



# Anais

## II Seminário Internacional América Latina: Políticas e conflitos contemporâneos **SIALAT**

Tema:  
Colonialidade, Poder e Territórios

Edna Maria Ramos de Castro  
Suely Rodrigues Alves  
(Orgs.)

27 a 29 de novembro de 2017  
Universidade Federal do Pará/UFPA  
Belém, Brasil



## **Universidade Federal do Pará - UFPA**

**Reitor:** Emmanuel Zagury Tourinho

**Vice-Reitor:** Gilmar Pereira da Silva

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:** Rômulo Simões Angélica

## **Núcleo de Altos Estudos Amazônicos - NAEA**

**Diretor:** Durbens Martins Nascimento

**Diretor Adjunto:** Sílvio José de Lima Figueiredo

## **Editora**

Nirvia Ravena - Editora-Chefe

Lairson Costa - Diretor Executivo

## **Comissão Editorial**

Nirvia Ravena - NAEA/UFPA (Presidente)

Edna Castro - NAEA/UFPA

Flavio Gaitán - UNILA

Gisela Leitão - EUC (Colômbia)

Lucimara Costa - UFAM

Marion Glaser - LCTME (Alemanha)

Monica Aparecida da Rocha Silva - UFT

Peter May - UFRJ

Renato Boschi - IESP/UFRJ

## **Coordenação de Comunicação e Difusão Científica**

Ana Lúcia Prado Reis dos Santos

### **REALIZAÇÃO**



### **PATROCÍNIO**



### **PARCERIAS**





# Anais

## II Seminário Internacional América Latina: Políticas e conflitos contemporâneos **SIALAT**

Tema:  
Colonialidade, Poder e Territórios

Edna Maria Ramos de Castro  
Suely Rodrigues Alves  
(Orgs.)

Belém  
NAEA/UFPA  
2017

**Arte da Capa**  
Andréa Pinheiro

**Capa**  
Ione Sena

**Editoração**  
Ione Sena  
Suely Rodrigues Alves

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Biblioteca do NAEA/UFPA)

---

Seminário Internacional América Latina: política e conflitos contemporâneos – SIALAT (2.: 2017: Belém, PA)  
Anais do II Seminário Internacional América Latina: política e conflitos contemporâneos [recurso eletrônico] / Edna Maria Ramos de Castro, Suely Rodrigues Alves (organizadoras) \_ Belém: NAEA, 2017.

6.0000 páginas  
ISBN: ISBN:978-85-7143-167-6

1. Território – América Latina. 2. Poder regulamentar – América Latina. 3. Conflito social – América Latina. 4. América Latina – Política governamental. I. Castro, Edna Maria Ramos de. II. Alves, Suely Rodrigues. III. Título.

---

CDD 22. ed. 320.12098

## Comissão Científica

Ana Maria Araújo – Universidad de la República – Uruguay  
Andréa Zhouri – GESTA/PPGA/UFMG  
Ana Prado - NAEA/UFPA  
Antônia Nascimento - PPGSS/UFPA  
Assunção José Pureza Amaral - UFPA-Castanhal  
Carmem Izabel Rodrigues – PPGSA/IFCH/UFPA  
Cristina Cancela - PPGHIST/UFPA  
Edna Ramos de Castro – GETTAM/NAEA/UFPA  
Edila Arnaud Moura – PPGSA/IFCH/UFPA  
Eduardo Gudynas – Centro Lati no Americano de Ecologia Social/CLAES – Uruguaiy  
Eliane Cantarino O’Dwyer - UFF  
Emilie Stoll - Museum Nati onal d’Histoire Naturelle - França  
Elenise Scherer - UFAM  
Dalva Mota – CPATU/EMBRAPA  
Delma Pessanha Neves - UFF  
Eunápio do Carmo – CESUPA e GETTAM/NAEA  
Elaide Martins – PPGCOM/UFPA  
Fabiano Bringel - UEPA  
Fabio Castro - PPGCOM/UFPA  
Flávio dos Santos Gomes - UFRJ  
Francilene Rodrigues - PPGSOF/UFRR  
Gilberto Marques - PPGE/ICSA/UFPA  
Helena Lúcia Zagury Tourinho - UNAMA  
Hector Atilio Poggiese - UBA-Argentina  
Izabel Valle - UFAM  
Indira Rocha - ICSA/UFPA  
Jose Vicente Tavares dos Santos – ILEA/UFRGS  
João Márcio Palheta - PPGEIO/UFPA  
James Léon Parra Monsalve - Colômbia  
José Sobreiro Filho - UFPA-Ananindeua  
José Raimundo Trindade - PPGECO  
Juarez Carlos Brito Pezzuti - NAEA/UFPA  
Luzia Álvares – PPGCP/UFPA  
Luis Aragón Vaca – NAEA/UFPA  
Luis Fernando Novoa Garzon – UNIR  
Marcela Vecchione Gonçalves – NAEA/UFPA  
Mirleide Char – NAEA/UFPA  
Maria José Aquino – PPGSA/IFCH/UFPA  
Marcel Hazeu – PPGSS/ICSA/UFPA  
María Ernestina Garreta Chindoy – Colômbia  
Nirvia Ravena – NAEA/UFPA  
Otacílio Amaral Filho - ILC/UFPA  
Paola Bolados Garcia – Instituto de Hist. y Ci. Sociales de la Univ. de Valparaíso, Chile  
Pascale de Robert - IRD – França  
Philippe Plas – Universidade Paris 13, França  
Pierre Salama – Universidade Paris 13, França  
Pedro Staevie – UNILA  
Pierre Teisserenc – Univesite Paris 13, França  
Rodrigo Peixoto – PPGSA/UFPA  
Renan Freitas Pinto – UFAM  
Sara Alonso – Universidade de Barcelona, Espanha  
Saint-Clair Trindade – NAEA/UFPA



Sandra Helena Ribeiro Cruz - ICSA/UFPA  
Simaia das Mercês - NAEA/UFPA  
Sirlei Silveira - UFMT  
Silvio Figueiredo - NAEA/UFPA  
Socorro Amora - ICSA/UFPA  
Solange Gayoso - ICSA/UFPA  
Sabrina Mesquita - ICSA e GETTAM/NAEA/UFPA  
Simy Corrêa - MPF - GETTAM/NAEA/UFPA  
Vera Lúcia Gomes - PPGSS/UFPA  
Violeta Loureiro - PPGSA/UFPA  
Voyner Ravena Cañete - PPGSA/UFPA  
Welson Cardoso - ICSA/UFPA-GETTAM  
Wilker Ricardo de Mendonça Nóbrega - UFRN  
William Santos de Assis - NCADR/UFPA  
Jondison Rodrigues - GETTAM/NAEA  
Jader Gama - GETTAM/NAEA/UFPA  
Rosane de Seixas Brito Araujo - NAEA/UFPA  
Larissa Carreira - GETTAM/NAEA/UFPA  
Marília Lobato - UNIFAP  
Alexandre Lins - PPGDSTU/UFPA  
Raifran Abidimar de Castro - IFMA  
Ireneide Souza Silva - GETTAM/NAEA/UFPA  
Amarildo Ferreira Júnior - UFRR  
Pedro Henryque Loureiro de Bragança - ESTÁCIO FAP - GETTAM/NAEA

#### Comissão Organizadora

Edna Castro – GETTAM/NAEA - Coordenadora  
Eunápio do Carmo – CESUPA – GETTAM/NAEA  
Silvio José de Lima Figueiredo – NAEA/UFPA  
Suely Rodrigues Alves – GETTAM/NAEA  
Jondison Rodrigues – GETTAM/NAEA  
Nirvia Ravena - NAEA/UFPA  
Edila Arnaud Moura - IFCH/UFPA  
Larissa Carreira – GETTAM/NAEA  
Jader Gama – GETTAM/NAEA  
Domingos Ribeiro – GETTAM/NAEA  
Rosane Brito – IFCH – GETTAM/NAEA  
Sabrina Mesquita – ICSA – GETTAM/NAEA  
Marcel Hazeu – ICSA – GETTAM/NAEA  
Welson de Souza Cardoso – ICSA – GETTAM/NAEA  
Rafaela Santos Carneiro - GETTAM/NAEA  
Marília Lobato - UNIFAP - GETTAM/NAEA  
William Rocha – UNAMA – GETTAM/NAEA  
Simy de Almeida Corrêa - GETTAM/NAEA  
Ireneide Silva – PPGDSTU/GETTAM/NAEA

#### Comissão de Apoio

Raissa Nobre Barros - IFCH/UFPA  
Natália Camila Ferreira de Souza - PIBIC - CCS/IFCH/UFPA  
Matheus Ricardo da Silva Lima - PIBIC - CSS/ICSA/UFPA  
Juliana Azevedo Hamoy - Mestranda do PLADES/NAEA/UFPA  
Samyra Milleno Rocha das Mercês - Graduanda/Jornalismo - FEAPA  
Thamara Magalhães - Graduanda/Jornalismo - FEAPA  
Mônica de Melo Medeiros - Graduada pelo ICSA/UFPA  
Maria da Paz Saavedra - Técnica - NAEA/UFPA  
Laurêncio Oliveira - Graduando/Jornalismo - FEAPA

# Introdução



O II Seminário Internacional América Latina: conflitos e políticas contemporâneas/ II 2017 pretende ampliar o debate sobre questões cruciais que tem estado nas preocupações das ciências sociais, e dos movimentos sociais, na América Latina. Trata-se de temas relacionados aos processos políticos do desenvolvimento, aos conflitos e à colonialidade, considerando abordagens críticas e comparativas. Pretende criar um espaço para o debate e a análise de situações comuns que ocorrem em muitos países da América Latina, em especial no Brasil, com base em resultados de pesquisas produzidas em universidades, em institutos de pesquisa, em programas de pós-graduação e outras instituições reconhecidas pela sua excelência acadêmica, mas também integra as análises produzidos pelos movimentos sociais e étnicos, por organizações ativistas que têm contribuído para renovar o campo conceitual e teórico, portanto, o conhecimento, a partir de uma reflexão mais pertinente sobre a prática e as experiências sociais, culturais e políticas de grupos que são marcados por grande diversidade. Espera-se, assim, aprofundar o debate crítico sobre as políticas, os conflitos sociais, o processo histórico de transformação de territórios, as lutas sociais, os movimentos sociais no contexto de conjunturas de crise econômica e política e da globalização de mercados.

