a vila de São Gonçalo dos Campos, que por sua vez integrava o termo de Cachoeira.¹⁸

A exploração econômica se concentrou através da criação de animais como bovinos, ovinos, caprinos e equinos e a policultura, onde eram desenvolvidas lavouras de algodão, fumo,

¹⁷Tomei de empréstimo aqui o termo *hinterlândia* usado por: MATTOSO, 1978; 1983.

¹⁸*Idem*.

feijão, mandioca e milho, gêneros que abasteciam o mercado local e regional e que contribuíram para o funcionamento da economia agroexportadora. Com as informações coletadas nos inventários, que explorei mais adiante, percebo indícios da prática dessa modalidade agropecuária.

Conforme Aline Santana dos Santos Rocha (2016) a mão de obra de escravizados baseava essa economia diversificada de Umburanas. Força de trabalho nas propriedades rurais, os escravizados trabalhavam nas lavouras, na criação e no ambiente doméstico. Muitos eram provenientes da própria região e alguns poucos tinham como origem o continente africano. Em Umburanas predominava uma pequena concentração de escravos, geralmente não alcançavam uma dezena ou, quando chegavam a mais de dez, não ultrapassavam duas dezenas de trabalhadores/as escravizados/as em posse de cada senhor/senhora.¹⁹

Infelizmente, não possuímos dados demográficos possíveis de oferecer informações sobre o perfil da população da freguesia de Umburanas na primeira metade do século XIX, pois o primeiro censo ocorrido no Brasil data de 1872. Contudo, ao coletar informações em registros de batismos descrevo, ao menos de modo aproximado, a realidade demográfica entre as décadas de 1840 a 1890.

Diante do contexto que acabo de descrever sobre a freguesia de Nossa Senhora do Resgate das Umburanas, adentraremos nos tópicos seguintes nas questões que envolvem a participação de mulheres nessa dinâmica social, levando em consideração o espaço e o tempo estudados.

Na Freguesia Nossa Senhora do Resgate das Umburanas, no período que corresponde a 1840 a 1890, as mulheres compunham a sociedade de maneira ativa estando presentes nos documentos oficiais da freguesia, tais como os inventários, arrolamentos e partilhas; registros cartoriais de compra e venda de bens móveis, imóveis, semoventes; e registros paroquiais de terras, batismos e casamentos.

O primeiro questionamento que levantamos é a questão racial, embora essa informação não conste nos autos, tudo leva a acreditar que a falta desta informação para o período é sintomática. O sumiço da cor nos registros oficiais parece ter feito parte da realidade brasileira da segunda metade do século XIX, tal fenômeno foi observado por Hebe Mattos (1998), que estudou o contexto econômico escravocrata no sudeste escravagista:

¹⁹Com as informações levantadas a partir do estudo das avaliações dos bens listadas nos inventários tornou-se possível perceber a concentração da mão de obra escrava para cada proprietário/a e a partir dos dados delinear um perfil em torno da posse.

O sumiço do registro da cor consiste num dos processos mais intrigantes ocorridos no século XIX a partir do ponto de vista do pesquisador. Todos que tentaram trabalhar com a história do negro, após o fim do cativo já se decepcionaram com a quase impossibilidade de alcançá-los, seja trabalhando com processos crime até mesmo com processos cíveis. (MATTOS, 1998. p, 97).

Para Mattos, há limitação em definir questões raciais em documentos do período oitocentista, pois houve o desaparecimento da cor nos registros. Essa constatação também é válida para Umburanas, visto que não encontrei nos inventários a cor das mulheres que pesquisei e nem de sua família.

Mesmo que os inventários não tragam a informação da cor, é possível, após uma análise histórica, identificar que famílias com terras, gados e lavouras, principais símbolos de riqueza da época, se tratavam de famílias com prestígio econômico, político e social. Como os inventários não nos trazem informações sobre a cor dessas mulheres, não posso afirmar de modo incontestado sobre sua cor, mesmo que estas detiveram posses muitas vezes restritas à camada de pessoas de cor branca da sociedade.

A dominação masculina e o patriarcado

No Brasil, as mulheres do século XIX estavam inseridas em uma realidade social e cultural constituída pelo protagonismo do homem e por uma elite estruturada pelo patriarcalismo²⁰ que muito se assemelha à dominação masculina estudada por Pierre Bourdieu

20 Conforme Heleieth Saffioti *Gênero, patriarcado e violência: o patriarcado não diz respeito ao mundo público ou, pelo menos, não tem para ele nenhuma relevância. Do mesmo modo como as relações patriarcais, suas hierarquias, sua estrutura de poder contamina toda a sociedade, o direito patriarcal perpassa não apenas a sociedade civil, mas impregna também o Estado. Ainda que não se possa negar o predomínio de atividades privadas ou íntimas na esfera da família e a prevalência de atividades públicas no espaço do trabalho, do Estado, do lazer coletivo, e, portanto, as diferenças entre o público e o privado, estão estes espaços profundamente ligados e parcialmente mesclados. Para fins analíticos, trata-se de esferas distintas; são, contudo, inseparáveis para a compreensão do todo social. A liberdade civil deriva do direito patriarcal e é por ele limitada (SAFFIOTI, Heleieth 2015, p. 135). O patriarcado refere-se a milênios da história mais próxima, nos quais se implantou uma hierarquia entre homens e mulheres, com primazia masculina. Tratar esta realidade em termos exclusivamente do conceito de gênero distrai a atenção do poder do patriarca, em especial como homem/ marido, “neutralizando” a exploração-dominação masculina (SAFFIOTI, Heleieth 2015, p. 144).*

(2012) na região da Argélia, denominada Cabília, lugar onde a perspectiva masculina era tomada como medida para todas as coisas. O autor procurou entender a dimensão simbólica da dominação masculina tendo em vista que a forma simbólica estava relacionada à estrutura de pensamento. Pierre Bourdieu, assim, procurou historicizar a dominação masculina que parece natural tanto nas estruturas do pensamento quanto nas práticas que passaram a ser naturalizadas, vista como comum e normal, motivo pelo qual perde força de contestação, até mesmo, por mulheres.

Bourdieu propõe que as coisas que julgamos como naturais e verdadeiras, precisam ser historicizadas, em virtude de ter começo e princípio. Ao entender que a Cabília é o local onde as tradições estão enraizadas no presente e no cotidiano, o autor passa a compreender os signos que dão primazia ao masculino. A organização de toda aquela sociedade tanto do conhecimento como das práticas dava-se por meio de um princípio binário, ou seja, dicotômico, que coincide nas formas de pensamentos, nas práticas e rituais de conceber o mundo como uma posição e uma dicotomia. É justamente nessa posição e nessa dicotomia que Bourdieu insere a categoria feminina e masculina. Assim, como se fosse a ideia de positivo – masculino; feminino – negativo, sendo ambas oposições, onde feminino seria a falta do masculino.

Nessa sociedade a mulher era definida apenas como falta, isto é, como uma entidade negativa. Isso, evidentemente, não está presente apenas na sociedade Cabília, mas em vários outros contextos sociais. De acordo com Bourdieu, em berbere (povo da Cabília) tudo que se refere ao feminino vem no diminutivo, como forma de diminuir o espaço da mulher, simbolicamente não se diminui o espaço verbalizando ações, mas através dos símbolos: pela roupa que ela utiliza e pela forma como o homem a trata na rua. O que a faz pensar que aquele lugar não é seu espaço.

Para Ana Silva (2013), os termos “patriarcado”, “submissão” e “família” formavam o conjunto que caracterizava o “lar doce lar” da sociedade brasileira. Nessa concepção, o lar, como lugar harmônico e feliz, era alcançado com a chegada de filhos. Por este motivo ser mãe devia ser um atributo indissociável da essência feminina. Concomitante a isso, para o homem, ter filhos era sinônimo de virilidade e garantia de herdeiros.

A grande diferença de idade entre a mulher e o homem dentro do casamento, reforça o que Bourdieu (2012) denominou de dominação masculina. A dominação masculina manifestada através de casamento precoce reforçava o poder do patriarca.

Conforme Eni Mesquita Samara (1989), o chefe da família detinha a autoridade quase que absoluta sobre a esposa e filhos, tendo a mulher atuação mais restrita e tradicional da família. Após o casamento, as mulheres deixavam de ser tutela do pai e passavam a ser do

marido, cuidando dos filhos e da casa: *O chefe do clã ou grupo de parentes cuidava dos negócios e tinha, por princípio, preservar a linhagem e a honra da família, exercendo sua autoridade sobre a mulher, filhos e demais dependentes sob a área de sua influência* (SAMARA, 1989, p. 16).

O que se esperava das mulheres dentro do seio familiar:

A incumbência básica da mulher residia no bom desempenho do governo doméstico e na assistência moral à família, fortalecendo seus laços. Percebe-se que ambos preenchiam papéis de igual importância, mas desiguais no teor da responsabilidade. (SAMARA, 1989, p. 107)

O patriarca exercia a responsabilidade de administrar o patrimônio, no momento em que a mulher estava sendo preparada e inserida no ambiente doméstico para desempenhar funções antagônicas a do esposo, pois o trabalho de gerenciamento dos bens estava para os homens, enquanto as mulheres cuidavam da casa, dos filhos e da religiosidade da família, visto que interceder em prol da família estava a cargo da esposa.

Na sociedade patriarcal onde essas mulheres estavam inseridas, a influência religiosa como forma de dominação e poder no patriarcado moldava suas ações e controlava os indivíduos. De acordo com o discurso religioso, a subordinação da mulher em prol da dominação do homem excede o individual, estando fundamentada na tradição e nos costumes. Na Bíblia, nos livros de Paulo e I Timóteo (2:11-15) aborda-se o comportamento que as mulheres devem se ater no culto:

A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Salvar-se-á, porém, dando à luz filhos, se permanecer com modéstia na fé, no amor e na santificação.

Os discursos e práticas religiosas mais tradicionais reforçaram a concepção de casamento como união indissolúvel, conforme os planos de Deus. Tendo como lugar para estreitamento de laços, a família, como o centro da dignidade, ambiente que reproduz raízes do patriarcado e dissemina no seio doméstico, laboral e escolar. Essa influência pode ser percebida nos inventários. Dos inventários que busquei analisar, apenas um documento tem como inventariante uma mulher, ela, irmã da falecida, pelo fato da inventariada não ter tido filhos e ser viúva (APMC, 1848-1855). Caso contrário, o inventariante seria o esposo, filho mais velho ou o genro. O que é muito comum para o período.

Durante a vida adulta, esperava-se que o homem para ser bom, devia ser antes de tudo viril. A virilidade estava entrelaçada à sua honra:

A virilidade, em seu aspecto ético, isto é, enquanto quiddidade do *vir*, *virtus*, questão de honra (nif), princípio da conservação e do aumento da honra, mantém-se indissociável, pelo menos tacitamente, da virilidade física, através, sobretudo, das provas de potência sexual – defloração da noiva, progenitura masculina abundante etc. – que são esperadas de um homem que seja realmente um homem. (BOURDIEU, 2012, p. 20).

O homem devia ter e fazer herdeiros para garantir a continuidade de sua família, pois o homem sem herdeiros era considerado homem sem honra, deixando sua linhagem morrer junto a ele. Além disso, havia a necessidade de provar a virilidade casando-se com uma mulher e engravidando-a logo em seguida, para assim, ser considerado *homem de verdade*.

O trabalho de construção simbólica não se reduz a uma operação estritamente *performativa* de nominação que oriente e estruture as *representações*, a começar pelas representações do corpo (o que ainda não é nada); ele se completa e se realiza em uma transformação profunda e duradoura dos corpos (e dos cérebros), isto é, em um trabalho e por um trabalho de construção prática, que impõe uma definição diferencial dos usos legítimos do corpo, sobretudo os sexuais, e tende a excluir do universo do pensável e do factível tudo que se caracteriza pertencer ao outro gênero – e em particular todas as virtualidades biologicamente inscritas no “perverso polimorfo” que, se dermos crédito a Freud, toda criança é – para produzir artefato social que é um homem viril ou uma mulher feminina (BOURDIEU, 2012, p. 33).

Percebe-se o quanto a dominação masculina afeta o homem e a mulher, os homens são cobrados para assumir a liderança, virilidade e superioridade, enquanto a mulher exerce uma função secundária e subalterna.

Como se a feminilidade se medisse pela arte de “se fazer pequena” (o feminino, em berbere, vem sempre em diminutivo), mantendo as mulheres encerradas em uma espécie de *cercos invisíveis* (do qual o véu não é mais que a manifestação visível), limitando o território deixado aos movimentos e aos deslocamentos de seu corpo – enquanto os homens tomam maior lugar com seu corpo, sobretudo em lugares públicos (BOURDIEU, 2012, p. 39).

O autor trabalha a estrutura de pensamento que norteia a visão sobre masculinidade e a feminilidade — condições de pensamentos que são compartilhadas nos diversos setores da sociedade e nas variadas fases e instituições que estão enraizadas de modo que estabelecem parâmetros de masculino e feminino, dirigindo-os a espaços que devem ser ocupados pelos corpos. Sendo que os sofrimentos dos corpos femininos são extremos.

Assim, a dominação masculina é resultante das violências simbólicas construídas para que mulheres sejam diminuídas em favor da superioridade masculina que deliberam poderes sobre os dominados de maneira a atribuir aos corpos femininos opressões que legitimam através

dos símbolos que as ensinaram a reagir de modo consciente no que se esperava do corpo feminino diante a dominação masculina.

Mary del Priori (2004), em seus estudos sobre as mulheres no Brasil ainda no período colonial, destaca a necessidade de se desenvolver investigações sobre o cotidiano de mulheres brancas, negras e indígenas, confrontando a historiografia clássica e hegemônica, baseada em autoritarismo e sexismo, negligenciando seu protagonismo ou relegando as mulheres à posição de objeto, de criatura frágil, sem instrução, ou até mesmo, em alguns estudos do medievo, a responsável pelos males da sociedade, segundo os dogmas religiosos. A historiografia, portanto, vem demonstrando que as mulheres, mesmo em processo de submissão, nunca estiveram ausentes da história.

Apesar de a história ser feita por homens e mulheres, até então o protagonismo masculino é que recebeu destaque e, por isso, são por eles constituídas as regras que por muito tempo foram impostas às mulheres. A partir dessa perspectiva, torna-se possível percebermos o ambiente em que as mulheres estavam inseridas no período e espaço estudado.

Na Bahia, conforme Márcia Maria da Silva Barreiros Leite (1997), a preocupação com a instituição matrimonial era evidente, pois se pensava em um casamento digno, entre pessoas tidas como “iguais”, do mesmo nível e pensamentos de classe, raça e religião semelhantes. Para que ocorresse dentro da “dignidade” esperada, o dote se tornou essencial:

A família, como agente transmissor do legado material, era parte integrante desse processo, articulando os indivíduos socialmente através do dote ou ofício. Para os casamentos convergiam, portanto, os interesses de ascensão social e as alianças de conveniência que implicavam em provável aumento ou perpetuação das fortunas através das gerações. (SAMARA, 1989, p. 135)

A preocupação em manter ou elevar o *status* social era percebida com o dote, até porque, o dote também exercia interesse de ascensão às famílias. Por este motivo, visto que, o destino das meninas era o casamento, já se pensava desde cedo em um parente ou político importante para o acúmulo de riquezas, prestígio e influência na sociedade, todavia, era fundamental que a moça tivesse enxoval e dote.

Essa tradição constituiu as famílias com vistas ao poder aquisitivo e econômico, já que com a valorização das terras a posse dessa riqueza estava associada ao poder econômico e reconhecimento social. Por esse motivo, para um “bom casamento” a moça necessitava de um

bom dote. Com o passar dos anos, o dote passou a ser menos visto nos documentos de doação e partilhas.²¹

O dote nas Umburanas

Nos inventários analisados da Freguesia Nossa Senhora do Resgate das Umburanas encontramos doações e dotes descritos nos quinhões de alguns herdeiros. No inventário da senhora Maria Bernarda de Jesus (APMC, 1844-1844, fl. 6), no quinhão de sua filha Antônia Siríaca casada com Antônio Carvalho de Santa Ana, consta como dote oferecido ao seu esposo uma potra avaliada em 30\$000. Valor que não foi incluído no quinhão da herdeira.

Antônio Carvalho de Santa Ana recebeu por “cabeça do casal” os bens de Antônia Siríaca, sua esposa, foram eles: Metade de uma égua 15\$000; uma parte da quantia que foi avaliado o escravizado Apolinário, crioulinho avaliado em 150\$000, sendo 25\$802 de cada herdeiro; a quantia de 18\$777 em dinheiro, mais a quantia de 1\$760, referente ao escravizado Manoel Jesus (APMC, 1844-1844, fl. 14).

Embora a prática do dote fosse recorrente durante a colônia, essa tradição foi percebida no século XIX, também na sociedade de Xique-Xique, na Bahia, nos anos de 1813 e 1850. De acordo com Elisângela Oliveira Ferreira (2008), as famílias de pequenos e médios lavradores e criadores aparecem concedendo bens as suas filhas:

[...] Entre os seis inventários que já tinham filhas casadas, em dois deles ficou clara a concessão de dotes e em três casos que não mencionam um dos cônjuges já havia falecido, podendo significar que as filhas casaram-se em posse de uma legítima ou que os dotes foram reincorporados por completo ao patrimônio familiar. Apenas com relação a uma família foi possível deduzir que não houve concessão de dote. (FERREIRA, 2008, p. 282)

Conforme Ferreira (2008, p. 283), a prática dotal foi decrescida a passos lentos:

De 1871 a 1887, entre as 14 famílias que tinham filhas casadas nos inventários, oito haviam-nas dotado, quatro não e em dois casos as filhas talvez estivessem na posse de uma das legítimas. Olhando novamente do ponto de vista das filhas, entre 41 delas que já estavam casadas, 24 receberam dotes, 11 casaram-se sem dotes e seis talvez já tivessem herdado. Entretanto, apenas na última década do século XIX é que foi possível comprovar que o

²¹ A tese central da obra de Muriel Nazzari, no livro *Desaparecimento do Dote*, 2001. Kátia Mattoso (1992) discorrendo sobre a província da Bahia nos traz explicações sobre o funcionamento do pacto dotal, uma prática estabelecida como forma de manter uma renda ou um dote. O pacto dotal era dado pelos pais para que a mulher tivesse sua renda própria, que devia ser usada nas pequenas despesas – o pacto dotal foi abolido em 1835, junto com o morgadio. O pacto dotal se tornou muito frequente no Brasil colonial e se pendurou pelo início do império.

costume em relação à prática do dote estava mudando. Entre 1888 e 1899, 50% das famílias que tiveram bens inventariados não haviam dotado suas filhas (15 entre 30 casos); entre as demais, com relação a dez famílias foi possível verificar que houve realmente dotação, quatro se tratavam de inventariados viúvos, ou seja, da possibilidade de casamento com posse de herança e um último caso nada foi possível saber. Nesta época, entre as 61 mulheres casadas, 25 não receberam dotes, 20 receberam e 15 talvez tenham casado de posse da herança de um dos pais.

O dote foi uma prática um tanto quanto recorrente em Xique-Xique, como foi dito anteriormente, o dote exercia função importante, pois foi o meio de manter e ampliar as alianças familiares, econômicas, políticas e sociais. Mas com o passar dos anos, foi-se perdendo a prática no cotidiano. Saliento que, embora a autora estude outro contexto e região, a explicação dada por Ferreira, seja válida para Umburanas.

Durante o século XIX, para a Freguesia Nossa Senhora do Resgate das Umburanas, foram encontradas doações feitas para genros e filhas. Observando os livros eclesiásticos de terras e registros de compras e vendas encontrei informações pertinentes aos dados sobre o pacto dotal.

Foi identificado nos livros eclesiásticos de terras da Freguesia das Umburanas o nome de Manoel Lopes de Oliveira, adquirindo uma sorte de terras na Fazenda do Poço, sorte de terra denominada de Coroá contendo 390 braças. Metade da propriedade foi adquirida por compra, outra parte por herança e outra metade foi recebida por doação do senhor João Ferreira da Silva Macedo (APEB, 1858-1859, fl. 29).

Já sabemos que um terço das 390 braças recebidas por Manoel Lopes de Oliveira é resultado da doação feita por seu sogro João Ferreira da Silva Macedo. Chamamos atenção para este registro. O dote não era uma prática recorrente durante o século XIX, mas podemos perceber que poucas foram as famílias que ainda praticavam a cultura dotal. No livro eclesiástico de terras existe o número de 128 registros, porém apenas 02 registros correspondem às aquisições por doação. Especulamos que ambos fazem referência aos dotes concedidos aos futuros maridos das filhas.

Tenho, também, Francisco Gomes do Livramento registrando 85 braças de terras na Fazenda Porteiros. Sendo que 55 braças foram recebidas por herança de sua sogra Francisca Maria de Paula, enquanto trinta braças foram de doação feita por sua sogra Francisca Maria de Paula (APEB, 1858-1859, fl. 14-14v).

No tocante aos livros de compra e venda também foram identificadas doações. Foi mencionada a senhora Alexandra Gomes de Oliveira concedendo a seu genro Joaquim de Oliveira Lomba o escravizado Francisco, com idade de dois anos, avaliado em 800\$000;

Manoel Joaquim Dias concedeu a Ivonete Ferreira Maria do Espírito Santo, a escravizada Joaquina com idade de dezessete anos, avaliada em 290\$000; Manoel Marques Dias e sua mulher Clemencia Maria de Jesus concedeu a sua filha Jerônima Maria de Jesus o escravizado Jozé crioulo²² (valor ilegível); Manoel Velório Dias concedeu a Gonsalo Manoel Pereira de Miranda um sítio avaliado em 200\$000; José de Cerqueira Mascarenhas e sua mulher Alexandrina Maria de São José concedeu a seu genro Thomas Ferreira da Silva e Anna Rita de Cerqueira, filha do casal, o escravizado Francisco crioulo de 22 anos, avaliado em 300\$000; e, Serafim Anjos Pereira Lima concede a Ângelo Serafim dos Anjos Ferreira Lima o escravizado Manoel de quatro anos de idade, avaliado em 180\$000 (APMC, 1848-1864, fl. 20 v)²³.

O senhor Manoel Joaquim Dias, concedeu a sua filha Ivonete Ferreira Maria do Espírito Santo, a escravizada Joaquina com idade de 17 anos, avaliada em 290\$000 (APMC, 1848-1864, fl. 54). Não foi registrado o nome do genro ou esposo, o que nos leva a acreditar que Ivonete Ferreira Maria do Espírito Santo recebeu um pacto dotal para pagamento das suas dívidas futuras, ou até mesmo uma antecipação de herança.

Do mesmo modo foi com o senhor José de Cerqueira Mascarenhas e sua esposa Alexandrina Maria de São José que aparece concedendo a seu genro Thomas Ferreira da Silva e a sua filha Anna Rita de Cerqueira o escravizado Francisco crioulo de 22 anos, avaliado em 300\$000 (APMC, 1848-1864, fl. 8 v -9). Provavelmente como maneira de contribuir com o sustento da filha, e, também, como forma de assegurar o pagamento de possíveis dívidas ou até mesmo, um valor extra, caso ela ficasse viúva. Também encontramos em outro livro de notas, um registro de doação datado em 02 de dezembro de 1847, em nome do senhor Luís Dias Netto e sua esposa Vivência Rofina de São Domingos doando para sua neta Maria dos Anjos casada com Manoel José da Silva a escrava Herdade (APMC, 1839-1848, fl. 26 v).

Samara (1989) nos explica que o dote tinha duas finalidades: amparo na viuvez e para custear as despesas com o casamento, sendo que o marido recebia a incumbência de administrar o dote. Uma vez o dote recebido, a mulher só teria acesso aos bens após a morte do cônjuge. De acordo com o Livro IV, Título 95, do Código Filipino de 1603, com origem em Portugal, se manteve no Brasil até 1916, a lei designava que o marido ocupava a “chefia do casal”, e que somente após a viuvez a mulher ocuparia a posição de “chefe da casa”.

Ainda conforme Samara (1989), em caso de morte da mulher, os bens recebidos por dote seriam distribuídos entre os filhos. Em casos dos filhos menores de idade, os bens ficavam

²² “Os escravos nascidos no Brasil, verdadeiros falantes do português, indiferentemente chamados de crioulos [...]” (MATTOSO, 2016, p. 133).

²³ As fontes deixam a entender que as doações se tratavam de dotes, pois a partilha indicava que determinado bem ou valor em dinheiro foram dados antes do matrimônio.

sob administração paterna até que se emancipassem ou casassem. Na falta de filhos o dote passava para o marido, caso a inventariada fosse viúva, todos os seus bens passariam para o parente mais próximo. Aos filhos casados cabia administrar os bens recebidos por dote ou legítima, cuidar da lavoura, já os menos favorecidos tentavam fazer a sua própria fortuna caso nada recebesse dos pais.

Considerações finais

Pensar as mulheres proprietárias de terras e de escravizados na cidade de Umburanas no século XIX, é entender as formas que elas se relacionavam; como viviam e quais estratégias usavam perante à Igreja, à justiça, como os poderes que instituíam a essas mulheres obrigações que as sujeitavam a um contorno patriarcal, numa sociedade limitante e conservadora. Apesar dos vários óbices, as mulheres usavam estratégias para driblar o que foi imposto e alcançar também o seu lugar na sociedade. Estas estratégias só foram possíveis devido as especificidades de uma estrutura patriarcal característica de uma região distante do litoral e de uma agricultura ou pecuária voltada para exportação, ou seja, o sertão da Bahia.

Estas mulheres viviam em uma época em que a religiosidade falava mais alto, cooperando com o sistema patriarcal que as cercavam. Conhecendo o lugar e o tempo em que estavam inseridas, respeitavam os bons costumes e as boas condutas. No entanto, a ausência do patriarca (pai ou esposo) da propriedade em busca de novas terras ou por morte, assim como de autoridades religiosas, possibilitava-as vivenciarem espaços de poder normalmente negados às mulheres de elite.

Ainda na juventude as mulheres recebiam seus dotes, dado pelos seus pais, quando já se arquitetava o casamento. O dote era ofertado como forma de contribuir com as despesas futuras. Esse bem só era tomado em caso de viuvez, momento em que todos os bens passavam à administração da mulher, tornando-a cabeça do ciclo familiar, responsável pela casa, pelos filhos, escravizados, propriedades e negócios. Dessa forma, o dote foi, de certa forma, um instrumento que concedeu poder a estas mulheres proprietárias que não se eximiram de oprimir mulheres, homens e crianças escravizadas.

A participação das mulheres não estava restrita aos ditames de submissão, pelo contrário, vimos que não apenas a mulher viúva, mas a filha, a tia, a irmã, a mãe e avó buscaram atender seus interesses mediante investimentos que para elas e sua família se tornaram importantes.

Fontes

APEB. Seção de arquivo Colonial/Provincial. Livro Eclesiástico de Terras Umburanas: 1848-1849. nº 4823.

CACHOEIRA (BA). Arquivo Público Municipal de Cachoeira. Livro de Notas (1848-1864).

CACHOEIRA (BA). Arquivo Público Municipal de Cachoeira. Livro de Notas, (1839-1848).

APMC. Seção: Poder Judiciário. Série: Inventários. Inventário de Anna Joaquina da Conceição 1848-1855. Classificação: 02/230/230/2644

APMC. Seção: Poder Judiciário. Série: Inventários. Inventário de Maria Bernarda de Jesus 1844-1844. Classificação: 02/231/231/2653.

Referências bibliográficas

BÍBLIA. Novo Testamento. Tradução: João Ferreira de Almeida. A cerca dos velhos e viúvas. (I Timóteo, 5: 3-7). 2. ed., rev. e cor. Brasília: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina**. Tradução: Maria Helena Kuhner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

FERREIRA, Elisangela Oliveira. **Entre vazantes, caatingas e serras: trajetórias familiares e uso do espaço no sertão do São Francisco, no século XIX**. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2008.

LEITE, Márcia Maria da Silva Barreiros. **Educação, Cultura e Lazer das mulheres de elite em Salvador, 1890-1930**. Salvador: [s.n.] 1997.

MATTOS, Hebe Maria. **Das Cores do Silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista. Brasil, século XIX**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia, Século XIX: uma Província no Império**. Tradução: Yedda de Macedo Soares. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MATTOSO, Katia M. de Queirós. **Ser escravo no Brasil: séculos XVI-XIX** / Katia M. de Queirós Mattoso; tradução de Sonia Furhrmann. -Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

PRIORI, Mary del (org.). **História das Mulheres no Brasil**. Carla Bassanezi Pinsky (coord. de textos). 3. ed. São Paulo: Contexto, 2000.

ROCHA, Aline S. dos Santos. **Escravidão e Liberdade no —sertão das Umburanas (1850/1888)**. Feira de Santana: EdUEFS, 2016.

SAMARA, Eni de Mesquita. **As mulheres, o poder e a família. São Paulo, Século XIX**. São Paulo: Marco Zero; Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo, 1989.

Submetido em: 30/11/2024

Aceito em : 28/01/2025

Hannah Arendt e os movimentos feministas no Brasil (1980-1990)

Hannah Arendt and feminist movements in Brazil (1980-1990)

Hannah Arendt y los movimientos feministas en Brasil (1980-1990)

Álvaro Ribeiro Regiani¹

Resumo: Pretende-se neste artigo investigar o diálogo entre a teoria política de Hannah Arendt com as ações feministas que conduziram o *Lobby do Batom* durante a Constituinte 1987-88. Por meio de perspectivas historiográficas alicerçadas nas epistemologias de gênero e na história das ideias, espera-se compreender os conceitos arendtiano de “direito a ter direitos” e “ação” para aproximá-los da prática política de Ruth Escobar e da análise de Jacqueline Pitanguy, ambas, presidentas do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM). Dessa maneira, objetiva-se interpretar a ampliação dos debates públicos e os enquadramentos no engendramento das ideias de Arendt com os movimentos feministas no Brasil da virada democrática.

Palavras-chave: Feminismos; Hannah Arendt; CNDM.

Abstract: This article aims to investigate the dialogue between Hannah Arendt's political theory and the feminist actions that led the Lipstick Lobby during the Constituent's Assembly (1987-88). Through historiographical perspectives based on gender epistemologies and the history of ideas, i understand Arendt's concepts of “rights to have rights” and “action” to approach them to the political practice of Ruth Escobar and the analysis of Jacqueline Pitanguy, both presidents of the National Council for Women's Rights. The objective is to interpret the expansion of public debates and milestones in the engendering of Arendt's ideas with feminist movements in Brazil during the democratic turn.

Keywords: Feminisms; Hannah Arendt; CNDM.

Resumen: Este artículo tiene como objetivo investigar el diálogo entre la teoría política de Hannah Arendt y las acciones feministas que lideraron el Lobby de Lápis Labial durante la Asamblea Constituyente de 1987-88. A través de perspectivas historiográficas basadas en las epistemologías de género y la historia de las ideas, esperamos comprender los conceptos arendtianos de “derecho a tener derechos” y “acción” para acercarlos a la práctica política de Ruth Escobar y al análisis de Jacqueline Pitanguy, ambos presidentas del Consejo Nacional de los Derechos de la Mujer (CNDM). De esta manera, el objetivo es interpretar la expansión de los debates públicos y los marcos en el engendramiento de las ideas de Arendt con los movimientos feministas en Brasil durante el giro democrático.

¹ Professor Adjunto de História das Américas e das Áfricas na Universidade Estadual de Goiás - Campus Nordeste. Licenciado em História pela Universidade Estadual de Goiás Campus Nordeste (2005); Especialista em Filosofia Política pela Universidade de Brasília (2009); Mestre em História pela Universidade de Brasília (2018); Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (2022). Pesquisador no grupo de pesquisa História Pública, do Universidade Estadual do Paraná. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura em Interfaces: transdisciplinaridade e interculturalidade (LINTERFACES). Vice-coordenador do Grupo de Trabalho Direitas, História e Memória (ANPUH-GO). Principais áreas de pesquisa: História das Américas; História das Áfricas; História do Brasil; História da Filosofia; História e cultura indígena; História e cultura afro-brasileira; História e das relações de gênero. E-mail: alvaro.regiani@ueg.br.

Palabras clave: Feminismos; Hannah Arendt; CNDM.

Introdução

Por que produzir um diálogo entre o pensamento político de Hannah Arendt e os estudos de gênero ainda é pertinente no contexto atual? A questão não é nova no campo filosófico ou nos estudos de gênero, neste último, as interpretações sobre ela vão de uma antifeminista até uma proto-feminista (Cf. Honkasalo, 2016). Porém, como se verá, entre suas interlocutoras mais favoráveis, a socióloga e feminista brasileira Jacqueline Pitanguy, encontra em suas leituras sobre Arendt uma ferramenta analítica para explicar a movimentação de mulheres através do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) durante a constituinte entre 1987-88. Nesse arranjo entre a filosofia e a política, os princípios pensados por Hannah Arendt aproximam-se dos caminhos construídos pelas presidentas do CNDM, respectivamente, a atriz e produtora cultural Ruth Escobar e Jacqueline Pitanguy durante o chamado *Lobby do Batom*.

Apesar das ideias e reflexões de Hannah Arendt não estarem condicionadas à generificação e isto poderia levar a uma incoerência sobre suas reflexões, em particular, sobre um saber político consistente para engendrar ações voltadas para a equidade de gênero. Dado que a teoria política arendtiana parte da condição de desproteção jurídica e política de apátridas durante as Guerras Mundiais do século XX. Porém, ela não objetivou refundar os contratos sociais do liberalismo, apoiar-se na ideia de revolução socialista ou na emancipação da mulher para demonstrar a importância do “direito a ter direitos” e da “ação” como condição para recuperar os domínios públicos. Neste âmbito, interroga-se como autoras articularam ações feministas a partir do pensamento político de Arendt, sem, contudo, endossar parte da perspectiva antifeminista dela.

Por um lado, ao colocar em diálogo a prática política de Ruth Escobar e a leitura de Jacqueline Pitanguy com as ideias de Hannah Arendt, pretende-se evidenciar as aproximações entre as discussões políticas com os debates em torno do gênero. Mas, por outro lado, a contraposição feita por Arendt à noção de corpo e a identidade política que, por consequência, confronta o feminismo, cria uma aparente contradição teórica. Assim, questiona-se: como pensar as ideias arendtianas ao lado das epistemologias de gênero, sem desvirtuar o argumento da autora ou mesmo torná-lo utilitário e, simplesmente, favorável aos feminismos?

Evidentemente, o sentido desses questionamentos não seria afirmar que a teoria política de Hannah Arendt seria uma um bloco monolítico irretocável, mas, é inegável que o corpo de seus textos faz dela uma autoridade intelectual sobre a política. Assim, sem criar uma falsa

dicotomia, observa-se na prática política de Ruth Escobar e na leitura de Jacqueline Pitanguy uma compreensão dialógica entre Arendt e o feminismo na luta por direitos políticos e sociais das mulheres durante a virada democrática no Brasil.

Hannah Arendt e os feminismos

A perspectiva teórica de Hannah Arendt não era destinada à emancipação das mulheres, mas a construção de domínios públicos por meio da ação de homens e, quiçá, de mulheres. Segundo o crítico literário Alfred Kazin, amigo íntimo de Arendt, ela tinha um desprezo “por obras feministas como *O segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir” e não se interessava pelos movimentos de emancipação, afirmando que “duvido que ela tivesse mais interesse pelo feminismo, pró ou contra que Immanuel Kant” (Kazin, 1983, p. 12).

No rastro dos relatos de Alfred Kazin, igualar a posição de Hannah Arendt à de Kant interpõe certos questionamentos. Para o filósofo de Königsberg, os homens eram o gênero nobre e sublime voltados ao âmbito moral e ao direito, destinados a fazerem a si mesmo pela razão e ao agir livremente no âmbito público. Já as mulheres, conforme consta em *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1789), Kant as caracterizam, “como um animal doméstico” (Kant, 2006, p. 199 [§304]) que:

Só se pode chegar à característica desse sexo utilizando como princípio não aquilo que tomamos por nosso fim, mas aquilo que era o fim da natureza na instituição da feminilidade, e uma vez que, mesmo por intermédio da tolice dos homens, e no entanto conforme o propósito natural, tal fim tem de ser sabedoria, esses seus supostos fins podem servir também para indicar o princípio dela, que não depende de nossa escolha, mas de um propósito superior que ela tem para com o gênero humano. São eles: 1. a conservação da espécie, 2. a cultura e o refinamento da sociedade por meio da feminilidade (Kant, 2006, p. 201 [§305-306]).

Kant, ao sublinhar a ‘conservação da espécie’ como um ‘propósito superior’, postula sobre uma “providência da natureza” que dotou homens e mulheres de racionalidade para “o fim que mais interessa a ela mesma”. Mas, para tal desígnio, era preciso ir além da razão e criar “inclinações sociais para manter duradouramente sua comunidade sexual numa união doméstica”. Ao alinhar o matrimônio a finalidade comunitária como condição necessária para o progresso e para a manutenção da espécie, Kant, filosoficamente, estrutura a ordem masculina:

Uma das partes tem de estar submetida a outra e, reciprocamente, uma ser superior à outra em algum aspecto, para poder dominá-la ou governá-la. Pois se entre duas pessoas que não podem prescindir uma da outra há pretensões

iguais, nelas o amor-próprio gera apenas discórdia. No progresso da civilização, cada uma das partes tem de ser superior de maneira heterogênea: o homem tem de ser superior à mulher por sua capacidade física e sua coragem, mas a mulher, por seu dom natural de dominar a inclinação do homem por ela; porque, pelo contrário, no estado ainda não civilizado, a superioridade está simplesmente do lado do homem (Kant, 2006, p. 199 [§303]).

O ‘propósito superior’ do ‘gênero humano’ enquadra-se, perfeitamente, na generificação do universal masculino, o que levanta uma série de dúvidas sobre a posição de Hannah Arendt. Contudo, sabe-se que para Arendt não há uma natureza humana ou uma transcendência histórica, mas uma condição humana, perspectiva esta que a afasta de Kant. Porém, o constante emprego da autora da palavra “homem” como sinônimo de um “universal”, transparece um sentido em que somente um gênero pode participar do domínio público e, em sentido inverso, um lugar para as mulheres, a privacidade.

Em uma polêmica passagem do livro *A condição humana* (1958), Hannah Arendt estabelece uma distinção entre os domínios público e privado na antiguidade e na modernidade pelo ponto de vista da privacidade do corpo, entre o que deve ser exibido e o que deve ser escondido. Na antiguidade, interpreta Arendt, os trabalhos corporais das mulheres mantinham viva a espécie, mas deveriam ser escondidos da visibilidade política, bem como eram privados por elas não viverem entre iguais, ou seja, entre pessoas livres:

Escondidos eram os trabalhadores que, “com seus corpos, cuidavam das necessidades [corporais] da vida”, e as mulheres que, com seus corpos, garantem a sobrevivência física da espécie. Mulheres e escravos pertenciam à mesma categoria e eram escondidos não somente porque eram propriedade de outrem, mas porque sua vida era “trabalhosa” [*laborious*], dedicada a funções corporais (Arendt, 2020, p. 89).

Com a passagem da antiguidade para a modernidade, continua Hannah Arendt, a emancipação das mulheres, ao lado da classe trabalhadora, demonstrou que as funções privadas e as preocupações materiais não deveriam mais ser escondidas por conta da “transformação do interesse privado pela propriedade privada em uma preocupação pública” (Arendt, 2020, p. 83). No que chamou de inversão de valores, o que antes era privado e pertencente ao reino das necessidades ganhou outra dimensão, transformando em uma esfera da administração de pessoas e despolitizando o domínio público. Assim, a perda do mundo em comum ocorreu pela crescente burocratização, caracterizada por Arendt, como um novo domínio, sobreposto ao privado e ao público: o social.

O domínio social, onde homens e mulheres vivem somente para trabalhar, produzir e consumir, implica a publicidade da privacidade. Ou seja, a elevação do corpo sobre todos os interesses humanos: “o fato de que a era moderna emancipou as classes operárias e as mulheres quase no mesmo momento histórico deve, certamente, ser incluído entre as características de uma era que já não acreditava que as funções corporais e as preocupações materiais deviam ser escondidas” (Arendt 2020, pp. 89-90). O corpo, em sua necessidade, é um problema em Hannah Arendt, como condição não-humana, pertencente à natureza ou, de forma implícita, como condição de ser mulher na antiguidade e na era moderna: “E é ainda mais sintomático da natureza desses fenômenos que os poucos vestígios da estrita privacidade, mesmo em nossa civilização, tenham a ver com “necessidades” no sentido original de sermos demandados pelo fato de termos um corpo” (Arendt, 2020, p. 90).

Hannah Arendt considerava as necessidades corporais como algo pertencente ao domínio privado, mas com a perda da fronteira que existia entre a privacidade e a publicidade do mundo pela emergência do domínio social, o corpo passa a engendrar valores a serem incorporados pelo Estado, tornando-se assunto para a administração pública. Entretanto, chama a atenção que a consolidação da burguesia no século XIX, conforme interpreta a historiadora brasileira Rachel Soihet, firma-se na “separação das esferas de atuação entre gêneros”, assim, “o masculino na órbita pública e o feminino no âmbito privado”. Essa distinção, evidentemente, ocorria entre “segmentos mais elevados”, continua Soihet, “já que as mulheres pobres, por sua condição social, continuavam a ter a rua como espaço preferencial” (Soihet, 2013, p. 24).

De fato, pode-se argumentar contra Hannah Arendt que *A condição humana* não se dirigia às mulheres por conta das condições sociais de sua época e, por isso, a ausência de uma reflexão sobre o gênero. Mas, se assim o for, para quem esse texto era destinado? Em resposta, mas ainda de forma incerta, talvez haja um valor androcêntrico no pensar de Arendt, fundamentalmente, voltado a pensar a crise da europeidade e, conseqüentemente, do homem europeu. Sob este pano de fundo, há fortes indícios de que a perda do mundo comum foi apenas a perda da Europa.

Embora, possa argumentar com Judith Butler, que a visibilidade de homem e de mulher não está oculta por uma universalização da ação, mas sim que a mulher está ausente na filosofia e na política para “manter o gênero em sua estrutura binária” (Butler, 2017, p. 242). Dessa maneira, sustenta-se que o homem da ação no domínio público em Hannah Arendt, ainda é genérico e universal, mesmo flexionado para o plural. Porém, isto não invalida as questões propostas por Arendt, em particular, a sua articulação entre a pluralidade e a recuperação do

mundo público: “dada sua tendência intrínseca de desvelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para seu pleno aparecimento, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público” (Arendt, 2020, p. 223).

É sobre esse sentido que a filósofa norte-americana e feminista Seyla Benhabib faz sua aproximação entre Hannah Arendt com a emancipação das mulheres. Por meio do restabelecimento da articulação entre a pluralidade humana e o mundo em comum, Benhabib demonstra a capacidade da ação humana, de forma espontânea e em um espaço dialógico, para a política:

Todos aqueles que estão dispostos a exercer coragem pública e tomar parte na atividade recíproca de iguais políticos são membros da esfera pública associativa; todas as relações assimétricas de poder, e não apenas as questões estreitas da “política”, podem ser tópicos de conversa (Benhabib, 1997, p. 33).

Na interpretação de Seyla Benhabib, Hannah Arendt não buscou uma repetição histórica, um retorno aos gregos, mas sim, restituir a dimensão da *vita activa* através das experiências originais. No enquadramento feito por Benhabib, os conceitos arendtianos de mundo em comum e ação se estendem e incluem a participação das mulheres no âmbito público com o objetivo de emancipar o gênero, tal qual Arendt pensava o problema da liberdade. Além de Benhabib, a teoria política de Arendt também serviu como um elemento da epistemologia de gênero para compreensão das ações feministas no Brasil.

Em suas reflexões sobre as categorias arendtianas, a historiadora Rachel Soihet vislumbrava possibilidades dos usos conceituais na explicação das lutas por direitos políticos de mulheres. Estas, ao “assumir sua plena condição humana através da ação política, da qual, por longo tempo permaneceram violentamente excluídas” transcenderiam a privacidade do lar para assumir o seu direito de pertencimento no domínio público. Mas, Soihet em diálogo com Arendt, advertia que “não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos deve transcender a duração da vida dos homens mortais, aos quais acrescentamos, também, a das mulheres mortais” (Soihet, 2013, p. 122).

Conforme vislumbrado por Rachel Soihet, a permanência da ação no mundo comum produz uma rede conceitual que conecta a distinção entre o “privado” do “público”, a “condição humana” e a “pluralidade humana” que antagonizam com outras percepções de Hannah Arendt, como o “esfacelamento do mundo público”, o “isolamento” e a condição de ser “expulso de uma comunidade”. Estes, em termos teóricos, repensam a política ocidental, tradicional e

moderna, para substancializar a passagem do direito à ter direitos para a ação, com a clara finalidade de fundar domínios públicos próprios da *vita activa*, também para as mulheres.

A historiadora Diva do Couto Gontijo Muniz também sustenta uma aproximação com as ideias da teórica alemã em que a “cidadania, entendida na acepção que lhe deu Hannah Arendt, que é a do ‘direito a ter direitos’; como igualdade e como eliminação de qualquer forma de hierarquização fundamentada no ‘natural’”. Isto, de forma clara, pode proporcionar a “construção de uma cultura de respeito às diferenças”, argumenta Muniz, de “respeito às escolhas e protagonismo de cada pessoa quanto ao seu gênero, orientação sexual, corpo, reprodução, desejos, sentimentos” (Muniz, 2017, p. 46). A partir dessa análise crítica sobre as estratégias discursivas e das práticas cotidianas, Muniz apropria-se do conceito “o direito a ter direitos” da filósofa para formular uma interpretação das consequências da desigualdade de gênero no Brasil por meio de suas opressões:

Nessa partilha generizada do mundo, imposta pela ordem binária, patriarcal, heterossexual e androcêntrica, as mulheres, identificadas como do gênero feminino, são depreciadas, desvalorizadas, desconsideradas como pessoas com direito a ter direitos. São reduzidas à propriedade de alguém, a coadjuvantes históricas, a complemento na vida social, a objeto da satisfação masculina. São destinadas a uma existência sem sentido próprio, a uma vida em função do outro, a uma atuação restrita ao espaço da domesticidade (Muniz, 2017, p. 38).