Este encontro almeja fomentar uma revisão de saberes cristalizados, estimular a busca de novos esquemas interpretativos, a revisão de conceitos e a produção de leituras críticas através de estudos comparativos e do que nos ensinam os processos insurrecionais que atravessam toda a América Latina. E por isso, o entendimento do Brasil para além dele mesmo, no sentido de gestar olhares críticos sobre as narrativas ocidentais que tem predominado na interpretação da sociedade brasileira. Cabe ainda ressaltar a contribuição do evento para ampliar os interesses de pesquisadores e aumentar a inserção dos programas de pós-graduação nos estudos internacionais, com intercâmbios direcionados à América Latina. Reafirmamos que isso constitui uma lacuna nos centros de formação localizados no Brasil, sobretudo tributários da ciência produzida na Europa e nos Estados Unidos, exigindo um esforço complementar de formação de agendas, como esta proposta pelo II SIALAT ao definir como tema central *Colonialidade, Poder e Territórios*.

A programação do II SIALAT/2017 está composta de várias atividades de caráter científico, tecnológico, político e cultural. Conta-se com as seguintes atividades: Conferência, Mesas Redondas, Grupos de Trabalho (apresentação de Trabalhos Completos e de Pôsteres), Minicursos, Oficinas, Mostra de Filmes da América Latina e Ações Culturais. Essas atividades estão estruturadas pelo eixo temático do evento, buscando manter coerência com o tema abordado.

A relevância do evento também pode ser vista pelo alcance de público. O SIALAT 2015, realizado em novembro de 2015, contou com poucos recursos, entretanto foi registrado aproximadamente 500 participantes. Para o II SIALAT a submissão de trabalhos foi surpreendente, com 1.020 resumos para trabalhos completos e pôsteres recebidos. O público alvo é formado por docentes e discentes de Programas de Pós-Graduação, de Grupos de Pesquisa, de demais professores, pesquisadores, estudantes de graduação, de professores da rede de ensino médio e básico, técnicos, gestores públicos, movimentos sociais, profissionais e interessados em geral nas temáticas abordadas.

Desta forma, este evento propiciará o intercâmbio de ideias, estudos, pesquisas e debates na análise de experiências de pesquisa sobre o Estado, governos e suas políticas, pensamento social no Brasil e na América latina, lutas sociais e organizações da sociedade civil, processos de trabalho, relações de gênero, processos de migração e deslocamentos forçados, imaginário, mídia e poder, mudanças no agrário, transformação do urbano, grupos étnicos, natureza e direitos, cultura e turismo, mineração e grandes obras hidrelétricas, todos eles temas que têm incrementado o intercâmbio acadêmico-científico tomando como referência os próprios programas de pós-graduação que incutem problemas relacionados ao desenvolvimento capitalista - esses temas são priorizados nos treze Grupos de Trabalho.

Um evento como este não se faz sem o apoio de instituições, grupos de pesquisa e pessoas. Inicialmente um agradecimento para a Universidade Federal do Pará através da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-graduação e do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, essenciais na sua execução. Ao CNPq, à CAPES e a FAPESPA, como agências de financiamento que acreditaram e apoiaram este projeto. Às instituições parceiras com as quais esperamos continuar realizando atividades acadêmicas e políticas, como o CLACSO, a SBS, a ANPUR, o PPGSA/IFCH/UFPA, o ILEA/UFRGS e a UNILA (no seu núcleo sobre a Amazônia). E, em especial a todos que compõem a equipe do Grupo de Pesquisa Estado, Trabalho, Território e Mercados Globalizados (GETTAM), formada por docentes e discentes da pós-graduação do NAEA, de professores do CESUPA e da UNAMA, responsáveis pela organização do II SIALAT 2017.

*Edna Castro*  
Coordenadora do GETTAM/NAEA/UFPA





# Programa

II Seminário Internacional América Latina:  
Políticas e conflitos contemporâneos

**II SIALAT**



# PROGRAMAÇÃO

27 de novembro de 2017, segunda-feira

08h30 às 18h00

**Credenciamento**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

09h30

**Mesa de Abertura**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

10h30

**Mesa Redonda 01 – Razão Descolonial e Pensamento Crítico Latinoamericano**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

**Coordenação:** Nirvia Ravena - NAEA/UFPA

**Expositores:**

Adélia Maria Miglievich Ribeiro- UFES

Carlos Walter Porto-Gonçalves - UFF

Hector Atilio Poggiese – FLACSO, Argentina

Edna Castro - NAEA/UFPA

12h40 às 14h00

Almoço

14h00 às 18h00

**Grupos de Trabalho**

Local: Salas do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) e do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA) - Setor Profissional/Campus da UFPA

18h00 às 18h30

**Coffee Break**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA



18h30 às 20h00

**CONFERÊNCIA DE ABERTURA: La política de los extractivismos sudamericanos: progresistas y conservadores**

**Conferencista: Eduardo Gudynas** - Centro Latino Americano de Ecología Social (Montevideu)

**Local:** Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

20h00 às 21h00

**Lançamento de Livros**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA



## 28 de novembro de 2017, terça-feira

08h30 às 10h30

### **Mesa Redonda 02 – Conjuntura política, violências e lutas sociais na América Latina**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

**Coordenação:** Silvio Figueiredo - NAEA/UFPA

**Expositores:**

José Vicente Tavares dos Santos - ILEA/UFRGS

Ana Maria Araujo - Universidad de la República, Uruguay

Marcela Vecchione Gonçalves - NAEA/UFPA

Jacques Rhéaume - UQAM, Canadá

10h40 às 12h40

### **Mesa Redonda 03 - Hidrelétricas no contexto das políticas de grandes obras de infra-estruturas e privatização**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

**Coordenação:** Luis Aragon Vacca - NAEA/UFPA

**Expositores:**

Philip Martin Fearnside - INPA

Luis Fernando Novoa Garzon – UNIR

Sara Alonso - Universidade Ramon llul-Barcelona, Espanha

Edizângela Alves Barros – MAB

Dion Monteiro – Xingu Vivo

12h40 às 14h00

Almoço

14h00 às 18h00

### **Grupos de Trabalho**

Local: Salas do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) e do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA) - Setor Profissional/Campus da UFPA

14h00 às 18h00

### **Minicurso I: Teoría de los extractivismos: conceptos, dinámicas, impactos y derrames.**

Local: Auditório do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA/UFPA

**Professor:** Eduardo Gudynas – Centro Latino Americano de Ecologia Social (Montevideu)

18h00 às 18h30

### **Coffee Break**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA



18h30 às 20h30

**Mesa Redonda 04 - Mineração, desastres socioambientais e novas configurações econômicas**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

**Coordenação:** France Rodrigues - UFRR

**Expositores:**

Paola Bolados - Universidad de Valparaíso, Chile

Ester Limonad - UFRJ

Violeta Loureiro - PPGSA/UFPA

Silvia Molina - CEDLA, Bolívia

Eunicéia Fernandes Rodrigues - Com. de Curuperé – Barcarena Livre

18h30 às 20h30

**Oficinas**

Local: Salas do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA)

**Oficina 01: Ciência de Dados e Big Data, possibilidades e desafios à pesquisa na área das Ciências Sociais**

Proponente: Jader Gama - Pesquisador do GETTAM e da IPPA (Incubadora de Políticas Públicas da Amazônia).

Público-alvo: Estudantes de graduação e pós-graduação da área de Ciências Humanas e Computação.

**Oficina 02: TV Digital no Brasil e na Amazônia**

Proponente: Thiago Novaes (UFF)



## 29 de novembro de 2017, quarta-feira

08h30 às 10h30

### **Mesa Redonda 05 - Agriculturas em disputa, territórios sociais e étnicos sob ameaças**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

**Coordenação:** Edila Moura PPGSA/UFPA

**Expositores:**

Delma Neves - UFF

Dalva Motta - EMBRAPA

Eliane Cantarino O'Dwyer - UFF

Pascal De Robert - IRD/França

10h40 às 12h40

### **Mesa Redonda 06 - África e América Latina: histórias entrecruzadas, subalternidade e resistência**

Local: Centro de Eventos Benedito Nunes/UFPA

**Coordenação:** Gilmar Pereira da Silva - UFPA

**Expositores:**

Flávio dos Santos Gomes - UFRJ

Zélia Amador de Deus - PPGCOM/UFPA

Ernesto Renan de Freitas Pinto - PPGSC/UFAM

Representante de Movimento Social

12h40 às 14h00

Almoço

14h00 às 18h00

### **Grupos de Trabalho**

Local: Salas do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) e do Instituto de Ciências Sociais Aplicadas (ICSA) - Setor Profissional/Campus da UFPA

14h00 às 18h00

### **Minicurso II: Psicosociología Clínica**

Local: Auditório do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA/UFPA

**Professores:** Ana Maria Araujo (Universidad de la República – Uruguay) e Jacques Rhéaume (Université du Québec à Montréal/UQAM)

14h00 às 18h00

### **Minicurso II: Psicosociología Clínica**

Local: Auditório do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA/UFPA

**Professores:** Ana Maria Araujo (Universidad de la República – Uruguay) e Jacques Rhéaume (Université du Québec à Montréal)



14h00 às 16h00

**Minicurso III:** Traços da Urbanização Recente no Brasil e suas interações com a América do Sul

Local: Auditório do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA/UFPA

**Professora:** Ester Limonad – UFF- Rj

16h00 às 18h00

**Oficina**

Local: Sala do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA)

**Oficina 03: Agitação e propaganda**

Proponente: Érica Souza-MAM

Público-alvo: movimentos sociais e estudantis





## **GRUPOS DE TRABALHO E LOCALIZAÇÃO**

### **GT 01 - Estado, políticas e novas configurações do mercado na América Latina**

**Coordenadores:** Nirvia Ravena (NAEA/UFPA), Marcela Vecchione Gonçalves (NAEA/UFPA), José Raimundo Trindade (PPGECO/UFPA), Rosane de Seixas Brito Araújo (NAEA/UFPA) e Jader Gama (GETTAM/NAEA/UFPA)

**Sala 12 e 13 - NAEA**

### **GT 02 - Movimentos sociais e lutas sócio-territoriais: olhares sobre a África e a América Latina**

**Coordenadores:** Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF), Rodrigo Peixoto (PPGSA/UFPA), Pierre Teisserens (Université Paris 13), Flávio dos Santos Gomes (UFRJ), Assunção José Pureza Amaral (UFPA-Castanhal), José Sobreiro Filho (UFPA-Ananindeua) e Raifran Abidimar de Castro (IFMA).

**Sala 15 e 17 - NAEA**

### **GT 03 - Colonialidade e grandes obras de infra-estrutura: hidrelétricas, portos, hidrovias, rodovias e ferrovias**

**Coordenadores:** Luiz Fernando Novoa (UNIR), Sara Alonso (Universidade de Barcelona), Sabrina Mesquita (ICSA e GETTAM/NAEA/UFPA) e Jondison Rodrigues (GETTAM/NAEA).

**Sala Ip 02 - Pavilhão de Aulas do ICSA**

### **GT 04 - Natureza, sociedade e direitos: políticas e conflitos na América Latina e na Pan-Amazônia**

**Coordenadores:** Edila Moura (PPGSA/UFPA), Voyner Canete (PPGSA/UFPA), Juarez Carlos Brito Pezzuti (NAEA/UFPA), Emilie Stoll (Museum National d'Histoire Naturelle), Maria José da Silva Aquino (PPGSA/UFPA) e Maria Ernestina Garreta Chanoy (Colômbia), Simy Correa (GETTAM/NAEA/UFPA).

**Sala Ip 03 e Sala Ip 04 - Pavilhão de Aulas do ICSA**

### **GT 05 - Mineração, desastres e neoextrativismos na América Latina**

**Coordenadores:** Eunápio do Carmo (CESUPA e GETTAM/NAEA/UFPA), Paola Bolados (UV - Chile), Gilberto Marques (PPGE/ICSA/UFPA), Indira Rocha (ICSA/UFPA) e Pedro Henrique Paes Loureiro de Bragança (UNAMA e GETTAM/NAEA/UFPA)

**Sala Ip 05 - Pavilhão de Aulas do ICSA**

### **GT 06 - A Mídia, produção de imagens e estratégias de discursos em disputa**

**Coordenadores:** Fabio Castro (PPGCOM/UFPA), Ana Prado (NAEA/UFPA), Elaine Martins (PPGCOM/UFPA), Otacílio Amaral Filho (ILC/UFPA) e Larissa Carreira (GETTAM/NAEA/UFPA)

**Sala Ip 06 - Pavilhão de Aulas do ICSA**





**GT 07 – Cidades e transformações do urbano na América Latina**

**Coordenadores:** Saint-Clair Trindade (NAEA/UFPA), Simaia das Mercês (NAEA/UFPA), Philippe Plas (Universidade Paris 13, França), Sandra Helena Ribeiro Cruz (ICSA/UFPA), Helena Lúcia Zagury Tourinho (UNAMA) e Welson Cardoso (ICSA/UFPA-GETTAM).

**Sala Kp 12 e Kp 10 – Pavilhão de Aulas do ICSA**

**GT 08 – Migração, mobilidade e deslocamentos: exclusão social, diferenças culturais e ação política**

**Coordenadores:** Luis Aragon Vacca (NAEA/UFPA), Marcel Hazeu (ICSA/UFPA-GETTAM), Pedro Staevie (UNILA), France Rodrigues (PPGSOF/UFRR) e Solange Gayoso (ICSA/UFPA)

**Sala Hp 12 – Pavilhão de Aulas do ICSA**

**GT 09 – Pensamento social e imaginário na América Latina**

**Coordenadores:** Ana Maria Araújo (Udelar-Uruguai), Renan Freitas Pinto (UFAM), Edna Castro (GETTAM/NAEA/UFPA), Sirlei Silveira (UFMT) e Amarildo Ferreira Júnior (UFRR)

**Local: Mini-auditório do NAEA (Altos)**

**GT 10 – Campesinato e conflitos fundiários na América Latina**

**Coordenadores:** William Santos de Assis (NCADR/UFPA), Delma Pessanha Neves (UFF), Dalva Motta (EMBRAPA), Fabiano Bringel (UEPA) e James Léon Passa Monsalve (Colômbia)

**Sala Hp 11 e Ip 12B – Pavilhão de Aulas do ICSA**

**GT 11 – Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina**

**Coordenadores:** Luzia Álvares (PPGCP/UFPA), Cristina Cancela (PPGHIST/UFPA), Socorro Amora (ICSA/UFPA)

**Sala Hp 10 – Pavilhão de Aulas do ICSA**

**GT 12 – Cultura, mercados, tradições e turismo na América Latina**

**Coordenadores:** Silvio Figueiredo (NAEA/UFPA), Carmem Izabel Rodrigues (PPGSA/UFPA), Wilker Ricardo de Mendonça Nóbrega (UFRN), Mirleide Char (NAEA/UFPA) e Iraneide Souza Silva (GETTAM/NAEA/UFPA)

**Sala Hp 09 – Pavilhão de Aulas do ICSA**

**GT 13 – Trabalho, mercado de trabalho e desemprego: novas regulações, novas formas de dominação?**

**Coordenadores:** Izabel Valle (UFAM), Elenise Scherrer (UFAM), Antônia Nascimento (PPGSS/UFPA), Vera Lúcia Gomes (PPGSS/UFPA), Alexandre Lins (PPGDSTU/UFPA) e Marília Lobato (UNIFAP)

**Local: LAENA - NAEA**



## LANÇAMENTO DE LIVROS E REVISTAS

**Local: Hall de entrada do Centro de Eventos Benedito Nunes - UFPA**

Tráfico de pessoas para exploração sexual

Editora: Lumen Júris, 2017

*Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira Smith*

Bragança: famílias, política e comércio

Editora: Livraria da Física

*Ipojucan Dias Campos (Org.)*

Sociodemografia da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá 2001 a 2011.

Editora: AM: IDSM; Belém: NAEA, 2016

*Edila Arnaud Ferreira Moura, Ana Claudese Silva do Nascimento, Dávila Suelen de Souza Corrêa, Edna Ferreira Alencar, Isabel Soares de Sousa.*

Garimpagem e Mineração no Norte do Brasil

Editora: EDUA, 2017

*Francilene dos Santos Rodrigues*

Territórios e Conflitos: a relação de empresas de mineração com as comunidades em Barcarena

Editora: NAEA/UFPA – 2017

*Eunapio Dutra do Carmo*

Para além da tradição: casamentos, famílias e relações conjugais

Editora: UEPA & Fonte Editorial

*Ipojucan Dias Campos*

Palavras entre rios e ruas: ensaios sobre Literatura na Amazônia

Editora: FCP- Fundação Cultural do Pará, 2016.