Segundo a leitura de Joan Scott sobre os sentidos e significados da política “é aplicada ainda mais amplamente a práticas que reproduzem ou desafiam o que é às vezes rotulado de ‘ideologia’, aqueles sistemas de convicção e prática que estabelecem as identidades individuais e coletivas que formam as relações entre indivíduos e coletividades e seu mundo”. Contudo, adverte Scott, as ideologias “são encaradas como naturais, normativas ou auto-evidentes”. À revelia dessas visões de mundo, ao materializar em palavras a proposta de Scott em caracterizar “os limites de definição e espaço” em suas “múltiplas ressonâncias”, objetivou-se tornar inteligível uma compreensão de que a história das mulheres “depende dessas múltiplas ressonâncias” porque “é sempre uma narrativa política” (Scott, 1992, p. 67).

Novamente, recorre-se a Joan Scott em sua definição de gênero como “um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (Scott, 1995, p.86). Qualquer aproximação entre as epistemologias de gênero com a teoria política de Hannah Arendt deve superar sua compreensão da privacidade corporal da autora. Bem como, propor uma aceitação

dos corpos femininos no domínio público, tanto para evitar a sua exclusão da conversação quanto proporcionar a abertura dialógica para a alteridade.

O Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM)

Hannah Arendt esboça a noção “o direito a ter direitos” em *Origens do totalitarismo* (1951) em oposição aos Direitos do homem (1789). A questão de um direito sobre os demais direitos refletia o drama dos refugiados ao longo das grandes guerras europeias do século XX e intensificado pela política genocida do Estado hitlerista. O núcleo do argumento seria pensar estratégias para contornar a perda do mundo público, no caso a transformação de milhões de cidadãos em apátridas, para a construção de uma política inteiramente nova, dado que as antigas soluções políticas como o liberalismo e o socialismo não tinham força suficiente para conter o avanço do totalitarismo. Mas, foi em *A condição humana* que ela explorou os sentidos políticos do “direito a ter direito”, substancializando-o e o transformando-o na condição humana da pluralidade que, por suas palavras: “é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (Arendt, 2020, p. 10).

Pensar e insistir em um direito sobre os demais direitos amplia as discussões sobre a transformação da esfera jurídica pela ação política, algo que aproxima as lutas e reivindicações de diversos grupos feministas no Brasil ao longo de décadas. As lógicas que naturalizaram e normalizaram o genocídio na Alemanha hitlerista e, guardadas as devidas proporções, que configuram a cultura machista precisam ser expostas a luz pública para assim, pensar o que antes não foi pensado. Constantemente as estratégias de subalternização das mulheres foram construídas discursivamente por “argumentos biológicos” fundados na “tese da inferioridade estrutural do sexo feminino” que colocam o “masculino uma posição de superioridade em relação ao feminino” (Muniz, 2017, p. 38).

Entre a “cultura machista” e as lógicas sexuadas que definem “os lugares, papéis, atividades e posições das pessoas” a política brasileira orientou-se por definições do “sexo social” e do “gênero, masculino ou feminino”. Desse modo, o “ordenamento” da sociedade contemporânea está fundado em uma histórica desigualdade entre homens e mulheres e os crimes de “estupro, assassinato de mulheres e feminicídio são a expressão mais cruel dessa desigualdade, uma ferida aberta e exposta em nosso cotidiano social” (Muniz, 2017, p. 37). Sob esse aspecto, a filosofia política de Hannah Arendt reflete um imperativo necessário à evidente

crise dos direitos humanos a partir da Segunda Guerra Mundial e uma ação política voltada à construção de uma cidadania ampla para as mulheres brasileiras.

Em 8 de março de 1975, a Organização das Nações Unidas (ONU) institui o Ano Internacional da Mulher e, pouco tempo depois, estabelece o período entre 1976 e 1985 como a “Década das mulheres” para tornar significativo as lutas pela equidade de gênero e engendrar movimentos e organizações sociais. A importância dessas promulgações influenciou positivamente a criação de grupos, associações, centros, núcleos e coletivos feministas no Brasil. Aqui, coincidentemente, o ano de 1985 marca o encerramento da Década das Mulheres, o fim da ditadura militar e a criação do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher.

O CNDM foi fruto da reorganização cidadã dos espaços institucionais com a criação de conselhos estaduais em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais e do desdobramento das lutas emancipatórias de feministas iniciadas na década de 70, representadas pela “Associação latino americana de mulheres”, “Círculo de estudos e realizações em cinema e TV Mulher”, “Frente democrática da mulher londrinense”, Grupo aqualtune defesa da mulher negra”, Grupo de assistência jurídica a mulher”, Frente feminista e casa da mulher”, “Grupo de mulheres de Volta Redonda”, “Grupo de teatro dentro da penitenciária feminina”, “Movimento de mulheres profissionais em direito”, “Conselho nacional de mulheres”, “Grupo de pesquisa a força na mulher de trabalho”, “Associação de mulheres do Mato Grosso”, “Centro de defesa dos direitos da mulher”, “Sociedade Brasil mulher de São Paulo do Rio”, “Casa da mulher do Nordeste”, “Sociedade Brasil mulher de Salvador”, “Sociedade Brasil mulher de janeiro”, “Grupo de mulheres da ilha de São Luiz”, “Centro da mulher de João Pessoa”, “Núcleo feminino de Ouro Preto”, “Experiência feminista em advocacia”, “SOS corpo de mulher”, “Grupo Maria sem vergonha”, “Grupo volantes de Campinas”, “Coletivo de mulheres do Rio de Janeiro”, “SOS mulher de São Paulo”, “Centro de estudos da mulher”, “Grupo encontro de mulheres”, “Grupo Brasília mulher”, “Grupo rádio da capital”, “Grupo costela de Adão”, “Núcleo de estudos sobre a mulher”, “Frente feminista 4 de janeiro”, “Núcleo feminino de cultura”, “Centro da mulher mineira”, “Grupo Eva de novo”, “SOS mulher”, “Grupo Ceres”, “Grupo gesta”, “Grupo da rádio Solimões”, “CEAMI”, “Grupo “F” de reflexão”, “Federação brasileira pelo progresso feminino”, “Coletivo de mulheres de Campinas”, “Grupo feminino de estudos”, “Centro da mulher brasileira”, “APEM” e “AMARAS” (Jornal do Brasil, 1982, p. 1).

Evidentemente que nem todos os grupos acima citados participaram da organização do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, mas este passou a representar esta pluralidade de associações e coletivos. Politicamente, o CNDM “nasceu” em 1979, com o “racha” do Centro

da Mulher Brasileira, dividido entre o Coletivo de Mulheres do Rio de Janeiro chefiado por Maria José da Silva e o Ceres tendo à frente Branca Moreira Alves, Jacqueline Pitanguy, Leila Basted e Mariska Ribeiro. O ingresso oficial na administração pública ocorreu com o envio do projeto de lei nº 7.353 ao Congresso Nacional pelo Presidente da República José Sarney. Aprovado em regime de urgência e pelo voto unânime dos líderes partidários da Câmara dos Deputados, a criação do CNDM visou promover políticas públicas para eliminar qualquer forma de discriminação da mulher (Brasil, 1985, p. 1).

“Algo mudou radicalmente e, para sempre, neste país”, escrevia a primeira presidenta do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, Ruth Escobar no artigo “O voto da mulher” publicado em 13 de novembro de 1985 no Jornal do Brasil. Em referência aos históricos movimentos feministas, ela indicava os objetivos do CNDM: “algo que as pioneiras, de mais de um século de lutas, sempre tiveram certeza de que aconteceriam um dia, realmente aconteceu: libertamos nossas cabeças, queremos ser cidadãs de pleno direito” (Jornal do Brasil, 1985, p. 11).

Porém, o reconhecimento da cidadania plena não foi o resultado de proposições partidárias a favor de reformas jurídicas, mas o resultado de ações concretas e suprapartidárias, tal qual relata Ruth Escobar: “tenho viajado de Norte a Sul, e em todos os lugares encontrei mulheres assumindo a liderança de comitês partidários, associações de bairros, mutirões comunitários, movimentos sociais”. Muito antes da definição jurídica do status cidadã no Brasil, Escobar narra a capacidade organizacional de várias mulheres em agir em conjunto para mudar a opinião pública sobre seus direitos, inclusive “sendo reconhecida pelos homens como se isso fosse a coisa mais natural do mundo” (Jornal do Brasil, 1985, p. 11).

Apesar de hoje a frase acima transpareça a existência de uma dependência entre gêneros, há “dez anos atrás”, explica Ruth Escobar, “isso seria inimaginável. Éramos tidas como loucas, como bruxas que queriam subverter a ordem natural das coisas”. Mas, infelizmente, o que ainda se mantém no imaginário social é o “grande medo dos homens” da “guerra entre os sexos”, pelo qual “o medo de que a libertação de séculos de opressão doméstica, de sujeição social, de abaixar a cabeça em silêncio, produzisse uma explosão de fúria”, porém, pondera Escobar, “uma guerra entre os sexos, demonstrou-se, à luz do sol, completamente absurdo” (Jornal do Brasil, 1985, p. 11).

De modo propositivo, ela explica: “nada mais sensato e realista do que o espírito feminino na política”, dado que “as bruxas eram um mito masculino nascido do medo e do sentimento de culpa. A libertação está se dando sem a menor demonstração de ressentimento,

como se o mundo começasse agora” (Jornal do Brasil, 1985, p. 11). Mesmo sem ter uma conexão direta com as ideias de Ruth Escobar ou do contexto político em que viveu, a compreensão de Hannah Arendt no qual a, “natalidade” como “a faculdade da ação se radica ontologicamente” reforça a argumentação da presidenta do CNDM: “Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos e o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. Só a plena experiência dessa capacidade de conferir aos assuntos humanos fé e esperança” (Arendt, 2020, p. 306).

A natividade na política aproxima Hannah Arendt de Ruth Escobar, porque, para a primeira, “o milagre que salva o mundo de sua ruína normal” (Arendt, 2020, p. 306) e, para a segunda, “e essa é a grande verdade da vida, algo que as mulheres sempre souberam: a vida recomeça a cada instante” (Jornal do Brasil, 1985, p. 11). Sem sombras de dúvidas os sentidos são análogos e certamente isto confirmaria uma aproximação com a teoria política arendtiana, principalmente, quando Arendt explica o que foi a ação humana nas experiências anteriores à modernidade e a necessidade de pensar a novidade inerente a cada temporalidade.

Apesar da intercomunicação entre Hannah Arendt e Ruth Escobar confluírem para reflexões teóricas comuns, um ponto discordante seria a noção de identidade que precede a ação, no caso, os feminismos. Para Escobar, “essa mobilização gigantesca das mulheres enfrenta uma estrutura legal completamente arcaica, que serviu até algumas décadas atrás para nos manter na rédea curta”. Porém, como dito anteriormente, Arendt não nutria simpatias pelos movimentos feministas, mas, certamente, as proposições de Escobar fariam coro a compreensão da teórica alemã:

A maior parte das mulheres, especialmente as jovens acostumadas desde cedo a uma maior igualdade com seus colegas homens, fica boquiaberta quando descobre que, juridicamente, é uma cidadã de segunda categoria. Que não pode ser a cabeça do casal na declaração do imposto de renda, mesmo se do ponto de vista financeiro isso for mais convincente (Jornal do Brasil, 1985, p. 11).

O “direito a ter direitos” esboçado em *Origens do totalitarismo* por Hannah Arendt adquire outro sentido quando a garantia política se constitui como uma ação em concerto ou por suas palavras: “a força que as mantém unidas, distinta do espaço da aparência no qual se reúnem e do poder que conserva a existência desse espaço público, é a força da promessa ou dos contratos mútuos” (Arendt, 2020, p. 303). O rompimento com a ordem anterior pela promessa da política infere uma ação voltada para o convívio com os outros pelos “mecanismos

de controle instaurados na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis” (Arendt, 2020, p. 304).

De modo análogo ao escrito, a imprevisibilidade desencadeada pela ação do CNDM propiciou em um curto espaço de tempo um foro de discussões inédito no Brasil. A “reforma da legislação referente à mulher”, escreve Ruth Escobar, “no tocante à igualdade dos direitos econômicos é uma questão de tempo e de luta, muita luta, com certeza. Mas ela virá juntamente com uma forma de viver mais civilizada, menos brutal para as mulheres”. Ela, assim como milhões de mulheres brasileiras, sofria com a remuneração desigual no trabalho, mesmo exercendo a mesma função. Além disso, a falta de uma legislação voltada para as creches impedia o ingresso de muitas mulheres no mundo do trabalho e, por fim, o oportunismo de “um número de políticos homens, com seu aguçado instinto para captar votos, se colocará do nosso lado, ao mesmo tempo em que elegeremos um número considerável de mulheres conscientes” (Jornal do Brasil, 1985, p. 11).

Por isso, ela advertia as leitoras, “repito, isto não virá sem muita luta e participação” e, à frente do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, centrou a discussão em um “objetivo de luta imediata”: a “mobilização pela Constituinte”. Mas, consciente da história brasileira, Ruth Escobar explicou a existência de um “ponto de vista cínico bastante difundido de que as constituições no Brasil tem pouca importância, já que elas são periodicamente rasgadas”. Na época, ainda era incerto os caminhos abertos até a Constituinte, mesmo assim Escobar sustentava que historicamente a única garantia política estaria no reconhecimento dos direitos das mulheres e sua incorporação na Constituição:

Quero fazer notar que os grandes direitos sociais e políticos, conquistados pelas pioneiras que nos precederam, de uma forma ou de outra foram mantidos, mesmo nas constituições espúrias que sucederam às livremente feitas por Assembleias Constituintes em 1934 e 1946. O reconhecimento dos direitos das mulheres e sua incorporação à Constituição, argumenta-se terá um valor puramente simbólico, já que “na regulamentação das leis ordinárias é que está a fraude”. Na Constituição - uma fachada - tudo fica muito bonito, mas nas leis práticas tira-se com uma mão o que se concedeu com a outra (Jornal do Brasil, 1985, p. 11).

Cética em relação aos contratos sociais assentados pelos governos e, igualmente, pelas reivindicações dos representantes da nação, Ruth Escobar direciona as futuras ações para as “leis ordinárias” e para o “Código Civil” que “devem ser reformados desde já, sem esperar pela Constituinte”. Assim, ela propõe uma mudança de base fundada em reformas, “centímetro por centímetro, Estado por Estado, município por município, já que de fato, o preço da liberdade é

a eterna vigilância”. Dessa maneira, ela ao conciliar a ação política com a reforma institucional pretendia que a “liberdade se torne um hábito inconsciente e entranhado” (Jornal do Brasil, 1985, p. 11).

Embora ciente da necessidade das reformas da base política, Ruth Escobar compreendia o peso e a legitimidade da Constituinte frente aos poderes municipais e estaduais, por isso conclamava “todas as mulheres (e nossos companheiros realmente democratas) a participar de uma grande campanha nacional, cujo objetivo será marcar em letras maiúsculas, simples e inesquecíveis, os direitos da cidadã brasileira em nossa Carta Magna”. De modo inovador, ela pretendia transmutar as leis mortas das constituições passadas em uma intervenção vigilante que possibilitasse “transformá-la num documento que permita, em nossas futuras batalhas e nas de nossas filhas, citá-las como nossa inexpugnável trincheira de direitos adquiridos ao longo de mais de um século de lutas” (Jornal do Brasil, 1985, p. 11).

Assim, com a simplicidade de quem inicia algo, Ruth Escobar dirigia-se as mulheres: “participe conosco, mobilize suas amigas e companheiras, comunique-se com o Conselho, sugira, organize, discuta, informe-se, prepare-se para a nossa campanha “Mulher e Constituinte””. Na certeza de tempos extraordinários ou, novamente para ficar com Hannah Arendt, na certeza de que o milagre salva o mundo, Ruth Escobar escrevia: “reflita desde já sobre o que podemos e devemos exigir. Vivemos grandes dias de nossa história. Estejamos à altura deles” (Jornal do Brasil, 1985, p. 11).

O “novo”, escreve Hannah Arendt, “sempre aparece na forma de milagre”, bem como a “ação, como início, corresponde ao fato do nascimento” como “efetivação da condição humana da natalidade”. Assim, o discurso corresponde ao “fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (Arendt, 2020, pp. 220-221). Não é possível precisar o alcance do discurso feita por Ruth Escobar no jornal, mas certamente ecoou entre diversas mulheres, principalmente com a atuação nacional do *Lobby* do batom que, após o discurso de Escobar, articulou duas outras campanhas como a “Constituinte Para Valer tem que ter Palavra de Mulher” e a “Constituinte para Valer tem que ter Direitos da Mulher”, ambas, para a promoção dos direitos das mulheres na Constituição de 1988.

Ruth Escobar foi sucedida na presidência do Conselho Nacional dos Direitos das Mulheres pela socióloga Jacqueline Pitanguy em 1986. O discurso de posse de Pitanguy também faria coro com a perspectiva existencial da política de Hannah Arendt: “Diferentes, mas não desiguais”. Na véspera da Constituinte esse seria o mote de outra campanha para

sensibilizar a opinião pública e, politicamente, assessorar parlamentares para “defender os *lobbies* femininos na Constituinte e no Congresso” (Jornal do Brasil, 1986, p. 7). De modo mais sofisticado do que a reportagem, na Carta das Mulheres aos constituintes, elaborado pelo CNDM, propôs um conjunto de reivindicações específicos:

Ênfase na igualdade entre os sexos, na luta contra o racismo e outras formas de discriminação, afirmando o caráter multicultural e multirracial dos brasileiros; tornar obrigatório o ensino da cultura afro-brasileira; zelar por uma educação e cultura igualitária a ser promovida pelos meios de comunicação; zelar pela imagem social da mulher sem preconceitos e estereótipos discriminatórios; discriminar as estatísticas por sexo, raça e cor (Pitanguy, 2019, p. 85).

Na emissão da Carta, havia os nomes de Maria, Ana, Joana, Amparo, Raimunda, Vera, Sônia, Carla, Francisca, Patrícia, Márcia, Simone, Maria de Fátima, Neusa, Teresa, Conceição, Socorro, Paula, Ângela, Cristina, Valéria, Selma, Cremilda, Rosa, Carmem, Eliana, Marisa, Cecília, Regina... “nós, Mulheres Brasileiras” que representavam coletivos políticos na reivindicação de direitos para mulheres que fossem garantidos pelas leis do país e pelo ordenamento social.

Em 2019, no capítulo “A carta das mulheres brasileiras aos constituintes: memórias para o futuro” que integra a coletânea *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto* (2019), Pitanguy relembra e interpreta as ações feministas durante a Constituinte de 1988. O *lobby* do batom propunha a instituição e ampliação dos direitos das mulheres por meio da “*advocacy*”, ou seja, uma “ação política desenvolvida junto ao Estado, ou a outras instâncias nacionais ou internacionais no sentido de alcançar determinado objetivo”. Neste enquadramento, Pitanguy explica a característica do movimento feminista brasileiro em sua capacidade de “realizar ações de *advocacy* por leis e políticas públicas, definindo objetivos e estratégias de atuação” (Pitanguy, 2019, pp. 79-80).

Sem se aprofundar em questões teóricas ou filosóficas e com a finalidade explicitar as ‘estratégias de atuação’, Jacqueline Pitanguy recorre à noção de “ação política” e escreve: “a análise de Hannah Arendt sobre a importância da ação política (*práxis*) na construção de um conceito dinâmico de cidadania poderia ser utilizada para descrever a ação política do feminismo como um ator social no cenário do Brasil”. Por meio desse viés, Pitanguy retrata as lutas feministas nas três últimas décadas do século XX e descreve a “clara conexão entre o ativismo feminista e as mudanças em legislação discriminatórias” com a proposição de novas

leis e a implementação de políticas públicas para assim rememorar e refletir sobre este percurso, da “resistência aos retrocessos” (Pitanguy, 2019, p. 80).

Ainda no artigo, Jacqueline Pitanguy distancia-se dos usos e representações da filósofa no Brasil e não enquadra a perspectiva de Hannah Arendt nas lutas feministas ou mesmo utiliza as suas ideias como princípios teóricos para as ações políticas. Porém, deixa clara a sua ‘importância’ e correspondência entre a ‘ação política’ e a ‘*advocacy*’. De fato, não seria difícil para os leitores e interlocutores de Arendt desdobrar a analogia feita por Pitanguy, “o direito a ter direitos” e da “ação”.

Como se pode observar, a aproximação entre o “conceito dinâmico” de Hannah Arendt com a história do CNDM, narrado por Jacqueline Pitanguy no artigo “A carta das mulheres brasileiras aos constituintes”, foi, sobretudo, no campo da ação política, algo que certamente iria agradar Arendt. Mas, se por um lado, as campanhas políticas durante a redemocratização lutavam contra o estado autoritário, as ações feministas objetivavam pautas específicas e nem toda agenda era aceita, pois: “o conceito de povo não comportava diferenças de sexo, raça ou etnia, o que dificultava a construção de uma agenda identitária naquele contexto” (Pitanguy, 2019, p. 80).

Mesmo que este caminho não fosse teórico, a ‘*práxis*’, como sublinhou Jacqueline Pitanguy, reflete as ações desenvolvidas entre 1985 à 1989: “O movimento ressaltava o fato de que aquele momento constituía uma oportunidade única de retirar as mulheres da condição de cidadãs de segunda categoria a que estavam reduzidas” (Pitanguy, 2019, p. 84). Ao instituir uma ‘agenda identitária’ como princípio da ação política do CNDM, não estava indo contra os aspectos da teoria de Hannah Arendt, dado que o funcionamento das instituições e dos enquadramentos normativos estava em concomitância com a espontaneidade da ação política. O pensamento político de Arendt partia da liberdade existencial, mas estaria entre a dimensão da espontaneidade e do “fazer” político por meio do poder, porque este indicaria os caminhos decididos entre os atores públicos. Contextualizado em ações, a espontaneidade do CNDM, ocorreu quando:

Organizamos uma grande articulação nacional, envolvendo todos os Conselhos Estaduais de Direitos da Mulher. Conselhos Municipais, as mais diversas organizações de mulheres como trabalhadoras rurais, empregadas domésticas, trabalhadoras das centrais sindicais como a CGT, a CUT, associações profissionais, grupos feministas e movimentos sociais de todo o país. O CNDM visitou todas as capitais onde, em parceria com os movimentos locais, conclamava as mulheres a apresentarem propostas para a nova constituição, e participando deste momento crucial da vida política do país (Pitanguy, 2008, p. 70).

Os efeitos dessa articulação nacional engendraram elementos de uma cultura cívica presente hoje em dia. A Carta das Mulheres Brasileiras aos Constituintes foi capaz de transformar a relação entre o Estado e a sociedade civil, ou seja, a ordenação normativa da Carta serviu como prerrogativa para a institucionalização da igualdade entre homens e mulheres na Constituição de 1988:

Cerca de 80% das proposições foram incorporadas ao texto constitucional, outras levaram a mudanças nos códigos civil e penal, em leis complementares, ou na criação de novas leis e serviços, como as Delegacias Especiais de Atendimento à Mulher (Deam) e as Casas Abrigo (Pitanguy, 2019, p. 86).

A ‘ação política’ voltada a ‘retirar as mulheres’ da condição de ‘cidadãs de segunda categoria’ retoma o sentido do “direito a ter direitos” de Hannah Arendt, cuja compreensão origina-se do “direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgiram milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devida à nova situação política global”. Neste cenário de desterramento forçado pela invasão nazista, Arendt afirma que “o homem pode perder os chamados Direitos do Homem sem perder a sua qualidade essencial de homem, sua dignidade humana. Só a perda da própria comunidade é que o expulsa da humanidade” (Arendt, 2009, pp.330-331).

A “privação fundamental dos direitos humanos”, explica Hannah Arendt, é a “privação de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz”. Para ela, a palavra e a ação era “algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça”, dado que os dois últimos compõem o núcleo dos “direitos do cidadão”. O extremo oposto, a que Arendt se refere “é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos”, ou seja, “são privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem” (Arendt, 2009, p. 330).

De fato, é inegável que as reflexões teóricas de Hannah Arendt ampliem a capacidade crítica de seus leitores para distanciar-se de noções pré-concebidas ou aceitas sobre a política contemporânea. Porém, é importante ressaltar que ela não tratou da constitucionalidade de uma democracia, e sim da ação participativa nos domínios públicos. O mérito do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher foi mediar os ativismos feministas a favor das mudanças de legislações discriminatórias no Brasil, o que produziu uma ação em conjunto própria da pluralidade.

Considerações finais

O diálogo entre as ideias de Hannah Arendt e as lideranças do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher indica uma complexa e entrelaçada História das mulheres e dos feminismos. Embora se situem como experiências distintas, sobrepor a teoria política de Arendt aos Estudos de Gênero e a ação política do CNDM demanda uma compreensão sobre a pluralidade de percepções e visões que a filosofia política produz, especialmente, quando se torna correspondente dois conceitos-chave como política e gênero.

Dessa maneira, através de discussões sobre a emancipação das mulheres e do gênero na História, compreende-se dois distintos, mas interconectados, usos de Hannah Arendt nas epistemologias de gênero e em sua aproximação com as ações políticas que instrumentalizou a institucionalização dos direitos das mulheres na Constituição de 1988. Mas, apesar dos avanços jurídicos algumas hierarquizações continuam sendo produzidas e reproduzidas, “diuturnamente até ser internalizada, naturalizada como pertencente à ordem das coisas, em nossas práticas cotidianas” (Muniz, 2017, p. 38).

Contrapor essa dimensão da violência pela *vita activa* não só aproxima Hannah Arendt dos feminismos brasileiros, mas demonstra como a história do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher pode indicar um percurso que começa com o ‘direito a ter direitos’ até a ‘ação política’ na construção de um domínio dialógico entre mulheres e homens políticos. O que reflete a “condição humana da pluralidade, isto é, do viver como um ser distinto e único entre iguais” (Arendt, 2020, p. 221).

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo; revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 2009.
- BENHABIB, Seyla. *Situando o self: Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Tradução de Ana Claudia Lopes; Renata Romolo Brito. Brasília: Editora UnB, 2021.
- BRASIL. *Lei nº 7.353, de 29 de Agosto de 1985. Institui o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher - CNDM*. Brasília: Presidência da República, 1985.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- HONKASALO, Julian. *Sisterhood, Natality, Queer: Reframing Feminist Interpretation of Hannah Arendt*. Helsinki: University Helsinki, 2016.

JORNAL DO BRASIL. Jacqueline ganha disputa com Ruth e preside CNDM. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 12 de Dez. 1986. Disponível em <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 06 de Março de 2020.

JORNAL DO BRASIL. O dia era da mulher e a cidade ficou mais alegre. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 09 de Mar de 1983. 1º Caderno. Disponível em <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 15 de Maio de 2024.

Jornal do Brasil. O voto da mulher. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 13 de Ago. 1985. 1º Caderno. Disponível em <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 06 de Março de 2020.

JORNAL DO BRASIL. “Feminismo militante: Excesso de entidades, carência de filiadas”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 04 de Abr de 1982. Caderno B. Disponível em <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 15 de Maio de 2024.

JORNAL DO BRASIL. “Mulheres fazem trégua para ir à guerra”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 07 de Mar de 1983. 1º Caderno. Disponível em <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 15 de Maio de 2024.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução Célia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KAZIN, Alfred. Hannah Arendt: O amor e a solidão. *O Estado de São Paulo*, São Paulo, 11 de set. 1983. Ano IV - Número 70. Suplemento Cultura. Disponível em <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/> Acesso em 15 de Maio de 2024.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. As feridas abertas da violência contra as mulheres no Brasil: estupro, assassinato e feminicídio. In. STEVENS, Cristina; OLIVEIRA, Suzane; ZANELLO, Valeska; SILVA, Edlene; PORTELA, Cristiane (Orgs.). *Mulheres e violências: interseccionalidades*. Brasília, DF: Technopolitik, 2017.

PITANGUY, Jacqueline. A carta das mulheres brasileiras aos constituintes: Memórias para o futuro. In. HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. *Educação & Realidade*, 20 (2), 1995.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In. BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

SOIHET, Rachel. *Feminismos e antifeminismos: mulheres e suas lutas pela conquista da cidadania plena*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

Submetido em: 10/10/2024

Aceito em: 18/12/2025

Indígenas mulheres em retomada: (re)existências e trajetórias silenciadas nas lutas por direitos e territórios

Indigenous women recommending: (re)existence and silenced trajectory in the struggles for rights and territories

Mujeres indígenas recomendando: (re)existencia y trayectoria silenciada en las luchas por derechos y territorios

Ana Valéria dos Santos Silva¹

Resumo: Na historiografia, apesar de avanços, ainda prevalece uma certa obscuridade a respeito da importância dos papéis desempenhados pelas indígenas mulheres em seus Territórios. Quando não hipersexualizadas, são caracterizadas como submissas e alheias às conjunturas vividas pelo seu povo. Exceto aquelas que ocupam cargos de relevância em sua comunidade ou em organizações indígenas, chamadas de guerreiras. Especificamente, sobre os períodos de retomadas, são frequentemente silenciadas. Os pesquisadores das ciências humanas foram indiferentes às ações desenvolvidas pelas originárias em defesa dos seus Territórios. Este artigo visa contribuir com as análises acerca das atividades desempenhadas pelas indígenas mulheres em suas comunidades, não restrita aos cargos políticos. Para isso, além da história oral, serão utilizados como fontes históricas os livros “*Mulheres Indígenas da Tradição*”, “*Pelas Mulheres Indígenas*” e “*Guerreiras: A força da mulher indígena*”. Por ser escrito ou ter o envolvimento direto das originárias nestes projetos, é possível ouvi-las nas obras citadas, facilitando as análises. Portanto, ao contrapelo de uma abordagem colonial e patriarcal, que inviabilizam as indígenas mulheres duplamente, devido a sua condição étnica e de gênero, as análises propostas pretendem favorecer uma maior visibilidade em torno das lutas, experiências e estratégias das originárias, sobretudo no Nordeste.

Palavras-chave: silenciamentos; indígenas; demarcação territorial; etnia.

Abstract: In historiography, despite advances, a certain obscurity still prevails regarding the importance of the roles played by indigenous women in their Territories. When not hypersexualized, they begin to be characterized as submissive and alien to the situations experienced by their people. Except for those who occupy important positions in their community or in indigenous organizations, called warriors. Specifically, regarding periods of recovery, they are often silent. Researchers in the human sciences were indifferent to the actions carried out by the original people in defense of their Territories. This article aims to contribute to the analysis of the activities carried out by indigenous women in their communities, not restricted to political positions. For this, in addition to oral history, the books “*Indigenous Women of Tradition*”, “*For Indigenous Women*” and “*Guerreiras: The strength of indigenous women*” will be used as historical sources. Because it is written or has the direct involvement of the originals in these projects, it is possible to hear them in the works cited, facilitating analysis. Therefore, contrary to a colonial and patriarchal approach, which makes indigenous women doubly unviable, due to their ethnic and gender condition, the proposed analyzes intend to promote greater visibility around the struggles, experiences and strategies of indigenous women, especially in the Northeast.

Keywords: silences; indigenous; territorial demarcation; ethnicity

¹ Mestra em História pela Universidade Federal de Alagoas E-mail: anavaleria.historia@gmail.com.

RESUMEN: En la historiografía, a pesar de los avances, aún prevalece cierto oscurecimiento respecto de la importancia de los roles desempeñados por las mujeres indígenas en sus Territorios. Al no estar hipersexualizados, comienzan a caracterizarse como sumisos y ajenos a las situaciones vividas por su gente. Excepto aquellos que ocupan cargos importantes en su comunidad o en organizaciones indígenas, llamados guerreros. En concreto, respecto a los periodos de recuperación, suelen guardar silencio. Los investigadores en ciencias humanas se mostraron indiferentes ante las acciones realizadas por los pueblos originarios en defensa de sus Territorios. Este artículo pretende contribuir al análisis de las actividades realizadas por las mujeres indígenas en sus comunidades, no restringidas a cargos políticos. Para ello, además de la historia oral, se utilizarán como fuentes históricas los libros “Mujeres Indígenas de Tradición”, “Por Mujeres Indígenas” y “Guerreiras: La fuerza de las mujeres indígenas”. Por estar escrito o tener la implicación directa de los originales en estos proyectos, es posible escucharlos en las obras citadas, facilitando el análisis. Por lo tanto, contrariamente a un enfoque colonial y patriarcal, que vuelve a las mujeres indígenas doblemente invisibles, por su condición étnica y de género, los análisis propuestos pretenden promover una mayor visibilidad en torno a las luchas, experiencias y estrategias de las mujeres indígenas, especialmente en el Nordeste.

Palabras clave: silencio; indígena; demarcación territorial; etnicidad.

Introdução

No imaginário social, nos livros didáticos e nos estudos historiográficos ainda persistem silenciamentos em torno da participação das indígenas mulheres em seus Territórios². No conceito coletivo permanecem visões estereotipadas que as colocam em posições hipersexualizadas, submissas e alheias às conjunturas vigentes. Nos recursos pedagógicos, quando aparecem, são apontadas como responsáveis pela coleta de alimentos e cuidados dos filhos. Ademais, nos materiais iconográficos, são retratadas nuas em posições associadas ao período histórico colonial. À vista do exposto, “nos livros didáticos, e, por consequência nas salas de aula, percebe-se que as mulheres aparecem de forma desigual em relação aos homens” (Rambaldi; Probst, 2017, p. 127 *apud* Mazarão, 2023, p.223).

Nos campos das ciências humanas perseveram fundamentos oriundos das colonialidades. Neste sentido, os silenciamentos em torno da contribuição das indígenas mulheres nas lutas pelas reivindicações coletivas e específicas de gênero não alcançam o primeiro plano, apesar de na atualidade serem elas que ocupam posições difíceis de serem

² Em diálogo com Ana Manoela Karipuna (2022), utilizo Terra e Território com letra maiúscula, já que percebo que os originários a denominam como parte da coletividade, alcançando características humanas. Deste modo, Terra torna-se pessoa e também uma parenta para as etnias indígenas. O Território, por sua vez, é parte da Terra e inclui os rios, as flores e a própria comunidade indígena. Assim, como nos escritos de Ana Manoela Karipuna, no decorrer deste artigo, “a Terra aparecerá para os povos indígenas como mãe e um ser que cuida” (Soares, 2022, p.41).

conquistadas pelos líderes masculinos. Tal cenário é resultado das colonialidades presentes na sociedade envolvente que intervém nos Territórios Indígenas.

As relações provenientes de uma sociedade patriarcal atribuem ao homem toda autoridade, concentrando nele o poder, enquanto as mulheres são submissas aos seus interesses, ficando em segundas projeções. Os ocultamentos sobre a participação das indígenas mulheres na formação do estado brasileiro também são resultados do patriarcado, já que por estarem inseridos na sociedade, os indígenas e as indígenas mulheres não estão isentos de suas estratificações. Como resultado, as consequências são delimitadas pela “ausência de muitas personagens femininas na história dos povos indígenas, na qual o destaque continua sendo dado aos homens” (Leal; Schillaci, 2019, p.5).

Pouco se sabe e se registrou sobre a significativa participação das mulheres nas insurgências indígenas do país. Tal realidade demonstra como os vários tipos de registros históricos impõem o seu caráter patriarcal nos contextos das lutas indígenas, ocultando a presença feminina na construção pluriétnica brasileira (Leal; Schillaci, 2019, p.5).

Nos estudos historiográficos, apesar de avanços, são selecionadas sujeitas primárias, omitindo outras. Deste modo, as visibilidades silenciam indígenas mulheres que não desenvolvem funções valoradas no sistema moderno colonial e patriarcal. Contudo, desempenharam e exercem atividades essenciais em seus Territórios, não circunscritos às questões políticas. As originárias são responsáveis pela conservação da sua cultura, defesa do Território, desenvolvem atividades relacionadas ao religioso, à educação dos mais jovens, entre outras funções. Portanto, as indígenas mulheres lutam pelo bem-viver ao lado das lideranças masculinas e de suas comunidades como sujeitas atuantes (Ramos; Silva, 2019, p.9).

Paula Sampaio (2021, p.76), argumenta que a historiografia deve enfrentar acentuadamente a estrutura de longa duração patriarcal e racista. Ademais, acrescenta

Enquanto nos estudos de gênero e povos indígenas as análises são mais sincrônicas que diacrônicas, nos estudos história das mulheres e povos indígenas a centralidade está no processo de colonização e de miscigenação do século XVI e XVII, seguido por alguns estudos sobre a política imperial expansionista no século XIX. O campo história das mulheres volta-se para as indígenas mais como sujeitas do passado, já os estudos de gênero têm sua atenção voltada para as mulheres indígenas como agentes do presente etnográfico (Sampaio, 2021, p.76).

Dito isto, segundo Paula Sampaio (2021, p.76), sobre as originárias “no século XX e XXI há estudos etnográficos em diálogo com a Antropologia da mulher e de gênero. Sobre as mulheres indígenas entre os séculos XVI e XIX há estudos históricos com documentação produzidas pelos colonizadores”. Deste modo, esta segmentação antagônica, resulta em carências de abordagens por meio da História das Mulheres sobre as originárias no tempo presente. Além disso, ainda dialogando com Paula Sampaio (2021), mesmo quando a História das mulheres aborda este panorama no recorte temporal delimitado, utilizam metodologias etnográficas. Em suma, “a história das mulheres aborda sobretudo o tempo passado enquanto os estudos de gênero na área de Antropologia e Gênero trata sobre o tempo presente” (Sampaio, 2021, p.76).

Ademais, vinculado a esse contexto, escolheram indígenas mulheres ideias e exaltaram suas funções em detrimento de outras. Neste sentido, aquelas que ocuparam cargos em organizações indígenas alcançaram maior relevância em relação aquelas que protegiam seus Territórios, alimentavam as comunidades e os fortaleceram através da espiritualidade. Portanto, “os estudos sobre as mulheres e gênero são atravessados pelo sistema moderno-colonial de gênero de longa data” (Sampaio, 2021, p.79).

Todavia, neste artigo, abordaremos as diversas funções das indígenas mulheres no interior de seus Territórios, através das publicações coletivas escritas pelas próprias e por meios da história oral. Para isso, serão analisadas três obras: “*Mulheres Indígenas da Tradição*”, “*Pelas Mulheres Indígenas*” e “*Guerreiras: A força da mulher indígena*”. Além delas, por meio de entrevistas orais com indígenas e indígenas mulheres dos povos Xukuru Kariri, Xokó e Wassu Cocal, será possível conhecer as funções de relevância desenvolvidas pelas originárias em suas comunidades e, principalmente, durante os momentos de retomadas.

O livro “*Mulheres Indígenas da Tradição*”³ foi escrito pelas pesquisadoras indígenas Nayara Tayná Leite Silva (Atikum), Elisa Urbano Ramos (Pankararu Entre Serras), Edivania Bezerra da Silva (Kambiawá), Robevânia Roseles da Silva Beserra (Kapinawá), Eliane Vieira da Silva (Pankaiwká), Angelina dos Santos Silva (Pankará), Jaqueline Maria dos Santos (Pankararu), Cilene Maria dos Santos (Pipipã), Ivanira Orcelina dos Santos (Truká), Sandra da Silva Pajeú Santos (Tuxá) e Lucinéa Santos da Silva (Xukuru).

³ Foi publicado em 2019, conta com 108 páginas e está dividido em três partes. A primeira refere-se à apresentação, seguindo de uma breve contextualização sobre a importância deste livro para os povos indígenas, além de um recorte histórico dos movimentos de indígenas mulheres em Pernambuco. Em mulheres da tradição, o livro aborda as trajetórias de vida de onze mulheres e apresenta fotografias sobre as mesmas. Por fim, finaliza com uma breve apresentação sobre as pesquisadoras.

Neste livro, as autoras entrevistaram diversas indígenas mulheres, símbolos de resistência feminina no Nordeste e, por isso, nomeadas como guerreiras. São aludidas suas trajetórias de vidas e seus saberes tradicionais a favor da coletividade. A iniciativa contribui para uma maior visibilidade da luta feminina, pouco abordada nas pesquisas derivadas das ciências humanas sobre as indígenas mulheres que habitam a região Nordeste do país. Vale acentuar que a iniciativa foi incentivada pela Secretaria de Cultura de Pernambuco com o projeto Funcultura nº 1069/12, sendo realizadas nos períodos entre os anos de 2013 e 2015. Além disso, é “uma produção coletiva das mulheres indígenas e escrito por mulheres-pesquisadoras que passaram por um processo de formação teórico-metodológica da pesquisa qualitativa” (Leal; Schillaci, 2019, p.6). Por isso,

Segundo os relatos das pesquisadoras mais velhas foi um “relembrar” das coisas do passado, porém, para as mais jovens foi um “descobrir” uma história que lhe pertence, lançar o olhar para conhecer mais sobre seu povo e perceber as transformações da sua própria cultura, como nas palavras de Jaqueline Pankararu: “a própria pesquisa nos trouxe novas descobertas referentes as mudanças dos valores familiares e da tradição Pankararu” (Leal; Schillaci, 2019, p.7).

O livro “*Pelas Mulheres Indígenas*”⁴ convida as mulheres a repensar suas funções e o seu sentido em uma sociedade patriarcal. Assim como a obra anterior, visa contar suas trajetórias por meio das próprias originárias. O livro é produto do projeto que leva seu nome no título, tem o apoio da ONG Thydêwá, Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República e Secretaria de Políticas para as Mulheres da Bahia. O seu conteúdo aborda histórias de vida feminina de diversas etnias e apresenta uma cartilha com informações sobre os modos de violências, sejam elas praticadas por seus maridos ou pelo Estado.

Já o livro “*Guerreiras: a força da mulher indígena*”⁵ conta com o apoio do Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF), este, por sua vez, esclarece que foi a partir do próprio movimento indígena que a sua equipe reposicionou o olhar para as questões específicas de gênero, sob influência da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) e da Comissão de Professores Indígenas em Pernambuco (COPIPE). A partir de

⁴ Foi publicado em 2015, conta com trinta e quatro páginas. As informações estão apresentadas em formato de cartilha sobre as violências praticadas contra as mulheres por seus parceiros, pelo Estado ou pelos invasores de suas terras. Além disso, apresenta diversas fotografias das entrevistadas e/ou autoras, sendo possível visualizar as comunidades e algumas práticas do cotidiano, sobretudo as atividades artesanais.

⁵ Publicado em 2012, conta com cinquenta e duas páginas. O seu conteúdo é composto por artigos e entrevistas realizadas com indígenas mulheres, além disso, são apresentadas fotografias e mapas sobre as entrevistadas e suas comunidades.

então, entre 2011 e 2012, o CCLF desenvolveu projetos com as originárias de Pernambuco, resultando no livro mencionado. São apresentados os resultados dos encontros de formações produzidas pelas próprias indígenas mulheres e análises sobre as realidades enfrentadas pelas originárias pernambucanas. Além disso, apresenta resultados de entrevistas realizadas com as lideranças femininas Zenilda Xukuru de Ororubá e dona Hilda Entre Serras Pankararu. Por fim, por meio de entrevistas realizadas com Girleno Xokó, Meire Xukuru Kariri, Rosineide Wassu Cocal e Iara Wassu Cocal, conhecemos algumas estratégias de lutas desenvolvidas pelas indígenas mulheres em Alagoas e Sergipe⁶.

As originárias são basilares para fortalecimento cultural e espiritual do seu povo, para além de cargos em organizações indígenas, exercem funções como parteiras, professoras, mães, artesãs, entre outras. Nos períodos de retomadas territoriais lideram a luta, alimentam a comunidade e protegem o Território.

Desigualdade de gênero e resistência das indígenas mulheres no movimento indígena

Conforme Joan Scott (1995) gênero é uma categoria analítica que favorece análises sobre os sistemas sociais, onde as relações entre homens e mulheres despontam como concomitante. Por isso, devem ser estudadas inseparadamente, abordando as conexões presentes. É importante salientar as diferenças entre as características visíveis e as construídas pelos contextos históricos e culturalmente variáveis. As pesquisadoras se distanciaram do determinismo biológico, apontando as diferenças entre sexo e gênero. Enquanto o primeiro considera as características físicas e visíveis, o último aborda as diferenças sociais entre homens e mulheres por meio das construções culturais. Portanto, não são fixos (Moore, 1997, p. 2).

As pesquisadoras feministas defenderam que os problemas enfrentados pelas mulheres são oriundos das desigualdades de gênero presentes nas estratificações sociais. Assim, ao utilizar gênero como categoria de análise, pretende-se compreender as subordinações das mulheres nestes contextos. Relacionado a esse panorama, as colonialidades de saber, ser e de gênero, interferem nas relações de poder que “iniciaram com o capitalismo colonial/moderno, tendo como padrão a realidade europeia” (Silva, 2024, p.126).

⁶ As entrevistas foram realizadas e utilizadas com fontes orais para a concretização do mestrado em História - PPGHUFAL, com a orientação da Prof. Dra. Michelle Reis de Macedo. Referência: SILVA, Ana Valéria dos Santos. **Entre invisibilidade e protagonismo:** participação política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena (1966-2006). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2024.