*Maria de Nazaré Barreto Trindade*

Territórios em transformação na Amazônia: Saberes, rupturas e desconstruções

Editora: NAEA/UFPA – 2016

*Edna Maria Ramos de Castro (Org.)*

Obra Contemplada pelo Premio Literário Dalcídio Jurandir

Coleção Encauchados: 1º Vol. Encauchados 20 anos do Acre para o Mundo

2º Vol. Encauchados na visão da Academia

3º Vol. Encauchados Produção científica e Tecnológica Educacional.

Gráfica: Supercoros

*Francisco Samonek; Assunção José Pureza Amaral, Régis Abreu Paiva e Maria Zélia Machado Damasceno*



Cidadania Coletiva - Política da Diferença e o Princípio da Participação

Editora. Juruá

*Homero Chiaraba Gouveia*

Pense Direito: Sujeitos e Atores na Formação da Consciência Jurídica

Editora: Appris

*Fabian Serejo Santana*

Territórios, Ordenamentos e Representações na Amazônia

Editora: GAPTA/UFPA - 2017

*Christian Nunes da Silva, Ricardo Ângelo Pereira de Lima, João Marcio Palheta da Silva.*

Crítica da Economia Política da Dívida Pública e do Sistema de Crédito Capitalista

Editora: CRV

*José Raimundo Trindade*

Postos no Rio Tapajós: o arco do desenvolvimento e da justiça social?

Cartilha – IBASE (RJ) – 2017

*Jondison Cardoso Rodrigues*

Revista Novos Cadernos NAEA: NCN Vol. 19, n. 3; Vol. 20, ns. 1 e 2

A geopolítica de Infraestrutura da China na América do Sul: um estudo a partir do caso do Tapajós na Amazônia Brasileira

ActionAid Brasil e Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional (FASE) – 2017

*Diana Aguiar*

História da Amazônia: do período da borracha aos dias atuais - Estudos Amazônicos

Editorial Cultura Brasil

*Violeta Refkalefsky Loureiro.*

Amazônia: temas fundamentais sobre o meio ambiente - Estudos Amazônicos

Editora Cultural Brasil

*Violeta Refkalefsky Loureiro.*

Territórios, Mobilizações e conservação socioambiental

*Maria José da Silva Aquino Teisserenc, Horácio Antunes de Sant'Ana Júnior, Neide Esterici (Orgs.).*

São Luis: EDUFMA, 2016.

Amazônia, Cultura e Cena Política no Brasil

*Sílvio Lima Figueiredo (Orgs.)*

NAEA/UFPA - 2017



# Grupos de Trabalhos

II Seminário Internacional América Latina: Políticas  
e conflitos contemporâneos

**II SIALAT**



# GT 11

## Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina

### Coordenadores

Luzia Álvares (PPGCP/UFPA), Cristina Cancela (PPGHIST/UFPA), Socorro Amora (ICSA/UFPA)

**Ementa:** O GT visa discutir a perspectiva crítica da colonialidade do poder como chave analítica para a América Latina, e tem como linhas de investigação o questionamento do pensamento eurocêntrico e as opções cognitivas contra racionalidade moderna, que abrem a possibilidade de construir novas áreas de investigação. Nesse quadro, o GT visa destacar as descolonialidades feministas na América Latina, que envolvem uma reavaliação dos conhecimentos e outras possibilidades de resistência, bem como propõem uma mudança nas discussões sobre as teorias do gênero, descentralizando o olhar sobre os feminismos eurocentrados que não dão conta de análises que relacionam gênero e raça, identidades de gênero e identidades culturais.





**GT 11 – GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS**  
**NA AMÉRICA LATINA**

**Sala Hp 10 – Pavilhão de Aulas do ICSA**

**Dia 27 de novembro de 2017 / segunda-feira**

**1ª SESSÃO: MULHERES INDÍGENAS: ENTRE TRAJETÓRIAS, LUTAS, FORMAÇÃO E SABERES**

**Horário: 14h00 às 16h00**

**Coordenação: Maria Luzia Miranda Álvares (PPGCP/UFPA), Cristina Donza Cancela (PPGHIST/UFPA),  
Maria do Maria do Socorro Amoras (ICSA/UFPA)**

**Comunicação Oral:**

1. AS MULHERES INDÍGENAS DO UAÇÁ: ESPAÇOS DE PROTAGONISMO E PODER FEMININO INDÍGENA. Uisllei Uillem Costa Rodrigues (UFPA)
2. DE LAS POSIBILIDADES EN LOS SILENCIOS: EL CASO DE DOÑA FRIDA Y SUS APORTES A LAS REFLEXIONES FEMINISTAS  
Diana Manrique García (UFRS) e Sebastián Medina Gay (CES- Coimbra)
3. A MULHER ASSURINÍ: LUTAS E RESISTÊNCIA INDÍGENA NA ALDEIA TROCARÁ EM TUCURUÍ-PA. Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro (PPGEDUC-UFPA) e Benedita Celeste de Moraes Pinto (PPGEDUC-UFPA)
4. MULHERES INDÍGENAS EM BOA VISTA/ RR: DIÁLOGOS COM OS ESTUDOS DE GÊNERO NA AMAZÔNIA Mávera T. Santos (PPGSOF- UFRR) e Maxim Repetto (UFRR)
5. MULHERES INDÍGENAS E VIOLAÇÕES NA DITADURA MILITAR  
Maria Alice de Oliveira Xavier (PPGA, UFPA)
6. VIOLÊNCIAS E ABUSOS REGISTRADOS NO RELATÓRIO FIGUEIREDO: HISTÓRIAS INDÍGENAS SILENCIADAS Bárbara Faciola Pessoa Baleixe da Costa (UFPA) e Jane Felipe Beltrão (UFPA)
7. SUBJETIVIDADES E COLONIALIDADE DO PODER: SOBRE O PROTAGONISMO DE MULHERES TEMBÉ- TENEHARA  
Ana Shirley Penaforte Cardoso (PPGSA-UFPA)

**2ª SESSÃO: POLÍTICA E MOVIMENTOS SOCIAIS: ENTRE PODERES E LUTAS**

**Horário: 16h00 às 18h00**

**Coordenação: Maria Luzia Miranda Álvares (PPGCP/UFPA), Cristina Donza Cancela (PPGHIST/UFPA),  
Maria do Maria do Socorro Amoras (ICSA/UFPA)**

**Comunicação Oral:**

1. AS RELAÇÕES DE GÊNERO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS: A CRIAÇÃO DA COOPERATIVA DAS MULHERES COMO ESPAÇO DE LUTA, RESISTÊNCIA E VISIBILIDADE NO MUNICÍPIO DE CAMETÁ, NA AMAZÔNIA TOCANTINA  
Maria Salete Pantoja Aquime (PPGSA-UFPA)



**GT 11 – GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS**  
**NA AMÉRICA LATINA**

**Sala Hp 10 – Pavilhão de Aulas do ICOSA**

2. MOVIMENTO CAPOEIRA MULHER - SABERES E FEMINISMO NAS RODAS EM BELEM DO PARÁ.  
Maria Zeneide Gomes da Silva (UFPA)
3. FEMINISMOS DECOLONIAIS NA ARGENTINA E NO BRASIL: UMA ANÁLISE DOS MOVIMENTOS SOCIAIS, DAS FORÇAS ARMADAS E DAS MULHERES NA POLÍTICA  
Hannah Guedes de Souza (UNILA) e Marianna de Aragão Aguiar Lopes Bandeira (UFF)
4. COLONIALIDADE E GÊNERO: PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E EFETIVIDADE DAS POLÍTICAS PÚBLICAS COM ENFOQUE DE GÊNERO NA AMÉRICA LATINA  
Natasha de Vasconcelos Soares (UFPA) e Bruno de Castro Rubiatti (UFPA)
5. GÊNERO E POLÍTICA. A PRESENÇA DAS MULHERES NO PARLAMENTO; UMA ANÁLISE COMPARATIVA DOS PARLAMENTOS DOS PAÍSES AFRICANOS E DA AMERICA LATINA  
Rafael F. Monteiro (UFPA) e Gustavo C. M. Ribeiro (UFPA)
6. EVIDÊNCIAS EMPÍRICAS DA DESCOLONIZAÇÃO DO ESPAÇO POLÍTICO: UMA VISÃO PANORÂMICA DA PARTICIPAÇÃO POLITICA FEMININA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA NOS PERÍODOS DE 1994, 1996, 1998, 2000, 2002, 2004, 2006, 2008, 2010, 2012 e 2014  
Paulo Sérgio dos Santos Ribeiro (UFSCar), Carlos Augusto da Silva Souza (PPGCP/UFPA) e Dilma Lopes da Silva Ribeiro (UFRA).
7. O MODELO JURÍDICO DE ADMINISTRAÇÃO DE CONFLITOS EM UMA PERSPECTIVA DE GÊNERO  
Lidiane Santos de Oliveira (UFMG)

**Pôster:**

1. A SUBCIDADANIA DE MULHERES À MARGEM DOS GRANDES EMPREENDIMENTOS NA AMAZÔNIA PARAENSE NO SÉCULO XXI: HORIZONTES FEMINISTAS DESCOLONIAIS  
Brenda Moreira Marques (UNAMA) e Brenda T. Cardoso de Castro (PPGSA/UFPA)
2. CIDADANIA EM CONTEXTOS DE COLONIALIDADE: OS DIREITOS DAS MULHERES NO AMAPÁ.  
Adriene Neves de Almeida (UNIFAP) e David Junior de Souza Silva (UNIFAP)