Na contemporaneidade, sobre o surgimento do patriarcado e suas interferências nos Territórios Indígenas, três autoras versam sobre o assunto. Rita Segato (2012) defende a existência de um patriarcado de baixa intensidade no mundo pré-intrusão. Maria Lugones (2014), ao abordar a temática, aponta a definição do patriarcado a partir da colonização. Para a autora, é somente neste período e a partir das classificações impostas pelo homem ocidental que foram hierarquizadas as relações entre homens e mulheres. Deste modo, somente eles alcançaram as definições humanas, os demais foram especificados como não humanos. Por fim, Julieta Paredes (2020), tecendo considerações por meio dos feminismos comunitários de Abya Yala, defende a existência de um patriarcado ancestral. Além disso, acrescenta

Fazemos esse esclarecimento sobre quem constitui a comunidade, porque no imaginário social e político da Bolívia atual a comunidade significa os homens da comunidade, e não as mulheres. Eles falam, eles representam, eles decidem e eles projetam a comunidade. Percebe-se as mulheres por detrás dos homens ou debaixo dos homens, o que é o mesmo que subordinadas aos homens, como dizemos, as mulheres vistas como complemento dos homens. Na prática social e política das comunidades, nacionalidades, povos, organizações e movimentos sociais até hoje continuam sendo os homens os que têm o poder das decisões, a voz e a representação das comunidades. Isso é a expressão da patriarcalização e da colonização das comunidades, que consideram algumas pessoas inferiores e sem os direitos e oportunidades que têm as outras (Paredes, 2020, p.208).

Portanto, segundo Julieta Paredes (2020), ao falar sobre os povos indígenas, selecionamos o dominante, os homens. Para as originárias, são delegadas posições submissas e traduzidas como complementares. Isto posto, pressupõem que ainda são eles que possuem todo o poder político e de decisão. Elisa Pankararu e Francisca Kambiwá (2019) esclarecem que nas investigações sobre os movimentos indígenas, as mulheres não ocuparam o primeiro plano de análises, em consequência, foram invisibilizadas. Contudo, elas sempre participaram da luta desempenhando papéis importantes, não foram apenas um complemento, mas uma parte essencial dos movimentos.

As indígenas mulheres lutam ao lado das lideranças masculinas e das suas comunidades, defendendo as demarcações territoriais e o desenvolvimento de políticas públicas para o bem-viver. Para Elisa Pankararu e Francisca Kambiwá (2019, p.9), “todas as negações de direito aos povos indígenas significam também a negação dos direitos específicos às mulheres, pois somos comunidade, Terra e natureza”. Ademais, defende que para descolonizar é necessário ultrapassar todas as violências, compreendendo que os movimentos em torno das pautas específicas também devem ser entendidos como uma contribuição aos movimentos

indígenas. Para as autoras, o movimento de indígenas mulheres de Pernambuco é resultado das lutas de suas ancestrais, entre elas Maninha Xukuru Kariri.

Maninha, pertencente ao povo Xukuru Kariri residente em Palmeira dos Índios-AL, se inseriu no movimento indígena em defesa da saúde⁷. Em 1990, nas primeiras mobilizações que buscaram a criação de uma organização pluriétnica, foi a única mulher a ocupar o cargo na comissão principal. Entretanto, nenhuma organização se constroem apenas com as lideranças, ao direcionar os olhares para a base, é possível identificar a presença de indígenas mulheres em assembleias, reuniões e encontros desde os momentos iniciais do que posteriormente se tornaria APOINME, com a institucionalização em 1995.

Maninha Xukuru Kariri fortaleceu a organização e, conforme Silva (2024), utilizou o seu cargo para promover a inserção de outras indígenas mulheres na APOINME. Segundo Iara Wassu Cocal (2024), sua participação no ambiente de debates políticos em organizações indígenas inicia quando Maninha envia cartas às comunidades exigindo a indicação e presença de duas lideranças, sendo um homem e uma mulher. Então, o Cacique Geová, considerado por Iara e Rosineide Wassu Cocal apoiador da presença feminina e dos jovens nos movimentos, passou a estimular a participação das mulheres nos ambientes de discussão política.

A experiência das originárias em Pernambuco, segundo Elisa Pankararu e Francisca Kambiwá (2019), impulsionou as indígenas mulheres a se organizarem, já que participaram ativamente dos momentos de lutas, porém não eram atribuídos a elas o devido reconhecimento. “Por serem mulheres não tinham nenhuma visibilidade e suas demandas específicas não eram observadas pelo movimento indígena composto por uma maioria de homens” (Ramos; Silva, 2019, p.10).

Sobre isso, Julieta Paredes (2010) examina esse suposto par complementar, argumentando que as mulheres não são vistas com a mesma visibilidade, apresentando-se como uma figura sem legitimidade. Neste sentido, segundo a indígena maori Linda Tuhiwai Smith (2018), as hierarquias de gênero recebem as influências ocidentais, por isso, é preciso, ao trazer apontamentos de gênero no universo indígena, conhecer outra epistemologia em que abordem as diversidades étnicas.

Observa-se que as violências enfrentadas pelas originárias não se resumem às questões específicas de gênero, já que a falta de demarcação territorial interfere no seu bem-viver. Em suma, o Território

⁷ Falecida em 2006, devido negligência médica, em Palmeira dos Índios-AL.

acaba por ser a mãe que fornece a vida e que garantiu, garante e garantirá a articulação histórica de resistência de uma causa invencível, a causa indígena. A mulher, portanto, é parte integrante e mítica da condição de povos resistentes ao processo colonizador e colonial/capitalista, que historicamente as oprime (CCLF, 2012, p.5).

Na atualidade, existem 305 etnias indígenas no Brasil, com diversas culturas, realidades e modos organizacionais. Sendo assim, os problemas e as reivindicações das originárias nortistas não condizem necessariamente com as enfrentadas pelas originárias presentes na região Nordeste do país. Ainda assim, entre as indígenas mulheres do Nordeste, prevalecem singularidades. Pois,

se por um lado é possível encontrar indígenas mulheres que enfrentam dificuldades criadas por autoridades indígenas que as proíbem de participar da política, em posições de lideranças ou em organizações específicas, por “se tratar de uma sociedade cujo ethos é guerreiro e, portanto, masculino” (Luciana Ramos, 2008, p. 164); por outro, mulheres como a cacica Nina Katokinn e a cacica Pequena, apesar de minoria, ocupam essa posição na comunidade por meio de um consenso entre seus pares (Silva, 2024, p.129-130).

Iara Wassu Cocal (2024), em entrevista, esclareceu que ao participar dos contextos políticos de sua comunidade enfrentou a recusa do marido e familiares. Além disso, por ser mãe e esposa, foi preciso conciliar novas responsabilidades, agora como liderança indígena. Esse cenário não foi enfrentado apenas por ela, Zenida Xukuru do Ororubá, em entrevista para Renato Santana (2012), aponta que o tempo é um desafio, já que os afazeres domésticos, os papéis maternos e os seus maridos acabam não permitindo a presença das indígenas na luta. Ademais, acrescenta

“O movimento indígena precisa entender a importância das mulheres organizadas, mas é desafio das mulheres superar isso e se impor, se colocar como mulher mesmo. Os maridos reclamam muito das mulheres irem viajar, mas eu digo: onde tem confiança, tem cumplicidade”, defende a mulher que ao lado de cacique Xikão escreveu uma das histórias de luta do movimento indígena brasileiro (Santana, 2012, p.47).

Portanto, é essencial destacar que as mulheres indígenas e seus movimentos defendem tanto pautas coletivas quanto específicas de gênero. Em relação às pautas coletivas, elas priorizam a demarcação de Territórios, a implementação de uma educação diferenciada, o acesso à saúde de qualidade, entre outras demandas. Simultaneamente, elas buscam fortalecer

a participação política feminina, promovendo políticas públicas inclusivas e incentivando o empoderamento das indígenas mulheres (Marcha das mulheres indígenas, 2019).

Indígenas mulheres em retomada: (in)visibilidades, (re)existência e preservação cultural

A luta pela terra é algo secular, em especial no Nordeste, região onde os primeiros ataques acontecem e se intensificam de forma bastante violenta. Muitas lideranças tombaram na luta, vítimas de ataques fatais por parte dos fazendeiros, posseiros etc. Nessas ações covardes, não existe hierarquia de gênero, o crime é estendido a qualquer pessoa (Ramos, 2019, p. 54).

Elisa Pankararu Ramos (2019) aborda, no trecho evidenciado acima, duas perspectivas que necessitam de análises mais aprofundadas: a luta pelo Território no Nordeste e a inexistência de diferenciação de gênero em momentos de conflitos territoriais. Sobre o primeiro ponto, é importante salientar que os historiadores e etnólogos durante longo período não se debruçaram sobre os indígenas nesta região. Por isso, os estudos com este recorte temático e espacial ocuparam o plano residual.

João Pacheco de Oliveira (2004) destaca que os pesquisadores, ao abordar os indígenas nordestinos, utilizaram relatos de cronistas do século XVI e XVII e de viajantes do século XVIII e XIX. Logo, nestes estudos, os debates apresentados fizeram referência aos indígenas do passado sem dialogar com o presente.

Em diálogo com Oliveira (2004), a partir da cooperação entre a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e a Universidade Federal da Bahia (UFBA), após a Reunião Brasileira de Antropologia, em 1975, os pesquisadores passaram a se debruçar sobre os povos indígenas do Estado, surgindo o primeiro grupo de trabalho. Posteriormente, após a criação da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) e do Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro (PINEB), os surgimentos das pesquisas foram intensificados. Nestes estudos, conforme apontado pelo autor, prevaleciam particularidades, já que para os povos indígenas no Nordeste sobressaiu características como “índios misturados” e “aculturados”.

Portanto, os indígenas do Nordeste não foram considerados “índios puros”, cabendo aos estudiosos identificar os vestígios culturais antes do suposto “desaparecimento” ser efetivado. Arruti (1997), sobre o recorte espacial delimitado, toma como ponto de partida a década de 30. Neste período, os pesquisadores que se propõem a tais objetivos, designam seus “objetos de estudos” como “remanescentes indígenas”.

Esses primeiros acadêmicos ao se dedicarem à temática indígena procuravam naquelas comunidades apenas os traços de suas supostas culturas ancestrais, reconhecendo como digno de nota apenas aqueles elementos que pudessem ajudar na reconstrução de cadeias de famílias lingüísticas, ou na constituição do quadro folclórico regional, com sua ênfase no “sincretismo” (Arruti, 1997, p.12).

Ainda segundo Arruti (1997), apesar destes estudos terem contribuído com os reconhecimentos étnicos de povos caracterizados como extintos, nas décadas de 60 e 70 ainda prevaleciam tais abordagens. A título de exemplo, Oliveira (2004) cita Darcy Ribeiro que “utilizando-se de imagens fortes fala-se em “resíduos de populações indígenas do Nordeste”, ou ainda em “magotes de índios desajustados” [...]. Recorda com tristeza que até mesmo “os símbolos de suas origens haviam sido adotados no processo de aculturação” (Oliveira, 2004, p.17). Apesar do suposto desaparecimento, os povos indígenas do Nordeste desenvolveram estratégias de sobrevivência e (re)existência para permanecer em seus Territórios ancestrais. Sobre este conceito, recorro aos estudos do indígena Ivanilson Xokó. Este, por sua vez, defende que “não basta apenas existir, mas (re)existir, com o destaque antecedido com o prefixo entre parênteses (re). A (re)existência é a composição de existir e reexistir” (Xokó, 2024, p.24). Ademais,

A escrita de (re)existência decolonial contrapõe-se às formas tradicionais de poder da História centradas na Europa, que são construídas a partir da ocultação de outras Histórias (eurocentrismo). As críticas que nós, povos indígenas, fazemos ao colonialismo existem desde a invasão portuguesa ao território chamado hoje de Brasil. A nossa luta por (re)existência é decolonial desde sua origem, portanto, não é uma “moda contemporânea”. Ou seja, o que os intelectuais não-indígenas dos estudos pós-coloniais e decoloniais vêm fazendo desde a década de 1960 e 1990, nós, povos indígenas, fazemos há mais de 1500 anos. Conforme afirma Frantz Fanon, os sujeitos colonizados aprenderam que devem se afirmar e descobrir a falsidade da colonização. Conhecendo-a para decolonizar (Xokó, 2024, p.16).

As discussões apresentadas aqui estão ligadas à luta pela Terra, em diálogo com Elisa Pankararu (2019) e Ivanilson Xokó (2024), ao negar reconhecimento étnico aos povos indígenas do Nordeste negam-lhes direitos, entre eles a demarcação territorial. Deste modo, o Estado legitimava seus interesses. Além disso, as produções históricas reiteraram estes conceitos, uma vez que “nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores” (Vandana Shiva, 2003, p. 21 *apud* Silva, 2024, p.8).

Com base no que foi discutido, os indígenas e as indígenas mulheres da região Nordeste, além de defender seus Territórios, precisaram lutar por seu reconhecimento étnico já que não eram vistos como indígenas, mas como “remanescentes”. O Estado, criando e utilizando dos seus órgãos⁸, passou a ter objetivos claros, uma vez aculturados, os originários passariam a ser usados como mão de obra tornando-se trabalhadores. Foi o que aconteceu com os Xukuru Kariri de Palmeira dos Índios que sem o seu o Território passaram a trabalhar no corte de cana recebendo de pagamento um real por tonelada (Amarante, 1994 apud Silva, 2024, p.21). Esta conjuntura também foram aplicadas as originárias.

Dona Hilda Pankararu tem sua história de vida ligada à sua comunidade indígena. Ela e sua família cultivaram em seu Território para sobreviver, por meio de arrendamentos e aluguéis, já que estava dominado pelos invasores. Dona Helena Kapinawá também precisou trabalhar nas roças para sustentar-se, plantando mamona, algodão, milho, andu, feijão-de -corda e mulatinho (Ramos, 2019; Beserra, 2019).

Vale acentuar que muitas originárias exerciam as mesmas funções que os homens nos roçados, porém ganhavam menos que eles (Ramos, 2019, p.23). Wilma Yãnamí Karapotó Plaki-ô (2015, p.26) aponta que os povos indígenas são de natureza coletiva e, entre os homens e mulheres, prevalece uma parceria, ao serem responsáveis pela sobrevivência do seu povo. Ademais, acrescenta

A igreja quebrou a parceria índia – índio. A dependência da mulher do marido foi uma ruptura trazida pela igreja. Na sociedade colonial e na capitalista, a figura masculina é o centro do mundo: o homem dominador de tudo na natureza. Após muitos séculos de dominação, a mulher ficou dependente do homem. A mulher indígena, hoje, está reconquistando seu espaço. Estamos acompanhando as mudanças do mundo. Nós, mulheres, estamos estudando nas universidades e exercendo as mesmas profissões que os homens. Perante a lei, todos são iguais tanto homem como mulher; tanto indígena como não indígena (Plaki-ô, 2015, p.26).

A partir do exposto, e por meio dos documentos analisados neste artigo, é possível compreender que as indígenas mulheres também são responsáveis pelo sustento de sua família. Além disso, é delas a responsabilidade de cuidados dos filhos, a transmissão de sua herança cultural e dos seus saberes — embora essas atividades não sejam valorizadas pelos pesquisadores não indígenas, resultando em poucas análises sobre a temática. Deste modo, o que acontece no núcleo familiar indígena não deve ser percebido por meio do olhar ocidental

⁸ Em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN).

que, muitas vezes, despreza estas atividades. As indígenas mulheres também são afetadas pela falta de demarcação territorial, então, ao se inserir na luta, asseguram suas práticas culturais e de sobrevivência.

As retomadas se apresentam como estratégias a contrapelo dos atrasos burocráticos, onde os grandes fazendeiros que detêm poder político envolvem-se nestes trâmites ao seu favor. Ou seja, a retomada é a ação estratégica de ocupar parte da área identificada como território indígena, mas que se encontra sob o controle de terceiros. “Podemos afirmar que as retomadas indígenas buscam ocupar e recuperam lugares onde estão as relações indispensáveis para a produção daquilo que os torna e mantém indígenas” (Lara, 2023, p.6). Por isso, quando os povos indígenas voltam para o lugar espoliado, confirmam o valor cultural, memorial e religioso do Território.⁹

Meire Xukuru Kariri, em entrevista, esclarece que o seu povo possui outros entendimentos sobre as retomadas, não as denominando deste modo. Uma vez que, como o Território sempre foi da comunidade, os Xukuru Kariri não as retomaram, por aludirem a uma iniciativa próxima ao ‘tomar algo de alguém’. Por isso, nomeiam como reconquista, já que ao retornar ao Território, os indígenas e as indígenas mulheres recuperaram o que sempre foram deles (Xukuru Kariri, 2024).

Durante as reconquistas territoriais, especificamente as Fazendas Jiboias e Brejinho, em 1994, Meire precisou enfrentar a ira dos fazendeiros que tinham como alvo principal a sua irmã, Maninha Xukuru Kariri. Contudo, toda sua família e comunidade sofreram consequências. O clima de perigo era eminente, mas as indígenas mulheres não abandonaram seu povo. A título de exemplo, suspeitando da presença dos pistoleiros na área da reconquista, permaneceram aglomeradas em uma casa, enquanto os homens se espalharam pela mata. Neste momento, a liderança indígena Girleno Xokó, descreve

A gente pediu para que elas saíssem. Dona Marlene, mãe de Maninha, “Dona Marlene, a senhora que é uma cabeça mais velha, carregue esse povo. Vamos distribuir, porque, se chegarem aqui e toparem esse povo todinho dentro dessa casa, aí vai ser um massacre.” Mas ela disse: “Aqui nessa casa, Girleno? Aqui não entra ninguém. Tá vendo essa casa? Não entra ninguém e daqui não vai sair ninguém.” E a Maninha ficou lá também, aí não veio mesmo ninguém não. Os cachorros latiram, latiram, latiram e depois se aquietaram. Se foi alguém subindo, voltou e ficou por isso mesmo, graças a Deus (Girleno Xokó,

⁹ Aqui abordaremos as perspectivas e as diversas formas de participação das indígenas mulheres no contexto de retomada territorial. Para isso, utilizaremos os discursos e as vivências das indígenas mulheres do Nordeste que desenvolveram ações de defesa do território no período entre 1970 e 2000, presentes nos livros: “Mulheres Indígenas da Tradição”, “Pelas Mulheres Indígenas” e “Guerreiras: A força da mulher indígena”.

entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 08 de agosto de 2023).

Dona Marlene e o cacique Antônio Celestino são pais de Meire, Maninha e Raquel Xukuru Kariri, três mulheres consideradas pelos seus pares lideranças indígenas¹⁰. Apesar de o destaque político ser atribuído ao pai, devido às suas funções enquanto cacique do povo, para dona Marlene não é concedida a mesma visibilidade. Nas pesquisas e nas fontes históricas sobre o povo Xukuru Kariri as suas funções não foram valoradas, sendo silenciadas ou ocupando segmento residual, já que há nesses materiais a valorização política em funções reconhecidas ou cargos em organizações dos movimentos indígenas.

Entretanto, Dona Marlene participou de cinco retomadas, sobre esses momentos explica: “Teve época que a gente tinha medo de ser índio. A gente corria, porque se não corresse, morria. A gente vivia com medo de viver” (Patrícia Bonilha, 2013, p.9 apud Silva, 2024, 178). Semelhantemente, Iranildes Karapotó Plaki-ô também participou das retomadas, acompanhada por outras mulheres e filhos. Sobre esses momentos, enfatiza

Estávamos todos lá para fortalecer a nossa luta para a demarcação da nossa terra. Passamos muitas necessidades arriscando a vida em uma barraca de palha e plástico, até que as coisas melhoraram depois. Eu ia com minha mãe e meus irmãos para o povoado de Terra Nova raspar mandioca em troca de um cozinhado de farinha para sustentar todos que estavam batalhando pela reconquista da nossa terra. Mulheres e homens juntos estávamos sempre em ritual, fazendo nossa dança do Toré para fortalecer a luta. Ali invocávamos a proteção de Deus Tupã (Plaki-ô I., 2015, p.25).

As indígenas mulheres acompanhavam a comunidade e fortaleceram a luta no Território espoliado. Não estavam eximidas das violências praticadas pelos invasores, porém não se renderam. Nos relatos orais, estes momentos são lembrados com sofrimento, já que a qualquer instante poderia ser iniciado um conflito armado e, no que tange a isso, “não existe hierarquia de gênero, o crime é estendido a qualquer pessoa” (Ramos, 2019, p. 54). As crianças também acompanhavam seus pais e a comunidade, ao estarem em meio à retomada atravessavam as mesmas dificuldades, porém aprendiam além do que uma escola tradicional poderia ensinar. Era com seu povo, seus parentes e lideranças que adquiriam conhecimentos, sobretudo a importância e estratégias de defesa do Território.

¹⁰ Dona Marlene e Antônio Celestino tiveram oito filhos. José Augusto, conhecido como José Neto, Maninha Xukuru Kariri, José Cícero, Meire, Sueli (falecida com, aproximadamente, nove meses), Raquel, Célia e Yrákanã.

Vale acentuar que a cozinha, ambiente negligenciado pelos pesquisadores que vão ao campo e subestimado pelos não indígenas, era o lugar onde as indígenas mulheres exerciam uma das principais tarefas para sustentação da luta. Ou seja, eram elas que preparavam os alimentos para os presentes. No decorrer deste artigo enfatizamos a relevância de se distanciar do olhar etnocêntrico quando se propõem realizar observações sobre os povos indígenas, sendo assim, deve-se partir das epistemologias e cosmopercepções¹¹ dos próprios originários para não expor-se ao risco de reproduzir os mesmos erros.

Partindo desta premissa, é crucial salientar que os indígenas e as indígenas mulheres se posicionam como Corpo-Território, estando interligados, sendo inseparáveis. A Terra, por conseguinte, é quem fornece nutrição, medicamentos naturais, rios e florestas. Ou seja, é quem cuida e alimenta. Deste modo, detêm qualidades atribuídas às mulheres, exercendo tarefas do cuidado. Portanto, a Terra é mãe, e negligenciá-la impacta em qualidades de sobrevivência não apenas dos povos indígenas — mas de toda a humanidade, rios, florestas, etc. Considerando o discutido, invisibilizar aquelas que alimentam a retomada, resulta no silenciamento das que executam tarefas vitais no que tange a permanência da comunidade no Território espoliado e em processo de reconquista.

Apesar das enormes dificuldades e desafios, as mulheres indígenas do nordeste têm ensinado aos movimentos de mulheres em geral, e ao próprio feminismo, que a casa é, também, um espaço de poder. E se nas nossas habitações ocidentalizadas o “espaço do fogão” é menor ou pejorativo, nas aldeias indígenas do nordeste ele pode significar um local privilegiado de decisão, afeto e partilha que pode refletir o mundo: este daqui e além! (Machado, 2012, p.32).

Lindinalva Karapotó Plaki-ô aborda em sua trajetória, enquanto indígena mulher e mãe, as dificuldades enfrentadas em meio aos períodos de retomadas territoriais. Nos momentos em que o cacique e os homens da comunidade se articulavam para defender as reivindicações do povo, Lindinalva e outras mulheres permaneciam no Território. Com doze filhos, precisou trabalhar nas roças para alimentá-los, já que seu marido também era atuante nos movimentos e a deixava sozinha, muitas vezes sem alimentos, enquanto sustentavam a luta fora da comunidade. Sobre a sua participação nas retomadas enfatiza que “muito além de pegar água potável e cortar a lenha para cozinhar para esse povo todo, ela animava o grupo, de dia e de

¹¹ Conceitos utilizados por Ana Manoela Karipuna (2022).

noite, cantando e dançando o Toré, fazendo com que todos participassem do ritual” (Yãnami, 2015, p.18).

Segundo Maria Ortolan Matos (2012, p.174), a aproximação dos povos indígenas com órgãos estatais e outras agências externas valorizou as atividades desenvolvidas fora do Território, ou seja, aquelas exercidas pelos homens. Dessa forma, por meio desta atividade, alcançaram prestígio e poder de atuar como porta-vozes das decisões coletivas. Como consequência, são eles que aparecem frequentemente nas fontes históricas escritas utilizadas pelos historiadores. Em segundo plano, as funções das indígenas mulheres não alcançaram a mesma relevância.

Pouco é discutido sobre as dificuldades enfrentadas pelas sujeitas femininas, como Lindinalva Karapotó Plaki Ô e as indígenas mulheres Xukuru Kariri quando as lideranças que ocupavam áreas no espaço público de negociação estavam exercendo esta atividade. No entanto, é evidente que elas foram importantes, já que a proteção territorial foi exercida pelos agentes que ficaram, entre eles, as indígenas mulheres e seus filhos. Maria Rita Muniz (2015), povo Pataxó Hãhãhã, defende que as mulheres do seu povo foram fundamentais na luta pela reconquista de suas Terras, enfatizando que estes momentos se configuram como uma guerra. Ademais, sustenta

Na reconquista da nossa terra, nós saíamos de nossas casas para o que der e vier. Quando a gente vai para uma retomada, a gente não sabe se volta. A gente vai arriscando a vida. Quando nós retomamos o “Ourinho”, um dia, o cacique teve que sair e os únicos homens que ficaram com a gente foi “Alex” e “Nêgo”. Nós ficamos lá sozinhas e, à noite, fomos atacadas por pistoleiros atirando, e a gente se manteve forte, a gente não fugiu da luta. Eu e minhas irmãs ficamos sozinhas e eles atiraram até quando acabaram as balas. E a gente dentro de um secador de cacau e o que tínhamos de defesa era o nosso ritual. Quando amanheceu o dia, nós cantamos o ritual, festejamos que amanhecemos vivas, celebramos que seguramos a nossa terra (Pataxó Hãhãhã, 2015, p.51).

É fundamental destacar que, em momentos de retomada, os atos de violência aumentam significativamente, expondo vidas em perigo. Aqueles que saem do Território enfrentam o risco de encontrar seus opositores no percurso e, para se proteger da ameaça, desenvolveram estratégias de sobrevivência. A título de exemplo, durante a retomada da Fazenda Jiboia e Brejinho, em 1994, Maninha Xukuru Kariri precisou seguir caminhos diferentes para sair do Território, fornecia informações falsas sobre os compromissos que exigiam atos no exterior da comunidade e, quando necessário, teve que se abrigar nas malas dos carros para que não fosse pega pelos invasores. Entretanto, aquelas que estavam na

comunidade indígena não estavam protegidas considerando que, ainda sobre a mesma retomada, houve momentos que os jagunços a reprimiram, promovendo tiroteios invadindo comunidades, quebrando utensílios domésticos e amedrontando mulheres e crianças (Jagunço reprimem a retomada..., 1994, p. 5).

Edriane Xokó relata que, durante a retomada da Ilha São Pedro no Estado de Sergipe, a participação das indígenas mulheres do seu povo foi de suma importância. Ademais, acrescenta

Além de cozinhar, lavar e cuidar dos filhos, a missão das mulheres era vigiar os jagunços dos fazendeiros e assim evitar qualquer violência, inclusive as balas. Na retomada, a comunidade morava embaixo dos pés de árvores; e, apesar de todo sofrimento, as mulheres sempre mantinham a fé. Todos viviam bastante assustados diante de tudo o que estava acontecendo, até mesmo com medo da polícia aparecer, mesmo assim, elas cantavam: “Se a polícia vier, o que é que nós faz? Morre tudo na bala e ninguém sai”. A história da mulher Xokó na retomada foi de muita luta e resistência e hoje todas só queremos contar, cantar e registrar para nossos filhos e netos, para que eles não se esqueçam de tudo o que vivemos (Xokó, 2015, p.62).

Girleno Xokó (2024), em entrevista, esclarece que durante os conflitos, os fazendeiros também agiam com violência contra as mulheres. Elas não se intimidaram e, em meio às tensões, se faziam presentes contribuindo em número, vozes e fé. O invasor, ao visualizar um número expressivo de pessoas, acabava desistindo do confronto.

A partir do exposto, salientamos outro aspecto comum nos relatos de trajetórias de vida abordados pelas indígenas mulheres nas fontes analisadas: a espiritualidade. Este elemento pode se manifestar de diferentes modos, incluindo os rituais. Elisa Pankararu (2019), ao utilizar os relatos de vida de Dona Hilda, enfatiza que abordar os temas relacionados ao Território também é falar a respeito do contexto de fé e tradição. Assim, as lutas em torno das reconquistas também são sustentabilidade física e espiritual dos povos indígenas.

Para Dona Hilda é atribuída, além de qualidades como mediadora de conflitos, a capacidade de encontrar os ensinamentos dos seus ancestrais no que se refere à espiritualidade. Dessa forma, Elisa Pankararu (2019) defende que estas características são essenciais para consolidar-se como liderança. Dialogando com Ana Manoela Karipuna (2022) o conhecimento acerca das vivências enquanto indígenas mulheres, independente das funções que ocupam na comunidade, não são separadas do Território e emergem da oralidade daquelas(es) que o habitaram. Ou seja, são construídos coletivamente e por meio da ancestralidade anteriores à

existência dessas mulheres que “existem, resistem e se movimentam na atualidade, reverberando em suas palavras e práticas de indígena mulher” (Soares, 2022, p.40).

Considerações finais

No decorrer deste artigo discutimos como as indígenas mulheres contribuem para as retomadas territoriais, abordando as suas funções e como este cenário interfere no seu bem-viver. Para isso, priorizamos as trajetórias, a escrita e os relatos de vida das originárias nordestinas, objetivando contribuir com análises que busquem agir em oposição aos silêncios ainda presente sobre esse recorte temático e espacial. No decorrer deste artigo buscamos compreender a participação das indígenas mulheres a favor da defesa do Território a partir das próprias originárias e, neste sentido, tomando como ponto de partida o mundo-aldeia, como proposto por Elisa Pankararu (2012, p.33).

Vale acentuar que as indígenas mulheres estão presentes em posições enquanto lideranças indígenas no interior das comunidades e/ou organizações do movimento indígena. Contudo, como defendido por Gersem Baniwa (2007), as organizações indígenas fazem parte dos movimentos, porém não representam a totalidade. Sendo assim, toda originária que desenvolve ações em prol do coletivo também atuam no movimento indígena e estão em movimento, mesmo que não sejam denominadas como liderança indígena.

Portanto, aquelas que ocupam posições em organizações, às lideranças, às cacicas e às pajés, retém na luta e, por meio de suas atividades, conquistam visibilidade tanto entre indígenas quanto entre não indígenas. Mas, acrescido a esta força, partes essenciais ficam em segundo plano, porém desenvolvem ações fundamentais para reconquistarem o Território. São as que implementam ações na cozinha, no cuidado com a educação e transmissão da cultura para as crianças indígenas, as que ficam no território e cuidam da mãe Terra ou aquelas que estreitam a relação com a espiritualidade. Consequentemente, ambas são indígenas em movimento e no Nordeste (re)existem e (re)sistem as colonialidades de gênero.

Referências bibliográficas

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v. 3, p. 7-38, 1997.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Revista Tellus**. Campo Grande-MS: NEPPI/Universidade Católica Dom Bosco. ano 7, n. 12, p. 127-146, 2007.

BESERRA, Robevânia Roseles da Silva. Dona Helena. In: MENDONÇA, Caroline Leal (orgs). **Mulheres Indígenas da Tradição**. Recife, 2019, p. 37-44.

CCLF, Equipe Indigenista do Centro de Cultura Luiz Freire. O caminho se faz ao caminhar. Guerreira: a força da mulher indígena. **Onu mulheres**, dez. 2012, p. 32-33.

JAGUNÇO REPRIMEM a retomada. **Porantim**, Brasília, ano XVII, n 168. setembro de 1994, p. 5

LARA, Amiel Ernenek Mejía. Retomadas, autonomias e cosmopolíticas desde as tramas Tupinambá. **Revista de Antropologia**, v. 66, p. e204580, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/GTVVYDgKjhspNpqwnrbLFCb/>. Acesso 15 de dezembro de 2024.

LEAL, Caroline; SCHILLACI, Manoela. Apresentação. Mulheres indígenas da tradição. **Projeto Funcultura** nº 1069/12 intitulado “Mulheres Indígenas da Tradição”. Secretaria de Cultura de Pernambuco, Centro de Cultura Luiz Freire, CIMI Regional Nordeste e

Movimento de Mulheres Indígenas de PE. [2019]. Disponível em: <https://CIMI.org.br/wp-content/uploads/2019/03/livro-mulheres-indigenas-tradicao.pdf>. Acesso em: 27 de out. 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Campinas, v. 22, p. 935-952, 2014.

MAZARÃO, Karine. História das Mulheres e relações de gênero como possibilidades críticas ao Ensino de História: uma análise decolonial sobre as mulheres africanas e indígenas. **Revista Crítica Histórica**, v. 14, n. 27, p. 216-247, 2023.

MARCA DAS MULHERES INDÍGENAS. “Território: nosso corpo, nosso espírito”, DOCUMENTO FINAL. Brasília – DF, 09 a 14 de agosto de 2019. Disponível em: <https://fagtar.org/palavrasescritas/marchamulheresindigenas/> Acesso em: 201 jan. 2021.

MOORE, Henrietta. Compreendendo sexo e gênero. **Companion Encyclopedia of Anthropology**. London: Routledge, p. 1-17, 1997.

MACHADO, Jurema. Gênero e Mulheres Indígenas no Nordeste. Guerreira: a força da mulher indígena. **Onu mulheres**, dez. 2012.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.). **Gênero e povos indígenas**: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ / FUNAI, p. 140-171, 2012.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. 194

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series, v. 1, p. 1-8, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, p. 47-77, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. João Pacheco de Oliveira (org.). 2 ed. Contra Capa Livraria, LACED, 2004.

PANKARARU, Elisa Entre Serras. O que há em comum: a participação das mulheres nos movimentos sociais. Guerreira: a força da mulher indígena. **Onu mulheres**, dez. 2012, p. 33-34.

PELAS mulheres indígenas. 22º título da coleção Índios na visão dos índios. Comunidades: Kariri-Xocó, Pankararu, Pataxó Hãhãhã, Pataxó de Barra Velha, Pataxó de Dois Irmãos, Tupinambá de Olivença, Xokó, Karapotó Plaki-ô: **Thydêwá**, 2015.

PAREDES, Julieta. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2020.

PATAXÓ HÃHÃHÃE. Maria Rita Muniz. Guerreiras. Pelas mulheres indígenas. 22º título da coleção Índios na visão dos índios. Comunidades: Kariri-Xocó, Pankararu, Pataxó Hãhãhã, Pataxó de Barra Velha, Pataxó de Dois Irmãos, Tupinambá de Olivença, Xokó, Karapotó Plaki-ô: **Thydêwá**, 2015. p.51.

PLAKI-Ô, Wilma Yãnami Karapotó.pelas mulheres indígenas. 22º título da coleção Índios na visão dos índios. Comunidades: Kariri-Xocó, Pankararu, Pataxó Hãhãhã, Pataxó de Barra Velha, Pataxó de Dois Irmãos, Tupinambá de Olivença, Xokó, Karapotó Plaki-ô: **Thydêwá**, 2015. p.26.

PLAKI-Ô, Iranildes Karapotó.Presentes. Pelas mulheres indígenas. 22º título da coleção Índios na visão dos índios. Comunidades: Kariri-Xocó, Pankararu, Pataxó Hãhãhã, Pataxó de Barra Velha, Pataxó de Dois Irmãos, Tupinambá de Olivença, Xokó, Karapotó Plaki-ô: **Thydêwá**, 2015. p.27.

RAMOS, Elisa Urbano; SILVA, Francisca Bezerra. Movimentos de mulheres indígenas em Pernambuco. In: MENDONÇA, Caroline Leal (orgs). **Mulheres Indígenas da Tradição**. Recife, 2019, p. 9-11.

RAMOS, Elisa Urbano. Relato de experiência memorial. Do tronco velho pankararu aos estudos sobre mulheres indígenas. In: BANIWA, Brulina; KAINANG, Jozileia (orgs.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres**. Hucitec Editora, 2020.

RAMOS, Elisa Urbano. Dona Hilda. In: MENDONÇA, Caroline Leal (orgs). **Mulheres Indígenas da Tradição**. Recife, 2019, p. 21-28.

RAMOS, Elisa Urbano. **Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco: espaço de poder onde acontece a equidade de gênero**. 2019. 100 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, 2019.

SAMPAIO, Paula Faustino. **Indígenas mulheres: entre colonialismos e resistências de longa duração – séculos XX e XXI**. Teresina: Cancioneiro, 2021.

SANTANA, Renato. Entrevista Dona Zenilda Xukuru do Ororubá: “Quem nasceu lutando não vai morrer de braços cruzados”. Guerreira: a força da mulher indígena. **Onu mulheres**, dez. 2012, p. 44-47.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial, **E-cadernos CES**, p. 106-131, 2012.

SILVA, Ana Valéria dos Santos. **Entre invisibilidade e protagonismo: participação política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena (1966-2006)** / Ana Valéria dos Santos Silva. – 2024. 223 f. : il. Orientadora: Michelle Reis de Macedo. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2024.

SOARES, Ana Manoela Karipuna. Terra, Território e ecocídio nas vozes das indígenas mulheres. **Revista de @ntropologia da UFSCar**, 14 (2), jul./dez. 2022. p.38-51.

SCOTT, Joan Wallach; LOURO, Guacira Lopes; SILVA, Tomaz Tadeu da. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & realidade**. Porto Alegre. v. 20, n. 2, jul./dez, p. 71-99, 1995.

SMITH, Linda Tuhiwai. 2018. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução: Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

WASSU COCAL, Iara (Cremilda). entrevista realizada pela autora. Território Wassu Cocal-AL, dia 2 de março de 2024.

XOKÓ, Ivanilson Martins dos Santos. **História e Memória da (Re)existência Xokó**: narrativas decoloniais e os desafios da autoafirmação identitária indígena no tempo presente (1978 – 2022). – 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2024.

XUKURU KARIRI, Meire. entrevista realizada pela autora. Território Mata da Cafurna-AL, dia 14 de abril de 2024.

XOKÓ, Girleno, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 08 de agosto de 2023.

XOKÓ, Edriane. As mulheres xokó na retomada. Guerreiras. Pelas mulheres indígenas. 22º título da coleção Índios na visão dos índios. Comunidades: Kariri-Xocó, Pankararu, Pataxó Hãhãhã, Pataxó de Barra Velha, Pataxó de Dois Irmãos, Tupinambá de Olivença, Xokó, Karapotó Plaki-ô: **Thydêwá**, 2015. p.62.

Submetido em: 02/11/2024

Aceito em: 23/12/2024

“Falaremos pelos sons da natureza”: (re)existências no fazer cidade de Indígenas Mulheres

“We will speak through the sounds of nature”: (re)existences in make a city of Indigenous Women

“Hablamos a través de los sonidos de la naturaleza”: (re)existencias en hacer una ciudad de Indígenas Mujeres

Verônica Araújo Mendes¹

Resumo: O presente trabalho discute a dinâmica do fazer cidade das indígenas mulheres em contexto urbano, tendo como referência a cidade de Garanhuns – PE, a partir de um movimento que, se por um lado evidencia os mecanismos de silenciamentos intrínsecos a colonialidade, por outro lado, em diálogo com as indígenas mulheres, contribui em reafirmar seus protagonismos. No sentido de superar os silêncios impostos a estas mulheres, as quais, na lógica colonialista, ocupam o lugar do outro “primitivo”, avesso à “civilização”, buscou-se apresentar suas (re)existências, utilizando como ferramenta a metodologia da História Oral (Alberti, 2013; Meihy, 2005) (Lugones, 2020). Trata-se de contextualizar a história indígena, em particular das indígenas mulheres em contexto urbano, com os depoimentos pessoais coletados em sessões de entrevistas. Desse modo, a pesquisa também se dedicou a refletir as possibilidades subsidiadas pela História Oral, ressaltando a importância que assume para a História Indígena e das Indígenas Mulheres.

Palavras-chave: Indígenas Mulheres; Fazer cidade; Protagonismos; História Oral.

Abstract: The present work discusses the dynamics of city-making by indigenous women in an urban context, taking as a reference the city of Garanhuns – PE, based on a movement that, on the one hand, highlights the mechanisms of silencing intrinsic to coloniality, on the other hand, in dialogue with indigenous women, it contributes to reaffirming their leading roles. In order to overcome the silences imposed on these women, who, in colonialist logic, occupy the place of the “primitive” other, averse to “civilization”, we sought to present their (re)existences, using the methodology as a tool. of Oral History (Alberti, 2021; Meihy, 2005) combined with decolonial feminist criticism (Lugones, 2020). It is about contextualizing indigenous history, particularly that of indigenous women in an urban context, with personal statements collected in interview sessions. In this way, the research was also dedicated to reflecting the possibilities supported by Oral History, highlighting the importance it assumes for Indigenous History and Indigenous Women.

¹ Mestra em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas (PPGH/UFAL). Foi bolsista CAPES e também bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Alagoas (FAPEAL). É graduada em Licenciatura em Pedagogia pela UPE, Campus Garanhuns. É membra do Grupo de Pesquisa em História Indígena no Brasil Republicano, vinculado ao PPGH/UFAL, e do Laboratório de Pesquisa Povos Indígenas na História, vinculado ao DEHIST/UFRPE. Graduada em Licenciatura em História pelo Centro de Ensino Superior de Arcoverde - CESA (2018). Foi membra do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Relações Étnico-Raciais pela mesma instituição. Foi contemplada no Edital Fapeal n 06/2024 com o "Prêmio de Excelência Acadêmica", dada a publicação de artigo de elevada qualificação na área de História. Desenvolve pesquisas sobre trajetórias de vida de indígenas mulheres, historiografia das indígenas mulheres, experiências políticas das indígenas mulheres e epistemologias feministas. E-mail; historia.veronica96@gmail.com.

Keywords: Indigenous Women; Make a city; Protagonisms; Oral History.

Resumen: El presente trabajo discute las dinámicas de construcción de ciudad por parte de indígenas mujeres en un contexto urbano, tomando como referencia la ciudad de Garanhuns – PE, a partir de un movimiento que, por un lado, resalta los mecanismos de silenciamiento intrínsecos a la colonialidad. , por otro lado, en el diálogo con las indígenas mujeres, contribuye a reafirmar sus roles protagónicos. Para superar los silencios impuestos a estas mujeres que, en la lógica colonialista, ocupan el lugar del otro “primitivo”, contrario a la “civilización”, buscamos presentar sus (re)existencias, utilizando la metodología como herramienta de la Historia Oral (Alberti, 2021; Meihy, 2005) combinada con la crítica feminista descolonial (Lugones, 2020). Se trata de contextualizar la historia indígena, particularmente la de las indígenas mujeres en un contexto urbano, con declaraciones personales recogidas en sesiones de entrevistas. De esta manera, la investigación también se dedicó a reflejar las posibilidades que sustenta la Historia Oral, resaltando la importancia que asume para la Historia Indígena y las Indígenas Mujeres.

Palabras-clave: Indígenas Mujeres; Hacer una ciudad; Protagonismos; Historia oral.

Introdução

*“Ay kakuyri tama
Ynua tama verano y tana rytama
Eu moro na cidade
Esta cidade também é nossa aldeia”
(Márcia Wyana Kambeba, 2013).*

O fragmento poético epigrafo na introdução da presente pesquisa foi escrito pela intelectual e multiartista indígena, Márcia Wayna, da etnia Kambeba, localizada no Alto Solimões no estado do Amazonas. Ele se encontra no livro *Ay Kakuyri Tama: Eu Moro Na Cidade (2013)*, o qual coligiu poemas e crônicas representativas enquanto testemunho vivo enunciativo das denúncias aos preconceitos enfrentados pelos povos indígenas, sobretudo aqueles que vivem na cidade. Mais além, *Ay Kakuyri Tama*, apresenta uma lógica diferente da colonialista. Enquanto no ponto de vista do padrão de poder colonial os indígenas e as indígenas mulheres² perdem sua identidade ao entrarem em contato com o colonizador - daí a presença indígena na cidade provocar estranheza nas pessoas, as quais, no geral, compartilham da visão dominante -, na acepção poética do fragmento supracitado é a cidade que se transforma a partir da presença indígena.

² Utilizo a categoria analítica em diálogo com autoras como Paula Faustino Sampaio (2021) e Ana Manoela Primo dos Santos Soares Karipuna (2022), em posição crítica ao feminismo hegemônico.

Esse rompimento com a lógica colonialista constitui chave de leitura fundamental para superar os silenciamentos históricos, compreendendo as dinâmicas sociopolíticas nas quais indígenas e, particularmente, as indígenas mulheres existem e resistem como sujeitas protagonistas, bem como entendendo o movimento pelo qual elas fazem e refazem constantemente o espaço citadino a sua imagem e semelhança.

Notadamente, não se trata de conceber a identidade como unidade fechada, posto que ela se produz e reproduz continuamente. É múltipla, negociável e pode ser acionada de maneiras diferentes a depender do contexto no qual se encontra inserida. Aliás, a “categoria étnica emerge das experiências” (Barth, 2005, p. 21). O que estamos colocando, ao abjurgar da lógica colonialista, é a recusa do discurso que defende que uma cultura tida como superior engole a outra cultura tida como inferior, ignorando as trocas recíprocas que são estabelecidas nas relações de contato. Respondemos a esta premissa com o verso de Márcia Wyana Kambeba:

Em convívio com a sociedade,

[...]

Posso ser quem tu és,

Sem perder a essência que sou (Kambeba, 2013, p. 23).

A (re)existência indígena na cidade constitui tema ainda pouco estudado pelas (os) estudiosas das ciências sociais e humanas, pois o próprio assunto tende a desafiar a lógica da colonialidade que mitifica e dicotomiza a realidade. Com efeito, a longa história da violência colonialista criou cenário complexo, material, ontológico e epistemologicamente. As variáveis desse processo são inúmeras e, portanto, impossíveis de serem abordadas em profundidade em uma única pesquisa. Ainda assim, almeja-se ensaiar algumas reflexões, a fim de contribuir para suprir lacunas e avançar nas pesquisas. Parte dessas reflexões foram desenvolvidas no âmbito da Pós Graduação em História, *stricto sensu*, a partir do trabalho *Indígenas mulheres fazendo cidade: um estudo a partir de trajetórias individuais, Garanhuns – PE (1991-2024)*.

No mestrado, segui duplo movimento, de maneira que sistematizei a Dissertação em duas partes. Na primeira, esforcei-me para revisitar dois campos disciplinares, os quais oferecem subsídios à historiografia das indígenas mulheres, a saber, a Nova História Indígena e a História das Mulheres e das relações de gênero, observando o espaço ou não espaço destinado as indígenas mulheres nas diferentes discussões e renovações de abordagens, ao passo que também atentava para a historicidade dos usos e abusos de certas categorias sociais. Para

evocar Durval Muniz de Albuquerque (2012, p. 31), “o devir histórico é transpassado por rupturas e descontinuidades, mas também por continuidades e permanências”.

Vejamos, tratando-se dos indígenas e das indígenas mulheres, categorias fenotípicas e culturais foram comumente utilizadas para desqualificá-las (os), para negar-lhes a identidade. Desqualificando-as e negando-lhes a identidade, subsequentemente, negavam-se também os seus direitos. A revisão, confrontada com as fontes que consegui computar em sessões de entrevistas, ajudou-me a identificar que a presença indígena nas cidades demanda, de igual modo, um desafio e uma nova postura aos campos disciplinares da Nova História Indígena, da História das Mulheres e da Unidade temática Indígenas do Nordeste - visto que parte expressiva do contingente indígena da região Nordeste não apenas vive nas cidades, como também está migrando para centros urbanos de outras regiões. Além de um desafio e uma nova postura para as organizações políticas indígenas e indigenistas. Os direitos indígenas conquistados na Constituinte (1988) - a qual, mediante vitória do Movimento Indígena organizado, não prevê a distinção entre “aldeados” e “desaldeados” -, vêm sendo desrespeitados. Famílias indígenas enfrentam invasões de seus territórios tradicionais, degradação ambiental, expulsões e conflitos com agentes econômicos e governamentais. Ademais, a presença indígena na cidade demanda, igualmente, a elaboração de novas políticas específicas, levando em consideração a intersecção de distintos marcadores sociais, como classe, sexualidade, gênero e etc.

Na segunda parte da Dissertação, trabalhando na interface de algumas metodologias, como a História Oral (Alberti, 2013; Meihy, 2005), a micro-história de base indiciária (Ginzburg, 1989; Revel, 1998) e a crítica feminista decolonial (Lugones, 2020), dediquei-me a analisar uma realidade sociocultural específica, através de três itinerários biográficos de indígenas mulheres que habitam os arredores de Garanhuns, município localizado na área Agreste do estado de Pernambuco.

Ana Clara Xukuru do Ororubá, Jacqueline Kûnã Kambiwá e Ana Beatriz Pankará migraram para Garanhuns por razões semelhantes, cursar o Ensino Superior, contudo, a relação que estabeleceram com a cidade tem sido atravessada por especificidades e subjetividades. Dessa forma, embora possuam elementos comuns, dada a experiência da etnicidade - de ser o outro genérico para a sociedade não-indígena -, o que, vale notar, levou-me a cruzar suas trajetórias, há uma dimensão bastante heterogênea inscrita nas suas individualidades.

A abordagem micro-histórica constituiu recurso fundamental, pois por meio de seu método interpretativo concentrado nos detalhes, orientado pelos resíduos, dados marginais etc., pude acessar “produtos mais elevados do espírito humano” (Ginzburg, 1989, p. 150), “a

multiplicidade das experiências, a pluralidade de seus contextos de referência, as contradições internas e externas” (Revel, 1998, p. 22). Os roteiros de entrevistas elaborados tendo como subsídios a História Oral, foram flexíveis, de modo que não havia perguntas fechadas, apenas pontos que foram aprofundados e em outras ocasiões abandonados em face da dinâmica da entrevista. Segui as sugestões metodológicas da socióloga indígena, da etnia maori, Linda Tuhiwai Smith (2018), a fim de estabelecer uma relação de pesquisa mais ética e respeitosa, possibilitando instituir um vínculo de amizade e confiança com as minhas narradoras.

Como elas acabaram assumindo o protagonismo e encaminhando o rumo das sessões de entrevistas, precisei, ao diminuir a escala de observação, buscar nos rastros ali contidos as respostas para a minha pergunta de pesquisa: “Quais os caminhos possíveis para que as indígenas mulheres possam sair da invisibilidade na qual se encontram?”, desvelando, a partir disso, suas histórias. No entanto, já em vias de concluir o trabalho, constatei que elas não eram tão invisíveis como havia conjecturado. Em certos contextos, essas mulheres adotam uma estratégia silenciosa de não acionar sua identidade étnica para desviar do preconceito. Contudo, o que a pesquisa me mostrou foi que, apesar das arbitrariedades e da violência colonial contínua, essas mulheres conseguem estrategicamente reivindicar espaços de poder, ainda que de forma não convencional, demonstrando uma capacidade extraordinária de adaptação, criação e (re)existências. Mobilizo o conceito de (re)existências à luz da formulação do intelectual indígena Ivanilson Martins dos Santos Xokó (2024, p. 25), para quem “não basta apenas existir, mas (re)existir, com o destaque antecedido com o prefixo entre parênteses (re). A (re)existência é a composição de existir e reexistir”.

Nesse sentido, o presente artigo terá como fio condutor das (re)existências o fazer cidade, isto é, o agir político responsável por conferir forma e existência à cidade. A discussão se desenvolverá em quatro breves seções. A primeira delas aponta a emergência do debate historiográfico sobre o silenciamento duplo envolto no ser indígena mulher e do viver na cidade. A seção seguinte situa a (o) leitora na geografia garanhuense, problematizando as imagens de cidade à europeia e desconstruindo-a ao identificá-la como “terra de não-branco”. Na terceira seção do trabalho apresento o movimento de fazer cidade das indígenas mulheres que a constrói e a reconstrói, convertendo-a em autêntica morada a partir da ressignificação dos espaços urbanísticos. Por fim, discuto sobre o aparato metodológico recorrido para essa escrita, sublinhando a relevância da História Oral para a História das Indígenas Mulheres.

O título deste artigo é uma tomada de empréstimo à Casé Angatu (2020, p. 131), “falaremos com eles pelos sons da natureza”, citação que remeteu a momentos de escutas sensíveis durante realização de entrevistas.

Estudos emergentes: breve panorama e alguns apontamentos

Em 1850 o “Heródoto brasileiro”, Francisco de Adolfo Varnhagen, decretou que os indígenas não tinham História, somente etnografia. John Manuel Monteiro (1995), ao ponderar sobre os desafios da História Indígena no Brasil, atribuiu a esta máxima de Varnhagen a pouca atenção manifestada por parte dos historiadores para com os povos indígenas. Conforme verificou John Monteiro, a abordagem do passado colonial, elaborada pelos mais diferentes autores e em tempos distintos, sustentava a previsão evolucionista do iminente desaparecimento indígena. Na “narrativa da extinção, [...] o desaparecimento total dos [indígenas] demarcaria o triunfo do processo civilizatório” (Monteiro, 2001, p. 127).

Foi somente com a Nova História Indígena, campo de estudo do qual John Monteiro é um dos expoentes responsáveis por sua inauguração, que há uma ruptura com a historiografia tradicional, não só (re)introduzindo os indígenas na história, como também permitindo que seus rastros fossem ouvidos numa ode contrária a matriz colonialista. Mas sem a preocupação de interseccionar outros marcadores como sexo e gênero.

Nas perspectivas de análises desenvolvidas pela Nova História Indígena, reconhece-se o lugar de protagonistas desses sujeitos. “Na condição de aliados ou inimigos, eles desempenharam importantes e variados papéis na construção das sociedades coloniais e pós-coloniais” (Almeida, 2010, p. 9). Essa mudança de foco e leitura envolveu reinterpretar antigos documentos sob novo prisma, afastando-se das representações colonialistas. Além disso, foram utilizados documentos inéditos, incluindo fontes não convencionais, como as obtidas pela metodologia da História Oral.

Até o final dos anos 1970 perduraram as concepções oriundas do século XIX nas quais os povos indígenas continuaram sendo vistos como indivíduos primitivos e anistóricos. Com efeito, eles eram contemplados nos trabalhos de antropólogos interessados em estudar a suposta pureza e imutabilidade da cultura. Quando o assunto dizia respeito aos indígenas da região Nordeste, tinha-se “o diagnóstico sobre a extinção desses grupos”, ou, paralelamente, nas hipóteses mais otimistas, identificavam-se os “remanescentes” dos, até então, considerados extintos grupos étnicos (Arruti, 1995, p. 61). Contudo, a falta de perspectiva histórica

negligenciava os processos e mudanças por eles experimentados, o viés orientador desses trabalhos antropológicos se inseriu nas teorias culturalistas, evolucionistas, assimilacionistas.

É válido ressaltar que até esse momento as análises antropológicas não conseguiam enxergar que as identidades são dinâmicas, formuladas e reformuladas como resposta às influências e circunstâncias do meio. Muitas vezes, como próprio resultado das situações de violência nas quais são expostas. Esse processo de dinamismo e transformação sociocultural foi discutido por John Monteiro a partir da noção de etnogênese. Para o autor, “o termo “etnogênese” ganha novos sentidos quando pensado enquanto articulação entre processos endógenos de transformação e processos externos introduzidos pela crescente intrusão de forças ligadas aos europeus” (Monteiro, 2001, p. 56).

Foi preciso que o Movimento Indígena Brasileiro se alçasse para que a afirmação da diferença e a luta pelos direitos indígenas ganhassem projeção nacional. “Tudo começou em meados da década de 1970, quando as lideranças indígenas ultrapassaram as esferas de suas próprias comunidades” (Munduruku, 2012, p. 45-46), passando a dialogar com a sociedade civil de forma organizada. Foram os povos originários os pioneiros na crítica ao pensamento indigenista oficial, recusando as propostas integracionistas e desafiando as previsões de que desapareceriam para se incorporar à “civilização”. Notadamente, ingressaram nos espaços de poder, afinal, essa ação constitui medida estratégica, mas isso não significou a perda da identidade, muito pelo contrário. Foi no contexto de expansão do diálogo com o Estado brasileiro em tempos de “democracia” participativa que os povos originários criaram canais para garantir o fortalecimento de suas identidades mediante políticas públicas.

De acordo com o escritor e ativista indígena, Daniel Munduruku (2012), a eclosão do movimento indígena possui caráter educativo, impulsionando o aparecimento de novas reflexões, reivindicações e políticas que, comungando com as visões apresentadas pelos povos indígenas, provocou mudanças fundamentais na sociedade. Elas podem ser vislumbradas na Carta Magna de 1988, primeira Lei brasileira que reconhece o direito à diferença: “São reconhecidos aos ‘índios’³ sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os

³ A categoria “índio” é carregada de conotações colonialistas, uma vez que foi cunhada pelo colonizador. Contudo, à época da Carta Magna, as lideranças indígenas, homens e mulheres, haviam se apropriado do termo conferindo-lhe novos sentidos condizentes com os seus interesses, além disso, “índio” passou também a ser

direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (Brasil, 1988). Outrossim, o caráter educativo do movimento indígena também se manifestou na virada nos estudos acadêmicos, nas várias áreas do conhecimento científico, refletida em monografias, dissertações e teses cujas abordagens deram conta de evidenciar a capacidade de decisões dos povos originários e suas habilidades para garantir a atuação nas dinâmicas sociopolíticas enquanto sujeitos históricos.

Todavia, faltou à Nova História Indígena introduzir a perspectiva das relações de gênero, mormente na acepção crítica da colonialidade, isto é, numa acepção que não aceita a separação categorial de marcadores sociais que interagem nas estruturas de poder interseccionais, pois é “somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissoluvelmente” (Lugones, 2020, p. 60) que poderemos enxergar as indígenas mulheres. Além do mais, quando se trata da problemática dos indígenas e das indígenas mulheres em contexto urbano, a máxima de Varnhagen volta a ressoar. Dos poucos trabalhos realizados sobre este segmento social, a maior parte são desenvolvidos em outros domínios, com destaque para a Antropologia. No tocante ao feminino, as pesquisas em História, ainda incipientes, costumam investigar as “mulheres indígenas no passado, compulsando fontes históricas relativas ao período colonial” enquanto que as pesquisas em Antropologia “observa as “indígenas” e seus processos organizativos nos momentos de realização das etnografias” (Sampaio, 2021, p. 22-23).

Estamos diante de um momento crucial da historiografia brasileira, onde faz-se imprescindível o surgimento de estudos sistematizados sobre indígenas e indígenas mulheres em contexto urbano. A Antropologia e as ciências sociais têm um papel fundamental a desempenhar e certamente trará contribuições importantes para a temática, bem como para outras áreas do conhecimento que poderá com ela dialogar. Não esqueçamos que foi a Antropologia que nos ensinou a valorizar o universo cultural, os comportamentos e a vida cotidiana do homem e da mulher comum. No entanto, a História possui instrumentais específicos que igualmente devem ser mobilizados nos estudos sobre indígenas e indígenas mulheres em contexto urbano. Furtar a História a esse grupo social não deixa de ser mais um imperativo colonialista em franca operação.

operado de forma política, como uma categoria das relações políticas (Munduruku, 2012). Atualmente, os povos originários rejeitam o termo.

Garanhuns não é um pedaço da Europa, é terra de Claiô, de Simôa, de Kûna, de Ana Xukuru do Ororubá e de Ana Pankará...

Em trabalho apresentado em comunicação no *III Seminário Nacional de Ensino de História: "Educação Histórica, História Pública e os enfrentamentos à tecnocracia em tempos de ensino remoto"*, organizado pelo Laboratório de Pesquisas e Práticas em Educação Histórica do PPGH-UFAL, em julho de 2021, discuti sobre as práticas de silenciamentos que envolvem as narrativas acerca da história de Garanhuns - PE a partir da personagem Simôa Gomes de Azevedo.

Simôa Gomes de Azevedo nasceu em dezembro de 1693 e faleceu por volta de 1763, aos 70 anos de idade. Era filha do Sr. Miguel Coelho Gomes com uma indígena cariri dos Unhanhú – cujo nome, tudo indica, foi apagado da história pela posterioridade –. Era, ainda, neta do bandeirante paulista, Domingos Jorge Velho com Dona Jerônima Fróes. Como pode-se facilmente constatar, em uma representação de árvore genealógica de três gerações, aos laços maternos de Simôa, resta uma incógnita. Esta incógnita atravessará séculos (Mendes, 2021, p. 281-282).

A figura de Simôa e o apagamento histórico por ela experimentado é muito elucidativo para a averiguação dos mecanismos de silenciamentos constituidores da História e, em particular, da História de Garanhuns. Conforme analisou o intelectual haitiano Michel-Rolph Trouillot (2016), a narrativa histórica é elaborada por um processo dialético que envolve menções e silêncios. Da ancestralidade de Simôa não interessava aos vencedores a consanguinidade herdada da mãe indígena. Os vencidos, cabe sublinhar, são apagados da História. Daí as memórias construídas em volta da matriarca de Garanhuns remontar sempre a sua linhagem paterna. De modo ufanista, comumente encontramos nas obras locais a exaltação do pai colonizador.

Trago o caso de Simôa para ilustrar como as práticas de silenciamentos não culminam com o vazio absoluto. Há sempre uma voz a ser ouvida em função do ponto de escuta e observação sob o qual nos colocamos. Quando tomamos como ponto de partida uma história vista de cima, chegamos a uma Garanhuns como um pedaço da Europa, a genuína Suíça Pernambucana. Ao deslocarmos o posto, podemos “examinar os meios e o processo de produção histórica” (Trouillot, 2016, p. 81). Foi identificando tal processo que cheguei aos

silêncios da história, foi chegando aos silêncios que encontrei as vozes ocultas. A de Simôa é significativa, pois através dela reuni pistas para ir em busca de outras vozes silenciadas.

Garanhuns não é um pedaço da Europa, não é extensão da Suíça no meio do agreste pernambucano. Garanhuns é a terra de Claiô, ontem e hoje, assim chamada pelos indígenas e indígenas mulheres habitantes no município de Águas Belas. Na língua dos Fulni-ô, o Ia-tê, clai significa “branco” e iô “não branco”, “escuro”, “preto”⁴. Garanhuns, em sua heterogeneidade, é também terra indígena, ainda que não haja mais aldeamentos na localidade.

De acordo com o censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, da população residente em domicílio urbano, 235 se autodeclararam indígenas. Até o momento da escrita deste trabalho, não foram encontrados dados do IBGE 2022 desagregados por situação domiciliar urbano/rural. Os dados censitários do IBGE constituem fonte documental importante para pensar a visibilidade da presença indígena nas cidades. A partir do ano de 1991, o IBGE passou a incluir nos seus censos, no quesito cor/raça, a categoria “indígena”, repetindo nos anos subsequentes, 2000, 2010 e 2022. Não obstante as indígenas mulheres representarem parcela bastante significativa de tais números, pouco sabemos sobre elas. Essa foi uma das razões que me levaram a mapear a presença de indígenas mulheres na terra de Simôa no tempo presente.

A aproximação com as experiências de vida de Kûnã Kambiwá, Ana Clara Xukuru do Ororubá e Ana Beatriz Pankará, fizeram-me visualizar criticamente não apenas os colonialismos de longa duração, mas, de igual modo, as (re)existências de longa duração. Desde Simôa Gomes as indígenas mulheres (re)definem a cidade por meio de suas práticas sociopolíticas, elas desafiam a colonialidade e resistem às estruturas de poder coloniais/patriarcais. Simôa, por exemplo, quase dois séculos antes da abolição, concedia alforria a pessoas escravizadas, entre elas indígenas mulheres. Kûnã, Ana Clara e Ana Beatriz foram importantes idealizadoras de uma organização interna na Universidade Federal do Agreste de Pernambuco (UFAPE), através da qual se vem realizando Encontros envolvendo estudantes indígenas e quilombolas.

⁴ Ver: PERNAMBUCO (estado). Secretaria de governo e gestão. Município Garanhuns. Disponível em: http://www.condepefidem.pe.gov.br/c/document_library/get_file?p_l_id=18393234&folderId=18394117&name=DLFE-89566.pdf. Acesso em 05 mai. 2023.

Indígenas mulheres fazendo cidade

O senso comum corriqueiramente recusa a ideia de cidade como lugar indígena, construída, reconstruída, inventada e reinventada pelos povos originários no movimento dinâmico que acompanha o curso da história. Parece-lhes inconcebível que a cidade seja convertida em *locus* pelo qual as memórias e experiências indígenas são perpassadas, deixando marcas. Ora, como ponderou Casé Angatu (2020, p. 129-130) em texto onde discutiu a resistência indígena na capital paulista, a ancestralidade é constituidora da cidade, amiúde, entonada:

[...] nos nomes de seus rios: Tamanduateí, Tietê, Saracura. Nos nomes de muitas de suas ruas, lugares, bairros e arredores: Anhanguera, Anhangabaú, Aricanduva, Biritiba, Butantã, Cambuci, Carapicuíba, Cotia, Embu, Embu-Guaçu, Grajaú, Guaianases, Guararema, Guarulhos, Curuçá, Grajaú, Ipiranga, Itaquera, Itapevi, Itaquaquecetuba, Itapeçerica, Jabaquara, Jaguará, Jacuí, Jaguaré, Jaraguá, Juquitiba, Mairiporã, M’Boi Mirim, Moema, Morumbi, Paissandu, Pacaembu, Piqueri, Pirapora, Piratininga, Pirituba, Mooca, Tatuapé, Tucuruvi, entre outros.

Entonada ainda, e sobretudo, nos corpos vivos os quais transformam a cidade em autêntica morada. Com efeito, seja ela a paulistana ou qualquer outra das mais de cinco mil que compõem o Brasil, nunca deixou de ser também indígena. A cidade configura uma pauta na qual eclodem diferentes vozes e um palco no qual coabitam diversos segmentos da sociedade. As relações ali forjadas se inscrevem numa arena de poder conflituosa, daí pode decorrer a ideia de cidade como espaço inerentemente excludente. Não obstante válida por conter em si a compreensão das diferenças, torna-se insuficiente para operar na dialética do fazer cidade a imagem e semelhança dos diferentes.

Não se trata, contudo, de negar os processos de apagamentos e silenciamentos históricos. Como dado a perceber, a presença indígena em contexto urbano ainda é marcada pela invisibilização largamente promovida pelo projeto europeizante colonialista, empenhado em aniquilar “qualquer traço caipira, caboclo, indígena e negro da cidade” (Angatu, 2017, p. 119 *apud* Angatu, 2020, p. 200). Mas a chave que interessa a este trabalho é a da resistência cuja atuação na arena de poder circunscrita no urbano possibilita caminhar no terreno de “construção” e “desconstrução” próprios da cidade, o contínuo “fazer” e “desfazer” cidade de que falou Michel Agier (2015, p. 494). Para o antropólogo, a cidade é um significante vazio a

ser preenchido de sentido pelos agentes sociais que a reivindicam como espaço de direito. Ela é um movimento constante de transformação urbana temporal e espacial.

Ademais, as forças antagônicas que, a todo instante, movem a cidade, funcionam como uma espécie de pêndulo cujo mesmo dispositivo responsável por empurrar o grupo minoritário para as margens também “os tira da invisibilidade completa através de sua insistente afirmação no espaço” (Mendes, 2021, p. 529). Os dados obtidos através da metodologia da História Oral têm possibilitado verificar a resignificação dos espaços urbanísticos em matéria indígena, a qual lhe garante a vivência *in loco* do modo de ser, de sentir, de comunicar, de estar e de viver indígena.

“Silêncio! Escutem os sons nativos que vem do profundo das angas (almas) indígenas que povoam a polifônica capital paulista que alguns dizem não ter alma. Olhem à sua volta e enxerguem a presença indígena na multifacetada cidade de São Paulo. Vejam imagens que alguns queriam invisibilizadas e ouçam sons que, apesar das tentativas de silenciamento, brotam dos Povos Originários que circulam e ecoam de dentro da Paulicéia Desvairada” (Angatu, 2020, p. 120).

As entrevistas computadas com a História Oral, igualmente permitiram verificar os modos pelos quais a cidade passa a ser percebida sob outro prisma, a partir da perspectiva dessas mulheres, de suas práticas sociais e relações firmadas com o meio no qual se encontram inseridas.

“Falaremos pelos sons da natureza” expressa com sensibilidade esse povoamento que, no geral, passa despercebido, absorto na postura individualista dos cidadãos convertidos em homens-máquinas, ou seja, em forças produtivas servientes aos interesses capitalistas. As relações humanas e a diversidade humana são postas de lado. É difícil sobreviver ao sistema, por isso que a maioria das pessoas estão exclusivamente focadas na garantia da sobrevivência do “eu”, sem se dar conta que existe também o “outro”, os “outros”. Os impactos dessa lógica “cada um por si” no contexto das relações interétnicas foi tema recorrente em algumas entrevistas.

Ana Clara, indígena mulher da etnia Xukuru do Ororubá, ao comentar sobre experiências negativas na Universidade, onde cursa medicina veterinária, sublinhou o choque entre uma visão coletivista, de um lado, com a individualista, de um outro:

O ambiente acadêmico se tornou mais complicado a partir do momento que eu não pensava só em mim, sempre estava disposta a ajudar os outros e não tinha retorno. O que mais vi e afirmo que é verdade, é que as pessoas quanto mais sabem, quanto mais têm, menos te oferecem. O egoísmo está presente

nesse ambiente acadêmico [...] (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em 2021)⁵.

“Falaremos pelos sons da natureza” simboliza também o lugar de relevância que o sagrado ocupa em suas vidas. É no contato com a natureza sagrada que elas fortalecem suas energias. A natureza é parte intrínseca do ser indígena, de modo que, faz-se presente no movimento de fazer cidade.

[...] a natureza, para mim, é vida! É ar puro, é renovação de energia. De alguma forma, precisamos tê-la. É libertador. A natureza cura tudo de ruim que haja ao redor, tem o poder de nos restaurar, de restaurar nossas energias. A natureza me faz sentir viva de verdade. Posso estar estressada, ansiosa... mas se eu estiver na natureza, isso muda. A natureza é energia, é renovação, é lar, é sagrado. É nossa mãe. É muito, muito importante para mim. Então o que faço para manter esse contato aqui [em Garanhuns]? Eu tenho várias plantas dentro de casa, sempre que posso entro em contato com os animais – por isso ainda me mantive no estágio por um tempo. Quando tenho aula em campo na faculdade, sinto-me bem; diferente de quando estou na sala de aula... [...] Vou ao Pau-Pombo, ao Euclides Dourado, mas principalmente ao Pau-Pombo porque é onde sinto uma energia melhor. Uma energia viva, de verdade (Ana Clara Xukuru do Ororubá, entrevista concedida à autora em 2023).

As indígenas mulheres também fazem cidade quando se mantêm conectadas a sua ancestralidade “através das minhas orações, do uso dos meus adereços, da troca com outros parentes indígenas que também passam pela mesma situação e por meio dos eventos na universidade, mostrando que estamos presentes” (Ana Beatriz Pankará, entrevista concedida à autora em 2024). As indígenas mulheres fazem cidade quando lhe conferem outras paisagens, quando reinventa e se reinventam nos espaços do mundo citadino. A narrativa de Kûnã sobre vivências dos circuitos ritualísticos no ambiente universitário é muito elucidativa a esse tocante:

Eu convidei o pessoal e disse: “quem quiser entrar no ritual pode ficar à vontade”. Depois muitas pessoas vieram me dizer: “Meu Deus, que coisa tão linda, o que eu senti aqui... não saberei te explicar, porque foi uma emoção tão grande.” [...] E essa oportunidade de estar levando algo que é tão importante para o nosso povo a público, fazendo com que as pessoas possam participar (do que é permitido, pois a questão espiritual é muito minuciosa, não podemos falar sobre tudo ou cantar qualquer coisa, temos muito cuidado

⁵ Em *Relato de uma Indígena Xukuru do Ororubá na Universidade (2024)*, Ana Clara apresenta uma leitura comovente de suas experiências e aprofunda essas e outras questões.

com isso). [...] E eu senti que muitas pessoas achavam que eu estava ali fazendo algo rotineiro. Não é rotineiro uma mulher puxar o ritual, estar à frente do ritual e puxar... Isso veio se tornar há pouco tempo. Eu já tive a oportunidade de junto com meu povo, com o pai de terreiro, como chamamos – é o pai de terreiro que desenvolve o ritual, que estar à frente, é quem puxa... –, os outros vão acompanhando. Eu já fiz isso, mas ao lado deles. Portanto, chegar na Universidade e fazer sozinha, com todo mundo olhando para mim... Puxar o ritual foi algo tão forte, sabe?! E depois... ter momentos que as próprias pessoas que me ensinaram, que de certa forma aprendi com elas, parabenizando-me e dizendo: “Jaqueline, parabéns, foi muito forte...” Foi muito forte para mim, porque eu fiz certo! (Jaqueline Kûnã Kambiawá, entrevista concedida à autora em 2023).

A História Oral: breves considerações

De acordo com o historiador José Carlos Sebe Bom Meihy (2005), a história oral não possui conceito fechado, posto que ela é dinâmica, aberta à criatividade da pesquisadora e a renovação exigida, no mais das vezes, pelas rápidas transformações tecnológicas. O surgimento de novos aparelhos eletrônicos, bem como a constante condenação dos antigos ao ostracismo, converte as instituições arquivísticas responsáveis pela preservação dos documentos orais em verdadeiros espaços vivos, o mesmo se dá nos arquivos e acervos privados formados pela pesquisadora.

Além disso, a pesquisa com os povos indígenas exige uma outra ética e sensibilidade. Segundo Linda Tuhiwai Smith (2018, p. 140), comumente os parâmetros éticos são definidos “com base na visão ocidental e carregam o sentido de indivíduo e de propriedade individual”. A carta de cessão de direitos, recomendada nos mais variados manuais de História Oral, ilustra bem o argumento. Por isso, falamos aqui sobre possibilidades e é nessa arena descerrada que inscrevemos nossa atuação.

Embora a História Oral não tenha um conceito fechado, é fato que existe um caloroso debate a seu respeito, em escala global, resultando em inúmeras, por vezes divergentes, concepções. Compartilho da acepção que a entende enquanto metodologia, a qual articula-se com dimensões teórica e técnica (Alberti, 2013; Ferreira, 1998), tendo como recurso basilar a gravação de entrevistas.

De acordo com Ferreira et al. (1998), existem duas linhas de trabalho com a História Oral, as quais, apesar de se interligarem em alguns momentos, apresentam eixos de interesse distintos. A abordagem que realizamos no processo de desenvolvimento da pesquisa dialogou com as duas em vários aspectos. Por exemplo, assim como nos estudos envoltos na primeira linha, recorre-se às fontes orais como alternativa às fontes escritas, nas quais, grupos sociais em

situação de exclusão, não puderam se expressar, utilizando como instrumentos os roteiros de entrevistas consistentes, como também outras fontes. Apesar de considerar válido o exercício de observar as distorções e contradições do relato oral, não se pretende, diferente do que ocorre nessa linha, excluí-las. Dessa forma, a pesquisa se aproxima da segunda linha, com maior ênfase, pois “a subjetividade e as deformações do depoimento oral não são vistas como elementos negativos para o uso da história oral” (Ferreira et al, 1998, p. 10), além disso, por essa via, as relações entre história e memória ocupam um lugar central. Todavia, no oposto à primeira linha, as implicações políticas de tais estudos não constitui objeto de preocupação. Defendo que a escrita, por si só, possui uma força política e, que, trabalhos como esse podem trazer contribuições sociais, refletindo-se, por exemplo, na elaboração de políticas públicas. Desse modo, a pesquisa volta a caminhar na direção da primeira linha. O que importa aqui não é traçar um profundo panorama das linhas de trabalho com a História Oral, mas, a partir de alguns de seus pressupostos, sinalizar algumas bases metodológicas mobilizadas na realização da presente pesquisa.

Como vimos, de acordo com o Censo de 2010 do IBGE, 235 (0,19%) da população que vive em Garanhuns é constituída por indígenas, das mulheres que somam as estatísticas, foram localizadas três, uma Xukuru do Ororubá, uma Pankará e uma Kambiwá, as quais migraram para a cidade por razões diversas e mantém seus laços étnicos de modos singulares. Ao mapear suas trajetórias históricas foi possível cruzar os seus relatos, os quais encontram elo comum na experiência da etnicidade, validada nos processos de interações sociais.

Ao recorrer à História Oral atravessamos todo um percurso que vai desde a elaboração do projeto até a preservação das fontes produzidas. Não se trata meramente de “[...] sair com um gravador em punho, algumas perguntas na cabeça e entrevistar aqueles que cruzam nosso caminho à disposição de falar um pouco sobre suas vidas” (Alberti, 2013, p. 37). Como toda metodologia, legitimamente empregada em trabalhos científicos, ela se pauta no rigor e se mostra necessária em função do objeto e problema de pesquisa.

Quando nos debruçamos sobre a História Indígena e das Indígenas Mulheres, deparamo-nos com a problemática das fontes. Tendo em vista que por muito tempo a historiografia oficial se ocupou em escrever a história vista de cima, na perspectiva dos vencedores, ultimou as (os) vencidas um lugar desigual na História através das práticas de silenciamentos. Como bem sinalizou Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 88), as desigualdades vividas pelos sujeitos históricos também irão se refletir nas fontes, de maneira que elas “ocupam posições concorrentes na passagem histórica”.

Notadamente, as desigualdades podem ser reparadas a partir de uma interpretação histórica comprometida em exumar os vencidos, num movimento que leve em consideração a perspectiva vista de baixo. Nessa linha de reflexão, os trabalhos que utilizam a metodologia da História Oral permitem aos grupos sociais, há muito silenciados dos registros históricos oficiais, inscreverem os seus rastros. Trata-se de uma metodologia que pode assumir a posição de suprir as lacunas, preenchendo-as de sentido. “Como que garantindo que “tudo é história”, ela decorre da vontade de registrar, guardar e propor análises fundadas em um conceito de conhecimento que se dobra ao *continuum* da vida” (Meihy, 2005, p. 25). Ao aliar-se às dimensões teóricas e técnicas possibilita a conversão da história em História Ciência.

Referências

- ALBERTI, Verena. *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2013.
- ALBUQUERQUE, Durval Muniz. Fazer defeitos nas memórias: para que servem o ensino e a escrita da História. In: GONÇALVES, Márcia de Almeida. (Org.). *Qual o valor da história hoje?* Rio de Janeiro: FGV, 2012. p.21-39.
- AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, v. 21, n. 3, p. 483-498, 2015.
- ANGATU, Casé. “Ser essa terra: São Paulo cidade Indígena”: exposição no memorial da resistência trata da (re)existência dos povos originários na capital paulista. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 118-137, jan./jul. 2020.
- ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Os índios na História do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Morte e vida do Nordeste Indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, Niterói, vol.2, n.19, p.15-30, 2005.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, 2020. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso: 06 de out.de 2020.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. et al. *Entre-vistas: abordagens e usos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 1998.
- GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In.: *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA). *Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça*. Rio de Janeiro, 2012.
- KAMBEBA, Márcia Wayna. *Ay Kakyri Tama = Eu moro na cidade*. Manaus: Grafisa Gráfica e Editora, 2013.

KARIPUNA, Ana Manoela Primo dos Santos Soares. Mulheres Originárias: Reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas. São Paulo: *Cadernos de campo*, v. 30, n. 2, p. 1-12, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/190396>. Acessado em 01 ago. 2022.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In.: *História e memória*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. p. 485-499.

LUGONES, María. Colonialidade de gênero. In: Hollanda, Heloísa Buarque. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 53-83.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MENDES, Verônica Araújo. As mulheres indígenas na cidade de Garanhuns-PE. In: Genocídios na História: passados, presentes, futuros. 2021, Maceió. *Anais do 12º Encontro Nacional de História da UFAL: Genocídios na História: passados, presentes, futuros*. Maceió: UFAL, 2021. v. 1. p. 527-533.

MENDES, Verônica Araújo. Garanhuns, terra de Simôa? Memórias, silenciamentos e ensino de História. In: 'Educação histórica, história pública e os enfrentamentos à tecnocracia em tempos de ensino remoto', 2021, Maceió. *Anais do III Seminário Nacional de Ensino de História: Educação Histórica, História Pública e os enfrentamentos à tecnocracia em tempos de ensino remoto*. Maceió- AL: UFAL, 2021. p. 272-286.

MENDES, Verônica Araújo. *Indígenas mulheres fazendo cidade: um estudo a partir de trajetórias individuais, Garanhuns – PE (1991-2024)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas. 2024b, p. 211.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís D. Benzi. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC, Mari: Unesco, 1995. p. 221-228.

MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre-Docência) - Unicamp, Campinas, 2001

MUNDURUKU, Daniel. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.

REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: REVEL, Jacques (org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*, Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 15-38.

SAMPAIO, Paula Faustino. *Indígenas mulheres entre colonialismos e resistências de longa duração – séculos XX e XXI*. Teresina: Cancioneiro, 2021.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya, 2016.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *Historia Geral do Brazil: antes da sua independencia de portugal*. Tomo 1, 2 ed. Rio de Janeiro: Em casa de E. e H. Laemmert, 1877. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4825>. Acesso em 25 mai. 2023.

XOKÓ, Ivanilson Martins dos Santos. *História e Memória da (Re)existência Xokó: narrativas decoloniais e os desafios da autoafirmação identitária indígena no tempo presente (1978-2022)*. Dissertação (Mestrado em História). UFAL, Maceió, AL, 2024, p. 235.

Entrevistas

Ana Clara Xukuru do Ororubá. (Entrevistas concedidas à autora entre 2021 à junho de 2024).

Ana Beatriz Siqueira Novaes Pankará. (Entrevistas concedidas à autora entre 2021 à junho de 2024).

Jaqueline Gomes de Moura - Kûnã Kambiwá. (Entrevistas concedidas à autora entre 2021 à junho de 2024. Garanhuns – PE.

Submetido em: 31/10/2024

Aceito em: 28/01/2025

Para uma Saúde Global Crítica e Ancestral: Ilera, como faziam as nossas mães e avós

For a Critical and Ancestral Global Health: Ilera, as Our Mothers and Grandmothers Did

Para una Salud Global Crítica y Ancestral: Ilera, como lo hacían nuestras madres y abuelas

Fernanda Luchiari de Lima¹
Leila Rodrigues Rocha²

Resumo: Desde suas origens modernas, a saúde esteve intimamente ligada a processos de controle e gestão de corpos, frequentemente alicerçada em projetos e políticas que perpetuaram condições do patriarcado e de escravização, colonização, exclusão. Esses processos ajudaram a moldar uma realidade que cristaliza exclusões e impõe riscos que transcendem o biológico, especialmente para mulheres negras. Este trabalho propõe uma reflexão crítica sobre a Saúde Global ao explorar a interseção entre práticas tradicionais de cuidado e a necessidade de modelos de saúde verdadeiramente inclusivos. Destacando a iniciativa da Ilera, uma Casa de Saúde Afro-Ameríndia localizada em Guaianases, São Paulo, o artigo enfatiza a importância dos saberes ancestrais na formação das práticas de saúde e destaca o papel das mulheres negras na transmissão dessas tradições. Ao analisar como a Ilera opera em um contexto periférico, o trabalho defende uma abordagem de saúde global que reconheça e integre práticas locais e ancestrais como essenciais para políticas públicas de cuidado coletivo.

Palavras-chave: Mulheres Negras. Saúde Global. Saúde Afro-Ameríndia. Ancestralidade.

Abstract Since its modern origins, health has been closely linked to processes of bodily control and management, often grounded in projects and policies that have perpetuated conditions of patriarchy, enslavement, colonization, and exclusion. These processes have contributed to shaping a reality that crystallizes exclusions and imposes risks beyond the biological, especially for Black women. This paper proposes a critical reflection on Global Health by exploring the intersection between traditional care practices and the need for truly inclusive health models. Highlighting the initiative of Ilera, an Afro-Amerindian Health House located in Guaianases, São Paulo, the article underscores the importance of ancestral knowledge in shaping health practices and emphasizes the role of Black women in the transmission of these traditions. By examining how Ilera operates within a peripheral context, the paper advocates for a global health approach that recognizes and integrates local and ancestral practices as essential to public policies for collective care.

Keywords: Black Women. Global Health. Afro-Amerindian Health. Ancestry.

Resumen: Desde sus orígenes modernos, la salud ha estado íntimamente ligada a procesos de control y gestión de cuerpos, frecuentemente sustentada en proyectos y políticas que perpetuaron condiciones de

¹ Internacionalista, mestra em Filosofia e doutoranda em Saúde Global e Sustentabilidade (FSP-USP) atuando principalmente nos seguintes temas: relações culturais e de gênero, políticas públicas territoriais e ambientais e saúde global crítica. Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-4234-6856>. E-mail: fernandaluchiari@usp.br.

² Guardiã dos saberes ancestrais, enfermeira, mestra em Ciências da Saúde com concentração em Fisiopatologia, doutoranda em Tocoginecologia com concentração em Saúde Materna e Perinatal (FMC/Unicamp) fundadora da Ilera: Casa de Saúde Afro-ameríndia em São Paulo. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3731-1323> . E-mail: ilera.ancestralidadeesaude@gmail.com.

patriarcado, esclavitud, colonización y exclusión. Estos procesos contribuyeron a moldear una realidad que cristaliza exclusiones e impone riesgos que trascienden lo biológico, especialmente para las mujeres negras.

Este trabajo propone una reflexión crítica sobre la Salud Global al explorar la intersección entre prácticas tradicionales de cuidado y la necesidad de modelos de salud verdaderamente inclusivos. Destacando la iniciativa de Ilera, una Casa de Salud Afro-Amerindia ubicada en Guaianases, São Paulo, el artículo enfatiza la importancia de los saberes ancestrales en la formación de prácticas de salud y destaca el papel de las mujeres negras en la transmisión de estas tradiciones. Al analizar cómo Ilera opera en un contexto periférico, el trabajo defiende un enfoque de salud global que reconozca e integre prácticas locales y ancestrales como esenciales para políticas públicas de cuidado colectivo.

Palabras clave: Mujeres Negras. Salud Global. Salud Afro-Amerindia. Ancestralidad.

Palavras iniciais

Este artigo parte de um encontro no Quilombo do Cafundó entre nós, as autoras. Nessa ocasião, a Ilera foi apresentada a partir dos seus ideias e loja. Estávamos entre mulheres, a maior parte agricultoras.

Chamou a atenção a ousadia de Leila em dizer – não nessas palavras – mal dessas super-corporações, farmacêuticas, que ela dizia querer superar com o conhecimento germinado da Ilera.

Krenak,(2023) diz que pregam o fim do mundo como possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a provocação dele é a inspiração de Fernanda com a difusão de conhecimento científico: sobre adiar o fim do mundo sempre podendo “contar mais uma história”: “É importante viver a experiência da nossa própria circulação pelo mundo, não como uma metáfora, não como fricção, poder contar uns com os outros”, diz Krenak no livro “Ideias para adiar o fim do mundo” (2023, p.27).

No primeiro momento, esse artigo seria uma conversa (em formato de entrevista) entre Fernanda, Leila e Natália. No segundo momento, diante da necessidade de se contextualizar, historicizar e apresentar propostas, buscou-se inserir essa experiência tão embelezadora de Guaianases em um contexto mais amplo como resistência e – por que não? - projeto de poder.

Longe da intenção de dar luz à história ocidental, mas elucidando como ela foi hegemônica no Brasil – seus termos, significados, dinâmicas de poder – começamos a primeira parte do artigo com como as visões de saúde foram sendo apresentadas, transformadas e disputadas. Na segunda parte, aterrissamos no nascimento e vida da Ilera, a Casa de Saúde Afroameríndia, e nas suas estratégias de cuidado coletivo.

Por último, expõe-se propostas de como esse campo da saúde evoca aproximações importantes com uma visão de mundo multifacetada e, portanto, pode ter a ancestralidade como uma bússola essencial para caminhar em direção de um futuro possível

Panorama do passado no presente

O conceito de saúde/doença passou por transformações significativas ao longo do tempo, deixando de ser restrito a uma abordagem individual e técnica, típica das ciências aplicadas, e assumindo uma perspectiva mais social, holística e global (SCHRAIBER et al, 2009) com avanços e retrocessos científicos.

Remontando a milhares de anos, as práticas de saúde africanas são antigas e complexas e combinam elementos espirituais, filosóficos e práticos, refletindo a diversidade cultural do continente. A medicina tradicional africana é conhecida por ser uma abordagem holística, envolvendo não apenas o tratamento físico das doenças, mas também aspectos emocionais, espirituais e comunitários (NGALAMULUME, 2009).

Num retorno até aos povos primitivos, descobre-se ainda que “encontravam no pensamento mágico e religioso as explicações necessárias para entender os fenômenos, entre eles a doença” (MENDES, LEWGOY, SILVEIRA, 2008, p.25).

Nas tradições médicas da China e da Índia, a saúde era compreendida como um estado de equilíbrio, passível de ser rompido pela influência de fatores como os astros, o clima, os insetos e outros animais.

A cultura clássica grega trouxe uma nova perspectiva para o entendimento do processo saúde-doença, ao introduzir explicações racionais. Os gregos valorizavam a observação empírica e reconheciam a relevância de fatores ambientais, sazonais, laborais e sociais na etiologia das doenças. Assim, a concepção passou a se centrar na individualidade do doente, em vez de focar exclusivamente na doença em si (Ibidem).

Sabe-se que a medicina grega não se limitava ao campo da prática clínica, sendo igualmente uma área de atuação dos filósofos, onde a cura era concebida e cultivada como uma forma de arte. Nesse contexto, o conhecimento proveniente de diversas áreas era considerado indispensável, evidenciando a intersecção e o trânsito de saberes entre a arte, a filosofia e os conhecimentos técnicos.

No período histórico europeu classificado como Idade Média houve um retorno à concepção de doença associada ao binômio pecado/fé e automático afastamento do indivíduo doente; o Renascimento resgata a cultura greco-romana desaparecida na Idade Média e reforça a ideia de individualismo e universalismo indicando que o homem devia desenvolver todas as áreas do saber (Ibidem, p.26).

No século XIX, o advento do conceito de agentes patogênicos (por Louis Pasteur e Robert Koch) contribuiu para uma visão mais científica da medicina e, no mesmo século,

durante a Revolução Industrial quando o aumento das populações urbanas e a precariedade sanitária geraram preocupações com doenças transmissíveis, a saúde pública se consolidou como campo voltado para a prevenção de doenças e promoção da saúde em populações, com ações coletivas, políticas de vacinação e controle de surtos epidêmicos (PORTER, 1999; WISLOW, 1920).

No entanto, não são todos os grupos que, no Brasil, usufruem dessas ações coletivas, pelo contrário. Em São Paulo, no final do século XIX com o fim da escravidão (1888) e o aumento da imigração europeia, as elites paulistanas buscaram "modernizar" a cidade de acordo com os padrões europeus, associando progresso e civilidade à branquitude³ e, ao mesmo tempo, relegando a população negra e pobre a um conjunto de violências.