**Dia 28 de novembro de 2017 / terça-feira**

**1ª SESSÃO: MULHERES NEGRAS: ENTRE DIREITOS, TERRITÓRIOS, LUTAS E RECONHECIMENTO**

**Horário: 14h00 às 16h00**

**Coordenação: Maria Luzia Miranda Álvares (PPGCP/UFPA), Cristina Donza Cancela (PPGHIST/UFPA), Maria do Maria do Socorro Amoras (ICSA/UFPA)**



**GT 11 – GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS**  
**NA AMÉRICA LATINA**

**Sala Hp 10 – Pavilhão de Aulas do ICSA**

**Comunicação Oral:**

1. MULHERES NEGRAS: TERRITORIALIDADE E PROTAGONISMO DAS MULHERES NO QUILOMBO DE SANTA RITA DE BARREIRA/PA

Ana Célia Barbosa Guedes (PPGDSTU/NAEA) e Mayany Soares Salgado (PPGDSTU/NAEA)

2. LA TIERRA TIENE GÉNERO: DESPOJO Y DERECHO A LA TIERRA DE LAS MUJERES AFROCOLOMBIANAS PARA EL II SIALAT- POLÍTICAS E CONFLICTOS CONTEMPORANEOS

Paula Andrea Quintero Espinosa (ICAL/UNILA)

3. MULHERES QUILOMBOLAS E LUTA POLÍTICA: UMA PERSPECTIVA TEÓRICO-EMPÍRICA PARA ANÁLISE DESSA RELAÇÃO

Janine Bargas (PPGCOM/UFMG) e Danila Cal (UFMG-PPGCOM/UFPA).

4. NA RODA DA IYAS, MULHERES PROPAGADORAS DE AXÉ. LIDERANÇAS, MOVIMENTO SOCIAL E O SAGRADO FEMININO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Marilu Márcia Campelo (UFPA)

5. PERCEPÇÃO FEMININA E IDENTIDADE RACIAL NA FRONTEIRA INTERNACIONAL DO AMAPÁ.

Ana Cristina de Paula Maués Soares (UNIFAP) e Francisca de Paula De Oliveira (UNIFAP)

6. REPENSAR A ANTROPOFAGIA A PARTIR DE UM LUGAR DE FALA PERIFÉRICO, FEMININO E NEGRO: APONTAMENTOS SOBRE *PONCIÁ VICÊNCIO*

Dea Merlini (CES, Portugal)

**Pôster:**

1. MULHERES NEGRAS BRASILEIRAS EM MARCHAR: O PROCESSO DE MOBILIZAÇÃO NA REGIÃO NORTE Maria Malcher (CEDENPA) e Zélia Amador de Deus (UFPA)

**2ª SESSÃO: SABERES, LITERATURA, ARTE E IMPRENSA: ENTRE CONHECIMENTOS, REPRESENTAÇÕES E TRAJETÓRIAS**

**Horário: 16h00 às 18h00**

**Coordenação: Maria Luzia Miranda Álvares (PPGCP/UFPA), Cristina Donza Cancela (PPGHIST/UFPA), Maria do Maria do Socorro Amoras (ICSA/UFPA)**

**Comunicação Oral:**

1. PENSAMENTO ECOFEMINISTA E OS PRINCÍPIOS DO *BUEN-VIVIR*: DOIS MOVIMENTOS PELA DECOLONIALIDADE DA REALIDADE

Luísa de Pinho Valle (Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra – Portugal)





**GT 11 – GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS**  
**NA AMÉRICA LATINA**

**Sala Hp 10 – Pavilhão de Aulas do ICSA**

2. GÊNERO, FEMINISMO E ARQUEOLOGIA NO MARAJÓ, PA Eliane Miranda Costa (PPGA/UFPA)
3. MOVIMENTOS SOCIAIS E UNIVERSIDADE: UMA PERSPECTIVA FEMINISTA E DECOLONIAL  
Mariane Silva Reghim (IESP/UERJ)
4. PINTURA E ESCRITA DE SI E DA CIDADE-FLORESTA: Memórias e Patrimônios entre o Afeto e o Poder em  
Maria Necy Balieira (Breves-Marajó-PA)  
Agenor Sarraf Pacheco (UFPA) e Maria Necy Pereira Balieiro (Artista Plástica Marajoara)
5. GLÓRIA ANZALDÚA E O FEMINISMO PÓS-COLONIAL: A ESCRITA COMO UM ATO DE  
LIBERDADE Adriane Raquel Santana de Lima (UFPA)
6. O JORNAL O BINÓCULO: O ANTI-CÓDIGO DA SOCIEDADE BELENENSE *FIN DE SIÈCLE* (1897-1898)  
Maira Wanderley Neves (UFPA)
7. ENTRE MULHERES E PLANTAS, NOS QUINTAIS DA MEMÓRIA Lanna Beatriz Lima Peixoto  
(PPGSA/UFPA)

**Pôster:**

1. O PAPEL DA MULHER NA MARUJADA DE BRAGANÇA  
Hamanda Santos de Sena (UNAMA) e Luiza Elayne Correa Azevedo (UNAMA)

**Dia 29 de novembro de 2017 / quarta-feira**

**1ª SESSÃO: TRABALHO E EDUCAÇÃO: ENTRE FAZERES, RESISTÊNCIAS E FORMAÇÃO**

**Horário: 14h00 às 16h00**

**Coordenação: Maria Luzia Miranda Álvares (PPGCP/UFPA), Cristina Donza Cancela (PPGHIST/UFPA),  
Maria do Maria do Socorro Amoras (ICSA/UFPA)**

**Comunicação Oral:**

1. GÊNERO E COLONIALIDADE NO VALE DO JARI – AP Maria Otávia Battaglin Loureiro (CPDA/UFRRJ  
– EBTT/IFAP)
2. “VILA DE MULHER SÓ”: O COTIDIANO DAS MULHERES DE CUÇARU DURANTE O PERÍODO DE  
EXTRAÇÃO DA BALATA  
Amasa Ferreira Carvalho (PPGRNA) e Luciana Gonçalves de Carvalho (UFOPA)
3. POR UM FEMINISMO DESCOLONIAL: RESISTÊNCIA E DIÁLOGO NO ENFRENTAMENTO A UMA  
COLONIALIDADE DE GÊNERO  
Isabell Theresa Tavares Neri (UEPA)



**GT 11 – GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS**  
**NA AMÉRICA LATINA**

**Sala Hp 10 – Pavilhão de Aulas do ICSA**

4. LAS MUJERES TRABAJADORAS DE LAS MAQUILAS EN LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO  
Autoras: Johanna Andrea Bernal Mancilla (FAFICH-UFMG) e Adriana García Martínez (FAFICH-UFMG)
5. CURRÍCULO, DIREITOS HUMANOS E DIFERENÇA SEXUAL: APONTAMENTOS PARA UMA RESIGNIFICAÇÃO DO CONTEXTO ESCOLAR  
José Rafael Barbosa Rodrigues (PPEB/ICED/UFPA) e Josenilda Maria Maués da Silva (UFPA)
6. BRINQUEDO DE MIRITI, COLONIALIDADE DE GÊNERO E PEDAGOGIA DECOLONIAL  
Joyce Ribeiro (FAECS), Lidia Sarges (PPEB/UFPA), Igora Dácio (PPGCITI/UFPA) e Joneide Alexandre (UFPA)
7. DA ALDEIA À UNIVERSIDADE: REFLEXÃO A PARTIR DO COLETIVO FEMINISTA GERCÍLIA KRAHÔ DA TERRITORIALIZAÇÃO DAS ESTUDANTES INDÍGENAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS  
Kênia Gonçalves Costa (UFT), Marcela Pereira Lima (UFT) e Keliane M. Silva Santos Vale (UFT)

**Pôster:**

1. “ROSA-BALA: A IMPORTÂNCIA DA MULHER CAMPONESA NA CONSOLIDAÇÃO DAS BANDEIRAS VERDES”  
Andressa Cruz Zumpano (UFMA)

**2ª SESSÃO: SAÚDE, SEXUALIDADE E VIOLÊNCIA: ENTRE POLÍTICAS, CORPOS E DIREITOS**

**Horário: 16h00 às 18h00**

**Coordenação: Maria Luzia Miranda Álvares (PPGCP/UFPA), Cristina Donza Cancela (PPGHIST/UFPA), Maria do Maria do Socorro Amoras (ICSA/UFPA)**

**Comunicação Oral:**

1. CUIDADOS DOMICILIÁRIOS E AS RELAÇÕES DE GÊNEROS NO CONTEXTO DA CIDADE DE MAPUTO (MOÇAMBIQUE) - GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA  
Kátia Barbara da S. Santos (UEPA)
2. (DES)COLONIALIDADE DE GÊNERO E PESSOAS TRANS NO TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO AMAPÁ (TJ/AP)  
Mariah Torres Aleixo (UNIFAP) e Maria Emília Oliveira Chaves (TJ/AP - UNIFAP)
3. SEXUALIDADE ENTRE CRIANÇAS E ADOLESCENTES NO MARAJÓ: CORPOS FEMININOS, VIVÊNCIAS MÚLTIPLAS E RELAÇÃO DE COLONIALIDADE  
Avelina Oliveira de Castro (UFPA) e Maria Angélica Motta-Maués (UFPA)



**GT 11 – GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS**  
**NA AMÉRICA LATINA**

**Sala Hp 10 – Pavilhão de Aulas do ICSA**

4. O PODER DO ROSTO E O PROBLEMA DO GÊNERO: ALGUMAS QUESTÕES INICIAIS SOBRE DRAG QUEENS PARAENSES E SUA PRESENÇA NAS REDES SOCIAIS

Dilermando Gadelha (FAPAN-FAPEN) e Regina Lucia Alves de Lima (FACOM/UFPA)

5. SOB A “LINHA DO EQUADOR”: PERFIL SÓCIO-ECONÔMICO DOS ATORES SOCIAIS, DEMANDA DE INFRAÇÕES PENAIS E “RESPECTIVOS” PROCEDIMENTOS DA VIOLÊNCIA CONJUGAL EM MACAPÁ/AMAPÁ. Maria Goreti Góes da Rocha (UFPA) e Maria José da Silva Aquino Teisserenc (UFPA)

6. DESCOLONIZANDO O OLHAR: AS INTERFACES ENTRE GÊNERO E SISTEMA DE JUSTIÇA DESDE EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS E DECOLONIAIS.

Twig Santos Lopes (UFPA) e Camila Kulkamp (UFPA)

7. LAURA SOARES DE SOUZA: MULHERES DESQUITADAS EM BELÉM NAS PRIMEIRAS DÉCADAS DO SÉCULO XX.

Ipojucan Dias Campos (UFPA)

**Pôster:**

1. POLÍTICAS DE ENFRENTAMENTO À VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: CARACTERIZANDO O CENTRO DE REFERÊNCIA ESPECIALIZADO AO ATENDIMENTO A MULHER NO MUNICÍPIO DE ABAETETUBA – PARÁ

Lorena Sarmiento Penha (ESAMAZ) e Ingra Carla de Oliveira Cardoso (ESAMAZ)



# Trabalhos completos

## GT 11

II Seminário Internacional América Latina:  
Políticas e conflitos contemporâneos

**II SIALAT**



## **GT 11 – Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina**

### **AS MULHERES INDÍGENAS DO UAÇÁ: ESPAÇOS DE PROTAGONISMO E PODER FEMININO INDÍGENA**

Uislei Uillem Costa Rodrigues (UFPA)<sup>1</sup>  
uislley@hotmail.com

Sônia Maria da Silva Araújo (UFPA)<sup>2</sup>  
ecosufpa@hotmail.com.

#### **RESUMO**

As mulheres indígenas da Região do Uaçá, assim como muitas outras mulheres indígenas, vêm (re)construindo sua relação com a sociedade e seus clãs, reivindicando demandas que estão no bojo de seus anseios como mulheres indígenas, mas sobretudo sobre aspirações de suas comunidades, e que influenciam o papel e os espaços em que estas mulheres se encontram. Ao ganharem voz, as mulheres indígenas do Uaçá, também, ganham novas formas de reconhecimento. Assim, o escopo desta pesquisa em andamento é descrever como essa inserção das mulheres em seus (novos) espaços possibilita protagonismo às indígenas e como são estabelecidas, a partir desses lugares, as relações de poder feminino indígena. Por meio de análise bibliográfica e das contribuições dos estudos de Capiberibe (2001), Andrade (2007), Kaxuyana (2008), Verdum (2008), Assis (2012), Garcia (2013) Instituto de Pesquisa e Formação Indígena(2016) e outros, se pode elucidar as formas que as indígenas da região do Uaçá foram reconstruindo seus espaços de atuação em seus clãs, ao longo das décadas, fato que lhes proporcionou visibilidade e que possibilitou reelaborar sua própria imagem dentro de suas comunidades, muitas superaram a barreira do local e são grandes ícones para além da aldeia. As mulheres indígenas do Uaçá sempre, mesmo que timidamente/sutilmente, tiveram relações de poder que estavam bem delineadas. Além disso, o atual protagonismo político demandado por questões específicas dos indígenas conferiu novos modos de protagonismo feminino indígena a estas mulheres e à conquista de novos espaços de luta e reconhecimento seja em seus clãs ou fora dele.

**Palavras-chave:** Mulheres Indígenas. Mulheres do Uaçá. Indígenas do Amapá. Poder feminino indígena.

#### **1 INTRODUÇÃO:**

---

<sup>1</sup> Mestrando em Educação na linha, Educação, Cultura e Sociedade do programa de Pós-graduação em Educação da Universidade federal do Pará- PPGED/UFPA. Licenciado em Pedagogia. Especialista em Educação. Professor. Membro dos grupos de pesquisa Educação, Cultura e Organização Social (ECOS) – UFPA e Núcleo de Estudo em Línguas Indígenas (NELI)-UNIFAP.

<sup>2</sup> Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Professora do Instituto de Ciências da Educação da Universidade Federal do Pará (ICED/UFPA). Coordenadora da Linha Educação, Cultura e Sociedade do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPA. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Educação, Cultura e Organização Social (ECOS) – UFPA.



Lutando contra a invisibilidade a que foram submetidas, as mulheres indígenas do Uaçá, ou do Baixo Oiapoque, em Oiapoque - Amapá vem elaborando e reelaborando sua ação de sujeito feminino, tentam ainda conquistar espaços diferentes daqueles que foram ocupados por suas ancestrais, embora ainda não consigam colocar no cerne de suas demandas locais anseios relativos aos interesses das mulheres indígenas, mas sim, os desejos da comunidade da qual se originam.

Muitas foram as representações que as mulheres indígenas da Amazônia receberam de seus colonizadores. Esse estereótipo misógino cristão, também, recaiu em certa medida sobre as mulheres do Uaçá, no entanto, elas têm intentado desvincular-se dos atributos a que impuseram a suas semelhantes. Buscaram desvincular-se também, do silenciamento que as oprimia diante da dominação masculina no contexto público.

Muitos dos pesquisadores, como historiadores, antropólogos, etnólogos, linguistas que passaram pela região do Uaçá percebiam essa “resistência” sutil das mulheres às condições a que elas eram colocadas. Resistiam sutilmente ao silenciamento sofrido, influenciando seus maridos e pais sobre suas próprias demandas; construía m lócus de poder e importância ao realizar tarefas para garantir a unidade de seus grupos indígenas; conseguiram instituir ou destituir seus representantes (CAPIBERIBE, 2001; NIMUENDAJÚ, 2000).

Essa resistência lhes garantiu, na atualidade, transitar e estabelecerem-se em outros espaços de atuação política, social e econômica. As mulheres indígenas do Uaçá empreenderam uma jornada em espaços outros, que lhes garante ampla influência e poder sobre seus pares e sobre decisões a respeito de seus grupos.

Não estão mais restritas ao ambiente doméstico, seu poder se difundiu, ultrapassou as barreiras do privado; agora elas assumem também, funções que antes só poderiam ser dominadas por seus pais, irmãos e maridos. Representam suas aldeias e de seus pares diante de órgãos federais, estaduais e municipais do âmbito público ou privado, elas são pajés, cacicas, coordenadoras, dirigentes, lideranças dos mais diversos eixos.

Contudo, apesar de, a cada dia, ficar mais evidente a atuação feminina das indígenas do Uaçá, poucos são os trabalhos em que elas surgem como um elemento a ser estudado de maneira mais aprofundada, mas, encontram-se em leituras diversas, como Capiberibe (2001) Andrade (2007) e Assis (2012), “fragmentos” do olhar dos estudiosos sobre essas mulheres. É certo que as notações sobre as indígenas do baixo Oiapoque utilizadas nesse estudo são como são devido à natureza dos trabalhos em que esses “fragmentos” estão contidos, afinal nesses postulados os autores não tinham a intenção de abordar questões específicas das mulheres.





Por este motivo, esse artigo se esforça em apresentar, ainda que de maneira incipiente, os espaços de poder e atuação que essas mulheres circulam e que delas emanam, e pretende ainda, debater questões que não foram suficientemente exploradas em outras pesquisas sobre as mulheres indígenas do Baixo Oiapoque. Essa é uma tentativa de sistematizar uma análise sobre as mulheres indígenas do Amapá. Este estudo, obviamente, devido a sua natureza pode expor lacunas diversas sobre o tema aqui delineado, mas, mostra-se como uma proposta de situar as questões e aspirações femininas das indígenas do Uaçá.

## 2 FRAGMENTOS BIBLIOGRÁFICOS SOBRE AS MULHERES INDÍGENAS DO OIAPOQUE

Em virtude da carência de estudos específicos sobre as mulheres indígenas do Uaçá, almejamos reunir aqui algumas notas encontradas em leituras a respeito dessas mulheres que estão situadas em terras indígenas às proximidades do Rio Uaçá, no Oiapoque, estado do Amapá. As mulheres indígenas do Oiapoque, no Uaçá, estão distribuídas entre as etnias Galibi- Marworno, Karipuna e Palikur.