Nesse período, as cidades enfrentavam uma alta incidência de epidemias que afetavam predominantemente os escravizados urbanos, negros livres e trabalhadores pobres. Entre as enfermidades mais comuns estavam a tuberculose, disenteria, varíola, tétano, malária, febre amarela, coqueluche, escarlatina, sarampo, gripe e doenças venéreas, entre outras. Essas doenças se propagavam principalmente entre indivíduos que viviam em condições habitacionais precárias e insalubres, enfrentavam deficiências alimentares e eram submetidos a extenuantes jornadas de trabalho. (SILVA apud ARAÚJO, 2006, p.55).

Durante o tráfico negreiro, o índice de mortalidade entre os cativos devido a doenças infectocontagiosas era extremamente elevado. Esse cenário contribuiu para a construção de um imaginário coletivo em que os negros eram vistos como responsáveis e transmissores dessas enfermidades. Tal visão, nesse contexto, ganhou amplitude e foi difundida pelas elites e pelos governos da época, que, em vez de atribuírem a disseminação das doenças às condições de vida precárias enfrentadas pelos escravizados, como moradias insalubres, alimentação insuficiente e a luta constante pela sobrevivência, preferiram culpabilizá-los ignorando as verdadeiras causas da propagação das doenças (Ibidem).

Foi assim que o movimento higienista⁴ se consolidou como parte das políticas públicas, sendo utilizado para legitimar ações que segregavam as populações racializadas sob o pretexto de melhorar a saúde pública e as condições urbanas.

³ O conceito de **branquitude** refere-se à construção social, histórica e política da pessoa branca enquanto posição de privilégio racial em sociedades estruturadas pelo racismo. Assim, a branquitude consiste em uma norma implícita que sustenta desigualdades raciais, naturalizando a condição de ser branco como universal, invisível ou neutro, enquanto outras identidades raciais são marcadas e racializadas (SCHWARCZ, 1993).

⁴ A ideia de saúde pública em São Paulo foi usada para promover a higienização racial da cidade no início do século XX. As elites urbanas e os formuladores de políticas associavam progresso, modernidade e saúde ao "branqueamento" da população e à remoção de comunidades negras e pobres de áreas centrais. Esses processos

O eugenismo, em muitos casos no Brasil, instrumentalizou o higienismo para justificar políticas de segregação racial, remoção de populações indesejáveis e controle social. Assim, em São Paulo, práticas higienistas de remoção de cortiços e favelas, por exemplo, foram muitas vezes influenciadas por ideias eugenistas, que buscavam "melhorar" (leia-se embranquecer) a composição racial da cidade. A população negra representava a não civilização e a flagrante limpeza étnica expunha um projeto de região que almejava se tornar um polo de prestígio e poder onde o modo de ser e viver desses grupos não se adequava ao ideário de modernidade (SCHWARCZ, 1993; SILVA, 2019).

Com isso, a eugenia, que ganhou força no Brasil no início do século XX, convergia com o higienismo para justificar a exclusão dos negros, indígenas e mestiços dos espaços centrais e de prestígio da cidade deslocando-os para as periferias e dando corpo a uma “segregação urbana marcada por uma espécie de zoneamento social”. (SILVA, 2019, p. 49).

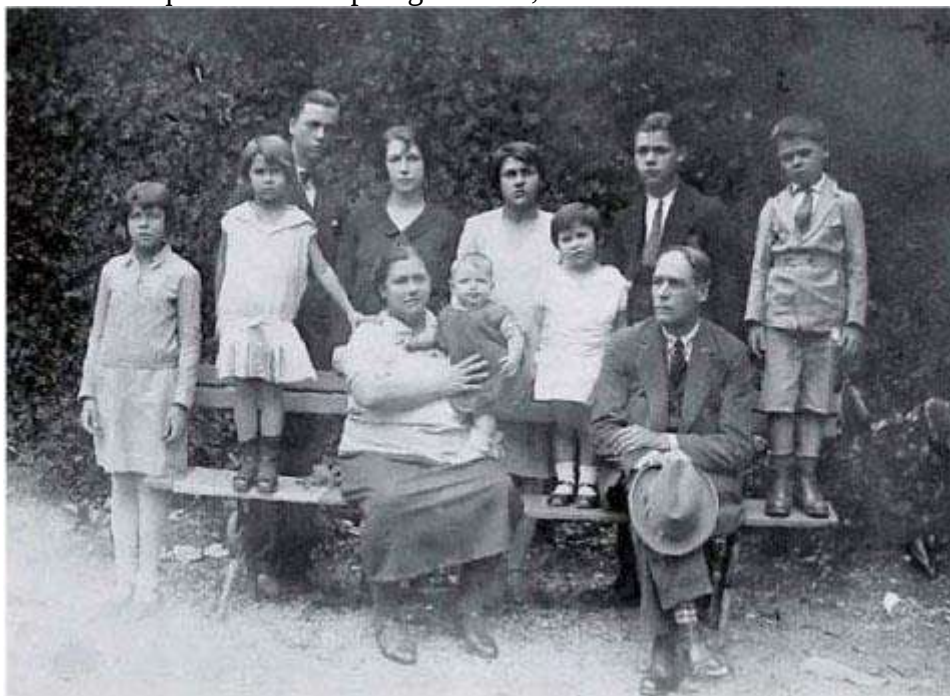
Foi possível investigar, em atas da Câmara Municipal e também na imprensa desse período, uma sociedade que se lançava regular e disciplinar com um o espaço que representava o dos grupos negros: o das ruas. Assim, propalavam uma exclusão do negro no mercado de trabalho, regular o uso das ruas de outra maneira de combater esses grupos, que tinham ali uma oportunidade de manter o sustento – como quitandeiras, lavadeiras, carregadores, entre outros trabalhadores.

Um conjunto de documentos, ainda, que compõe o Arquivo de Antropologia Física, sob a responsabilidade do Setor de Antropologia Biológica do Museu Nacional/UFRJ, reúne registros valiosos sobre o Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, ocorrido em 1929 no Rio de Janeiro, em celebração ao centenário da Academia Nacional de Medicina. Esse acervo inclui não apenas os originais dos trabalhos apresentados no evento — alguns ainda inéditos —, mas também documentos organizados pela secretaria do Congresso. Entre esses materiais estão convocações, fichas de inscrição dos participantes, correspondências, além de recortes de jornais e revistas com artigos sobre eugenia, bem como moções, relatórios e atas finais. O arquivo constitui um recurso fundamental para o estudo da história da eugenia no Brasil (SOUZA et al, 2009, p. 763).

Figura 1: A família da criança premiada no Concurso de Eugenia. Ilustração do trabalho “A influência da educação sanitária na redução da mortalidade infantil”. Acervo

foram profundamente marcados pelas ideias eugenistas e higienistas que orientaram as políticas de saúde e urbanização da época.

Arquivo de Antropologia Física, Museu Nacional/UFRJ.



Fonte: SOUZA et al., 2009.

#PraTodoMundoVer A imagem é uma foto que registra a presença de seis adultos e seis crianças brancas em um banco em frente a um arbusto.

As campanhas sanitárias, justificadas pela necessidade de combater principalmente doenças como a febre amarela e a tuberculose, serviram de pretexto para a remoção de cortiços e habitações coletivas no centro da cidade, onde residiam os trabalhadores negros e pobres. A justificativa oficial era de que esses locais eram focos de insalubridade e disseminação de doenças, mas essa narrativa ocultava o caráter racial e social dessas intervenções (CHALHOUB, 1996).

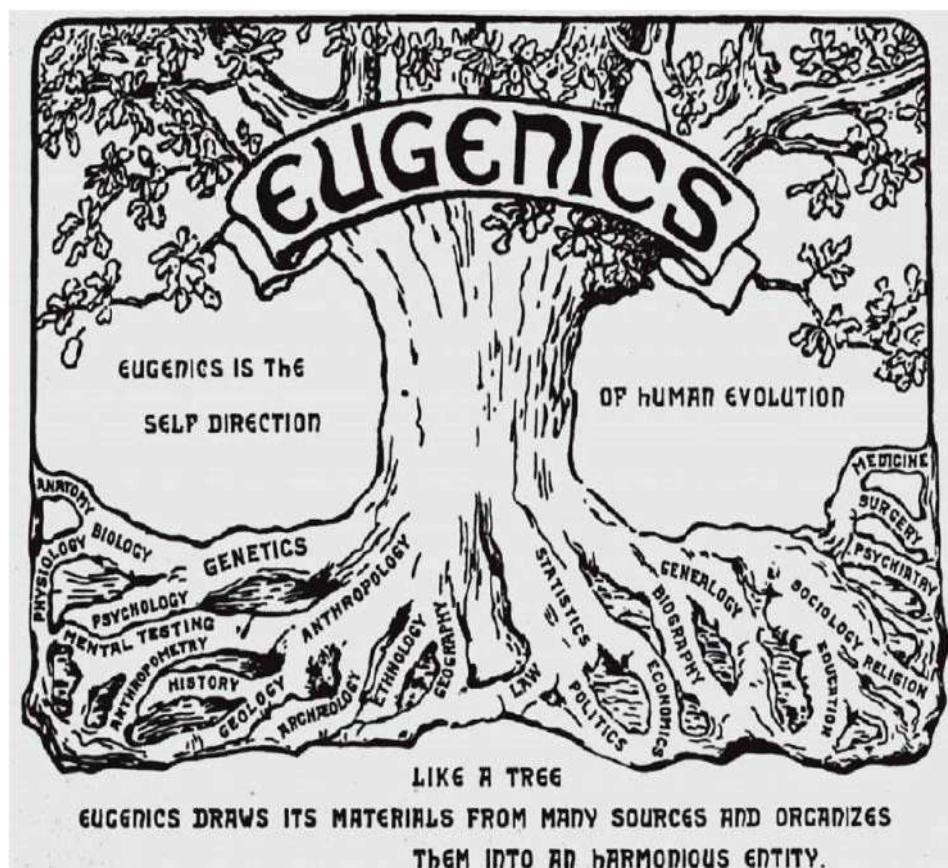


Figura 2: Árvore da Eugenia, símbolo do movimento eugênico em vários países. (Acervo Arquivo de Antropologia Física, Museu Nacional/UFRJ).

Fonte: SOUZA *et al.*, 2009.

#PraTodoMundoVer A imagem é uma árvore e nas raízes estão diferentes campos do conhecimento como “biologia, antropologia, história, geologia, etc, e na copa está escrito eugenia com o fundo indicando que ela é a direção para a evolução humana.

As ruas representavam um espaço de maior mobilidade se comparado ao espaço rural das fazendas, onde os escravizados eram constantemente confinados e monitorados de forma contínua. As mulheres negras⁵, por exemplo, se misturavam aos cenários de rios urbanos lavando roupas em chafarizes, rios e lagoas. Podiam ser tanto escravas domésticas como

⁵ Para compreender o que era ser mulher negra durante esse período em São Paulo, ler mais em: CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser: pelo direito à diferença. 1. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2005 – em que se discute o papel da mulher negra como duplamente subalternizada, explorando as interseções entre racismo e sexismo em contextos históricos e contemporâneos. Outra bibliografia recomendada, que aborda a vida das mulheres negras no período pós-abolição, incluindo o contexto das políticas eugenistas e os desafios de sobrevivência e resistência: PINTO, Fernanda Oliveira. Mulheres negras: do cativeiro ao pós-abolição. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). Feminismo negro: raça, identidade e emancipação. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2003. p. 89-105.

alugadas, e mesmo ao ganho, que buscavam e levavam trouxas de roupas para lavar. Em torno dessa ocupação e no cotidiano do trabalho, as lavadeiras negras produziram igualmente cenários originais de cultura urbana escrava (SANTOS, 2003 apud SILVA, 2019, p.51 - 52).

Desse modo, o processo de urbanização de São Paulo, fortemente influenciado pelo pensamento eugenista, reforçou a ideia de uma cidade "branca" e "moderna". Bairros operários e populares foram empurrados para as periferias, criando uma segregação racial e social que marcou a organização urbana e social da cidade (ANDREWS, 1991).

Tal processo foi articulado com as políticas públicas de saúde e planejamento urbano. Instituições científicas, como a Escola de Medicina de São Paulo, promoveram conferências e estudos sobre o "melhoramento racial", vinculando o progresso da cidade à saúde pública e ao "branqueamento" da população. Essas ações reforçavam a ideia de que o desenvolvimento urbano estava intrinsecamente ligado à suposta melhoria da "qualidade racial" dos habitantes da cidade.

Embora na década de 1950, intelectuais brasileiros tenham se juntado ao coro do movimento negro, denunciando a democracia racial no Brasil como mito, essa ideia permanece viva por gerações, buscando apagar a história da resistência negra ao escravismo e contribuindo para o silenciamento sobre o racismo na sociedade (TEIXEIRA, 2023, p. 20).

O mesmo mito da democracia racial reverbera sobre as políticas públicas para a população negra, cujo trabalho foi considerado qualificado por séculos para atividades variadas e complexas durante o escravismo, ironicamente passa a ser considerada mão de obra não qualificada para a nova era, a partir da abolição formal da escravatura, o que a relegou ao desemprego em massa e, conseqüentemente, a um leque de informalidades de forma sistêmica no país sem qualquer proteção social (TEIXEIRA, 2023, p. 21).

Ocorre que na década 1970 um novo conceito de saúde emerge, no Brasil e na América Latina, em contraposição ao modelo hegemônico biomédico. Se por um lado a saúde pública focava em prevenção de doenças, agora a saúde coletiva enfatiza determinantes sociais da saúde como fatores econômicos, culturais, políticos.

A Saúde Coletiva surge no Brasil durante o período da ditadura militar (1964-1985), em meio às lutas por melhores condições de vida. Nesse contexto, houve uma significativa cooperação entre pesquisadores universitários e militantes dos movimentos sociais que buscavam a democratização do Estado.

O termo "coletiva", ao ser acrescentado à Saúde, pretendia justamente criticar a ênfase no individualismo e destacar as obrigações do Estado para com a população. Esse termo foi especialmente bem-sucedido, pois não se limitou ao conceito de "público", mas o incorporou,

ampliando o campo de atuação para incluir os domínios da vida privada e individual, espaços tradicionalmente ocupados pela Medicina.

Assim, a Saúde Coletiva apareceu como um campo de ação voltado tanto para a reforma sanitária quanto para a reforma social, propondo novas leituras das políticas públicas, das instituições de saúde e das necessidades da população. Além disso, o campo apresentou uma profunda interseção entre a construção do conhecimento científico – das ciências aplicadas, desde suas origens modernas – e a crítica social. Buscou-se nascer de uma crítica à medicina tradicional e à saúde pública dominante, com a intenção explícita de promover uma reforma social (SCHRAIBER et al, 2009, p. 1021).

Com uma formulação genuinamente brasileira, foi estabelecida uma reorientação da Saúde Pública tradicional, aproximando-a da Medicina, ao mesmo tempo em que a criticava. A Saúde Coletiva também questionou a crescente especialização da prática médica e a fragmentação do cuidado, fenômeno observado nos movimentos de reforma médica nos Estados Unidos, que deram origem às abordagens de medicina integral, preventiva e comunitária. Além disso, criticou a própria medicina preventiva, por operar sob uma perspectiva conservadora e liberal, tratando a saúde como uma questão individual, e não social, o que isentava o Estado de responsabilidade na sua provisão e regulação.

Foi nesse estado de efervescência que se vinculou à luta pela universalização da saúde e à participação popular, essenciais na criação do Sistema Único de Saúde (SUS) no Brasil em 1988 (NUNES, 1994).

Outras definições de saúde começaram a ganhar destaque no século XXI, então: A saúde humana, saúde animal e saúde ambiental foram reunidas, a partir da ideia de interdependência, no termo “Saúde única” impulsionado por crises de saúde como a gripe aviária e a pandemia de H1N1 e reconhecendo que a saúde de todos os seres vivos e do meio ambiente está conectada (SINSSTAG et al, 2011).

O século XXI também presencia a emergência de novas discussões e conceitos no âmbito da saúde coletiva, tais como “saúde global”, “bens públicos globais”, “governança global em saúde”, “saúde pública global”, “diplomacia da saúde”, “cooperação internacional” (SAMPAIO; VENTURA, 2016, p. 146)⁶.

Sem buscar o aprofundamento de cada uma das perspectivas do debate acadêmico e político da saúde coletiva, ressalta-se que o termo *saúde global* se popularizou nas últimas

⁶ Para compreender como cada uma dessas áreas se estrutura e contribui para os desafios contemporâneos do mundo globalizado, recomenda-se o artigo que trata da revisão literária dessas categorias e as descreve considerando as suas complementariedades: SAMPAIO, J.R.C.; VENTURA, Miriam. A emergência do conceito saúde global: perspectivas para o campo da saúde coletiva. *Cad. Ibero-Amer. Dir. San., Brasília*, 145-155, out/de, 2016.

décadas para descrever a interconexão da saúde no contexto mundial e para ser incorporado em substituição ao “saúde internacional”, (criado em 1913 pela Fundação Rockefeller) para se referir à saúde como um fenômeno transnacional, mas que não mais considera o tema como matéria das relações internacionais entre países (Ibidem).

Enquanto a saúde internacional, do século XX, focava em programas de ajuda aos países em desenvolvimento, a saúde global aborda problemas de saúde que transcendem fronteiras, como mudanças climáticas, pandemias e desigualdade de acesso a tratamentos. A pandemia de COVID-19 sublinhou a importância dessa nova abordagem (KOPLAN, 2009).

Além disso, complementa-se a essa interpretação da saúde a importância da inclusão de novos atores além das agências e organizações internacionais governamentais e intergovernamentais na discussão sobre saúde no âmbito internacional. E aqui entra o ponto central deste texto: Como saberes locais, mobilizados por sujeitas periféricas de Guaianases, aplicam e refinam a lente da saúde global nas suas práticas de cuidado em saúde?

Ilera: Um projeto para o futuro ancestral

Gosto de pensar que todos aqueles que somos capazes de invocar como devir são nossos companheiros de jornada, mesmo que imemoráveis já que a passagem do tempo acaba se tornando um ruído em nossa observação sensível do planeta. Mas estamos na Pacha Mama, que não tem fronteiras, então não importa se estamos acima ou abaixo do rio Grande; estamos em todos os lugares, pois em tudo estão os nossos ancestrais, os rios-montanhas, e compartilho com vocês a riqueza incontida que é viver esses presentes (KRENAK, 2022).

Tudo começou em 2015, com o coletivo intitulado "Coletivo de Oyá: Mulheres Negras da Periferia de São Paulo". O grupo surgiu a partir da necessidade urgente de consolidar um movimento voltado para mulheres negras em territórios periféricos, e o primeiro marco do grupo foi a mobilização para a participar da Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver, em Brasília naquele mesmo ano. A composição do coletivo envolveu a colaboração de várias mulheres, e foi estabelecido dois projetos prioritários: um eixo voltado à saúde e um voltado à cultura, o "Cordão Tereza de Benguela." - com a educadora Inaiá Araújo, uma das fundadoras do coletivo, unindo forças em torno dos valores civilizatórios transmitidos pelas populações indígenas e afro-brasileiras.

Com o passar do tempo, o eixo de saúde evoluiu e consolidou-se como o projeto "Ilera,"⁷ formalizado em 2018, cujo foco se manteve na promoção e no fortalecimento de práticas de cuidado e Bem Viver entre mulheres negras na periferia.

O projeto Ilera representa uma resposta contundente às múltiplas formas de exclusão enfrentadas historicamente por mulheres negras nas periferias, resultado da intersecção de desigualdades de gênero, raça, classe e território. Ao promover o Bem Viver, a Ilera reconhece e valoriza os saberes tradicionais e ancestrais dessas mulheres, confrontando estereótipos que as restringem a um lugar de carência. Em vez disso, evidencia-as como sujeitas na produção de ciência e protagonistas de iniciativas que reinventam formas de cuidado, resistência e existência em territórios periféricos.

Além disso, o projeto incentiva a reconstrução de práticas de cuidado, compreendendo-as não apenas como ações individuais, mas como expressões coletivas que dialogam com as condições socioeconômicas, os desafios urbanos e as desigualdades estruturais. Ao fortalecer a autonomia coletiva, a Ilera se consolida como uma abordagem interseccional indispensável, promovendo políticas públicas que reconhecem as especificidades de gênero, classe, raça e território, enquanto operam soluções mais inclusivas e enraizadas na realidade das pessoas.

Um dos principais objetivos da Ilera é difundir os conhecimentos de matrizes africanas e indígenas relacionados aos cuidados com a saúde, por meio da promoção de encontros com outras mulheres e da articulação em diversas redes, a organização busca compartilhar saberes ancestrais e fortalecer suas identidades culturais e territoriais (ABONG, 2022).

Em 2019, Leila Rocha, uma das integrantes do coletivo, mudou-se para Roraima, onde se envolveu com mulheres ligadas a centros de medicina tradicional, expandindo e aprofundando seus conhecimentos na área. Este contexto incentivou uma fase de sistematização da experiência da Ilera, buscando consolidar e formalizar as práticas e saberes que emergiram ao longo do percurso do coletivo.

Na comunidade indígena Serra da Moça, em Roraima, foram promovidos os Encontros de Saberes Ancestrais. Assim, a Ilera se fortaleceu na iniciativa em reunir mulheres negras e indígenas em um espaço de partilha de saberes ancestrais e coletivo - a primeira vez que mulheres negras e indígenas se encontraram em uma troca profunda de conhecimentos naquele território! Cada encontro foi estruturado com foco em um sistema específico do corpo humano, permitindo uma compreensão aprofundada e integral do cuidado. Durante suas visitas a várias

⁷ O termo "Ilera", de origem iorubá, está associado à saúde e ao cuidado. O grupo étnico concentrado na Nigéria, Togo e na antiga República do Daomé (atual Benim), foi trazido ao Brasil durante o regime colonial escravocrata e sua cultura reverbera até os dias atuais (ABONG, 2022).

comunidades indígenas, Leila teve a oportunidade de aprender práticas tradicionais como o uso de gorduras de cobra e jabuti, por exemplo, além de desenvolver a habilidade de identificar cipós e se orientar na mata.

No ano seguinte, devido às restrições impostas pela pandemia, esses encontros passaram a ocorrer em formato virtual. Realizaram-se, então, oito sessões, abordando tanto o funcionamento dos sistemas do corpo humano quanto o uso de plantas medicinais específicas para o cuidado íntimo.

Em 2020, Leila retorna a São Paulo para dar continuidade a seu mestrado na UNICAMP e começa a refletir sobre a adaptação e expansão da Ilera no contexto urbano paulista, buscando integrar essas experiências e conhecimentos ancestrais em novas abordagens para o cuidado e a saúde na cidade.



*Figura 3: Natália no SESC Rio de Janeiro, 2024. Crédito: Cláudio Del Ponte
#PraTodoMundoVer A imagem conta com a presença da Nat, uma das integrantes da Ilera, atrás de uma mesa com os produtos da loja Ilera e óleo para a oficina de tinturas e oleatos.*



*Figura 4: Articulação de Mulheres Negras Brasileiras, 2024. Crédito: Cláudio Del Ponte.
#PraTodoMundoVer A imagem é uma foto que registra a presença das integrantes da Ilera em um encontro de articulação com várias mulheres negras e alguns de seus filhos.*

Com a entrada de Natalia Paiva em 2021, a Ilera obteve apoio por meio do edital VAI e ganhou a sua casa em Guaianases⁸. A iniciativa deu origem ao projeto "Sementes Ilera," que se dedicou à formação de multiplicadoras dos seus saberes, com foco em articulações comunitárias. Em suas atividades, o grupo busca resgatar práticas de cuidado que remetem às formas de saúde transmitidas por mães e avós, fundadas em valores afro-civilizatórios, tais como musicalidade, coletividade, corporeidade, axé, cooperação e solidariedade (TRINDADE, 2000; 2024).

Os saberes partilhados abrangem o uso de plantas e ervas medicinais, alimentos e danças, elementos que estão interligados e fazem parte de uma abordagem integral de saúde e bem-estar. Leila Rocha, idealizadora da Ilera coautora desse artigo, destaca: "Música também é saúde!" Essa visão ancestral compreende todos esses elementos — plantas, cantos e danças — como componentes indissociáveis no processo de cuidado, evidenciado nas cerimônias de cura das comunidades indígenas, onde o canto e a dança desempenham papéis centrais na harmonização do corpo e do espírito (ABONG, 2022; TRINDADE, 2000).

Nesse sentido é que a Ilera compartilha sua sede e trajetória com diversos grupos e coletivos culturais no território, como o Sarau Vitamina e o Projeto Adotem Capoeira. Todas as iniciativas se fundamentam nos valores civilizatórios transmitidos pelas culturas indígenas e afro-brasileiras, com a dimensão cultural sendo essencial para o fortalecimento da identidade dessas mulheres e para a resistência ao racismo.

Cabe ressaltar que a Ilera não possui financiamento formal: Tem como carro chefe a sua loja, promove eventos em parceria com o SESC, o trabalho se mantém por uma rede de solidariedade incluindo parcerias com a Horta Comunitária da Vila Nanci, em Guaianases (SP), e contribuições financeiras de amigas (ABONG, 2022).

No ano passado, 2023, a Ilera consolidou-se como um negócio de impacto social, formalizando-se com a criação de um CNPJ.

⁸ No vídeo ILERA, 2024 exposto na bibliografia a seguir, é possível visualizar algumas iniciativas da Ilera na casa, além dos depoimentos e testemunhos das mulheres que conhecem, participam e integram o projeto.

Figura 5: Ilera em ação de plantio, 2023



Figura 6: Ilera no OCUPA Ermelino, 2023



Crédito: Cláudio Del Ponte

#PraTodoMundoVer: A primeira imagem trata de foto que registra o momento de, um plantio comunitário com a participação da Ilera e, a segunda imagem ao lado, registra a presença da Ilera em um local que incentiva ocupações culturais e articulações comunitárias periféricas da Zona Leste.

A Ilera, ainda, possui momentos de ampliação do seu foco para a comercialização de produtos elaborados pelas próprias mulheres do bairro. Com o óleo coletado na comunidade, produzem sabão, além de pomadas e tinturas, que são vendidos em feiras ou diretamente para amigas conectadas à rede de mulheres negras. As embalagens são confeccionadas pelas moradoras locais, e a produção ocorre na casa (Ibidem).

Além disso, a Ilera também integra a Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras (AMNB) que é uma das três organizações que lideram a organização da Marcha das Mulheres Negras de 2025. O coletivo está mobilizado para a marcha com recursos próprios e contribui com a produção de materiais didáticos e pedagógicos, reforçando seu compromisso com o fortalecimento da identidade e dos direitos das mulheres negras no Brasil.

Considerações finais

Para investigar como raça, gênero, classe, sexualidade e outros elementos se entrelaçam nas experiências de ser e tornar-se mulher negra, mobilizamos o conceito de interseccionalidade, proposto por Crenshaw (2002) e amplamente utilizado por intelectuais negras. Este conceito permite que sejam elucidadas as consequências da interação entre

múltiplos eixos de subordinação e observar as particularidades de cada sujeito (ARAÚJO; ROCHA, 2020).

Assim, à medida que intelectuais negras, tanto na África quanto na diáspora, têm desafiado a noção eurocêntrica e ilusoriamente universal de "mulher", é essencial também questionar a ideia de "mulher negra" como uma experiência monolítica. Desse modo, torna-se relevante destacar a diversidade interna desse grupo na experiência analisada, ainda que composta exclusivamente por mulheres negras. Ou seja, com base nas vivências dessas sujeitas no contexto estudado, torna-se pertinente identificar quais elementos emergem como significativos ao lado de raça, gênero e classe, considerando também o território em que se inserem (Ibidem)⁹.

Em diferentes campos de conhecimento, ainda chama a atenção as limitações e problemas inerentes à dificuldade de voltar o olhar para os fatores que podem ser caracterizados como marcantes para entender as experiências de opressão de lugares específicos em uma sociedade racista, machista, heterocisnormativa e farmacêuticizada (Ibidem).

No artigo "Theorizing Global Health", João Biehl (2014) apresenta três críticas principais ao campo da saúde global: 1) Ao projeto imperial neocolonial ou pós colonial, onde a saúde global aparece como uma extensão ao colonialismo e as intervenções biomédicas seguem padrões de dominação e exploração típicos do colonialismo histórico perpetuando desequilíbrios de poder nas chamadas “zonas de contato pós-coloniais”; 2) À narrativa linear de globalização como triunfante e benéfica em vez de mantenedora de fluxos globais de conhecimento e recursos que não circulam de maneira uniforme; 3) A desigualdade em si no acesso ao conhecimento e recursos, com destaque ao exemplo da epidemia de Ebola, mostrando como pesquisas científicas sobre o vírus realizadas em regiões africanas não retornaram para beneficiar as populações locais, refletindo um padrão de alocação assimétrica de conhecimento científico e de recursos.

Em resumo, o mesmo autor propõe, com base nisso, o uso da etnografia como uma ferramenta crítica fundamental para repensar o modo de fazer saúde global e argumenta que essa pode oferecer a desnaturalização das intervenções biomédicas; trazer os pontos de vista de populações marginalizadas e invisibilizadas pelos projetos globais de saúde; expor a agência local das experiências vividas e respostas locais; questionar o poder nas práticas de saúde global

⁹ Para saber mais sobre como tais condições sociais incidem na falta de ou no acesso das mulheres negra à saúde, consultar na bibliografia ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA – ABRASCO, 2024.

mostrando como decisões políticas, econômicas e científicas afetam de forma desigual em diferentes contextos (BIEHL, 2014).

Complementando tais críticas e aportando contribuições que a Ilera, com a sua práxis, oferece, fica aqui outras 3 (três) reflexões e proposições que podem enriquecer o nosso repertório para aprimorar e visualizar perspectivas mais democráticas e críticas para a atuação no campo da saúde global:

A relação com a ancestralidade: A relação com a ancestralidade desempenha um papel central na construção de um movimento contracultural em relação ao modelo biomédico dominante. Nesse sentido, torna-se fundamental adotar como referência os conhecimentos adquiridos e transmitidos pelas gerações anteriores, especialmente pelas mais velhas, promovendo uma ruptura com a lógica industrial que norteia a medicina brasileira (ABONG, 2022). Esse reposicionamento implica em uma abordagem que vá além da visão da mulher limitada à sua condição reprodutiva, evitando a medicalização e fragmentação do corpo feminino em função apenas de suas partes associadas à reprodução (SCHRAIBER, 2010).

Ainda que as práticas africanas de saúde tenham sido reconhecidas em conferências promovidas pelo Conselho Nacional de Saúde, elas continuam a enfrentar resistência em sua legitimação social como práticas efetivas de cuidado. Entretanto, espaços como os terreiros de candomblé e umbanda já começam a ser reconhecidos como ambientes de atenção à saúde e cuidado integral, expandindo o conceito de medicina para além dos limites ocidentais tradicionais (ABRASCO, 2024).

A Ilera, nesse contexto, se propõe a evidenciar a relevância das práticas e tecnologias ancestrais que asseguraram a sobrevivência e a resiliência do povo negro. Ao valorizar essas tecnologias como pilares para a continuidade da vida e cultura afrodescendente, a Ilera adota uma visão ampla de medicina, em que a identidade cultural está profundamente entrelaçada com o saber ancestral e o cuidado com a saúde. Esse olhar integra o processo de cuidado coletivo, no qual os benefícios são amplamente compartilhados, refletindo uma saúde que transcende o individual e reverbera em toda a comunidade.

Interseccionalidade e determinantes sociais: A análise das condições sociais que perpetuam negligências, violências e estigmatização aponta para a relevância da interseccionalidade, especialmente no caso das mulheres negras, que representam a maioria das mortes maternas. Esses fatores contribuem para sustentar estereótipos como o da "força superior" das mulheres negras, levando à desvalorização de suas demandas e experiências no sistema de saúde (ABRASCO, 2024).

Para abordar adequadamente as violências no campo da saúde por uma perspectiva interseccional, é crucial evitar cisões que fragmentam a compreensão do problema. Schraiber, Portella, Oliveira e Menicucci (2009) identificam três dessas divisões que devem ser evitadas: (1) a separação entre causa e efeito, (2) a fragmentação entre doença e fatores de risco, o que dificulta estratégias de prevenção, e (3) a divisão entre conhecimento científico e prática, que impede o desenvolvimento de intervenções eficazes.

Essas divisões contribuem para um cenário no qual, de acordo com a ABRASCO (2024), mulheres negras enfrentam barreiras significativas ao acesso a cuidados de saúde básicos, como exames preventivos e diagnósticos precoces de câncer. A baixa expectativa de vida, os altos índices de analfabetismo e a falta de médicos em unidades de saúde são reflexos de um acesso restrito ao SUS (Sistema Único de Saúde), agravando ainda mais a desigualdade no cuidado com a saúde dessas mulheres.

Outras histórias e narrativas para redução de desigualdades: Alinhado à perspectiva de João Biehl sobre agência e regionalização, torna-se essencial criar espaços que permitam a experimentação e expressão das potências afro-ameríndias. Esses espaços contribuem para romper com a reificação de estereótipos sobre as mulheres negras, combater a desvalorização da cultura e religiosidade africanas e fomentar a difusão desses valores. Para que isso se concretize, é fundamental o desenvolvimento de políticas públicas que visem reduzir desigualdades raciais, sociais e territoriais, promovendo condições materiais que garantam a continuidade e o fortalecimento dessas práticas culturais.

Vi diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo (KRENAK, 2023).

Bibliografias

ABONG. Nossos saberes: práticas para transformar o mundo. São Paulo: Editora Novos Paradigmas, 2022. Disponível em [Nossos-Saberes-práticas-para-transformar-o-mundo-1.pdf](#).

ANDREWS, George Reid. Negros e brancos em São Paulo: 1888-1988. São Paulo: UNESP, 1991.

ARAUJO, Ayni Estevão de; ROCHA, Leila Rodrigues. Mulher, corpo e memória: experiências de movimentos de mulheres negras com políticas públicas de saúde. In: OLIVEIRA, Marcelo

de (Org.). Tendências epistemológicas-teóricas das ciências sociais aplicadas 2. 1. ed. São Paulo: Editora X, 2024. p. 49-60.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA - ABRASCO. Direitos humanos e o SUS - 17º Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9MreWttKW3s&t=6294s>. Acesso em 30 out. 2024.

BIEHL, João. Theorizing Global Health. *Medical Anthropology Theory*, v. 1, n. 1, p. 10-29, 2014.

CHALHOUB, Sidney. Cidade febril: cortiços e epidemias na São Paulo imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

ILERA. Entrevista sobre interseccionalidade e saúde de mulheres negras. Disponível em: <https://youtu.be/I3iKVfnB8F0?si=qhK04-oLnqg8Cg06>. Acesso em 30 out. 2024.

J.R.C.; VENTURA, Miriam. A emergência do conceito saúde global: perspectivas para o campo da saúde coletiva. *Cad. Ibero-Amer. Dir. San., Brasília*, p. 145-155, out./dez. 2016.

KOPLAN, J. P., et al. Towards a Common Definition of Global Health. *The Lancet*, 2009.

KRENAK, A. Futuro Ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christopher (Eds.). *General History of Africa: Africa Since 1935*. UNESCO, 1993.

NGALAMULUME, Kalala. Indigenous Medicine and Knowledge in Africa: Historical Perspectives. *History Compass*, vol. 7, no. 2, 2009, p. 503-518.

NUNES, E. D. A saúde como questão social. São Paulo: Cortez, 1994.

PETRYNA, Adriana, et al. (Eds.). *When People Come First: Critical Studies in Global Health*. Princeton University Press, 2013.

PORTER, R. *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*. HarperCollins, 1999.

SCHRAIBER, Lilia Blima. O corpo feminino e a saúde da mulher: medicalização, violência e resistência. In: *Saúde da Mulher: práticas e saberes na Saúde Coletiva*. São Paulo: Editora X, 2010. p. 45-68.

SCHRAIBER, L.; OLIVEIRA, A.F.; PORTELLA, A.P.; MENICUCCI, E. Violência de gênero no campo da Saúde Coletiva: conquistas e desafios. *Revista Ciência e Saúde Coletiva*, 2009, p. 1019-1027.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Racismo à brasileira: uma ideologia de branqueamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Sheila Alice Gomes da. *Negros em Guaianases: cultura e memória*. São Paulo: EDUC, 2019.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de, et al. Arquivo de Antropologia Física do Museu Nacional: fontes para a história da eugenia no Brasil. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 3, jul.-set. 2009, p. 763-777.

TEIXEIRA, Daniel Bento. Notas sobre uma falsa democracia multirracional. *O futuro da Democracia*. *Revista Stanford Social Innovation*, vol. 1, n. 4, jun. 2023.

THORNTON, Robert J. *Healing the Exposed Being: A South African Ngoma Tradition*. Wits University Press, 2017.

TILLEY, Helen. *Africa as a Living Laboratory: Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 1870-1950*. University of Chicago Press, 2011.

TRINDADE, Azoilda Loretto e SANTOS, Rafael (org.). *Multiculturalismo – mil e uma faces da escola*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

TRINDADE, Azoilda Loretto. Valores civilizatórios afro-brasileiros na educação infantil. REAJU – Rede de Articulação e Formação para o Jovem e o Adulto. Disponível em: <https://reaju.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/07/valores-civilizac3b3rios-afrobrasileiros-na-educac3a7c3a3o-infantil-azoilda-trindade.pdf>. Acesso em 28 de outubro de 2024.

WINSLOW, C. E. A. *The Untapped Power of the Health Profession: Social Determinants of Health*. Public Health Reports, 1920.

ZINSSTAG, J.; SCHELLING, E.; WALTNER-TOEWS, D.; TANNER, M. *One Health: The Theory and Practice of Integrated Health Approaches*. CABI, 2011.

Submetido em: 31/10/2024

Aceito em: 28/01/2025

O mundo místico das matas: experiências de mulheres na floresta Amazônica e suas vivências com a territorialidade

The mystical world of the forests: experiences of women in the Amazon rainforest and their experiences with territoriality

El mundo místico de los bosques: experiencias de mujeres en la selva amazónica y sus experiencias relicon la territorialidade

Adriane Silva¹

Resumo: Este artigo visa demonstrar a vivência de mulheres com suas matas e o mundo do trabalho na floresta, a experiência com a terra, as águas e com seu sagrado. Seu cotidiano nas matas do Pará, região do Baixo Tocantins, é marcado pelas exigências do tempo da natureza. O trabalho dessas mulheres é realizado dentro da floresta, através do extrativismo no processo da colheita da balata, da castanha e dos demais bens. Para dar conta de demonstrar o cotidiano desse mundo iremos utilizar a história oral, ou seja, a memória de sujeitos sociais que viveram sob as copas das árvores da Amazônia, bem como relatórios da Federação de Assistência Social e Educacional (FASE), da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) e processos de arrendamento e aforamento do Instituto de Terras do Pará (ITERPA). O período tratado é de 1960 até o início do século XXI, período de vivência de duas mulheres: Maria Macieira Borges e Raimunda Viana de Freitas Brasil. A vida dessas mulheres demonstra o cotidiano dentro das matas e a relação com suas territorialidades.

Palavras- chave: Mulheres, Amazônia, Trabalho e Místico.

Abstract: This article aims to demonstrate the experience of women with their forests and the world of work in the forest, their experience with the land, the waters and their sacredness. Their daily lives in the forests of Pará, in the Lower Tocantins region, are marked by the demands of nature's time. The work of these women is carried out within the forest, through extractivism in the process of harvesting balata, chestnuts and other goods. To demonstrate the daily lives of this world, we will use oral history, that is, the memories of social subjects who lived under the canopy of the trees in the Amazon, as well as reports from the Federation of Social and Educational Assistance (FASE), the Superintendence of the Development of the Amazon (SUDAM) and leasing and tenure processes of the Pará Land Institute (ITERPA). The period covered is from 1960 to the beginning of the 21st century, a period in which two

¹ Professora Adjunta, Chefa do Departamento de Filosofia Ciências Sociais e Educação (DFCS), da Universidade do Estado do Pará (UEPA- Campus CCSE, Belém). Docente do Programa de pós- graduação de Ciências da Religião da UEPA, líder da linha de pesquisa movimentos Sociais, educação popular e trabalho na Amazônia, vinculado ao grupo de pesquisa Amazônia: história, culturas e identidades; Doutora e Mestra em história Social pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) da Universidade Federal do Pará (UFPA - Campus Belém), onde atuou como professora substituta; especialista em Educação Ambiental e uso de Recursos Hídricos pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia (2013); Graduada em Licenciatura e Bacharelado em História pela Universidade Federal do Pará (2011) e graduação em Ciências Naturais com habilitação em Biologia pela Universidade do Estado do Pará (2010). Pesquisadora de Conflitos Sociais na Amazônia, com enfoque na História Agrária do Estado do Pará. Possui experiência na área de História, assim como, na área de Ciências Naturais com ênfase em Biologia. Faz parte de dois grupos de pesquisa Governos Miliars na Amazônia entre a Memória e a História e História Militar e Fronteiras. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6853-5130>. E-mail: adrianedosp Prazeres@gmail.com.

women lived: Maria Macieira Borges and Raimunda Viana de Freitas Brasil. The lives of these women demonstrate their daily lives within the forests and their relationship with their territorialities.

Keywords: women, Amazon, work and mystic.

Resumen: Este artículo pretende mostrar la experiencia de las mujeres con sus bosques y el mundo del trabajo en el bosque, la experiencia con la tierra, las aguas y su sacralidad. Su vida cotidiana en los bosques de Pará, en la región del Bajo Tocantins, está marcada por las exigencias del tiempo de la naturaleza. El trabajo de estas mujeres se realiza dentro del bosque, a través del extractivismo en el proceso de recolección de balata, castañas y otros productos. Para demostrar la vida cotidiana de este mundo, nos valeremos de la historia oral, es decir, de la memoria de sujetos sociales que vivieron bajo las copas de los árboles de la Amazonia, así como de informes de la Federación de Asistencia Social y Educativa (FASE), la Superintendencia de Desarrollo de la Amazonía (SUDAM) y procesos de arrendamiento y tenencia del Instituto de Tierras de Pará (ITERPA). El período abarcado va de 1960 a principios del siglo XXI, período en el que vivieron dos mujeres: Maria Macieira Borges y Raimunda Viana de Freitas Brasil. Las vidas de estas mujeres muestran su cotidianidad en los bosques y su relación con sus territorios.

Palabras clave: Mujeres, Amazonas, Trabajo y Mística.

Introdução

Este trabalho visa lançar luz sobre a relação e experiências de mulheres que possuem sua vivência marcada com o coexistir com a floresta. Essa relação com a terra, com as matas, rios e espaços sagrados extrapolam a visão capitalista de propriedade, já que as matas não são mensuradas pelo valor monetário, mas a partir de uma vivência ancestral com esse espaço, vínculo denominado por territorialidade (Almeida, 2008, p.38). Esta conexão pode ser entendida como resultado de diferentes processos sociais de territorialização, delimitada dinamicamente, são terras de pertencimento coletivo que convergem para um território.

O presente artigo, visa lançar luz sobre a história de homens e mulheres que viveram no interior da Amazônia, nas matas do Pará, especialmente no Baixo Tocantins, no município de Baião. Estes agentes de resistência defendem seu território desde 1930-1991, lutando e enfrentando com suas vidas o Estado e o latifúndio. Os grupos sociais presentes neste contexto viviam do extrativismo, praticando caça, pesca e lavrando a terra.

Nossos guias dentro dessas matas, serão as memórias de duas mulheres que foram arrimo de família, moradoras da atual Resex- Ipaú- Anilzinho e de outros sujeitos sociais. Logo, quem também nos guiará sob as copas dos castanhais do baixo Tocantins, será o relato de duas mulheres.

Maria Macieira Borges² e Raimunda Viana de Freitas Brasil³, são mães que criaram e sustentaram seus filhos na labuta cotidiana, coletando os bens da mata e lavrando a terra. Maria, mãe de treze filhos, e Raimunda, mãe de dezesseis filhos, começaram a trabalhar a partir dos oito anos de idade e, aos doze anos, já estavam casadas. Ambas nascidas no município de Baião, no território da Resex Ipaú-Anilzinho.

Além delas, também contaremos com as memórias de Nilton Lopes de Farias e Diónezio Macieira Borges, homens cujas narrativas irão nos auxiliar a entender o trabalho dentro da floresta. Portanto, o tema dessa abordagem será o cotidiano de suas vivências, como também as relações de trabalho nas franjas dos castanhais e em terras indígenas/comunitárias⁴.

O cotidiano nas florestas de castanhais

Ao adentrar essas veredas de vivências, é preciso examinar os relatos de dona Maria das Graças Borges Macieira. Ela, acompanhada dos seus pares, retiravam as castanhas, a seiva da Balata e o leite da Mançaruduba. O leite da seringa, também denominado por sernambi, era utilizado como matéria-prima na confecção de pranchas de borracha, que eram vendidas aos marreteiros em Baião. Em relação às colheitas de Castanhas, a senhora relatou que:

As mulheradas com as crianças ficavam tudo lá pras ilhas e quando chegava o mês de novembro, dezembro já vinham pra cá por causa da Castanha, vinham para trabalhar na castanha, então já arrumavam a barraca tudinho para poder trabalhar na castanha, eles vinham de canoa, “que é o casco”. Lá na ilha Jutai, tinha uma rua chamada rua do fogo, era uma rua animada, divertida, festiva, e por isso chamavam de rua do fogo

² Nasceu em 03 de novembro de 1950, é filha de Lázaro Borges e Eurides Alves Macieira.

³ Nasceu em 22 de dezembro de 1960, em Joana Peres, é filha de Joana Freitas e do senhor Amadeu de Freitas.

⁴ Terras indígenas/comunitárias é um conceito criado por Adriane Silva, em sua tese de doutorado intitulada “*As terras de uso comum e os castanhais do vale amazônico: Luta, Resistência e a lei dos posseiros (1930 - 1991)*”. De acordo com a autora, essas terras possuem dois fenômenos de ocupação, pois tiveram o reconhecimento da memória de povos que viviam nas bordas desses castanhais e, além disso, foram reconhecidas pelo SPI como terras indígenas Asurini e de outras etnias. Contudo, ela foi herdada por uma população que deu o adjetivo de terras da comunidade. Sendo assim, compreendo como uma terra híbrida no período entre 1930-1980.

As lembranças de dona Maria das Graças Borges Macieira coincidem com as de seu pai, Lázaro Borges, e também das pesquisas que fundamentam o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação, elaborado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em 2018, principalmente no que tange a rua do fogo⁵. Suas narrativas reacendem a sociabilidade existente, traduzida por meio da animação, das brincadeiras, de uma rua viva e flamejante na Ilha Jutai.

Portanto, não era somente de fugas que seu grupo vivia, por mais que existissem desafios e conflitos com os Asuriní, povos originários que ocupavam essa região até meados dos anos de 1950, é possível identificar uma rede de solidariedade, em que o indivíduo social estava agregado. Alguns elementos dessa vivência podem ser verificados nas lembranças de Manuel Silveiro Lobato, o senhor Duca Pinto, que consta na obra da professora Benedita Celeste Moraes Pinto (2004, p. 61). Segundo o referido senhor, “no Baxibá era uma grande família. Havia união um ajudava o outro”.

A Ilha Jutai é um lugarejo onde o senhor Lázaro Gonçalves Borges fugiu com seus pais, demais familiares e os vizinhos, refugiando-se devido aos confrontos com os indígenas Asuriní. A população que atualmente habita os territórios analisados já estava presente nessa região desde o fim do século XIX. Eles entraram em confronto com os povos Asuriní e demais etnias, entre o início da república no Brasil e meados da década de 1940 a 1950, período em que os povos indígenas recrudesceram e também estabeleceram alianças com a população aqui analisada.

Ignácio Moura, em seu relato, afirma que essa região é “uma das maiores ilhas do Baixo Tocantins, e possuía algumas estradas de seringueira, constava também com uma abertura onde existiam campos extensos, que por sua vez continham fazendolas com a criação de gado”(MOURA,1910). No entanto, o que mais provocou a admiração de Moura foi sua extensão, como pode ser identificado na citação abaixo:

Ella prolonga-se desde a frente de São Joaquim ou Ituquára até quasi duas léguas acima, dividindo o Tocantins em dois canaes: o Oriental e o Occidental, prestando-se ambos, conforme a estação do anno, á navegação das lanchas a vapor. Até á ponta meridional do Jutahy, contam-se na margem esquerda outros grandes sitios, verdadeiras povoações, cujos principaes são: Pae Lourenço, em frente a Baião, Pirolonga, Sacahy, Salve Rainha e Praia Alta. Estes sitios são todos de lavradores de mandioca, de povo pertencente ao

⁵ Refiro-me ao território pertencente ao município de Baião-PA nos idos dos anos de 1950.

'Estado do Pará, com alguns imigrantes vindos de Maranhão e Goyaz (MOURA,1910).

A extensão da Ilha era algo valioso para a compilação do viajante que estava a serviço do Estado. O destaque para os campos abertos, na descrição de Ignácio Moura, é uma indicação de políticas governamentais construídas em um período que tinha como objetivo a busca por essas áreas para que, posteriormente, fossem transformadas em pastos voltados para pecuária. Ademais, vale destacar a presença dos cacauzeiros, a plantação da mandioca e as povoações. Contudo, Moura, em seu relato, silencia a presença dos Asuriní e de outras etnias que estavam ao longo das margens dos rios por onde viajava. Provavelmente, foi um silenciamento proposital, uma vez que a função de sua viagem era mostrar as riquezas do Estado e os potenciais negócios, não os “entraves” que os possíveis investidores poderiam encontrar. No entanto, o viajante nos aponta a presença negra, através de sujeitos sociais que se apresentaram durante a viagem, o prático⁶ e seus netos.

Ao retornar às memórias de dona Maria das Graças Borges Macieira é possível compreender que, ela e seus antepassados, refugiavam-se na ilha, mas retornavam ao Anilzinho com dois propósitos: retirar as castanhas e sondar se os indígenas estavam por perto. Nesse ínterim, adentramos no processo da retirada da castanha que, segundo o chefe de família, dava-se da seguinte maneira:

Eles vinham muntuavam a castanha e quando já estava aquele monte, tirava semana só para vim cortar castanha para poder vender e também escapar dos índios, numa época entre de abril ou maio iam embora todo mundo pra ilha [...] só ficavam no Anilzinho quem estava trabalhando (BORGES, 2018)

A partir dos relatos de dona Maria das Graças, é possível compreender as dinâmicas do trabalho presentes em parte dos castanhais do Baixo Tocantins. Para aprofundar essa questão, torna-se necessário recorrer às memórias de dona Raimunda Viana de Freitas Brasil. Ela, aos oito anos de idade, passou a trabalhar arduamente junto com sua família, exercendo suas atividades nas colheitas da castanha e da seringa. A vida dessa família era marcada pela alternância entre essas duas tarefas, durante as entrevistas, Raimunda Brasil, com suas palavras, esclarece “a nossa vida, quando nós saímos da seringa ia para a castanha, porque o inverno é um e o verão é outro, aí quando não estávamos estava na castanha estava na seringa” (BRASIL, 2018).

⁶ Os pilotos das embarcações da Amazônia são conhecidos como prático.

As lembranças dessa trabalhadora refletem aspectos do cotidiano e do trabalho na floresta, marcados por um calendário próprio, o verão e o inverno Amazônico. Ou seja, um período menos e outro mais chuvoso. Raimunda Brasil relatou ainda que, em momentos específicos, eles iam para beira⁷ e só voltavam quando terminava a safra da seringa. Seguiam as trilhas do Igarapé Ipaú, até chegar no castanhal Barraquinha, onde seus pais e ela passavam a morar durante a safra da castanha. As estruturas das casas eram simples, construídas anualmente, necessária para se aposar e conviver com o período da castanha. Dona Raimunda Brasil casou aos doze anos de idade. Mãe de 16 filhos, criou todos com os frutos de seu árduo trabalho, em grande medida ensinados pelos seus pais. A vida dessa senhora e de seu povoado baseia-se na coleta de castanha e do látex da seringa, na pesca e na agricultura de subsistência.

É importante evidenciar que na historiografia tradicional, como nas pesquisas de Maria Ciavatta Pantoja (2008) extração da seringa não foi completa. Apesar da população ter presenciado o fechamento de escolas e igrejas, no seringal Restauração, localizado no Acre, não se verificou um abandono em massa dos Seringais.

Nesse ínterim, percebo que a vida da senhora Raimunda Viana Freitas é uma comprovação da permanência de costumes em torno dos bens da floresta. Seus conhecimentos foram transmitidos por várias gerações, já que aprendeu esse ofício ainda jovem, por meio das experiências de seus pais. Precisou criar seus filhos enfrentando dificuldades, conjuntura vivenciada por ela e demais indivíduos em situações semelhantes.

A título de exemplo, é possível identificar nas memórias de Diónesio Borges Maciera as adversidades vividas nos castanhais da comunidade. O jovem, em seus relatos, afirmou que, junto de sua mãe Maria das Graças, tios e irmãos, que também eram crianças, trabalhou nos castanhais de sua comunidade. Ademais, ele fez questão de destacar a forma como seus pares denominam o trabalho dentro dos castanhais, enfatizando as dificuldades no “apanhar a castanha no mato”, considerando uma tarefa difícil. “Né aqui a gente utiliza o nome é de juntar a castanha, ou tirar a castanha no mato, esse é o nosso linguajar, né o contemporâneo, que a gente usa, o linguajar popular nosso da região é juntar castanha ou tirar castanha, esse é o nosso lema que a gente usa” afirmou Diónesio Borges (2018).

Quando ele era menino, a função que conseguia realizar consistia em juntar ouriços para fazer um monte, ou seja, uma espécie de pirâmide de ouriços de castanha. Posteriormente, após

⁷ nas trilhas próximas dos rios de Joana Peres.

esta atividade ter sido realizada pela sua mãe, o tio e irmãos mais velhos, eles partiam para a fase de cortar os ouriços para retirada das castanhas. Deste modo, a tarefa das crianças “era catar a castanha no mato”, colocá-las na saca e transportá-las até um local considerado seguro para formar o “monte” da castanha. Contudo, para chegar nesse espaço dentro da mata, era necessário navegar. Na maioria das vezes, eles iam de canoa, de casco. Por isso, era preciso que as crianças ajudassem também a remar, não com a mesma intensidade que os adultos, até alcançar esses castanhais, como Ponta Fina e Tirirical.

Quando chegavam debaixo das castanheiras, já conheciam o ritual: “amontoar os ouriços, sendo que os maiores iriam cortar e os menores deveriam procurar” (BORGES, 2018). No entanto, não era somente através dos rios que se alcançavam os castanhais. Por exemplo, para chegar ao Castanhal Grande, era necessário adentrar as matas, o que não era uma tarefa menos desafiadora. Segundo Diónesio Borges, a atividade era perigosa e arriscada, pois, em tempos chuvosos, os ouriços da castanha caíam. Para coletá-los, ele e seus familiares precisaram estar próximos ao raio de circunferência da castanheira.

Nesse momento, o trabalhador enfatiza o ensinamento importante de sua mãe: estar próximo à árvore de castanha.

Porque quando a castanheira tá jogando, ela não joga o ouriço próximo do tronco da castanheira, né? Pro pé da castanheira como a gente diz aqui, ela joga pra fora, a ramada sempre é pra fora, o vento joga pra fora o ouriço, então toda vez que vinha uma ventania, ou estava chovendo, nossa mãe sempre orientava que a gente fosse pra próximo do tronco da castanheira, até que passasse esse momento, e aí a gente ia catar sem perigo, junto o ouriço sem perigo sem correr esse risco de ser atingido por um ouriço de castanha, ou por uma galhada de pau que caísse, então era essa nossa tarefa (BORGES, 2018).

A partir do exposto, inferimos que os conhecimentos repassados por gerações através das experiências eram fatores essenciais para se evitar os acidentes. Além disso, a tarefa de “catação ou de apanha dentro dos castanhais” possuía múltiplas adversidades. Logo, uma das variantes na coleta da castanha, são as condições climáticas, ou seja, a presença de chuvas e rajadas de ventos, que nesse período são constantes. É importante considerar, a partir dos relatos de Dionesio Macieira, além das dificuldades presentes nas etapas desse trabalho, um certo cuidado que sua família possuía em atribuir atividades factíveis aos pequenos. Estes, por sua vez, não remavam tanto em comparação aos adultos e, ao juntar os ouriços dentro da saca, não deveriam reunir uma quantidade elevada, pois precisariam carregá-los até encontrar um lugar considerado seguro.

A partir de então, a mãe do catador de castanha, Dona Maria das Graças Borges Macieira e os demais membros da família, assumiram a função de cortar a castanha e de carregar as amêndoas. Essa etapa do trabalho, no entanto, era realizada pelos adultos, pois o peso era demasiado para as crianças. As distâncias percorridas variam entre três a um km, enfrentando obstáculos, já que precisavam ultrapassar as árvores caídas no meio do caminho. Nesse sentido, atravessar o mato, ou como é denominado na região, as picadas — que, por sua vez, eram estreitas e de difícil locomoção — tornava a tarefa, em certa medida, hercúlea, exigindo grande esforço físico e resistência dos trabalhadores para superar os obstáculos naturais.

As entrevistas realizadas revelam que o trabalho dessas famílias necessitavam da cooperação de todos. É importante salientar que estes trabalhadores vendiam suas produções para um senhor conhecido como Roxo. Ademais, sobre as casas improvisadas mencionadas anteriormente, a senhora Maria das Graças Borges Macieira salientou a importância das construções nas matas feitas por seus antepassados, onde, inicialmente, acolhiam os homens da ilha Jutá e, posteriormente, mulheres e crianças, para irem aos castanhais, como o Anilzinho, Tirirical, Ponta Fina, Castanhal Grande, Barraquinha, Laguinho, entre outros. A interlocutora, durante as entrevistas, lembrou a iminência de confrontos com os Asuriní,⁸ durante os períodos de trabalho analisados. Portanto, é de suma importância abordar a predominância dessas atividades, eminentemente familiares, nos castanhais do Baixo Tocantins.

A sombra dos castanhais: trabalho familiar

O Trabalho familiar nos castanhais do Baixo Tocantins, poderá ser constatado também nas memórias de Nilton Lopes de Farias, conhecido como “Saci”, nascido na comunidade de Umarizal, região habitada por quilombolas. Ele é uma das lideranças do Partido dos Trabalhadores, sua formação foi construída a partir dos movimentos sociais durante a década de 1980, além de encontros Anilzinho, ocorridos na década de 1980-1990, no território da então Prelazia de Cametá. Durante a década de 1990, exerceu dois mandatos consecutivos como vereador pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Entre 2001 a 2008, ocupou o cargo de vice-prefeito em Benedita do Pilar Lobo Dias e, posteriormente, foi prefeito por dois mandatos

⁸ Para entender melhor esses conflitos ler SILVA, dos Prazeres Adriane. *Dentro das matas: as terras de uso comum, a teologia da libertação e as ditaduras na Amazônia (1930-1991)*. Ananindeua- PA: Cabana, 2024.

consecutivos, de 2009 a 2016. Atualmente, é professor efetivo de Geografia, atuando no Ensino Médio na cidade de Baião.

Nilton Lopes de Farias, nasceu em 02 de setembro de 1961, filho de Lúcia Lopes de Farias e Domingos Machado Vilhena que, por sua vez, era filho de Sinfone Vilhena. Durante as entrevistas informou que seu pai foi um dos fundadores da Vila Umarizal, além disso, por serem trabalhadores rurais, desenvolvendo atividades relacionadas à agricultura, faziam o equilíbrio entre o extrativismo da castanha e da borracha. O trabalho nos castanhais possuía uma divisão etária e de gênero bem definida, as crianças e as mulheres eram responsáveis pela coleta, juntando a castanha e amontoando fora da galha da castanheira, enquanto os homens faziam o corte do coco e separavam os frutos. O transporte era feito no paneiro de costa, ou seja, era colocado nas costas das pessoas. Ele qualificou esse sistema como um sistema de aviação.

As pessoas já iam para o “castanhal devendo. A família comprava a mercadoria, o açúcar, o querosene, essas despesas”, enfatizou Nilton Farias (2018). Para ele, o comerciante, conhecido como aviador, depois de coletar a castanha, adiantava e pagavam as mercadorias fornecidas. Em suas lembranças, o político destacou o sujeito social denominado de Manduca Freitas (Seu Duquinha), comerciante da região de Cametá e arrendatário do Castanhalzinho, localizado na vila de Umarizal. Além deles, é possível contactar outros arrendatários, no final da década de 1950 até 1960, tais como, Raimundo Melo da Silva, conhecido como “Mundico Arara”, (FARIAS, 2018) destacou ainda a presença de outros sujeitos, como:

Lino Leão, que por sua vez, era um judeu, comerciante que residia no lugarejo denominado Campelo, mais ele arrendava todo o castanhal do Anilzinho, Entreranchos, Anil grande, também a região de Joana Peres, Mariano que eram grandes florestas de castanhais que eram arrendados pelo estado pra esses comerciantes. (FARIAS, 2018),

Ao explorar a citação acima, destaco duas questões relevantes: a primeira é o conhecimento sobre esses castanhais. Eles não são somente uma massa biológica amorfa, mas possuem características específicas e estão mapeados mentalmente pelos moradores da região, que passaram esses conhecimentos ao longo das gerações. Logo, evidencia-se uma conexão entre a floresta e os sujeitos que delas dependiam. O segundo ponto, que a princípio poderia apresentar-se como uma incongruência, consiste nas ausências dos nomes, presentes nos relatos do entrevistado, mas não identificados nas listas de arrendatários e de Aforamento – que revisei exaustivamente. No entanto, é necessário salientar que inúmeros processos de arrendamento se extraviaram antes de chegar aos registros que atualmente estão sob salvaguarda do Instituto de

Terras do Pará (ITERPA). Nesse contexto, os arquivos da FASE foram fundamentais para reduzir essa lacuna e corroborar os argumentos de Nilton de Farias.

Lázaro Borges, durante entrevista, afirmou que em 1974, quando não havia perigo de conflitos com os indígenas, cerca de trinta famílias voltaram ao território localizado na ilha Jutaí, às margens do Igarapé Anilzinho, no castanhal Grande. Posteriormente, a viúva de José Lemos de Sousa, e os filhos de Jacinto Lemos de Souza, venderam o território para o descendente de Judeu denominado por Lino Vicente Leão. Este, por sua vez, foi identificado como grileiro, pelo posseiro Lázaro Borges.

Portanto, Vicente Leão era visto como figura controversa na região: ora como arrendatário, patrão do sistema de aviamento, ora como grileiro. Todavia, é necessário destacar que, apesar de sua ausência na lista de arrendatários e foreiros, ele esteve presente dentro do mundo dos trabalhos nos castanhais do baixo Tocantins. Nilton Farias enfatizou que o único castanhal onde eram feitas as coletas pelas famílias na vila de Umarizal era o Castanhalzinho. Deste modo, os demais castanhais, que estavam localizados distante em relação à vila de Umarizal, eram explorados por uma espécie de companhia, composta por cerca de doze homens. Segundo Nilton Farias (2018), esses grupos faziam aviamento coletivo.

Iam então, num monte, conhecido como monte, passavam dentro dos castanhais o inverno, partiam logo depois da festa da nossa senhora da Conceição, aí vinham até mesmo o Natal já ficavam pra lá, só voltavam próximo a Semana Santa. Era tudo nesse perfil, nessa época esse trabalho era muito mais feito pelos homens, e diziam que nesse período as mulheres ficavam viúvas, chamadas viúvas dos castanheiros. Então era o período que estava terminando o período da coleta da seringa, da borracha, aí começava da castanha, encostava uma safra com as outras (FARIAS, 2018).

Os relatos de Nilton Farias, evidenciado acima, são bastante instigantes por nos revelar uma peculiaridade no desdobrar do trabalho nos Baixo Tocantins. Afirmando que é peculiar por três motivos: o primeiro é o ambiente mítico festivo que envolviam a partida dessas companhias; o segundo é a presença dos pais das famílias; e o terceiro é a relação íntima com o calendário, com os festivais cristãos e africanos, como a partida após a festa de Nossa Senhora da Conceição, a permanência durante o Natal e a volta próxima da Semana Santa.

No repositório institucional de dissertações do Curso de Pós-Graduação em Educação e Cultura do campus de Cametá, encontrei duas dissertações que apresentam as memórias da entrevistada Antonete dos Santos Miranda, em que relatava a presença das Companhias, onde seu pai estava, que buscava extrair castanhas. A partir desses relatos, é possível demonstrar o

quanto as vilas de Bailiqui e Umarizal estavam conectadas, além de revelar a referência ao trabalho nas Companhias.

A entrevista em questão, está presente em uma citação direta que consta na dissertação *“Educação Quilombola Constituição de Lideranças e Práticas de Resistências na Comunidade Quilombola de Umarizal Beira, Baião-Pará”* de Oberdan da Silva Medeiros (2018, p.96). O autor, após quase duas laudas de citações de entrevistas, pouco desdobra as análises necessárias. Quando o faz, por mais que esse não seja seu objeto, não lança luz sobre as características das vivências relacionadas ao trabalho dessas populações. Como resultado, os estudos realizados em duas páginas de citação não contemplam os elementos cruciais para o seu entendimento.

Portanto, voltaremos ao relato de Farias, que afirmava ter conhecido alguns líderes de companhias, por exemplo, o seu tio Manuel Silveiro, conhecido como “Duca”⁹, dono de um casco maior, canoa de grande porte¹⁰. Ele convidava os chefes de família que se reuniram para realizar a coleta da castanha. Como critério de escolha, para compor as companhias, eram valorizados a bravura de um homem e os laços de afinidades. Assim, cada companhia buscava ser mais rigorosa que a outra, tanto em suas escolhas quanto na coleta das castanhas.

Nilton Farias, destacou ainda que o trabalho desenvolvido nos castanhais era difícil, já que geralmente era realizado no período do inverno. Os trabalhadores iniciavam suas atividades ao amanhecer, estendendo a jornada de trabalho até o momento em que realizava-se a única refeição do dia, no horário próximo às quinze horas da tarde. Segundo as memórias do nosso depoente, as companhias eram geralmente compostas por 12 homens, as funções eram pré-determinadas por habilidades, desenvolvendo diversas funções: caçador, cozinheiro, líder, corneteiro e os catadores da castanha. Nesse sentido, em alguns momentos, as Companhias usavam o nome do seu líder que, entre outras funções, realizava o levantamento das árvores de castanhas. Assim sendo, ele tinha que encontrar as castanheiras cujo ouriços estavam caindo ou estavam prestes a cair.

⁹ Era irmão mais velho do avô Paterno de Nilton de Farias (Perciliano).

¹⁰ Consultamos o carpinteiro naval Antônio dos Prazeres, conhecido como Mestre Gão. Ele informou que o título de “mestre” era atribuído aos carpinteiros navais que construíam os barcos na região. De acordo com o carpinteiro naval, um casco grande, para a região do baixo Tocantins, deveria possuir de 8 a 10 metros de comprimento por aproximadamente 1 a 1,20 metro de largura.

No momento da entrada na mata, era necessário atenção, pois requer o uso de canoas, também denominadas por cascos. Em determinados trechos, o percurso era realizado em duas canoas, de tamanhos diferentes, já que as maiores eram primordial na locomoção do rio grande, enquanto a segunda eram utilizadas para se mover em igarapés, furos e trechos alagadiços. É necessário salientar que isso ocorria por que, apesar de o terreno nessa região do Baixo Tocantins ser de terra firme, no período do inverno são tomados pelas águas. Nesse sentido, afirma-se que os castanhais estão inseridos em terra de aluvião, dentro desses espaços, a coleta e as caminhadas realizada pelos membros do grupo nas matas, eram feitas a pé, sendo guiadas pelas picadas.¹¹ Consequentemente, os líderes conseguiam mapear as árvores que tinham mais frutos e, no dia seguinte à companhia, deslocava-se para fazer a coleta.

É importante destacar outra função interessante, realizada pelo corneteiro, suas atividades consistia em guiar os trabalhadores, determinando o momento de retorno das matas. Segundo (FARIAS, 2018), som proveniente do sopro, através da corneta de metal, marcaram o início da reunião, da partida para o serviço nos castanhais e o retorno. As incursões nas brenhas dessa floresta, ou seja, a partida para *as bandas de cima*¹², era uma referência aos castanhais localizados próximo do Lago Grande e aqueles localizados em direção a antiga Alcobaça (atual Tucuruí).

É possível compreender que a volta desses homens era sinal de vitória, felicidade e fartura. Nesse momento, entrava em cena novamente as funções exercidas pelos corneteiros, pois, quando estavam chegando, tocavam e, ao soar, já se sabia que estavam se aproximando. A volta dessas companhias nas memórias do depoente era um momento de singular alegria para a comunidade, já que, como apontado por Nilton Farias (2018), “o pessoal que vinha de cima vinham com caça, muito peixe salgado, em salmoura, seco. Tudo conservado em sal e trazendo a castanha”.

A vivência dentro das matas variava entre três e quatro meses, pois eles partiam após a festa de Nossa Senhora da Conceição, próximo ao dia 8 de dezembro, retornando em datas próximas à Semana Santa. Nesse ínterim, esses homens precisavam organizar conjuntamente estratégias de sobrevivência. Um dos itens fundamentais era a alimentação desses sujeitos, a

¹¹ Picadas é um caminho, às vezes provisório, aberto no meio da mata que dá acesso a determinados espaços dentro da floresta densa.

¹² Expressão utilizada por esses povoados ou para as bandas dos grandes castanhais.

base alimentar das companhias era composta por carne de caça e peixes. Até a década de 1970, nesta região, havia uma grande abundância de recursos naturais, com uma flora e fauna rica e diversificada, proporcionando sustento e oportunidades para os habitantes locais.

Para alimentar-se, em meio às matas, os membros da companhia faziam tapagens¹³ nos igarapés e capturavam os peixes. Ademais, praticavam a caça. Para Nilton Farias (2018) o momento considerado de sorte era quando capturavam “catitu ou queixada¹⁴, conhecido como porco grande, o que assegurava a alimentação para toda a semana.”

Após o retorno e comemorações das primeiras companhias, dava-se prosseguimento ao calendário de vida e trabalho desses sujeitos. Logo, organizavam-se novamente, mas dessa vez, para o preparo e cultivo da roça. Contudo, Farias (2018) destacou que o mesmo processo não era usado para a coleta da borracha, que por sua vez, era um trabalho de cunho familiar.

O fenômeno das companhias e coleta de castanha, que abrangiam as Vila de Umarizal e Bailique, apresentam diferenças no que se refere ao trabalho realizado pelas famílias mais próximas das vilas de Anilzinho e Joana Peres. Como dito anteriormente, nas companhias, eram os homens, escolhidos por bravura ou relações de parentescos e amizades, que estavam presentes nestas relações de trabalho. Por outro lado, em Anilzinho e Joana Peres, o trabalho era predominantemente familiar, envolvendo todos os membros, inclusive as crianças.

Logo, segundo Dona Maria das Graças Macieira (2018), o desdobramento desse processo em Anilzinho, era marcado pela migração masculina. Eles saíam da Ilha Jutai no mês de dezembro, local em que encontravam-se refugiados, para a terra firme. Ou seja, para os castanhais em volta de Anilzinho e Joana Peres. A função desse grupo era construir as casas improvisadas, para que, em janeiro, pudessem receber as mulheres e crianças.

Portanto, é possível identificar, por meio das memórias dos entrevistados, das análises dos documentos da extinta Inspetorias de Castanhais e do relatório da FASE, correntes migratórias para os interiores desses castanhais partindo de Umarizal, Bailique, Joana Peres, além das que estavam refugiadas na ilha Jutai. Essas migrações, que aconteciam durante a safra castanha, ocorreram entre meados de 1920 a 1970. No entanto, pode-se observar que, em todas

¹³ Pari é Uma Armadilha de pesca, espécie contenção feita nos igarapés, são construídas com talas de uma planta denominada de Jupati, *Raphia taedigera* (Mart.), suas talas cercam um perímetro de modo que possibilite a pesca.

¹⁴ O nome científico do Catitu, também conhecido como Queixada é *Tayassu pecari*.

as quatro vilas, a coleta da seringa era feita pelos membros de uma mesma família. Como demonstrado no decorrer deste artigo, através dos testemunhos dos quatro povoados, centrado principalmente no trabalho realizado no castanhal, o quanto era árduo, de difícil execução e perigoso.

Ao explorar as lembranças de Nilton de Farias (2018), além de destacarmos a orquestração de trabalho em torno das Companhias, evidenciou-se ainda que o retorno era sinônimo de fartura, já que iniciava um período de estocagem de alimentos. Afinal, com a chegada dos mantimentos, castanha e peixes salgados, em salmoura ou seco, que chegavam à vila, essas famílias passavam a não se preocupar com a escassez. Ademais, após o retorno das matas, não havia um período tão grande de descanso, já que passavam realizar outras atividades, como roçagens, derrubadas, queima e o plantio das lavouras.

Conforme a *Obra Enciclopédia da Floresta* (2002) que descreve o ato de “Botar o roçado”, afirmando que, estes são “abertos no interior da Floresta, essas atividades, por sua vez, ocupavam uma área diminuta, que se caracteriza em ciclos de pousio e cultivo permitindo uma rápida reconstituição das matas”. (CUNHA, Manuela & ALMEIDA, Mauro: 2002)

Farias (2018) relatou sobre a realização dos convidados, denominação que designa mutirão composta pelos membros familiares dos integrantes da companhia, na execução é possível identificar uma divisão de tarefas relacionadas aos papéis atribuídos aos gêneros. Os homens faziam o trabalho de corte da maniva e abertura das covas, já as mulheres eram responsáveis por plantar a maniva e fechar as covas abertas no chão. Ao terminar, as famílias que estavam trabalhando nos convidados cantavam durante o plantio até chegar em casa, onde “rolava o Samba de Cacete”, iniciando um momento de entretenimento¹⁵.

O ritual de plantio, era regado pelo ritmo Afro-amazônida, “cada momento era entoado, puxado os cantos, esses cantos era uma parte os homens que cantavam, eles começavam e as

¹⁵ Segundo o documentário de média metragem Samba de Cacete - Alvorada Quilombola, o samba de cacete é uma manifestação cultural presente em comunidades quilombolas do baixo rio Tocantins, ritmo que envolve música, canto e dança com elementos dos batuques afro-brasileiros. A sonoridade revela o cotidiano dessas populações, não raro, as dores, amores e dissabores, é um ritmo envolvente. O nome faz referência aos pequenos cacetes de madeira utilizados pelos tocadores dos tambores para fazerem a marcação e o contratempo.

mulheres então entoavam uma resposta e todo período do plantio era uma coisa extraordinária”, enfatizou Nilton Farias (2018) durante as entrevistas.

Para a realização desse cerimonial, o dono do convidado deveria criar um porco, destinado para alimentação dos presentes, porém a quantidade de comida variava, sendo proporcional ao tamanho do roçado que se pretendia plantar. Portanto, para garantir a alimentação, além de bebidas como aguardentes, vinho e conhaque, são João da barra, o dono do convidado era responsável por proporcionar as rodas Samba de Cacete.

O mundo místico do Baixo-Tocantins

Nos castanhais do Baixo Tocantins o que se destacou foi o coletivo. Nos estudos de Violeta Loureiro, em sua obra intitulada “*Estado, Bandido e Heróis: utopia e luta na Amazônia*”, publicado em 2001, é possível identificar uma figura central. Trata-se de Quintino Silva Lira, ao tecer considerações sobre este personagem, a autora enfatiza que no “Brasil mais que outros países, viu aparecer no sertão homens iluminados por um destino trágico, que inflamam a imaginação popular e inspiram a literatura” (Loureiro, 2001, p.160).

No decorrer deste estudo, é possível pontuar a presença de múltiplos sujeitos que vivenciaram o cotidiano das matas permeado pelo sagrado e pelo mundo do trabalho, entrelaçados em seus saberes e cultura. Os dados aqui apresentados contradizem as informações presentes nas pesquisas de Otávio Velho (1971, p.27) sobre Marabá, já que, diferente do apresentado neste artigo, o autor descreveu que os coletores de castanhas adentravam a mata sem as suas família e gastavam seus recursos em bordeis. Conjuntura presente também nos escritos de Roque Laraia (1978, p.169), este, por sua vez, os apresentou “como extremamente pobres e sem possibilidades de melhorar de vida.”

Neste mesmo sentido, o memorialista João Brasil Monteiro (2001, p.41) definiu estes grupos sociais como pessoas sem profissão que deixaram suas origens à procura de trabalho em outras regiões. Por fim, a romancista Laíses do Amparo Braga (1992, p. 68), salienta que “era penoso constatar o desânimo, a falta de iniciativa das pessoas, que se acostumaram, aquela vida de submissão e desvalorização de si mesmas. Juntavam castanhas o tempo inteiro e nada possuíam. Era proibido criar galinhas ou porcos. Era proibido fazer roça, plantar”.

A partir do exposto, as representações dos castanheiros nessas obras são desprovidos de condições materiais, estão expostos as variantes da exploração por seus patrões e estão distantes do seu núcleo familiar. Deste modo, assemelham-se às descrições da historiografia tradicional,

já que reforçam que os seringueiros estavam inteiramente submetidos ao sistema de aviação e que vivia miseravelmente dependendo do Barracão.

Todavia, apesar das dificuldades enfrentadas, as e os trabalhadores estão envolvidos numa rede de trabalho familiar. Os resultados indicados neste artigo se assemelham com os presentes nas pesquisas de Aldair José Dias Carneiro (2018, p. 86), que ao analisar os castanhais do sudeste do Pará, percebeu que “os castanheiros que habitavam os castanhais de Marabá praticaram a coleta, e buscavam exercer a atividade de acordo com seu dia a dia e exerciam outras atividades dentro da dinâmica da floresta”. No entanto, não se trata de grupos homogêneos, pois possuem particularidades, como a presença de remanescente de quilombos, trabalhos feitos pelas companhias, a ligação com a terra e seu sagrado.

A castanha foi considerada por esses moradores das franjas dos castanhais fonte de riquezas e alimentos. Por isso, a mata se configura como espaço que fornece remédios e estreita as relações com o sagrado. A vida e a conexão com a floresta estão marcadamente presentes no cotidiano, seja por meio dos rios, Igarapés, furos, lugarejos, grutas, cavernas, cachoeiras, ou por meio dos ritos, crenças e costumes.

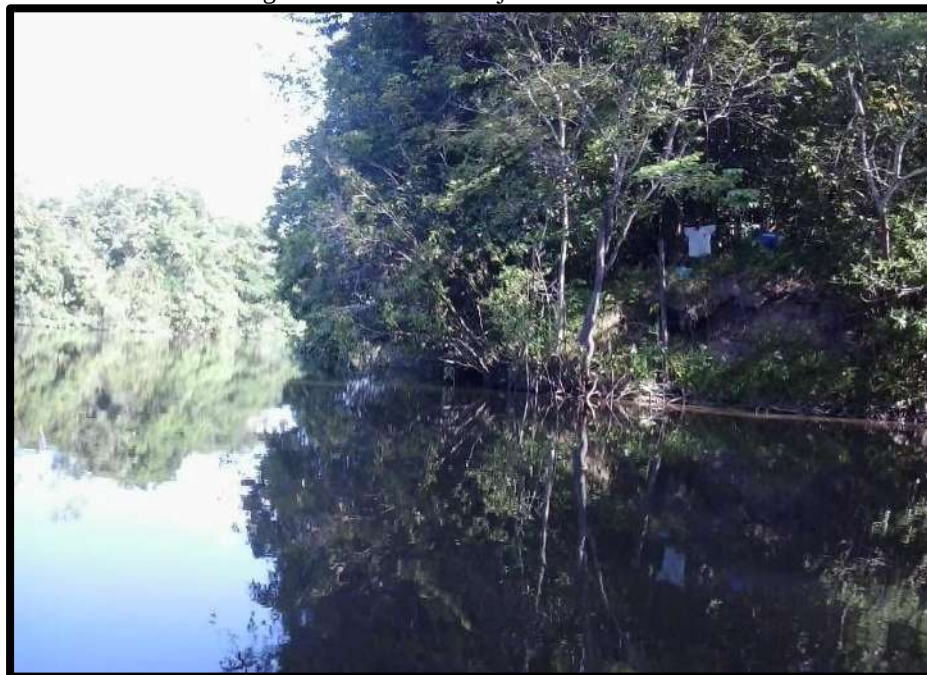
Estes sujeitos sociais consolidam os vínculos com as florestas quando passam a nomear a flora e a fauna utilizando características físicas de algum morador que habitou aquele espaço. À título de exemplo, podemos citar os nomes dos lugares, como: Guariba; Sahubal, Tirirical, Castanhalzinho, Pucuruy, Pucuruyzinho, Morajuba, Belezaria e Itaboca; Barraquinha; Mergulhão; Cinco Barricas e Lugar Faiá, Teofila, Igapapezinha, Lava e Cacunda. Este tecido é composto por diferentes grupos sociais, são formados por indígenas, negros, brancos e mestiços. Suas histórias estão marcadas por alianças e conflitos, são “homens vivos, a agir, lutar e a pensar” (Ladurie, 1997, p.140).

O cemitério denominado de Boca dos Anjinhos é um dos espaços considerados sagrados pelos moradores das comunidades em torno do Lago Grande. Apesar de não encontrar indícios no *corpus* documental aqui analisado, na oralidade dos moradores de Anilzinho, o termo anjinhos faz referência às crianças que morreram entre as décadas de 1920 até 1960, algumas, provavelmente, segundo os moradores, mortas em possíveis conflitos com os indígenas.

Quando os pescadores passam pelo Rio Ipahú, lago Grande e Raso fazem promessas e pedem proteção aos Anjos. Diante dessa terra e das cruzes que ali estão eles suplicam para que nenhum mal lhes ocorra, que a pesca seja tranquila e farta, desejando que não ocorram imprevistos, para que seja possível o sustento familiar. Além disso, prometem que ao regressarem da pesca, vão depositar uma peça que lhes é preciosa, por isso, é possível encontrar

no local a presença de camisas, chapéus, sapatos, redes de dormir, redes de pesca, varas de pescas, caniços entre outros (Borges, 2018).

Imagem 1– “Boca dos Anjinhos”



Fonte: Acervo pessoal de Dionésio Marcieira Borges.

A boca dos Anjinhos traduz a relação entre esses sujeitos e o território, um universo dos encantos no mundo amazônico, configurando-se como um espaço onde a presença do sagrado é acentuada. Esse modelo explicativo também é um espaço de memória das lutas que já se passaram, os moradores dessas terras ressignificam a presença dos povos originários, ao acreditar que o lugar em que vivem foi território indígenas. Hoje, a Boca dos Anjinhos é um lugar místico e é parte da história desse povo, terra de seus ancestrais e do sagrado. Desta maneira, a relação que se estabelece é um contato íntimo de fé e confiança, como evidenciado por Yi-Fu (1987, p. 187), “o conceito mítico está conectado, com um componente espacial de uma visão de mundo, associado a conceituação de valores locais por meio dos quais as pessoas realizam suas atividades práticas.”

A tese de Denise Aparecida Sousa Duarte (2018, p.38), lança luz sobre como as sociedades no Brasil, entre o século XVIII e XX, em especial em Minas Gerais, ressignificam a morte de crianças. Essas mortes, segundo a autora, tornavam-se relevantes não somente pelo que a criança poderia significar para sua família, mas a partir da crença nas possíveis qualidades que sua alma possuía no além da vida terrena e como poderiam intervir pelos vivos. Conforme Denise Duarte, poderia ressignificar uma possível amenização na dor da perda, já que por serem

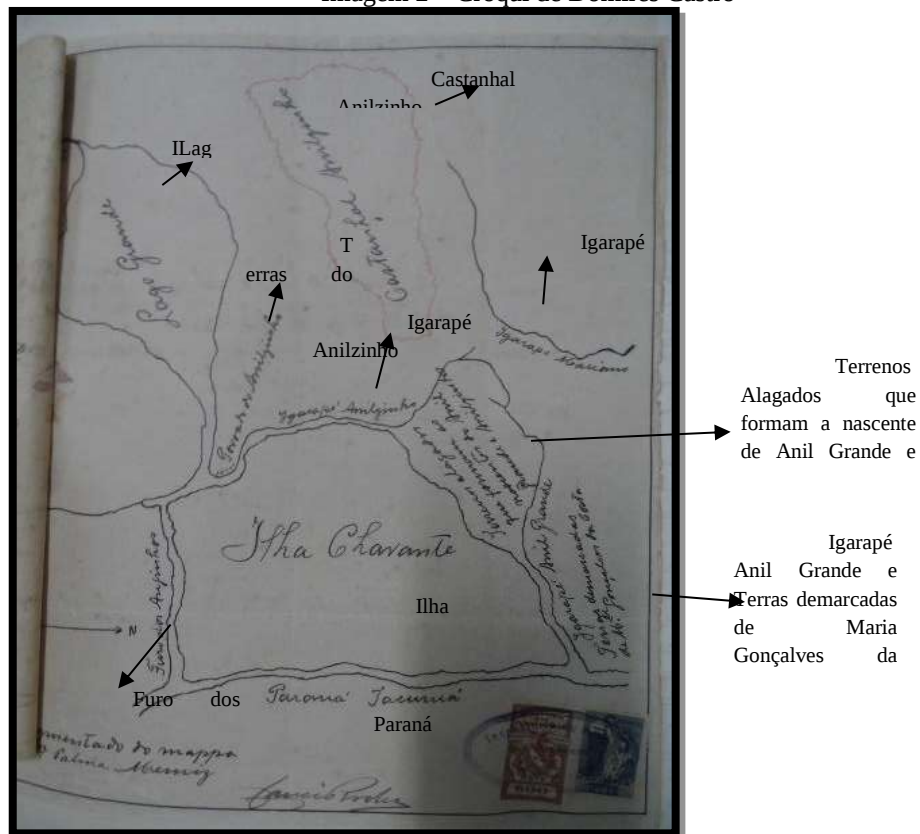
SILVA, Adriane.

O mundo místico das matas: experiências de mulheres na floresta Amazônica e suas vivências com a territorialidade

consideradas inocentes, são associados a pureza, um período da vida sem pecados ou máculas mundanas.

A Boca dos Anjinhos é um espaço em que estas crianças, as águas e a terra ganham dimensão encantamento. O lugar denominado como furo dos Anjinhos, que conecta o Rio Ipahú ao Lago Grande e toda essa região, faz parte desse imaginário, carregado de ancestralidade. A imagem a seguir, pertencente ao processo de Damires Castro (1935), apresenta este território.

Imagem 2 – Croqui de Domires Castro



Fonte: GEA, ITERPA

A imagem acima apresenta a riqueza do ecossistema das regiões em torno do Lago Grande, Igarapé Anilzinho, Igarapé Mariano, Paraná Jarumá, os castanhais Anilzinho e de Anil Grande. Palma Muniz (1935) esclarece que as nascentes do Anilzinho e do Anil Grande possuem uma biodiversidade esplêndida, além das riquezas biológicas. Ademais, o furo dos Anjinhos apresenta uma passagem que conecta o Lago Grande com o rio Ipahú. Este lugar, além de ser sagrado, é repleto de memórias, visto que também foi uma zona de contato e mediações entre indígenas e negros.

Segundo o pesquisador Agenor Sarraf (2013), esses contatos interculturais são essenciais para entendermos como esses dois grupos, entre suas idas e vindas, recriaram costumes e

readaptam seus rituais. O agir desses sujeitos históricos protagonizaram suas vivências dentro dos castanhais, matas, rios, igarapés e furos, apesar das adversidades, não excluiu outras experiências na rua do fogo, rua animada, rua da festa, repleto de risadas e diversão.

Portanto, o trabalho nas flores, a ligação com o sagrado e os momentos de lazer estão presentes. Panorama que justifica o quanto essas populações estavam conectadas com o território, Esse florescimento ocorrerá ao menos três vezes: a primeira com as conquistas ainda na década de 1930, momento que o estado reconhece esses espaços de Serventia Pública; a segunda, do século XX, com o Decreto Nº 3.641/1961, que reservava as áreas de castanhais de Servidão Pública; e terceira, no início da década de 1980.

Cada geração possui especificidades de lutas, mantendo em comum um sonho, o de permanecer na terra de uso da comunidade. Além disso, defendem melhores condições de vida, lutando por saúde, saneamento e educação. Em suma, os objetivos da gente da Amazônia alimentam a vivência, a resistência e a luta pela terra.

Considerações finais

A vida dentro das matas é marcada pela labuta, pelo tempo da floresta e também por um conhecimento ancestral. O mundo místico, e seus saberes, são caracterizados pelas águas e pelos encantamentos de um mundo multifacetado de gente que entende os códigos das matas. As mulheres e homens, envolvidos neste contexto, retiram da floresta seus sustento, mas cooperam para a sua preservação e estabelecem relações além do plano econômico. Logo, a experiência de mulheres como Maria das Graças Borges Macieira e Raimunda Brasil, além de todos aqueles envolvidos neste contexto, demonstram quantos Brasis existem dentro desse país. As mulheres, sob a copa das árvores da floresta amazônica, com muito esforço criaram seus filhos e ainda hoje lutam por condições dignas de vida em seus territórios.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ALMEIDA, José Jonas. A castanha do Pará na Amazônia: Entre o extrativismo e a domesticação. 1. ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p. 172.

BENATTI, J. H. Políticas públicas e manejo comunitário de recursos naturais na Amazônia. AMBIENTE E SOCIEDADE (CAMPINAS), v. 6, n.jul-dez, p. 137-154, 2003.

BORGES, Diónezio Macieira. Entrevista realizada pela autora. Reserva Ipaú-Anilzinho (Anilzinho), 19 de novembro de 2018.

BORGES, Maria Macieira. Entrevista realizada pela autora. Reserva Ipaú-Anilzinho (Anilzinho), 17 e 18 de novembro de 2018.

BRAGA, Laíses do Amparo. *À sombra dos Castanhais*, romance. Belém, Falangola, 1991.

BRASIL, Raimunda Viana de Freitas. Entrevista realizada pela autora. Reserva Ipaú-Anilzinho (Joana Perez), 17 de novembro de 2018.

CARNEIRO, Aldair José Dias. *Os castanhais do sudeste do Pará: cotidianos e discursos (1930-1964)*. 2018. 327 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/10284>. Acesso em: 3 jan. 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro; DE ALMEIDA, Mauro Barbosa. *Enciclopédia da Floresta–O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. Revista Cantareira, n. 2, 2002).

DUARTE, Denise A. S. *Em vida inocente, na morte “anjinho” morte, infância e significados da morte infantil em Minas Gerais (séculos XVIII-XX)*. 2018. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, 2018.

FARIAS, Nilton Lopes de . Entrevista realizada pela autora. Reserva Ipaú-Anilzinho (Baião), março de 2018.

ITERPA. *Processo de Arrendamento de Terras, setor de Gerência de Aforamento Ordem 3672, Processo 1932/02427*

LADURIE, Emmanuel Le Roy. *Os camponeses do Languedoc*. 1 ed. Lisboa.. Editorial Estampa. 1997.