As notações<sup>3</sup> sobre as mulheres indígenas do Uaçá que estão expressas nesse texto, pertencem a Artionka Capiberibe (2001), Ugo Andrade (2007) e Eneida Assis (2012). Em seus trabalhos apesar de não intentarem discutir questões específicas de gênero, exceto pelo artigo de Eneida Assis, estas obras possibilitam um olhar sobre a mulher indígena do Amapá. Desse modo, ao usar a nomenclatura “fragmentos bibliográficos” pretendemos elucidar que a partir de “retalhos” encontrados em uma obra e outra, pode-se inferir algumas discussões sobre o que se tem registrado sobre estas mulheres indígenas.

Este estudo bibliográfico analisa os trabalhos de Capiberibe (2001), Andrade (2007) e de Assis (2012) nos quais são abordadas a presença da mulher indígena na região do Oiapoque. A análise intentada, a partir dos registros efetuados pelos pesquisadores, visa debater os espaços de poder feminino indígena considerando as formas de atuação dessas mulheres em suas comunidades, tanto no passado como na atualidade.

Como os fragmentos sobre as indígenas dessas sociedades que este estudo delinea, estão expressos em contextos diversificados dentro dos trabalhos a que fazem referência. Em dados momentos será usada a citação literal e em outros uma paráfrase ou até mesmo um registro elaborado a partir da impressão que os autores postulam em seus estudos acerca da presença feminina, com o objetivo de contextualizar e tornar menos fragmentada

---

<sup>3</sup> Provavelmente, existem ou estão em construção outros textos em que a presença da mulher indígena do Uaçá seja registrada. No decorrer desse breve estudo bibliográfico encontrou-se em Assis (1981), Nimuendajú (2000) e Assis & Tassinari (2002) outras informações a respeito das mulheres indígenas da região do Oiapoque e que foram utilizadas por alguns dos autores a que esta pesquisa faz referência.



as notações. Obviamente, embora tentado reduzir ao máximo as lacunas que ocasionalmente podem surgir em cada notação elas ainda se façam presentes de alguma maneira.

### **2.1 Notações de Artionka Capiberibe (2001):**

Em sua dissertação intitulada *Os Palikur e o cristianismo* a primeira observação que a pesquisadora apresenta sobre as mulheres indígenas Palikur está relacionada à divisão sexual do trabalho<sup>4</sup>, evidenciando as atividades que são realizadas exclusivamente pelas mulheres, tais como a fabricação da farinha<sup>5</sup>, do caxiri, da cerâmica, bem como a ornamentação de cuias, tecer e fazer crochet cruces de fio e rendinhas ornamentais. Quanto à fabricação da farinha Capiberibe (2001, p.50) expressa que “[...]A farinha de mandioca é a base da alimentação em toda a região do Oiapoque e são os índios Palikur, Karipuna e Galibi Marworno que abastecem cerca de 80% do mercado de farinha da cidade de Oiapoque”. Ao fazer tal afirmação a autora nos deixa inferir que o trabalho de produção da farinha realizado pela mulher ganha uma dimensão social e econômica.

No processo da roça e no ciclo da mandioca a autora faz a seguinte observação:

“No plantio (da mandioca), que é iniciado por volta de novembro, os homens cavam a terra e as mulheres plantam. A partir do momento em que as mulheres passam a participar diretamente dos mutirões, fica a cargo delas o preparo das comidas. No manuseio da mandioca que (ocorre) nos mutirões, as mulheres descascam as mandiocas e são elas que podem convocar um pequeno mutirão feminino para tirar o tucupi e fazer a tapioca” [...]. (CAPIBERIBE, 2001, p 52)

Quando no pós-parto as mulheres indígenas Palikur são cuidadas por seus maridos que não podem ir à roça, pois devem cuidar da mãe e do bebê para que a família não sofra problemas de nenhuma ordem, nem natural nem sobrenatural.

Quando aborda a organização política entre os Palikur, Capiberibe (2001) aponta uma série de sistemas que contribuiu para a cadeia de relações e de constituição de lideranças, dando ênfase à posição do cacique, sua representatividade e o modo de conquista dessa posição e ainda, quais as características e categorias adotadas para a concessão do cacicado, dentro dessa comunidade ameríndia, e afirma que

“não há mulheres caciques entre os Palikur, pois o cacicado, nesta sociedade, não é uma categoria que inclua as mulheres. Estas raramente se manifestam em público, mas isso não as impede de participar ativamente das reuniões, posicionando-se logo atrás de seus maridos e ‘soprando’ para eles as suas opiniões e reivindicações. As mulheres, através de seus maridos, parecem exercer um controle doméstico do sistema político, elas

<sup>4</sup> Ver tabela de divisão sexual do trabalho em Capiberibe (2001).

<sup>5</sup> Há processos na fabricação da farinha em que homens e mulheres participam, como detalhado por Capiberibe (2001).





são capazes de instituir caciques elegendo-os publicamente e destituí-los, como ocorreu com o último cacique do Kumenê, que ao entregar o posto justificou que sua mulher não o queria mais à frente do cacicado.” (CAPIBERIBE, 2001, p.84)

Mais adiante em sua dissertação, ao abordar a religiosidade dos indígenas, apresenta algumas restrições condicionadas às mulheres indígenas que praticam o cristianismo, a começar pela aparência estética, Artionka Capiberibe (2001, p.170) expõe que:

Quanto às mulheres, a regra (*de manter os cabelos curtos e alinhados para não atrair o pecado da preguiça*) não é tão severa, as casadas e mais velhas mantêm os cabelos longos[...] evitando cortá-los e usando-os permanentemente presos na forma de coques, mas as jovens e recém-casadas se permitem fazer os mais diversos experimentos com seus cabelos. (CAPIBERIBE, 2001, p. 170)

Essa liberdade com seus próprios cabelos e os modos de apresentá-los pode nos induzir que estas jovens estão cada vez mais conscientes de seus próprios espaços e corpos, bem como de formas de feminilidade não experimentadas por suas ancestrais.

## **2.2 Notações de Ugo Andrade (2007):**

Em sua tese *O real que não é visto: Xamanismo e relação no Baixo Oiapoque (AP)*, ao apresentar a uxorilocalidade<sup>6</sup> como item da estrutura social e da economia entre os indígenas do Baixo Oiapoque, Ugo Andrade (2007, p.37) afirma que “corresponde à unidade doméstica matrilocal presente na região das Guianas que conforma a autoridade dos sogros sobre os genros mediante o controle sobre suas filhas”. Assim sendo, os recém-casados e sem filhos passam a habitar a casa dos pais da mulher para que o genro tenha “seu comportamento matrimonial ‘observado’ pelos sogros e receberá de WF<sup>7</sup> instruções complementares sobre como desempenhar com eficiência as atividades de subsistência necessárias à manutenção de sua esposa e filhos”. (ANDRADE 2007, p.37)

As mulheres representariam a continuação da descendência dos grupos da sua comunidade o que justifica a uxorilocalidade. Assim, caberia aos homens buscarem o pertencimento ao grupo de suas esposas, pois como menciona o autor, o pertencimento ao grupo não é apenas considerado na relação de parentesco, mas pela convivência diária e partilha de atividades e refeições no espaço doméstico. Nesses termos “as mulheres, por seu turno, que permanecem no local de seus pais após o matrimônio, não passam por processos de consanguinização advindos da convivência entre pessoas de seções distintas

<sup>6</sup> costume institucionalizado segundo o qual, após o matrimônio, os cônjuges vão morar na casa dos pais da mulher, ou na mesma povoação.

<sup>7</sup> Esta sigla refere-se ao pai biológico do recém-casado.



e são elas que mantêm a memória dos *hã galibi-marworno* (VIDAL & TASSINARI, 2002 apud ANDRADE, 2007)”.  
Para ilustrar a produção do parentesco como rede de partilhas, Andrade (2007) exemplifica com o caso de um dos membros da comunidade de seu interlocutor que chegara com uma caça.