LARAIA, Roque de Barros e DA MATTA, Roberto. *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. 2ª . ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.(coleção estudos brasileiros: v. 35).

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. *Estado, Bandidos e Heróis: utopia e luta na Amazônia- 2º ed.- Belém: Cejup, 2001. – coleção Amazônia. 5).*

MALHEIRO, Bruno. *Horizontes Amazônicos: para repensar o Brasil e o mundo*. Bruno Malheiro, Carlos Walter Porto- Gonçalves e Fernando Michelotti- 1ª ed- São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo; Expressão Popular, 2021.

MEDEIROS, Oberdan da Silva. *Educação Quilombola: constituição de lideranças e práticas de Resistência na Comunidade Quilombola de Umarizal Baião, Baião- Pará*. Dissertação defendida em 2018 no mestrado de Educação e Cultura Campus UFPA- Cametá.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Nas Veredas da Sobrevivência: Memória, Gênero e Símbolos de poder Feminino em Povoados Amazônicos*. 1ª. ed. Belém do Pará: Editora Paka-Tatu, 2004. v. 01. 251p.

MONTEIRO. João Brasil. *O castanheiro*. Edição 2001.

MOURA, Ignácio Batista de. *De Belém a S. João do Araguaia: Vale do Rio Tocantins*. Rio de Janeiro, RJ: Livraria Garnier, 1910.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. *Os Milton: cem anos de História nos seringais*. 2.ed. Rio Branco-AC:EDUFAC,2008.

SANTOS, Maria José. *Arranjos, Lei e consolidação do Império: aplicação da lei das terras na Província do Amazonas e a apropriação das fazendas Nacionais e a apropriação do Rio Branco*.

SILVA, Adriane.

O mundo místico das matas: experiências de mulheres na floresta Amazônica e suas vivências com a territorialidade

(1830 a 1890), tese de doutorado defendida no Programa de pós- graduação de História social – UFPA. Ano de obtenção: 2018.

SARRAF-Pacheco, Agenor. religiosidade afro-indígena e natureza na Amazônia. Horizonte : Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Impresso), v. 11, p. 476-508, 2013.

SILVA, dos Prazeres Adriane. As terras de uso comum e os castanhais do vale amazônico : Luta, Resistência e a lei dos posseiros (1930 - 1991), tese de doutorado defendida no Programa de pós- graduação de História social – UFPA. Ano de obtenção: — 2021.

SILVA, dos Prazeres Adriane. Dentro das matas: as terras de uso comum, a teologia da libertação e as ditaduras na Amazônia (1930-1991). Ananindeua- PA: Cabana, 2024.

TRECCANI, Girolamo Domenico. O título de posse e a legitimação de posse como formas de aquisição da propriedade pp 1-33.

TRECCANI, Girolamo Domenico. Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação/ Girolamo Domenico Treccani - Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, 2006. p 354.

TUAN, Yi- Fu. Espaço e lugar: a perspectiva da experiência/ tradução de Livia de Oliveira. – São Paulo: DIFEL, 1983.

Submetido em: 27/10/2024

Aceito em: 10/01/2025

Mulheres Contra o Grupo de Extermínio Mão Branca em Campina Grande (1980): Celma e Dra. Terezinha Braga.

Woman Against the Extermination Group White Hand in Campina Grande (1980): Celma and Dra. Terezinha Braga.

Mujeres Contra el Grupo de Exterminio Mão Branca en Campina Grande (1980): Celma y Dra. Terezinha Braga.

Helmano Ramos¹

Resumo:: O objetivo é contarmos a história da atuação do grupo de extermínio Mão Branca, no ano de 1980, na cidade de Campina Grande-PB, através da denúncia de duas mulheres: Uma delas, Celma, era uma popular, feirante, e viu o momento em que o seu sobrinho, Carlos Alberto, foi executado pelos Mão Branca, e com ela, reuniu outra testemunha Mariza Nadja de Sousa. Com histórias semelhantes à de moradores dos bairros da zona leste da cidade, Eriomar Simão de Lucena, Perré, dizia ter visto a condução de Renato Arara para a Brasília amarela, utilizada pelo grupo. Através da análise do processo do único condenado e de matérias do jornal Diário da Borborema, as histórias ressaltam que os policiais iniciaram a sua atuação com extorsão e tortura, até a expulsão de Jorge Sousa Costa, Temporal, e o seu retorno à polícia por influência de Ciço Tomé, policial civil, delegado-chefe na central de polícia da cidade, que o colocou como subordinado a Zezé Basílio, e que com o apoio do delator, Zé Cacau, coletava informações de bandidos que passaram a ser presos, espancados e com a justificativa de transferi-los de prisão, eram retirados da casa de detenção, assassinados e seus corpos vendidos em matérias jornalísticas. A quem, a advogada Tereza Braga, juntamente com sua irmã Letice Braga, perpetrou a denúncia, bem como conseguiu reunir a elite intelectual, religiosa e política campinense. A denúncia contra: Zezé Basílio, Ciço Tomé, Temporal, Zé Cacau e Francisco de Sousa, Trovão, acabou na condenação apenas de Zezé Basílio, como Mão Branca, e na absolvição dos demais pelos crimes de homicídio, sendo Zé Cacau, Temporal e Trovão julgados em 1987 por extorsão e tortura e Ciço Tomé que absolvido de todas as acusações, continuou com chefe na central de polícia.

Palavras-chave: Denúncia, Mulheres e Grupos de Extermínio.

Abstract: The objective is to tell the story of the actions of the Mão Branca extermination group, in 1980, in the city of Campina Grande-PB, through the denunciation of two women: One of them, Celma, was a market vendor, and saw the moment when her nephew, Carlos Alberto, was executed by the Mão Branca, and with her, gathered another witness Mariza Nadja de Sousa. With stories similar to those of residents of neighborhoods in the east of the city, Eriomar Simão de Lucena, Perré, said he saw Renato Arara being driven to the yellow Brasília, used by

¹ Possui Licenciatura Plena em História pela Universidade Federal de Campina Grande-UFCG (2008), é Bacharel em História pela Universidade Federal de Campina Grande-UFCG (2009), tem Mestrado em Desenvolvimento Regional pela Universidade Estadual da Paraíba-UEPB (2011) e Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul-PUC (2019). É autor do livro *Modernidade Industrial e Cidades Prisionais: Estudo sobre favelização urbana e as artes do fazer no Presídio Regional do Serrotoão*, artigos e publicações na área da História e das Ciências Criminais (Direito e Psiquiatria Forense). Tem experiência na Educação Básica e Carcerária, no Ensino Fundamental, Médio e Superior. Além de se dedicar ao ensino, a pesquisa e a extensão acadêmica, com destaque ao projeto: *A História, a Memória e os Esquecidos no Presídio do Serrotoão em Campina Grande (1991-2013)*. Atualmente, é professor do Ensino Médio na Escola Antônio Corrêa Pereira de Oliveira, na cidade de Condado, Pernambuco. E-mail: helmanoandrade@yahoo.com.br.

the group. Through the analysis of the case of the only convict and articles from the newspaper *Diário da Borborema*, the stories highlight that the police began their activities with extortion and torture, until the expulsion of Temporal, and his return to the police under the influence of Ciço Tomé, civil police officer, chief delegate at the city's police headquarters, who placed him as a subordinate to Zezé Basílio, and who, with the support of the addict Zé Cacau, collected information on criminals who were arrested, beaten and with the justification of being transferred, they were removed from the detention house, murdered and their bodies sold in journalistic articles. To whom, the lawyer Tereza Braga, together with her sister Letice Braga, perpetrated the accusation, as well as managed to bring together the intellectual, religious and political elite of Campina Grande. Culminating in the accusation against: Zezé Basílio, Ciço Tomé, Temporal, Zé Cacau and Trovão, in the conviction of only Zezé Basílio as Mão Branca and in the acquittal of the others for the crimes of homicide, with Zé Cacau, Temporal and Trovão tried in 1987 for extortion and torture and Ciço Tomé, who was acquitted of all charges, continued to working on the police center.

Keywords: Complaints, Women and Extermination Groups.

Resumen: El objetivo es contar la historia de las acciones del grupo de exterminio Mão Branca, en el año 1980, en la ciudad de Campina Grande-PB, a través de la denuncia de dos mujeres: Una de ellas, Celma, era una popular vendedora ambulante, y vio el momento en que su sobrino, Carlos Alberto, fue ejecutado por el Mão Branca, y con ella reunió a otra testigo, Mariza Nadja de Sousa. Con relatos similares a los de vecinos de barrios del este de la ciudad, Eriomar Simão de Lucena, Perré, dijo haber visto a Renato Arara siendo conducido hacia la Brasília amarilla, utilizada por el grupo. A través del análisis del caso del único condenado y de artículos del diario *Diário da Borborema*, los relatos destacan que la policía inició sus actividades con extorsión y tortura, hasta la expulsión de Temporal y su regreso a la policía bajo la influencia de Ciço Tomé, policía civil, delegado jefe en la jefatura de policía de la ciudad, que lo colocó como subordinado de Zezé Basílio y que, con el apoyo del adicto Zé Cacau, recopiló información sobre delincuentes detenidos, golpeados y con la justificación de siendo trasladados. Una vez detenidos, fueron sacados del centro de detención, asesinados y vendidos sus cuerpos en artículos periodísticos. A quien, la abogada Tereza Braga, junto a su hermana Letice Braga, perpetraron la acusación, además de lograr reunir a la elite intelectual, religiosa y política de Campinas. Culminando en la acusación contra: Zezé Basílio, Ciço Tomé, Temporal, Zé Cacau y Trovão, en la condena únicamente de Zezé Basílio como Mão Branca y en la absolución de los demás por los delitos de homicidio, con Zé Cacau, Temporal y Trovão juzgados en 1987 por extorsión y tortura y Ciço Tomé, que fue absuelto de todos los cargos, continuó desempeñando su función en la jefatura de policía.

Palabras clave: Denuncias, Mujeres y Grupos de Exterminio.

Introdução

Não satisfeitos com tamanho apetite criminoso, os denunciados descambaram para a mais grotesca e privativa forma de punir. Erigiram-se num pelotão de fuzilamento sob a sigla de MÃO BRANCA- com métodos transplantados de outras regiões do país, e passaram a exterminar os marginais cuja relação tinham o cuidado de remeter antes da execução ao matutino ‘*Diário da Borborema*’ e, depois de executada a vítima, telefonar para os órgãos de imprensa falada, escrita e/ou televisada, indicando o local onde os corpos podiam ser seguramente encontrados (...) tornaram-se donos de barão e cutelo de uma cidade do porte de Campina Grande (Trecho do prontuário do

detento número 97, José Ferreira Basílio, Zezé Basílio, digitalizado no ano de 2013 do Presídio Regional do Serrotão em Campina Grande).

Para Marc Bloch (2001) a história é feita com as inquietações do presente remetidas ao passado, na perspectiva de observar aqueles que fazem e como fazem a história, e nessa perspectiva, ao levantarmos a importância histórica das mulheres, nos remetemos ao desafio para a afirmação política das mulheres no Brasil contemporâneo, cuja leitura de Michelle Perrot (1988, p.185-231) refaz o lugar de exclusão social da cultura doméstica feminina, ante a cultura política e militar masculina. O que não significa evidentemente, uma cultura inexistente ou inoperante, já que as mulheres não são apenas donas de casa, elas estão nas indústrias, no comércio e, inclusive na frente de revoluções como a Revolução Francesa (1789) e o Luddismo (1830).

Também podendo ser localizado no período de Ditadura Militar no Brasil (1964-1988) em formas de resistência e luta em que haviam mulheres, e que produziu seus personagens femininos no cenário político, nas lutas sociais e no caso a seguir, na busca por justiça contra o grupo de extermínio Mão Branca, que atuou em Campina Grande no ano de 1980, e que foi denunciado, processado e julgado entre os anos de 1981 e 1987. Sob o qual, a individualização da função de Celma e Dra. Terezinha Braga na denúncia, evidencia-se no processo criminal do único Mão Branca condenado, José Basílio Ferreira, Zezé Basílio, e em matérias do jornal Diário da Borborema de 1980.

Uma perspectiva que, desde quando reconhecido o lugar de excluídas da história, as mulheres demonstram sua liderança nas formas de resistência e nos movimentos revolucionários, através do incentivo a luta armada masculina e da resistência feminina desarmada, mas corajosa no enfrentamento: “elas desempenham nas agitações seu papel tutelar de donas de casa que defendem o nível de vida da família, a qual necessita de trabalho e pão. E isso tanto mais que motins por alimentos às vezes misturam-se ao luddismo” (Perrot, 1988, 31).

A forma de resistência e de luta desarmada e indolente das mulheres, baseadas no poder da palavra e da verdade no depoimento, tornou Celma a primeira e principal testemunha da atuação dos Mão Branca em Campina Grande. Dela, o jornal Diário da Borborema não fornece nenhum dado, mas do processo-crime de Zezé Basílio, extraímos as poucas informações a seu respeito. Que dizia se tratar de Jocelma Alves Fernandes, uma das testemunhas do processo, a única com o nome semelhante ao codinome Celma e sobrenome semelhante à vítima Carlos Alberto Alves, de quem era tia. Celma era solteira, moradora da travessa 5 de agosto s/n, na Feira Central, e ao ver seu sobrinho sendo executado, conseguiu junto com ela, outra

testemunha, Mariza Nadja de Sousa, que moradora da mesma rua, se somou a outras testemunhas nos bairros de José Pinheiro e Monte Castelo, na zona leste de Campina Grande.

O estudo das formas de resistência acessada pelas mulheres durante as revoluções buscadas por Perrot (1988, p. 198) em documentos de arquivos, se soma à experiência teórica da Micro história de Carlo Ginzburg (2007, p.249-279), que ao rejeitar as generalizações, se dedica a análise de processos em arquivos para observar os detalhes e as personagens negligenciadas, e a partir deles, rastreamos a atuação de Celma, enquanto principal testemunha e tia de uma das vítimas dos Mão Branca, e da Dra. Tereza Braga, advogada que teve seu nome caluniado publicamente no Jornal Diário da Borborema, em uma reportagem feita com Eriomar Simão de Lucena, vulgo Perré, que sendo mais uma vítima dos Mão Branca, dizia ter trabalhado para a Dra. Terezinha, que ela fazia reuniões suspeitas com membros da elite social, política e intelectual de Campina Grande, e que ao cobrá-la o pagamento por seu trabalho, ela teria ordenado seu espancamento.

Nesse sentido, a investigação histórica passa pelo confronto dos dados e a interpretação dos fatos, e pelo levantamento dos detalhes negligenciáveis, na perspectiva de compreender aquilo que tanto os Mão Branca quanto o jornal Diário da Borborema queriam tornar público, mas também de tornar público, interpretações que oriunda do mundo das artes e trazida para o campo da investigação científica, consegue desvendar entre o falso e o verdadeiro, aquilo que faz a personalidade do autor ou a verdade dos fatos: A existência dos Mão Branca e a importância de Celma com seu testemunho e da Dra. Terezinha Braga na denúncia e mobilização social contra o grupo de extermínio.

Então, em entrevista ao Diário da Borborema, Perré apareceu espancado, saindo do hospital e depois dessa entrevista, ele foi assassinado pelos Mão Branca. O que levou a Dra. Terezinha Braga a reunir, a partir da igreja católica, a elite de Campina Grande em torno do fim das execuções em série e do envio ao jornal Diário da Borborema de uma lista com o nome de 115 pessoas marcadas para morrer. O clima de terror na cidade demandou a interferência direta do governador do Estado para a instauração de uma comissão, nomeada exclusivamente para apurar a atuação de um Esquadrão da Morte dentro das polícias da Paraíba, e que tinha no delegado responsável, Agnelo Amorim, um dos citados no Diário da Borborema, por fazer parte das reuniões na casa da Dra. Terezinha Braga.

Desenvolvimento

Para melhor delimitação da participação de Celma e da Dra. Terezinha Braga na busca por justiça contra o grupo de extermínio Mão Branca é necessário lembrarmos a história que quando comparadas as fontes (jornal e processo-crime) e colocado o codinome dos envolvidos, mais público na cidade que os seus próprios nomes, contam a história de policiais que promoveram uma série de crimes: iniciados com extorsão e tortura, até a expulsão de um dos membros da polícia militar, Temporal², quando o Mão Branca ainda não existia, e que quando formado o grupo, após a sua reintegração à polícia, devido à influência política de outro acusado, Ciço Tomé, tornou Temporal subordinado ao terceiro acusado, Zezé Basílio, chefe da Primeira Delegacia Distrital de Campina Grande.

Desde então, os policiais transformaram as extorsões e torturas em assassinatos, daqueles que pelas fotografias em vida, pelo nome na lista da morte e pelas execuções fotografadas no jornal Diário da Borborema, eram complementadas pela qualificação jornalística das pessoas assassinadas como criminosos, pela indicação onde o corpo foi encontrado e pelo detalhamento da forma como o corpo foi encontrado, formava-se o grupo de extermínio Mão Branca em Campina Grande.

Na cidade, a divulgação dos fatos nos jornais era o que dava sentido a atuação do grupo, pois conforme Luciana Silva (2009): sempre que planejavam matar alguém, o grupo ligava antes para os jornais, fornecendo detalhes da execução, e fazia o mesmo com a polícia, a quem, indicava o local onde os corpos seriam encontrados. O diálogo da autora com o repórter Assis Costa conta que a direção do Diário da Borborema montava plantão na Central de Polícia, segundo o processo-crime, chefiada por Ciço Tomé, e outro na redação do jornal, e que os repórteres ficavam até meia noite esperando o telefonema, para correr atrás dos corpos.

Mas que, conforme a acusação, Zezé Basílio extorquia dinheiro do tráfico e produtos de furtos dos marginais, e sempre que contrariado, efetuava prisões ilegais, arbitrárias e finalmente: “retirava detentos da Casa de Detenção para a Delegacia e desta para uma viagem sem retorno”. Foi o que aconteceu primeiro com um detento da Casa de Detenção de Campina Grande, Carlos Alberto Alves, vulgo Carrinho Mãozinha, a quem, pelo menos Zezé Basílio, no dia 19 de janeiro de 1980, o recambiou para a Primeira Delegacia Distrital de Campina Grande

² Jorge Sousa Costa.

³, onde era chefe, e a partir de onde, estimulou a sua fuga. Ao fugir, os Mão Branca forjaram o motivo para incorporarem o Pelotão de Fuzilamento da Polícia Militar da Paraíba.

Mesmo sabendo que o processo apresentava mais de um envolvido, em acusações de extorsão, tortura e formação de grupo de extermínio, o processo imputava vários crimes de homicídio a um único condenado, Zezé Basílio. Em contrapartida, já a primeira denúncia, dizia que ele e Ciço Tomé invadiram a casa da mãe de Carrinho Mãozinha e avisaram: “quando carrinho mãozinha fosse encontrado morto, já sabia que tinha sido ele, que ficasse calada para não morrer também”.

Morte que realmente aconteceu, no dia seguinte à fuga, e que foi presenciada pela tia de Carrinho Mãozinha, Celma, que trabalhando na Feira Central de Campina Grande, encontrava-se próxima ao local, e viu o momento em que uma Brasília amarela cercou Carrinho Mãozinha. Dela, saíram os dois acusados: um com a arma na mão e o outro com a arma na cintura, dissimulando, a partir do que, começaram a atirar “em plena avenida canal”, primeiro Zezé Basílio, depois Ciço Tomé.

No segundo homicídio, o acusado de ser o chefe do grupo de extermínio, Zezé Basílio, comandante da 1ª D.D (Delegacia Distrital), no bairro de José Pinheiro, e chefe de Temporal, depois dele ser reintegrado à polícia, foi visto saindo do bar do Ceboleiro, localizado em uma das esquinas em frente à delegacia, em companhia da vítima, Renato Arara⁴, que “dez minutos depois, foi encontrado morto com 03 tiros de revólver calibre 38”.

Já no dia 17 de abril de 1980, três dias depois da divulgação do listão da morte no Diário da Borborema, o jornal anuncia: “Mão Branca cumpre promessa: Mocotó, Paraibinha e Queimadas foram executados com 20 balaços”. Em seguida, o repórter afirma que a redação do jornal recebeu um telefonema: “Aqui é Mão Branca. Tem três cadáveres para vocês recolherem, um perto do hospital da FAP, e outros dois na fazenda Velame”, e segue: “Não aceito desafio de marginais. Não estou aqui para brincadeira. Os três já foram para o inferno”.

O repórter afirma que o telefonema também foi recebido pelo investigador Manoel Luiz às 03:20hs (Três horas e vinte minutos), que estava de plantão na Central de Polícia. Na sequência, o repórter perguntou ao investigador, se o Mão Branca não queria falar com o supervisor polícia da civil, Cícero Tomé, mas o chamado relações públicas do Esquadrão da

³ Situada no bairro de José Pinheiro, região onde os Mão Branca, comprovadamente atuaram.

⁴ No dia 27 de janeiro de 1980.

Morte respondeu que não tem chefe, que o recado foi dado, e que cabe as autoridades cuidarem dos cadáveres, repetindo que tem dois cadáveres no velame e um no hospital da FAP.

O repórter confirma que o investigador Manoel Luiz comunicou o fato aos demais investigadores e ao supervisor do policiamento, mas que os policiais não deram crédito, tendo em vista que durante a noite chegaram vários trotes se dizendo ‘Mão Branca’. Mesmo assim, quatro policiais foram para o hospital da FAP, e antes de chegarem ao local, encontraram o corpo de um homem estendido ao solo, no meio da estrada. Os investigadores constataram ser Marcos Antônio de Araújo, Paraibinha, natural da cidade de Patos, que tinha 24 anos, e que durante 34 dias ficou preso na Delegacia de Roubos e Furtos, mas que “havia sido posto em liberdade na última terça-feira”. No corpo haviam 12 tiros de revólver 38: um na perna esquerda, três no peito esquerdo, três no rosto, um no braço, um no coração e três na cabeça. Que Paraibinha estava vestido com uma calça escura, uma camisa quadriculada, sapatos e chapéu, além de haver grande quantidade de sangue, indicando ter sido morto no local.

Os policiais colocaram o corpo na viatura da central de polícia e seguiram para a fazenda Velame, onde encontraram o corpo de Marcos Antônio da Silva, Mocotó, campinense, que tinha 20 anos, era solteiro e morador do bairro Santa Rosa. Mocotó foi morto com 10 tiros de revólver 38 e seu corpo estava próximo ao de Paulo José dos Santos Félix, Queimadas, que tinha 17 anos, era solteiro e residente na rua Xavier, na cidade de Queimadas. Ele que durante oito dias, também esteve recolhido na Delegacia de Roubos e Furtos (DRF), sendo posto em liberdade juntamente com Mocotó e Paraibinha, na manhã da terça-feira e assassinados na madrugada de quarta para quinta.

O jornal dizia que Marcos Antônio da Silva, Mocotó, foi encontrado com 5 tiros, três na cabeça, um no ouvido e um no coração, e que o corpo estava na horizontal, tendo a mão direita sobre o coração e a esquerda a altura da cabeça. Trajava calça clara, camisa, sapatos escuros e meias claras. Ao seu lado, o cadáver de Paulo José dos Santos Felix, Queimadas, com oito tiros: dois no coração, um na cabeça, um no ouvido, dois no peito esquerdo e dois no abdômen. Queimadas estava vestido com uma camisa de cor branca, calção escuro e sandálias.

Os jornalistas do Diário da Borborema disseram que os três cadáveres foram transportados para o necrotério da central de polícia, sendo o fato comunicado ao delegado de plantão Amaury Barros, que o comunicou ao superintendente da polícia civil, Cícero Tomé: “transmitindo a notícia da execução dos referidos marginais”. E que em instantes, todos os policiais chegaram à Central de Polícia, juntamente com curiosos que invadiram aquela

repartição para olhar de perto os cadáveres. O que, “obrigou a Polícia a evacuar o pessoal que já àquela hora, ocupavam todos os espaços da Central de Polícia”.

Com espaço público garantido na mídia, foi no mês de abril de 1980, que os Mão Branca radicalizaram sua atuação na zona leste, área da Primeira Delegacia Distrital, pois contando com o aparelhamento ideológico político-militar apoiado por uma parcela social próxima da imprensa campinense, passou a divulgar junto à morte de Dedé Julião, o nome de mais 115 (cento e quinze) pessoas marcadas para morrer. Esse terror ideológico, na prática, era contra detentos e ex-detentos da Casa de Detenção, e dessa vez, no dia 17 de abril de 1980⁵, demonstrou-se claramente com a chacina dos infratores e do menor, que lá cumpriam pena: Marcos Antônio de Araújo, vulgo Mocotó; Marlon Antônio da Silva, vulgo Paraibinha e Paulo José dos Santos Félix, vulgo Queimadas.

O processo salienta as diferentes versões apresentadas pela imprensa para o sequestro dos detentos da Casa de Detenção, o modo e as pessoas envolvidas, embora tenha certeza que foram as mesmas que mataram: Carrinho Mãozinha, Renato Arara, Perré, Guaxita, Barrão, Dedé Julião, e agora, três detentos de uma vez: “os inditos infratores foram retirados da cela onde se encontravam por Zezé Basílio, Ciço Tomé e outros, sob o pretexto de serem levados para outra cela, pelo contrário, foram conduzidos para as cercanias da cidade e aí executados”.

A repercussão das mortes de Carrinho Mãozinha, Renato Arara e dos três detentos de uma vez, fizeram os Mão Branca mudarem a tática, mas não o alvo, na semana seguinte⁶, o grupo sequestrou um ex-detento da Casa de Detenção, o assassinou e desovou o corpo no Sítio Bananal. Para a promotoria, a vítima era Antônio Cavalcanti D. de Araújo, vulgo Barrão, detento que em liberdade por ser doente de leucemia, não pôde morrer pela doença, pois foi sequestrado da Favela da Cachoeira e desovado na zona rural de Campina Grande, local escolhido por ser próximo ao sítio de Zezé Basílio, no chamado Bananal.

Conforme reafirmado, no dia seguinte à morte dos três detentos que haviam sido soltos na terça, executados na madrugada de quarta e os corpos vendidos nos jornais da manhã de quinta, que na manhã da sexta-feira daquela semana de terror, no dia 18 de abril de 1980, o jornal Diário da Borborema voltou a noticiar: “Carrasco risca mais um da lista: ‘Mão Branca’ executa ‘Barrão’ com 16 tiros”.

⁵ Três dias depois da última lista da morte, no dia 14 de abril de 1980.

⁶ Entre os dias 01 e 02 de fevereiro de 1980.

A reportagem dizia que aos 40 minutos da madrugada um agente da Delegacia de Roubos e Furtos recebeu o telefonema que disse para não se apavorar com a notícia, que era o Mão Branca, e que “tem um bandido no inferno”, dando a localização exata: “do lado esquerdo, antes da rampa há uma entrada. O cadáver está lá”. A ideia de mais um trote à noite de desordeiros e pessoas embriagadas se passando pelos Mão Branca persiste, até que por volta das 6 horas da manhã, “depois de insistência dos repórteres em fazer uma diligência para verificar se o telefonema dando conta da execução de mais um marginal era ou não verdadeira”.

Pela insistência dos jornalistas, uma viatura da roubos e furtos se desloca para o sítio Bananal, onde nem o motorista nem os investigadores observaram nada pela estrada escondida, que havia antes da lombada na BR-104, e que na outra rampa viu do lado esquerdo, uma estrada estreita com marcas de pneu de carro. A viatura seguiu a estrada acompanhando as marcas e chegou a uma residência, onde verificou não haver nenhum corpo.

Citada no processo como a casa rural de Zezé Basílio, no caminho de retorno à Central de Polícia, pensando cair no trote, ao descer a lombada do Bananal, a equipe observou haver uma outra estrada, e que para tirar todas dúvidas, os policiais entraram, observando as marcas do pneu, e que ao encontrar um trabalhador braçal que transitava em sentido contrário, com destino à BR 104, os investigadores perguntaram se viu algum cadáver. O popular afirmou que sim, que o corpo estava ali próximo “debaixo de uma jaqueira”. A viatura seguiu para o local e o cadáver estava “exatamente onde o ‘Mão Branca’ havia descrito”.

Antes da identificação da vítima, os agentes destacaram o estrago existente no cadáver, principalmente no rosto, onde foram dados vários tiros e faltava um olho, o que dificultou sua identificação. Que o corpo estava com parte do rosto no solo, o que fez o agente Jurandir virá-lo para identificação de Antônio Cavalcante de Aquino, Barrão, que tinha 29 anos, era morador da Favela da Cachoeira, casado, e que tinha várias entradas na Delegacia de Roubos e Furtos, sendo a última no dia 12 de março de 1980, por roubo a residência.

A reportagem aproveitou a quantidade de tiros da execução, para informar que Barrão foi encontrado com 16 balaços, distribuídos em cinco na cabeça, um no olho esquerdo, dois no braço direito, um no ouvido, um no pescoço, dois no peito direito, dois no peito esquerdo e dois no abdômen. Reafirma a condição de um marginal que estava estendido ao solo, executado no local onde foi encontrado, à beira da estrada no sítio Bananal, que trajava calça preta, camisa amarela com ondas pretas, calçado com sandálias japonesa. Que a viatura chefiada pelo agente Jurandir foi para o local da desova, “justamente no local indicado pelo ‘Mão Branca’ no telefonema que fez durante a madrugada, para central de polícia”.

Logo em seguida, com narrativa próxima à da tia de Carrinho Mãozinha, um trabalhador braçal, Eriomar Simão de Lucena, vulgo Perré, testemunhou a condução de Renato Arara por Zezé Basílio, do bar do Ceboleiro para a Brasília amarela. Essa relação ganhou notoriedade, devido ao conhecimento de bairro que Perré tinha com Carrinho Mãozinha e com Renato Arara. Mas principalmente, pelo estímulo ao testemunho de Perré dado por Antônio Vieira, que sendo seu patrão, também era esposo da ex-mulher de Temporal, com quem estavam os filhos do militar reintegrado à polícia. Esse fato revela tanto a expulsão de Temporal, quanto a sua reintegração à polícia, além de revelar ser ele, o elo de ligação dos criminosos com as vítimas dos Mão Branca.

A acusação leva a crer que o assassinato de Perré se deu por dois motivos: primeiro porque ele era informante do ex-investigador da polícia militar, Temporal, no período em que ele morou em Feira de Santana, Estado da Bahia, de onde colaborava com a polícia da Paraíba, visando sua indicação ao cargo de policial no Estado, o que realmente ocorreu. Segundo, porque o mesmo informante do policial, Perré, era empregado do estabelecido comerciante do bairro de José Pinheiro, Antônio Vieira, então, casado com a ex-esposa do reintegrado militar de ofício, Temporal.

Dessa intriga, assim que chegou à Campina Grande como subordinado de Zezé Basílio, na Primeira Delegacia Distrital, Temporal e Antônio Vieira mantiveram uma inimizade declarada. Essa inimizade, fez Antônio Vieira estimular no seu empregado, Perré, a denúncia dos membros dos Mão Branca. Ao mesmo tempo, a amizade de Perré com os mortos pelo grupo de extermínio, o fazia indicar os autores dos assassinatos de Carrinho Mãozinha e de Renato Arara, o tornando também, vítima dos Mão Branca. Ele que não se encorajava em apresentar uma queixa formal à polícia, chefiada na região por Zezé Basílio, e na Central de Polícia por Cíço Tomé, mas sempre que bebia, costumava revelar quem eram os Mão Branca:

Preso pelo denunciado (Zé Cacau), barbaramente espancado e depois de sua alta do Hospital Antônio Targino, foi sequestrado na noite do dia 01 para o 02 de fevereiro do corrente ano (1980), por cinco homens que ocupavam um veículo nas proximidades do local onde trabalhava e encontrado morto com um tiro na boca. (Trecho do prontuário do detento número 97, José Ferreira Basílio, Zezé Basílio, digitalizado no ano de 2013 do Presídio Regional do Serrotão em Campina Grande).

Nessa perspectiva, apesar de Perré ter fama de alcagute: criminoso que para não ser preso, denuncia outros criminosos, foi a motivação passional de Antônio Vieira e a vingança de Temporal que fez Perré vítima dos Mão Branca. Tudo porque, trabalhando para o esposo da ex-mulher de Temporal, e conhecendo todos os assassinados, bem como seus assassinos, foi a

vítima considerada morta por imprudência, entretanto, de onde surgiram as denúncias mais contundentes, já que era a principal testemunha, juntamente com Celma.

A partir desse crime, denunciado no bairro de José Pinheiro, para desviar a atenção da relação de Temporal com a vítima, no dia seguinte a sua divulgação nos jornais⁷, os Mão Branca modificaram a tática de sequestro, tortura e assassinato de detentos, para um crime sem motivo aparente, mas que tinha como alvo, mais uma pessoa fichada na Casa de Detenção, Dedé Julião, morto com um tiro pelas costas ao bater à porta do também ex-presidiário, Guaxita, no bairro de Nova Brasília. Essas mortes, mais que o medo, deslocava a relação dos criminosos com os crimes, através da inimizade de Temporal e Antônio Vieira, na qual Perré, informante de um e empregado do outro, foi a vítima.

A atmosfera de terror vivido pelas testemunhas que se encorajaram a depor contra os Mão Branca levou o jornal Diário da Borborema, no dia 15 de julho de 1980, a apresentar Antônio Cavalcante, Perré, espancado, sendo conduzido pelo braço por uma funcionária do hospital ao alojamento policial, onde iria permanecer sob proteção, seguida à manchete: operário volta a fazer sérias acusações contra Tereza Braga.

A matéria dizia que Perré fazia acusações contra a advogada Tereza Braga, após receber alta do hospital Antônio Targino, sendo por isso, na manhã do dia 16 de julho de 1980, conduzido à delegacia de costumes, onde foi apresentado ao delegado Joaquim Sinfrônio, e depois levado ao IML, onde foi feito o laudo pelo legista Roberto Agra. Ouvido pela polícia, Perré apontava a Dr. Terezinha Braga como a autora das acusações contra a polícia, segundo ele, pelos crimes praticados pelos Mão Branca.

A afirmativa abriu sua entrevista ao jornal, enquanto o jornalista Assis Costa perguntava seus dados: Nome do entrevistado e que passasse a responder e a relatar sua versão do que aconteceu na noite daquela sexta-feira. Antônio Cavalcante, Perré, disse que trabalhava na residência da advogada Tereza Braga, e que ela fazia grandes reuniões à noite e queria que ele também participasse e dissesse que Zezé Basílio, Cícero Tomé, Cacau e Temporal, e mais alguns, eram os Mão Branca. E que também, já tinham matado muitos, e que andavam ameaçando ela também. Até que nas palavras dele, ela o jogou da casa dela para fora, sem pagar nada pelo que havia trabalhado.

Disse que na rua, ficou parado em um posto, Sacy, onde à noite, também deram dormida no caminhão, e quando foi na sexta-feira, a Dra. Terezinha Braga esteve no posto para

⁷ No dia 02 de março de 1980.

abastecer, quando Perré chegou e disse: “D. Tereza eu preciso recebe o meu dinheiro, eu trabalhei dois meses pra senhora e a senhora não me pagou, eu quero receber de qualquer maneira. Daí ela disse; se vire”. Ele replicou que iria procurar seus direitos e ela respondeu que fosse até para o inferno.

Conta que na mesma noite, por volta das 6 horas, estava no posto e chegou um desconhecido e o espancou, completando: “a mando dela, eu tenho a maior certeza”. Na sequência, o repórter Assis Costa perguntou: “Ela queria que você acusasse quem?”. Perré respondeu: Queria que eu acusasse Cícero Tomé e Zezé Basílio, pois eles eram os Mão Branca, que já tinham matado oito pessoas aqui ou mais. E o repórter seguiu, por que não atendeu ao pedido da Dr. Tereza? Ele respondeu que não podia atender, porque não ia deixar de acompanhar um policial, para acompanhar ela, Tereza Braga, que dizem: é uma doutora que só vive embriagada.

Na sequência da entrevista, o repórter falou das reuniões na casa da Dra. Tereza Braga, e perguntou a Perré: Quem participava delas? Perré respondeu que os Padres Cristiano e Carlos, o Dr. Agnelo Amorim, o Dr. Williams Arruda, então prefeito, e outros, que não sabe o nome. Confirmou que ficava perto e ouvia tudo, mas depois que disse não fazer parte das reuniões nem cumprir suas ordens, ela mandou que saísse e ficasse em um quarto separado: “Eu dormia num quarto que tem, num quarto da casa”.

O repórter perguntou quanto tempo trabalhou na casa, e ele respondeu: dois meses e oito dias. Mas logo retorna, questionando o assunto das reuniões, em que Perré disse: “Eles só falavam em Mão Branca, falavam nos nomes daqueles que o personagem havia matado. Tudo girava em torno do Mão Branca”. De onde Assis Costa perguntou se Perré conhecia os policiais acusados, e ele disse que não: “somente agora está sabendo quem são os Mão Branca”, ou se recebeu dinheiro para defender os policiais e acusar a advogada. Respondeu que não, que disse “de livre e espontânea vontade”.

Por último, o repórter perguntou se Perré estava na Feira Central de Campina Grande em companhia da Dra. Tereza Braga e ela lhe mostrou o investigador Zezé Basílio, dizendo que ele era Mão Branca. Perré confirma que vinha com a Dra. Tereza da feira e tinha um homem em pé. Ela disse que era o Mão Branca, que “já matou muita gente e só vive me perseguindo”. O repórter perguntou, o que houve quando chegaram à casa? Ela disse que Perré seria sua testemunha contra Zezé Basílio, como recusou, ela o jogou de casa para fora, não o pagou, e o deixou nessa situação: desempregado, morando na rua e espancado, sem saber que também, seria executado.

O apoio público do jornal ao passo que constatado no processo de Zezé Basílio, confirma que as principais vítimas do grupo de extermínio Mão Branca eram detentos da Casa de Detenção de Campina Grande. De onde, pelo vínculo de Ciço Tomé, chefe da Central de Polícia com Temporal, por ele realocado na polícia como subordinado de Zezé Basílio, chefe da Primeira Delegacia Distrital, os tornaram acusados de homicídio de pessoas presas, e inclusive, menores infratores que cumpriam pena na Casa de Detenção.

(...) os responsáveis pela morte dos marginais Carlos Alberto Alves, vulgo Carrinho Mãozinha; Antônio Cavalcanti D. de Araújo, vulgo Barrão; Renato Mendes da Silva, vulgo Renato Arara; Marcos Antônio de Araújo, vulgo Mocotó; Marlon Antônio da Silva, vulgo Paraibinha e Paulo José dos Santos Félix, vulgo Queimadas; e Eriomar Simão de Lucena, vulgo Perré (Trecho do prontuário do detento número 97, José Ferreira Basílio, Zezé Basílio, digitalizado no ano de 2013 do Presídio Regional do Serrotão em Campina Grande).

A acusação revelou que os dois únicos processados, Zezé Basílio e Zé Cacau, faziam parte do autodenominado: Pelotão de Fuzilamento da Polícia Militar da Paraíba, conhecido como Esquadrão da Morte ou Mão Branca. Grupo que, enquanto exterminava detentos, fichados na Casa de Detenção, praticava extorsões e ameaças, ao obrigar os delinquentes nas ruas a entregarem os produtos roubados, bem como trabalhadores e pessoas honestas, parentes e vizinhos dos detentos e ex-detentos, aterrorizados pela violência, ameaças e extorsão na zona leste da cidade.

Pelo processo, o Ministério Público admitiu a denúncia contra dois dos cinco acusados de serem membros dos Mão Branca: Zezé Basílio e Zé Cacau. Diante do caso, citaram os réus e deram o prazo de defesa e apreciação das testemunhas de acusação e de defesa. O que levou três anos para acontecer. Nesse momento, ao indagar os réus, a defesa pediu a absolvição de ambos, negando a versão da promotoria sobre a coautoria entre eles, a partir do que, ressaltou “o impedimento dos jurados sorteados”. Pelos indícios, conforme Ginzburg (1989, p. 145), interpretamos os dados negligenciados, para concluirmos que não existe pelotão de fuzilamento com duas pessoas, que os Mão Branca era um pelotão de fuzilamento das polícias civil e militar da Paraíba, e que tinha um dos seus membros como delegado na Central de Polícia, justificava-se que as testemunhas não se encorajassem a depor.

Mesmo porque, algumas testemunhas eram também, pessoas fichadas na casa de detenção, além de pessoas honestas, moradores de bairros pobres, mas principalmente, os parentes das vítimas que mobilizaram a elite social campinense, acerca das manchetes policiais do jornal Diário da Borborema, contendo o nome dos marginais que deveriam ser executados, a partir de um *modus operandi* encenado entre policiais e jornalistas. No qual os Mão Branca

ligariam para a redação do jornal informando quem seria executado, e após a execução, ligariam para a redação do jornal e para a polícia, informando o local onde o corpo seria encontrado.

Na prática, a atuação dos Mão Branca foi radicalizada pela antecipação do pensamento jornalístico em relação ao contexto, que através de Assis Costa, escrevia as matérias publicadas nos jornais junto a exposição das vítimas, cujos corpos teriam os órgãos arrancados, braços, pernas, língua, etc. Essa era a época em que também, o Diário da Borborema esgotava todas as suas edições: “O jornal mal chegava às bancas e já ia parar nas mãos dos leitores. Todos queriam saber quem seria o próximo nome da lista” (SILVA, 2009, p. 83).

Diante dos fatos e da repercussão dos crimes, o juiz determinou ao condenado Mão Branca, Zezé Basílio, que iniciasse o cumprimento da pena na Colônia Agrícola Penal de Mangabeira, em João Pessoa. Ao mesmo tempo, encerrou a possibilidade de investigação da existência do grupo de extermínio, centrado em seu líder: “por se tratar de elemento bastante perigoso, segundo revelam as provas do processo”. Apesar da determinação, os dados carcerários do detento comprovam que ele nunca cumpriu pena na Penitenciária de Mangabeira, como também não era o único membro do grupo de extermínio Mão Branca, que tinha seus integrantes na polícia, na imprensa e na Casa de Detenção de Campina Grande.

De toda forma, como iniciativa para conter os homicídios em série, iniciados em janeiro de 1980, na cidade de Campina Grande, o promotor substituto⁸, devido ao impedimento do titular, ofereceu denúncia contra Zezé Basílio, e nela, contou o momento de auge dos Mão Branca. Época de fama em que apareceu o nome do delegado da Polícia Civil, chefe da Central de Polícia de Campina Grande, Ciço Tomé, mas não o dos últimos acusados de compor o grupo de extermínio, Temporal e Trovão. Assim, foram cinco os acusados de formar os Mão Branca: Zezé Basílio, condenado, Zé Cacau, absolvido dos homicídios, mas que ainda respondia por extorsão, juntamente com Temporal e Trovão⁹, e Ciço Tomé, que não chegou nem a ser indiciado, continuando como delegado-chefe na Central de Polícia.

Embora dedicada a execução de pessoas fichadas na casa de detenção, com o interesse de facilitar a extorsão nas ruas e amedrontar os denunciante, pessoas pobres e parentes das vítimas, mas também, a alta sociedade campinense, que acompanhava as manchetes da vida e

⁸ Assinado por Antônio de Pádua Torres.

⁹ Francisco Rodrigues de Sousa.

da morte dos detentos, tecida por comentários morais a respeito dos marginais perigosos, vendidos no jornal Diário da Borborema, o processo constata¹⁰:

(...) tudo público e notório, mas que abafavam pelo terror que impunham às vítimas, parentes e vizinhos que testemunhavam as cruéis violações físicas e morais e à própria cidade alarmada pela onda crescente de crimes. Participavam os denunciados das mais sórdidas atividades criminosas em conluio com pequenos marginais (Trecho do prontuário do detento número 97, José Ferreira Basílio, Zezé Basílio, digitalizado no ano de 2013 do Presídio Regional do Serrotão em Campina Grande).

De cada matéria cabe destacar o apoio editorial à prática do grupo de extermínio Mão Branca, conforme noticiado no jornal do dia 28 de abril de 1980: Polícia diz que a cidade está tranquila depois que o Mão Branca surgiu. Na matéria os investigadores comentavam na central de polícia, que a ação do carrasco Mão Branca em Campina Grande foi muito boa para a cidade, pois o número de arrombamentos, assaltos, furtos e roubos diminuíram, chegando a 70% de diminuição das queixas na Delegacia de Roubos e Furtos.

Logo, ressalta que as opiniões em torno do assunto são as mais diversas, havendo investigadores que discordem dos índices de arrombamentos e furtos divulgados. “Os policiais acreditam que os ladrões estão agindo com mais cautela, embora tenha uma grande queda no número de denúncias na Polícia sobre arrombamentos e assaltos”. E de se posicionar: “A verdade é que o Mão Branca – eliminando apenas oito marginais na Paraíba, deixou o Estado bastante tranquilo”, e que os investigadores passaram a trabalhar apenas na apreensão de desordeiros e sem documentos, “pois nas rondas realizadas, durante à noite, a polícia não encontra marginais perambulando como acontecia anteriormente”.

O apoio compartilhado entre policiais e jornalistas, exemplificado no depoimento do delegado Roberto Medeiros, informou ter realizado quatro rondas no sábado, dia 20 de abril de 1980, que os marginais que eram vistos nas ‘tocas’, sumiram desses locais, e conclui: “Todas as ‘blitz’ realizadas pela polícia foram negativas, pois os ladrões não foram encontrados”. Que as malocas das favelas do Pedregal, da Cachoeira e do Jeremias e muitos outros pontos de encontro dos ladrões foram visitados, mas “estavam ‘limpos’”. O que para ele, provava a eficácia dos Mão Branca contra a criminalidade.

E, com isso, a retroalimentação do sistema que fornece matérias ao jornal Diário da Borborema, que no dia 01 de junho de 1980 noticia: Mão Branca mata assaltante com 16 tiros.

¹⁰ Colunas jornalísticas, inicialmente de responsabilidade de Assis Costa e Hugo Ramos, que após o indiciamento dos acusados de formarem o grupo de extermínio, foi assumido pelo jornalista Ronaldo Leite.

Enquanto a reportagem narra que o Mão Branca voltou a agir e “Executou o marginal Expedito Ferreira da Silva, ‘Negro Rei’, com dezesseis tiros. Que o corpo do bandido foi encontrado na manhã do dia anterior, nas proximidades do Estádio “Amigão”. Nele, foram dados dois tiros na cabeça, cinco no peito esquerdo, três no direito, um no braço esquerdo, um no pescoço, um no olho esquerdo e outro no direito, um no abdômen e um nas costas.

Execução essa, que o jornal justifica, Negro Rei tinha mais de dez entradas na central de polícia, e como especialidade a prática de arrombamento e de descuido, que ele estava no listão da morte como Nego Rei- Ladrão e descuidista. Sendo ultimamente, apontado como assaltante que atuava no estádio de futebol, Amigão, e que no dia 10 de maio de 1980 deu uma entrevista ao jornal Diário da Borborema, negando ser o “assaltante do amigão”, ou seja, Nego Rei era conhecido da polícia, do jornal e da casa de detenção.

Na versão do jornal, o Mão Branca telefonou para a redação do Diário da Borborema às 21hs da quinta-feira, anunciando que voltaria a atuar. Que o repórter, da mesma forma dos policiais, não deu crédito, pois achava ser um trote. E que no dia seguinte, na noite de 30 de maio de 1980, “o carrasco ligou para a central de polícia e informou ao agente Jurandir que havia um cadáver no amigão, e disse: ‘vamos conversar pouco, pois não tenho tempo a perder. Estou ligando para informar que reiniciei minhas atividades’”. E dessa vez, foi o assaltante Nego Rei, que está no inferno e o seu corpo no estádio Amigão.

A morte de Nego Rei reflete a transformação no grupo, que pela denúncia, relembrou a origem dos Mão Branca, quando pelo prestígio de Ciço Tomé na Polícia Civil, ele reintegrou o ex-policial militar, Temporal, como policial de ofício, mesmo após ele já ter sido expulso da polícia por extorsão e tortura. Essa expulsão foi o motivo que levou Temporal a se divorciar e a se mudar para Feira de Santana, de onde contribuía com a polícia paraibana, a partir das informações dadas por Perré acerca da movimentação criminal na zona leste da cidade, área da Primeira Delegacia Distrital, comandada por Zezé Basílio.

A promotoria não tinha dúvida que foi para compor o grupo de extermínio Mão Branca, que Temporal retornou aos quadros da polícia paraibana: “outro sumo pontífice do crime organizado em Campina Grande, extorquia dinheiro de marginais desde muito tempo, como confessa na carta endereçada a sua ex-mulher (...) e de pessoas pacatas como se evidencia dos autos”. Conforme o processo, mais escandaloso era o sequestro e a execução de menores que cumpriam pena na Casa de Detenção: “sob pretexto de transferi-los de cela, os levaram para os arredores da cidade e impiedosamente os mataram”.

O mesmo modo do assassinato dos detentos Carrinho Mãozinha, Paraibinha e Mocotó, e do menor infrator Queimadas, ainda se repetiu com outro menor, também preso na Casa de Detenção de Campina Grande, apenas conhecido como Pernambuco, e que nunca foi julgado. Pela denúncia, na vaga de Temporal, expulso da corporação, Pernambuco passou a fornecer os produtos de furto à Zezé Basílio, que os dividia no grupo. Daí que, o método de atuação dos Mão Branca se manteve na extorsão, até janeiro de 1980, quando reintegrado à polícia, Temporal, juntamente com Zezé Basílio e Ciço Tomé, estiveram na casa da mãe de Carrinho Mãozinha para jurar e cumprir a morte do seu filho. Que foi denunciada por Celma, tia de Carrinho Mãozinha, e corroborada na versão de Perré, que antes de também ser assassinado, testemunhou a condução de Renato Arara para a morte.

Ainda que a promotoria encontrasse os complicadores à elucidação dos casos na atuação de Ciço Tomé como delegado na Central de Polícia de Campina Grande, com o poder inclusive de reconduzir policiais expulsos à corporação como policiais de ofício, e de Zezé Basílio como policial-chefe na Primeira Delegacia Distrital, área de atuação dos Mão Branca. Foi a denúncia dos parentes das vítimas como Celma e o engajamento social da advogada Terezinha Braga contra o que noticiava o jornal Diário da Borborema, que levou a elite campinense a se reunir em torno da igreja católica: políticos, advogados e professores contra o grupo de extermínio e pela revelação de quem eram os Mão Branca.

O clamor público capitaneado pela igreja católica, fez a reformada equipe editorial do jornal Diário da Borborema transformar o seu posicionamento de apoio ao grupo de extermínio ao noticiar a indiferença do governo da Paraíba em relação aos crimes cometidos pelos Mão Branca. A matéria destacava que a igreja e entidades sociais e de classe reconheceram os Mão Branca como uma nova face do Esquadrão da Morte, denunciando a impunidade aos integrantes e a indiferença das autoridades. O texto destacou que a morosidade nas providências tornava os denunciantes: Padres, advogados, professores e populares sujeitos à perseguição: “a vida de pessoas está em jogo”.

Mais detalhadamente, o processo confirma que são crimes praticados em várias cidades do Brasil, e que em Campina Grande, se escondendo no vulgo Mão Branca, o Esquadrão da Morte assassina pessoas impunemente. E que essas ações são uma tentativa de desmoralizar e de atemorizar membros idôneos da sociedade e de confundir a opinião pública a “denegrir a causa da defesa dos Direitos Humanos”.

Para as entidades que formavam a Comissão de Justiça e Paz, estava patente a indiferença das autoridades, porque apesar comissão ter se dirigido por ofício ao governo do

Estado não houve nenhuma providência, além da nomeação de um promotor para a realização de um inquérito com a aceitação das denúncias. Por isso, afirmava que as entidades e personalidades que subscreveram a nota, conclamavam toda população campinense e paraibana a exigir das autoridades, medidas que “acabem com a insegurança reinante em nossa cidade”.

Nesse momento, os Mão Branca perderam espaço na redação do jornal, e com isso, o seu lugar de fala na opinião pública. A partir daí surgem ameaças à reformada equipe editorial se intensificaram. O que trazido pela documentação processual, e integrado à participação de Temporal no grupo, por ser íntimo de Ciço Tomé e subordinado de farda a Zezé Basílio, juntos, passaram a extorquir dinheiro e produtos dos marginais da zona leste de Campina Grande, que ao reagirem, eram presos, espancados, sequestrados, torturados e mortos. Uma atividade criminosa, cuja forma se valia dos assassinatos de presos e menores infratores da Casa de Detenção de Campina Grande, para facilitar a extorsão e ameaças às pessoas pobres, vizinhos e familiares dos perseguidos:

Procedia também a coleta de propina e dinheiro para o primeiro denunciado, Zezé Basílio. A atividade criminosa de ‘Zé Cacau’ não se limitava a extorsão e a concussão, mas também na eliminação de viciados como ele, descuidistas, traficantes, enfim todos os marginais marcados pra morrer pelo odiando esquadrão da morte. (Trecho do prontuário do detento número 97, José Ferreira Basílio, Zezé Basílio, digitalizado no ano de 2013 do Presídio Regional do Serrotão em Campina Grande).

O processo concluiu, através do Ministério Público: “a existência de um concurso material de crimes praticados em *concursum delinquentium* pelos denunciados, que formavam a sinistra organização do esquadrão da morte que se autodenominou Mão Branca”.

Ao passar a individualização das penas, a acusação pediu a condenação dos três principais acusados, enquanto o outro membro: Trovão, nunca apareceu diretamente relacionado a nenhuma acusação de homicídio, mas de extorsão e tráfico, juntamente com Zé Cacau e Temporal. Por isso, os três foram julgados juntos, no ano de 1987, enquanto quatro anos antes, já se comentava: “É, sem sombra de dúvida o ‘quinto’ ocupante do veículo que sequestrou e matou ‘Perré’”.

Contra Temporal, as frágeis relações aos crimes de homicídio, o histórico de extorsão e o seu julgamento, desmembrado do julgamento de Zezé Basílio, se deu juntamente com o de Trovão. Nesse momento, os Mão Branca deixaram de ter seus membros atuando na polícia, no Diário da Borborema e na Casa de Detenção, para personificar-se no seu líder, Zezé Basílio. Com isso, desviando-se da participação de Ciço Tomé, concentrando-se nos crimes de extorsão

de Zé Cacau, Temporal e Trovão, e finalmente, através do mesmo Diário da Borborema, até 1987, reinventando a história, que acabou transformando cúmplices em vítimas dos Mão Branca em Campina Grande.

Nesse clima de vingança, o Diário da Borborema do dia 08 de agosto de 1980 apresentou a homilia realizada pelo arcebispo de Recife e Olinda, Dom Hélder Câmara, falando sobre violência, miséria e união. Matéria na qual afirmava que as atividades na catedral estavam interrompidas por seis meses devido a ameaça do grupo de extermínio Mão Branca e em protesto contra a inércia das autoridades.

E, como forma de desvincular a edição jornalística do grupo de extermínio, após a condenação de Zezé Basílio à pena de 74 anos de prisão, as matérias jornalísticas seguiam duas formas, a apresentação do posicionamento da igreja católica em favor dos direitos humanos e a aproximação entre os Mão Branca e a Polícia Militar, através de charges. Como expressa na matéria do dia 08 de agosto de 1980, em que o desenho mostra um homem sendo assaltado, e que ao chamar a polícia, disse: Socorro, polícia, Mão Branca quer me matar! E a resposta: você tem sorte! Aqui está a polícia.

Conclusão

O clima de terror em Campina Grande, reverberado no jornal Diário da Borborema, focava a opinião pública no julgamento dos Mão Branca, na dificuldade no comparecimento das testemunhas e dos jurados, em que mesmo com os nomes revelados, a maioria dos seus membros estavam soltos e um deles, ainda trabalhava como delegado na central de polícia. Diante disso, foi necessário formar um Conselho de Sentença que tinha a advogada Terezinha Braga e sua irmã, a professora Letice Braga e o padre Charles Beylier. Todos perseguidos, até a justiça reconhecer o homicídio dos detentos: Carrinho Mãozinha, Queimadas, Mocotó e Paraibinha, do preso domiciliar Barrão, do ex detento Renato Arara e da testemunha Perré.

Momento em que ao acolher as circunstâncias qualificativas dos homicídios com todas as agravantes, enquanto um deles, Zé Cacau, foi inocentado de todas as acusações de homicídio, ficando em liberdade para responder aos crimes de extorsão às vítimas dos Mão Branca, o outro, Zezé Basílio, foi condenado à pena de 74 anos de prisão, sendo os dois primeiros deles, cumpridos fora de Campina Grande, por medida de segurança: “por ter o mesmo participado do seu trucidamento”.

O juiz se posicionou que atendendo a decisão soberana do Júri, julgou a ação procedente em parte, para em consequência, condenar o réu José Basílio Ferreira, vulgo Zezé Basílio à

pena de 74 anos de reclusão, incurso no art. 121. Por outro lado, absolveu Zé Cacau¹¹ das acusações que lhe foi movida pela Justiça Pública, por entender que o mesmo não participou, direta ou indiretamente de nenhum dos crimes de que foi acusado. Em razão disso, ordenou que o réu fosse posto em liberdade.

Foi assim, que a luta de mulheres de diferentes condições sociais com as armas próprias das mulheres, a palavra para o convencimento das pessoas e o engajamento de outros, junto delas próprias à frente da causa: A venda de corpos de pessoas presas e marginais ao jornal Diário da Borborema, que começou a ser revelada quando Celma resistiu, indo até o fim no seu testemunho do que viu sobre a execução do seu sobrinho, Carrinho Mãozinha, na Feira Central de Campina Grande. E, da Dra. Terezinha Braga, que ao fazer a denúncia, reunir, membros da igreja e políticos, sofreu calúnia no Diário da Borborema e ameaças de morte de Zezé Basílio. Como resultado, ainda que conseguindo a condenação de Zezé Basílio, que morreu de infarto na prisão no ano de 1991, o sentimento de impunidade aos demais Mão Branca nas polícias civil e Militar da Paraíba, no jornal Diário da Borborema e na Casa de Detenção de Campina Grande, ressalta o corporativismo masculino, que se abriga no moralismo militar.

Bibliografia

BICUDO, Hélio. Meu Depoimento sobre o Esquadrão da Morte. São Paulo: Comissão de Justiça e Paz de São Paulo, 1979.

BLOCH, Marc. Apologia da História ou o Ofício do Historiador. São Paulo: Jorge Zahar Editores, 2001.

ESTEVAM, Luciana. Cidade e Violência: Campina Grande na década de 1980 e a representação dos Mão Branca nos jornais. Dissertação de Conclusão do Curso de Mestrado em História: Universidade Federal de Campina Grande, 2010.

GINZBURG, Carlo. O Fio e os Rastros: O verdadeiro, o falso e o fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

PERROT, Michelle. Os Excluídos da História. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

Submetido em: 01/01/2024

Aceito em: 29/12/2024

¹¹ José Carlos de Oliveira.

As kunhãs na cidade: corpo-território em resistência

The kunhãs in the city: body-territory in resistance

Las kunhãs en la ciudad: cuerpo-territorio en resistencia

Taynara Aparecida Ferreira da Silva¹

“[...] mantenho meu ser indígena, na minha identidade, falando da importância do meu povo, mesmo vivendo na cidade.” (Marcia KAMBEBA, 2022, p. 25)

A noção de corpo-território propõe romper com as diferenciações impostas pela colonialidade sobre a relação dos povos originários e comunidades tradicionais com a terra. Ao refletirmos sobre a trajetória dos povos indígenas no Brasil, além do histórico de genocídio e epistemicídio, emerge a realidade dos deslocamentos forçados para centros urbanos, especialmente para as periferias. Soma-se a isso a usurpação contínua de territórios, muitos dos quais já foram ou estão em processo de demarcação, esbarrando em uma lentidão burocrática que priva as populações indígenas do direito fundamental à terra e à vida, perpetuando uma violência institucionalizada.

Nas periferias urbanas, a floresta se transforma em concreto, e os laços comunitários podem sofrer rupturas, fazendo com que este corpo, que integrava a relação sagrada entre o ser e o ambiente, seja fragmentado. Esse contexto impõe desafios intensos de resistência cultural, em que as mulheres indígenas desempenham papéis fundamentais na preservação das práticas e saberes, buscando recriar espaços de pertencimento em meio à descontinuidade territorial e à invisibilidade social que enfrentam no contexto urbano, como bem enfatizado pelas composições da artista indígena Kaê Guajajara.

Refletir sobre as experiências de mulheres indígenas na cidade é uma das temáticas discutidas nas produções de Marcia Wayna Kambeba, nascida na aldeia Belém dos Solimões, do povo Tikuna. Além de escritora, poeta, cantora, compositora, fotógrafa e ativista, Marcia Kambeba é licenciada e mestra em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

¹ Graduada em Licenciatura em História, pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), campus Chapecó, SC, tendo como principal área de interesse o estudo das relações étnico-raciais no Brasil. Atualmente, integra o NEABI-UFFS Campus Chapecó e é bolsista PROEX-CAPES no Programa de Pós-graduação em História na UFPR, sob orientação da Prof. Dra. Renata Senna Garraffoni. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-4430-4877>. E-mail: taynara.apfsilva@gmail.com.

e atualmente é doutoranda em Letras pela Universidade Federal do Pará (UFPA), com inúmeras obras publicadas, com destaque à *Ay Kakyri Tama – Eu moro na cidade* (2022) e *De almas e Águas Kunhãs* (2023), cuja edição conta com o prefácio de Eliane Potiguara.

A partir de uma escrita propositiva e poética, o livro *De almas e Águas Kunhãs* se caracteriza como uma composição híbrida: conta com ensaios, poemas e grafismos de Marcia Kambeba, em que ela propõe discussões acerca da luta das mulheres indígenas desde a invasão colonial, as resistências de seu povo e dos seus saberes ancestrais, junto a uma reflexão urgente sobre as problemáticas ambientais que assolam o nosso presente.

Na primeira parte do livro, intitulada *Violência que não define*, Kambeba expõe como a colonização trouxe consigo uma onda de massacres, exploração e doenças que devastaram os povos indígenas. Ela destaca que os responsáveis por essas violências, como os bandeirantes, continuam a ser reverenciados na memória nacional como “heróis”, provocando inclusive uma perseguição sistemática contra quem ameaça estes símbolos da barbárie colonial, como ocorreu em julho de 2021, quando ativistas incendiaram a estátua de Borba Gato, em São Paulo. Entretanto, a repercussão se concentrou mais na ação dos manifestantes do que na análise da crítica do homenageado e dos crimes históricos que ele representa.

Kambeba propõe conjuntamente uma problematização acerca das expressões presentes no nosso cotidiano, e a forma como a língua também se reverte em violência. Ela diz que sempre “escuta pessoas falarem com certo orgulho: tenho ascendência indígena porque minha avó contava que a avó dela foi pega no laço” (KAMBEBA, 2023, p. 22). Para a autora, isso demonstra como tal expressão ainda é utilizada de maneira a naturalizar e minimizar as violências sofridas no passado e no presente, notadamente a exploração sexual. Ela menciona que sua avó experienciou essa situação, mas que insistia em viver com base nos hábitos e costumes de seu povo, se negando a abandonar sua cultura, inclusive falando majoritariamente, como forma de resistência, na língua geral proveniente do Tupi e raramente no português.

Outra expressão problematizada por Marcia Kambeba é a “cara de índia” e como na cidade isso é colocado nas dinâmicas sociais, incluindo o tom de questionamento dessa identidade, pois na lógica racista e colonial, os povos indígenas estão postos somente no passado e portanto, não poderiam acessar tecnologias e outros espaços que não a aldeia. Ela continua, em poema: “Não me chame de ‘índia’/ Esse nome me causa dor/ Rememora a violência sofrida/ Pela espada do colonizador” (KAMBEBA, 2023, p. 34). Por meio de suas palavras e de suas críticas a esse imaginário problemático, Kambeba pretende alçar às mulheres indígenas como protagonistas da cultura e da história, *ancestrais riozeiras* do conhecimento,

tal qual uma semente sempre em crescimento, preparada para resistir às intempéries e a dar frutos. *A força de ecoar*, título de uma de suas poesias, enfatiza essa força: “Somos mulheres indígenas/ Chegamos para lutar/ Trazendo na nossa arte/ A força de ecoar.” (KAMBEBA, 2023, p. 43)

Ainda refletindo sobre estes espaços de protagonismo e representação, a autora discute a presença de mulheres indígenas na política institucional, citando a criação do Ministério dos Povos Indígenas, em que assume como ministra Sônia Guajajara, bem como os movimentos anteriores que reivindicavam direitos básicos de existência como a saúde, a educação e saneamento básico:

No Brasil, o movimento indígena surgiu a partir de encontros e assembleias indígenas criadas no ano de 1974, em que lideranças indígenas, caciques e outros membros atuaram como sujeitos e sujeitas desse processo. Esse movimento foi ganhando força até a Assembleia Nacional Constituinte, eleita em 1986. (KAMBEBA, 2023, p. 50)

Kambeba continua, citando algumas principais personalidades da luta indígena, a exemplo de Ângelo Kretã e Marçal Souza, ambos assassinados por defender a vida dos povos originários no Brasil. Ela menciona também marcos importantes para o movimento indígena na atualidade, como o Acampamento Terra Livre e a criação da Associação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), que proporcionaram uma intensificação nos debates públicos acerca de representantes indígenas nos poderes legislativo, executivo e judiciário, que conta com figuras como Célia Xakriabá, eleita em 2022 deputada federal pelo estado de Minas Gerais e Joênia Wapichana, que é a primeira pessoa indígena a assumir o cargo de presidência da FUNAI, agora então chamada de Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

Apesar dos avanços destacados por Kambeba, a situação dos processos de demarcação de territórios indígenas permanece complexa e precária. Embora o Governo atual, em comparação com os anteriores, especialmente a gestão genocida anterior, tenha demarcado oito terras indígenas em seu primeiro ano de gestão, os dados de 2023 revelam um cenário alarmante: conflitos intensificados, prioridade orçamentária para o agronegócio, expansão da mineração, além de casos de invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos ao patrimônio indígena, somando 276 incidentes, conforme o relatório *Violência Contra os Povos Indígenas do Brasil (2023)*. Entre os 1.381 territórios indígenas existentes, a maioria (sessenta e dois por cento) enfrenta pendências administrativas e aguarda processos de regularização; desses, 563 não receberam qualquer providência do Estado para demarcação. Esses dados demonstram que, mesmo com conquistas, o acesso à direitos previstos, sobretudo o acesso a terra, ainda permanecem fragilizados. Assim, a pauta de demarcação é também uma

luta por justiça histórica, com a exigência de que o Estado priorize a vida e a cultura desses povos diante dos interesses exploratórios e capitalistas.

Dando continuidade a estas reflexões, o capítulo seguinte intitulado *Na aldeia e na cidade*, ressalta a importância da organização política indígena para a afirmação e o fortalecimento das identidades indígenas diversas, especialmente para os que vivem em contextos urbanos. Marcia Kambeba expõe como as dinâmicas de resistência se manifestam de forma coletiva, uma vez que a luta dos povos indígenas, conforme ela aponta, não deve se desdobrar de maneira individualizada, mas sim por meio de ações e movimentos que visam o bem-viver da comunidade como um todo. É através da coletividade que essa resistência se mantém, e Kambeba frisa que as mulheres indígenas, neste sentido, desejam estar lado a lado dos homens indígenas na luta por seus direitos e reconhecimento, em igualdade hierárquica de condições e de vozes.

Nesta seção, a autora também traz relatos de suas vivências, narrando suas viagens a diversos territórios indígenas e as conexões que estabeleceu com outras parentas. Essas experiências ancestrais construídas por mulheres indígenas de diferentes regiões reforçam a importância dos saberes orais transmitidos de geração em geração. A oralidade, para Kambeba, não é apenas um meio de preservar a história e a memória coletiva, mas é também um ato de reafirmação da identidade, que permite o fortalecimento dos laços entre os indígenas que vivem na cidade e aqueles que permanecem na aldeia. A cada narrativa compartilhada, a cada encontro, esses saberes se renovam e ecoam, resistindo às imposições coloniais e afirmando a presença indígena nos mais variados contextos.

Ao fim da obra, Kambeba apresenta sua trajetória a partir da noção de *uka tana* (nossa casa), se compreendendo enquanto parte deste grande cosmos. Intitulado *Terra Tekoa*, o capítulo que encerra o livro destaca a importância do lar para a construção de mundos outros. Kambeba diz:

Ter um lar para mim sempre foi fundamental. Lugar de saberes, de aconchego, de amor, paz, mas também de reflexões. Foi em casa que aprendi a valorizar minha identidade de ser indígena, a lutar por igualdade, humanidade e pelos direitos necessários à nossa sobrevivência como indígenas. Minha casa é meu ponto central. Sou indígena com um pé na aldeia e outro na cidade. (KAMBEBA, 2023, p. 121)

A arte e a cultura, expressas em ecos literários, como menciona a autora, foram cruciais para manter a sua força vital em meio a uma realidade esmagadora. Se na cidade, o ritmo era marcado pela noção de progresso, na aldeia tudo tinha cheiro de poesia, e as palavras de Assunta, avó/mãe de Marcia Kambeba comprovavam este fato. Kambeba encerra sua obra

convocando a sabedoria dos seus ancestrais para resistir às forças da colonização que ainda se fazem presentes. Sua escrita, que transita entre aldeia e cidade, além de nos provocar em termos de produção intelectual, nos propõe ações práticas para combater a violência racial e pensarmos coletivamente em um *Novo Amanhã*, “Mostrando que se tem um sagrado/ Que o choro do passado/ Tornou-se força para o esperar/ É preciso saber caminhar/ Neste tempo desajustado e apressado” (KAMBEBA, 2023, p. 61).

Referências

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. (Brasília). Conselho Indigenista Missionário. **Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil**: Dados de 2023. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 2023. 252 p. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/07/relatorio-violencia-povos-indigenas-2023-cimi.pdf>. Acesso em: 28 out. 2024.

KAMBEBA, Marcia Wayna. **Ay Kakyri Tama**: Eu moro na cidade. 2. ed. São Paulo: Jandaíra, 2022.

KAMBEBA, Marcia Wayna. **De almas e águas kunhãs**. 1. ed. São Paulo: Jandaíra, 2023.

Submetido em: 29/10/2024

Aceito em: 29/12/2024

História Digital e Latino América – A Colômbia em destaque: entrevista com Maria José Afanador-Llach

*Digital History and Latin America – Colombia in the spotlight: interview
with Maria José Afanador-Llach*

*Historia digital y América Latina – Colombia en la mira: entrevista con
María José Afanador-Llach*

Ronald Canabarro¹



María José Afanador Llach, Doutora em História pela Universidad de Texas em Austin (Estados Unidos), professora associada na Universidad de Los Andes - Uniandes - Colômbia

Breve biografia

Doutora em História pela Universidade do Texas em Austin (Estados Unidos), atualmente é professora associada de Humanidades Digitais na Faculdade de Artes e Humanidades da Universidade de Los Andes (Colômbia). Sua pesquisa se concentra em duas áreas principais: o século XVIII e a transição de colônia para república no norte da América do Sul, analisada através de práticas espaciais, imaginação geográfica e economia política; e a segunda sobre a pedagogia das humanidades digitais, arquivos digitais, história digital, curadoria de dados espaciais e narrativas cartográficas. É editora do *The Programming Historian* em espanhol, e membro do comitê base da *Red Colombia de Humanidades Digitales*.

As discussões sobre História Digital e suas nuances no contexto das Humanidades Digitais têm se intensificado, especialmente na América Latina. Esse crescimento precisa ser refletido não apenas a partir do avanço tecnológico, mas também através de um compromisso ético e político com a ampliação do conhecimento e a inclusão de vozes historicamente

¹ Doutor em História, Política e Bens Culturais - Fundação Getúlio Vargas - FGV, Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3548-3968>. . E-mai: ronalddcanabarro@gmail.com.

marginalizadas. A História Digital, como campo cada vez mais em crescimento, propõe narrativas que transcendem o texto escrito, explorando novas formas de visualizar e interpretar o passado por meio de ferramentas digitais. Ao fazer isso, o campo e as comunidades de prática, buscam questionar alguns dos paradigmas tradicionais da pesquisa histórica, na intenção de promover um diálogo mais acessível, interativo e, também, mais inclusivo entre pesquisadores, estudantes e as demais pessoas interessadas em História.

Neste contexto é que surge a entrevista com a professora Maria José Afanador Llach, realizada por e-mail em 24 de setembro de 2024. O resultado apresentado oferece uma oportunidade para refletirmos sobre os desafios e potencialidades das Humanidades Digitais e da História Digital na América Latina. Professora associada da Faculdade de Artes e Humanidades da Universidade dos Los Andes (Uniandes), em Bogotá, Afanador Llach é, atualmente, uma importante referência na área, integrando tecnologias digitais à pesquisa histórica com rigor acadêmico e inovação metodológica. Sua trajetória é marcada por uma abordagem interdisciplinar que conecta História, Geografia e Ciência da Computação, promovendo narrativas espaciais e cartográficas que questionam as hierarquias do conhecimento colonial.

A professora ocupa um lugar de destaque nos campos das Humanidades Digitais e da História Digital na América Latina. Sua trajetória acadêmica e profissional é marcada por uma abordagem inovadora e decolonial na democratização do conhecimento histórico. A partir de seu doutorado na Universidade do Texas em Austin, Afanador Llach iniciou sua investigação sobre as potencialidades dos Sistemas de Informação Geográfica (SIG) na visualização de documentos coloniais que descrevem paisagens, rios, recursos naturais e redes comerciais no *Virreinato de Nova Granada*. Essa inquietação inicial impulsionou seu interesse pelo digital, culminando na sua atuação como pesquisadora, docente e editora de importantes iniciativas voltadas à expansão dos campos das Humanidades Digitais e da História Digital.

Entre uma das suas contribuições, pode-se destacar o uso de SIG (Sistema de Informação Geográfica) para reinterpretar a cartografia colonial e as narrativas espaciais da América Latina. Essa metodologia não apenas amplia a compreensão de fenômenos históricos complexos, mas também desafia algumas das narrativas hegemônicas, incluindo atores sociais tradicionalmente invisibilizados, como comunidades indígenas e populações afrodescendentes. Ao reconstruir paisagens históricas e reinterpretar mapas coloniais, seu trabalho evidencia o potencial das ferramentas digitais para promover uma historiografia mais inclusiva e crítica.

Sua atuação na digitalização e disponibilização de arquivos históricos em contextos de escassez de recursos demonstra parte dos seus esforços de ampliação da produção de conhecimento histórico. Seu trabalho na *Fundación Historica Neogranadina* mostra um compromisso em tornar acessíveis milhares de documentos coloniais através de tecnologias de baixo custo. Esse esforço age como um descentralizador dos centros de produção acadêmica e promove uma abordagem mais inclusiva para pensar e fazer a pesquisa histórica.

Além de suas pesquisas, ela desempenha um papel importante na democratização do conhecimento e das tecnologias digitais. Como editora da versão em espanhol do *The Programming Historian* e integrante da *Red Colombiana de Humanidades Digitales*, ela busca tornar as ferramentas digitais acessíveis às comunidades de falantes do espanhol, enfrentando barreiras econômicas e linguísticas que perpetuam desigualdades no acesso ao conhecimento. Para ela, a inclusão digital não se apresenta apenas como uma questão técnica, mas um compromisso ético e político com a justiça epistêmica.

Na entrevista, Maria José reflete sobre os desafios de construir comunidades interdisciplinares de pesquisa em um contexto acadêmico ainda marcado por divisões disciplinares muitas vezes rígidas e/ou pouco abertas a cooperação interdisciplinar. Ela enfatiza a importância da colaboração entre historiadores, geógrafos, cientistas da computação e outros profissionais para transformar e ampliar as metodologias de pesquisa. Essa visão, como podemos observar, está alinhada às tendências internacionais que reconhecem a interdisciplinaridade como um caminho para enfrentar desafios complexos.

Por fim, é possível afirmar que a entrevista com Maria José Afanador Llach não apenas ilumina as possibilidades abertas pelas tecnologias digitais, mas também questiona os limites tradicionais da pesquisa histórica. Ao combinar inovação metodológica, compromisso ético e uma visão interdisciplinar, seu trabalho contribui para uma compreensão mais rica e inclusiva do passado, reafirmando o potencial das Humanidades Digitais e da História Digital como ferramentas de transformação social e descolonização do conhecimento. Em um mundo acadêmico cada vez mais digitalizado, a atuação da professora e pesquisadora mostra como a tecnologia pode ser utilizada para romper barreiras históricas, geográficas e epistemológicas, promovendo um conhecimento mais acessível, dinâmico e plural.

Ronald Canabarro (RC): Muchas gracias por su disponibilidad, profesora. Empecemos conociendo un poco mejor sobre usted. ¿Cómo se dio su acercamiento al campo de la Historia Digital? ¿Podría ofrecernos un panorama más amplio de su trayectoria profesional?

Maria José Afanador Llach (MJA): Mi interés en la historia digital inició durante mi doctorado en la Universidad de Texas en Austin haciendo trabajo de archivo con documentos de burócratas, naturalistas, militares y misiones que describieron caminos, ríos, recursos naturales, rutas comerciales y en general el potencial de producir riqueza en el Virreinato de la Nueva Granada durante el siglo XVIII. Como estos documentos que describían el paisaje comencé a imaginarme la posibilidad de visualizar estos relatos con Sistemas de Información Geográfica (SIG). Empecé a aprender un poco sobre cómo hacer mapas digitales, pero fue cuando encontré una convocatoria para participar en una conferencia de Humanidades digitales en 2013 en Alemania² que me conocí el campo de las Humanidades Digitales.

La participación en este evento fue un punto de inflexión, pues fue ahí que conocí el trabajo de investigación en humanidades digitales y encontré el trabajo de personas influyentes como Lev Manovich y Jeffrey Schnapp. A partir de ese momento me interesé en conocer más y aprender. Ahí postulé para participar en un curso llamado *Visualizing Venice* en 2014 para aprender una serie de habilidades digitales durante dos semanas³. Después de mi participación me vinculé con el Blog del Departamento de Historia de la Universidad - *Not Even Past* - y escribí algunas piezas sobre humanidades digitales e historia digital.

En 2015 me vinculé como voluntaria para trabajar con otros colegas historiadores en la Fundación Histórica Neogranadina⁴. Una organización sin ánimo de lucro que construía escáneres de bajo costo (*Do It Yourself*) para digitalizar miles de documentos coloniales en archivos históricos en Colombia con pocos recursos para digitalizar, conservar y hacer accesibles sus archivos en digital. Con esta comunidad aprendí mucho sobre procesos de digitalización, apoyé la gestión de un proyecto de catalogación colaborativa y coordiné un

2 (Digital) Humanities Revisited – Challenges and Opportunities in the Digital Age. Herrenhäuser Konferenz. Hannover, Germany, 05.12.2013 - 07.12.2013. Disponível em: <https://www.hsozkult.de/event/id/event-73300>. Acesso em: 27 dez. 2024

3 Digital art history & Visual Culture Research Lab – Duke. Visualizing Venice: The City and the Lagoon. Venice, Italy, 03.06.2014 – 13.06.2014. Disponível em: <https://dahvc.org/2014/06/03/20140603-visualizing-venice-the-city-and-the-lagoon/>. Acesso em: 30 dez. 2024.

4 NEOGRANADINA. Disponível em: <http://www.neogranadina.org>. Acesso em: 30 dez. 2024.

proyecto de digitalización de periódicos con el Centro Nacional de Memoria Histórica (Afanador-Llach; Lombana-Bermudez, 2022).

El mismo año que terminé mi doctorado, 2016, se abrió una convocatoria para conformar un equipo editorial en español en *Programming Historian*⁵ y me postulé y quedé seleccionada con junto con Antonio Rojas y Víctor Gayol para asumir el reto de traducir la interfaz del proyecto al español y comenzar a movilizar la traducción de lecciones o tutoriales al español. Esto incluyó además promover la producción de tutoriales originales en español y ayudar a gestar una comunidad hispanohablante en el campo. Al año siguiente regresé a Colombia y comencé a dictar clases de cátedra en la naciente Maestría en Humanidades Digitales de la Universidad de los Andes. Iniciando 2018 me vinculé como profesora asistente y coordinadora de la maestría. En esta posición he llevado a cabo diferentes proyectos entre los que destaco mi proyecto *Inventar Colombia: una mirada desde el Orinoco*, una investigación de historia espacial digital sobre territorialidades indígenas en la región del Orinoco que culminó con la conceptualización y desarrollo de un recurso digital interactivo (Afanador-Llach; Gonzalez; Romero; Puentes, 2023). También quiero destacar el trabajo con el profesor titular de historia Jaime Borja en la Universidad de los Andes con quien hemos liderado el semillero “Historia y humanidades digitales” y actualmente un proyecto sobre historia de la web y el Internet en Colombia.

RC: En su artículo “*Interface Design in Digital History: An Interdisciplinary Dialogue*”, ha abordado las intersecciones entre el *Design* y la Historia Digital. ¿Podría profundizar un poco más en esta temática?

MJA: Es un tema que encuentro muy interesante, en el sentido en que mucha de la producción en historia digital se despliega en *interfaces web* que tiene el potencial de comunicar o lograr que un usuario experimente de manera visual e interactiva lo que en la producción académica tradicional sería un argumento. Esta pregunta por las interfaces digitales en la historia digital surge de una conversación con mi hermana diseñadora Camila Afanador. En esta ponencia analizamos varios proyectos de historia digital en relación con sus interfaces digitales y visualizaciones de datos. Nos interesaba cuestionar cómo las plataformas y convenciones de

⁵ PROGRAMMING HISTORIAN. Versão em espanhol. Disponível em: <https://programminghistorian.org/es>. Acesso em: 30 dez. 2024.

visualización de datos pueden limitar o guiar una interpretación específica de los procesos históricos.

RC: ¿Cómo valora la influencia del Design en el acceso y la comprensión de la Historia Digital?

MJA: Los historiadores pueden adoptar prácticas de diseño y formas visuales de hacer investigación en colaboración con los diseñadores. El uso y diseño de interfaces digitales para ayudar en los procesos de interpretación de las fuentes contrasta con el hecho de que los diseñadores comiencen un proyecto teniendo en cuenta normalmente un público final y unos objetivos que cumplir relacionados con dicho público. El hecho de que los proyectos de historia digital se publiquen en Internet hace que sea importante tener en cuenta cómo otras personas, sin intereses académicos, podrían percibir y aprender de los sitios web públicos. La cuestión de qué debe conseguir una interfaz gráfica y su arquitectura de la información para el investigador y para otros públicos se convierte entonces en una cuestión central.

RC: Su labor abarca diversas áreas, incluyendo la docencia en los niveles de pregrado y posgrado en Humanidades Digitales, así como su rol como editora en *Programming History*, entre otras actividades. ¿Cuáles son los principales desafíos y obstáculos que ha enfrentado en estos proyectos?

MJA: Como profesora representante de la Maestría en Humanidades Digitales (HD) he trabajado por el desarrollo de un currículo riguroso, crítico e interdisciplinario, afín a las innovaciones metodológicas y teóricas que las humanidades digitales han incorporado en su quehacer. Uno de los mayores desafíos ha sido promover la participación en la maestría de profesores y tutores de proyectos de grado de diferentes disciplinas como arte, diseño, historia, literatura, ingeniería de sistemas, educación, patrimonio cultural. En un mundo académico estructurado alrededor de departamentos, trabajar en un área transversal en mi facultad ha sido un reto en parte por la falta de una comunidad organizada dentro de la estructura de un departamento. Gestionar y fortalecer un programa cuya esencia es interdisciplinar ha sido un desafío. Creo que otro desafío es lograr posicionar a las HD con un espacio de investigación con implicaciones epistemológicas y teóricas frente a visiones predominantes de lo digital como un asunto meramente técnico.

RC: Teniendo en cuenta que Colombia es tanto su país de origen como su lugar de actuación profesional, ¿cómo describiría el desarrollo de las discusiones y los proyectos en Historia Digital y Humanidades Digitales en el país?

MJA: El desarrollo de discusiones, proyectos, espacios de formación y comunidades sobre historia digital y HD aun son periféricos, aunque creo que están llegando a un momento de posible aceleración con la llegada de la inteligencia artificial generativa. También los procesos de transformación en varias universidades de cara al cambio demográfico y la disminución del número de estudiantes han llevado a algunas instituciones a volcarse hacia las HD como una posible respuesta a la renovación curricular y repensar el lugar de la universidad en la sociedad contemporánea. Ya se encuentran cursos y diplomados sobre humanidades digitales en el país y parece que se está movilizand o el interés por el campo desde las universidades y no desde iniciativas y proyectos individuales. La Red Colombiana de Humanidades Digitales⁶ ha trabajado por agrupar a las comunidades y de instituciones culturales y de la memoria que le apuestan a reconocerse en el campo y gestar proyectos, discusiones y producción académica desde Colombia.

RC: ¿Cómo percibe el papel de América Latina en el contexto de la expansión global de las Humanidades Digitales?

MJA: Creo que los investigadores que se reconocen dentro del campo de las HD en América Latina han contribuido a situar la discusión sobre el campo en contextos globales. Por ejemplo, en el volumen de *Global Debates in Digital Humanities* encontramos varias contribuciones sobre casos latinoamericanos dentro de una conversación global que incluye China, Rusia, Polonia, Asia del este y del sur, entre otros.

Una línea de trabajo importante en estos problemas locales y globales de practicar las humanidades digitales se relaciona con la diversidad geográfica de sus practicantes, las infraestructuras, el multilingüismo, el acceso abierto, etc. Investigadoras como Isabel Galina y Gimena del Rio Riande han hecho contribuciones muy importantes en varios de estos temas. Desde mi perspectiva, hablar del lugar de América Latina en las HD debe pasar por pensar el problema del acceso a recursos valorados como el *hardware*, *software*, infraestructuras digitales

⁶ RED COLOMBIANA DE HUMANIDADES DIGITALES. Disponível em: <https://rchd.com.co>. Acesso em: 30 dez. 2024.

y el conocimiento para el almacenamiento, gestión, procesamiento, análisis y publicación de fuentes digitalizadas o nacidas en digital. Estos recursos están desigualmente distribuidos. Esta situación impacta la producción de conocimiento en Humanidades Digitales en América Latina donde el desarrollo del campo ha sido tardío en comparación con países del norte global. La historia de América Latina es central para comprender el lugar de las HD en la región y creo que el papel de la región es importante para llamar la atención sobre la geopolítica del conocimiento que sitúa a regiones con un pasado colonial en una situación de desventaja en la participación en el ecosistema del conocimiento y el acceso a los medios de producción en entornos digitales. Esto lo he discutido en mi reciente publicación, “Las Humanidades Digitales y los retos de acceso a la cultura en América Latina” (Afanador Llach, 2024). Esto hace que lo que se hace en HD en la región se estén dando unos desarrollos singulares en el campo. La tesis doctoral del profesor de la Maestría HD de Uniandes, Sergio Rodríguez, indaga sobre las tensiones y trayectorias del campo en el contexto latinoamericano.

RC: ¿Qué estrategias considera viables para fomentar el crecimiento y la expansión de la Historia Digital y las Humanidades Digitales en América Latina?

MJA: Las redes y asociaciones de humanidades digitales, en Brasil, Argentina, Colombia, México y Cuba, que son las que conozco, vienen cumpliendo un papel fundamental en este sentido. Eventos como la SemanaHD⁷, o publicaciones como la Biblioteca de Humanidades Digitales y el pronto a publicarse primer volumen de la Colección de Humanidades Digitales de la Universidad de los Andes, son todas estrategias que permiten movilizar la comunidad práctica de las HD y apoyar a la institucionalización del campo. Las estrategias para valorar productos de investigación digital en la web son también importantes para fomentar el crecimiento del campo de las facultades de humanidades y departamentos de historia.

RC: Para concluir, ¿qué recomendaciones daría a los profesionales que desean iniciar su carrera en los campos de la Historia Digital y las Humanidades Digitales?

⁷ SEMANA DE HUMANIDADES DIGITALES. De 20 a 25 maio 2024, on-line. Disponível em: <https://semanahd.cuaieed.unam.mx/>. Acesso em: 30 dez. 2024.

MJA: Creo que es importante leer sobre el campo en artículos y libros y revisar proyectos digitales disponibles en la web. Cada vez hay una mayor oferta de formación sobre el campo en español y ese es un buen lugar para comenzar. Un lugar para comenzar a leer es la Revista de Humanidades Digitales. Recomendando además en la producción anglosajona la serie de libros de Debates in the Digital Humanities editados por la Universidad de Minnesota en Estados Unidos, se encuentran en acceso abierto. Sobre espacios de formación, además de las maestrías que ya existen, en la Universidad de los Andes ya tenemos dos cursos virtuales abiertos al público general, uno sobre fundamentos en humanidades digitales, y otro sobre gestión y análisis de datos para las humanidades. En la UNAM tienen un MOOC sobre humanidades digitales, en Argentina está la diplomatura en humanidades digitales. Otro recurso recomendado para aprender flujos metodológicos en digital es Programming Historian, tanto en español como en otras lenguas disponibles. Ahí publicamos tutoriales revisados por pares dirigidos a humanistas que quieran aprender una amplia gama de herramientas digitales, técnicas computacionales y flujos de trabajo útiles para investigar y enseñar.

Referências

AFANADOR-LACH, Camila; AFANADOR-LACH, Maria José. **Interface design in digital history: an interdisciplinary dialogue**. ¿Conferencia Memory Full? Reimagining the Relations between Design and History, virtual. Organizado por FHNW Academy of Art and Design, Basel, Switzerland, 2-4 sept. 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.26254/med/6334>. Acesso em: 30 dez. 2024.

AFANADOR-LLACH, Maria José; GONZÁLEZ, Santiago; ROMERO, Laura; PUENTES, Pierre (Ed.). **Inventar Colombia: una mirada desde el Orinoco**. Bogotá, Colômbia: Universidad de los Andes, 2023. Disponível em: <https://inventarcolombia.uniandes.edu.co/>. Acesso em: 30 dez. 2024.

AFANADOR-LACH, Maria José; LOMBANA-BERMUDEZ, Andres. **Developing New Literacy Skills and Digital Scholarship Infrastructures in the Global South**. A Case Study. In: FIORMONTE, Domenico; CHAUDHARI, Sukanta; RICAURTE, Paola (Ed.). Global Debates in the Digital Humanities. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.5749/9781452968919>. Acesso em: 30 dez. 2024.

AFANADOR-LACH, Maria José. **Las Humanidades Digitales y los retos de acceso a la cultura en América Latina**. In: KRAFT, T.; ROJAS CASTRO, A.; TERRÓN QUINTERO, G. (Ed.). Archivos Abiertos: El patrimonio documental cubano y la transformación digital. Berlin; Boston: De Gruyter, 2024. p. 201-214. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783111187846-009>. Acesso em: 30 dez. 2024.

Submetido em: 07/03/2025

Aceito em: 10/03/2025