“A cena do homem trazendo carne provocou murmúrios por parte dos adultos da seção e reboliço e algazarra das crianças, mas meu interlocutor, demonstrando um discreto desinteresse por ela, permaneceu planejando a pescaria. Pouco tempo depois a mulher do caçador estava tratando a carne na parte posterior e aberta de sua casa, bem defronte onde estávamos. Esta área, constituída apenas por um tablado elevado e um fogão de barro, serve ao preparo e ingestão dos alimentos e é onde as pessoas mais conversam, descansam e guardam utensílios diversos, como panelas, vara de pescar, cuias, potes com água, vasilhas de plástico etc., além de todo o alimento da casa. O homem pareceu instruir sua esposa sobre cortar um quarto da presa e depois levou pessoalmente a peça até a parte posterior da casa de seu genro que solicitou, em patois, a sua mulher que fosse pegá-la. Peças menores foram igualmente distribuídas entre as outras casas da seção, seguindo o mesmo roteiro: a mulher do caçador tratava a caça, este distribuía as peças e a mulher da casa contemplada a tomava. Embora esta divisão alimentar seja trivial, ocorrendo também com o produto das coletas, ela não deixa de ser ritualizada”.(ANDRADE, 2007, p.41-42)

Embora seja a caça uma prática/tarefa masculina, é por meio da ação feminina que a ação de dividir o alimento ganha outra dimensão. Para tanto, o pesquisador afirma que

“a verdadeira intervenção na caça é feita no pátio doméstico pela mulher do caçador que a prepara para a distribuição. Mesmo que sua participação seja apenas cortar as peças, é este trabalho que produz efeito social (ao contrário do corte do caçador, feito na mata e dirigido por aspectos práticos relacionados ao transporte da caça), pois organiza a partilha efetuada pelo marido: o maior e melhor pedaço (*vai*) para a casa de seus pais e partes equivalentes para as demais casas. Ela separa a carne em peças para, por meio da distribuição feita pelo marido, produzir a unidade de seu grupo doméstico. E na outra ponta, da recepção, novamente uma mulher protagoniza o rito, como se a dádiva fosse de mulher para mulher. Mesmo em uma atividade tão masculina como a caça a intervenção das mulheres do *hã matrilocal* é decisiva para transformar uma atividade de obtenção de proteínas em sociality e produção de pessoas “iguais”[...] Sendo as verdadeiras “donas do lugar” as mulheres são as reais responsáveis pela manutenção de uma seção doméstica uxorilocal [...]O papel das mulheres na conservação dos grupos locais *galibi-marworno* pode ser percebido também na função que elas desempenham como guardiãs da memória genealógica do grupo (Vidal & Tassinari, 2002)[...] Porém, a autoridade dentro do grupo local, entretanto, não pertence formalmente às mulheres, embora elas tenham franca influência sobre as decisões e mediações de conflitos. (ANDRADE, 2007, p. 43-44).

O autor elucida que em todas as aldeias do Baixo Oiapoque ocorrem reuniões internas em espaços reservados para elas (a casa comunitária) onde podem discutir assuntos triviais, informações sobre educação e saúde, assuntos intercomunitários e



debater sobre o andamento das negociações com o governo federal e com outras instituições.

Ao analisar as características estruturais e funcionais do xamanismo Andrade (2007) descreve os principais atributos dos pajés sul-americanos afirma que em sua maioria estes são do sexo masculino, no entanto, registros de outros grupos indígenas apontam que muitas mulheres assumiram esta condição e por isso não se trata de um fenômeno recente. Ao tratar desse tema, o autor faz um panorama para apresentar Cecilia, uma xamã:

Cecília é uma pajé atuante em cenários urbanos diversos cuja clientela é composta por índios (de ambos os lados da fronteira), Saramaká e brasileiros regionais. Todos a procuram e seu prestígio proporciona-lhe atuar em centros maiores, como Belém e Macapá, ou lugares mais distantes, como o interior de Goiás. A procura pelos seus serviços xamânicos e sua mobilidade entre contextos diferentes fazem de Cecília um ponto na textura maior das relações regionais para onde elas convergem e tornam-se densas; seus deslocamentos, antes de proporcionarem experiências pictóricas de lugares, são experimentos de relações sociais intensas (como toda viagem xamânica) com pessoas de lugares diferentes (Vilaça, 2000: 68)[...] Tudo o que eu sabia sobre a pajé Cecília antes de encontrá-la era que ela iniciou Levên no xamanismo[...]a mãe era Karipuna e o pai Galibi-Marworno e que ela havia saído de Kumarumã há bastante tempo por causa de acusações de inépcia ritual[...] (ANDRADE, 2007, p.157)

Quando menciona Cecilia em seu trabalho, Andrade (2007) relata a reputação peculiar que esta pajé desfruta, sendo inclusive reconhecida como uma xamã poderosa e habilidosa por lideranças xamânicas masculinas, como Levên. Isso nos revela como as mulheres indígenas do Uaçá estão protagonizando histórias que diferem de outras comunidades indígenas do país.

### **2.3 Notações de Eneida de Assis (2012):**

Em seu artigo *Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo* (2012), a autora descreve seu trajeto e seus percalços antes de chegar às comunidades indígenas do Oiapoque, também, relata como conheceu as mulheres do Uaçá.

Quando chega em Oiapoque percebe as primeiras mulheres indígenas, como relata:

Na rua do porto vi, pela primeira, vez algumas mulheres índias. Sempre em grupos carregando seus filhos, se faziam acompanhar de mulheres mais jovens[...] Eram esquivas e se alguém lhes dirigia a palavra, eram as mais jovens que respondiam depois de consultar om o olhar as mais velhas. Tempos depois percebi que, mesmo com aquelas mulheres que tive oportunidade de conhecer melhor durante o período que fiquei nas aldeias, esse conhecimento prévio não era garantia de serem efusivas ao me encontrarem. A discrição diante de estranhos era a norma social [...] Nas



visitas às famílias, a conversa era sempre com o dono da casa, pois em sua maioria falavam português. Comecei a observar que as mulheres estavam sempre por perto, cozinhando, tecendo um cesto ou peneira, as mais jovens cuidando das crianças pequenas, enfim, estavam sempre ocupadas com alguma coisa.[...] Sem dúvida, foi por intermédio deles (professores) que cheguei às mulheres [...] Indo à casa dos professores, percebi que eles costumavam ser visitados após o retorno da roça e no domingo quando não havia aula. Em grupo, as mulheres chegavam com suas crianças e sentavam no assoalho na beira da casa.”. (ASSIS, 2012, p.169-172)

A autora revela que as indígenas mais jovens e solteiras não se pronunciavam publicamente e os momentos em que a pesquisadora esteve em contato com as mulheres mais velhas circunscreviam situações de trabalhos domésticos. Sobre seu contato com as mulheres Assis (2012) afirma:

Quando em companhia das mulheres, eu treinava meu “creole” ou palikur auxiliada quase sempre por uma jovem. As jovens costumavam me perguntar sobre namoro, casamento e afetos em geral; com as mais velhas minha conversa seguia em direção aos assuntos sérios como os tempos antigos e suas impressões sobre as mudanças que estavam observando” [...] A roça era o lugar da família onde as mulheres pareciam se sentir muito à vontade[...] Participando do trabalho na roça, podiam ensinar as tarefas do mundo feminino e nas horas de descanso conversar sobre situações como gravidez, parto, anticoncepcionais, cuidados com a criança, preparo de alimentos e de alguns remédios (ASSIS, 2012, p. 173-174)

Ao abordar a saída para a roça Eneida Assis (2012) informa que

“Desde o momento da saída da aldeia em direção à roça, as mulheres tinham papel fundamental na manutenção da ordem, pois eram elas as organizadoras e quem preparavam os alimentos e espaços. [...] A conversa da mãe com os filhos pequenos na língua do grupo era uma garantia de continuidade do idioma materno diante do avanço do uso da língua portuguesa. Devido às transformações nos espaços sociais e culturais as “mulheres expressavam preocupação com as novidades que estavam chegando” (consideravam importante aprender as coisas do branco). (ASSIS, 2012, p. 174-175)

Ao abordar a importância da roça e das festividades entre os Galibi e os Karipunas a autora afirma que “os homens saíam para pescar, as mulheres traziam as batatas e frutas para fazer o caxiri, assavam o peixe ou alguma caça, enquanto os homens preparavam os cigarros feitos de tauari” (ASSIS, 2012, p.175-176).

Eneida Assis em consonância com Recendiz (2000, p 63) enfatiza que no plantio na roça a mulher tinha um papel especial, pois eram elas (entre os Palikur), quem transportavam a mandioca, pois sua fertilidade e deidades indicavam-na para esta tarefa.

Já na festa do Turé Assis (2012) afirma que

As mulheres se ocupavam da preparação do caxiri depositados em grandes potes de cerâmica fabricados pelos Palikur, enquanto os homens produziam as flautas feitas em taquara. No momento da festa, as moças adornadas com coroas de penas serviam o caxiri em grandes cuias que passavam





pelos presentes sentados nos bancos esculpido sob a forma de animais que representavam os espíritos. (ASSIS, 2012, p. 177)

Assis (2012) durante sua pesquisa nota o poder exercido pelas indígenas e diz

O poder e autoridade das mulheres eram sutis. Observei melhor entre as Palikur a sutileza do olhar, característica que se revelava quando a família pretendia vender algum artesanato como colares, anéis ou alguma escultura. A negociação era feita pelo marido, mas se algo a desagradava, um olhar era suficiente para que a transação não se realizasse. Alguns maridos, quando interpelados sobre algo que se desejasse comprar, apenas transmitiam o recado à mulher e ela dava o preço (ASSIS, 2012, p. 177)

Assis (2012) faz menção às observações e ponderações de Artionka Capiberibe a respeito do poder doméstico das Palikur, afirmando

que a manifestação pública entre as mulheres Palikur é rara. No entanto, isso não as impede de participar das reuniões e emitir opinião quando necessária. Elas se posicionam atrás dos maridos e expressam, em voz baixa, as próprias reivindicações, exercendo um controle doméstico do sistema político. Em alguns casos conseguem instituir ou destituir uma chefe (CAPIBERIBE, 2001, Apud ASSIS, 2012).

Informa também que a autoridade feminina se manifestava no zelo pela tradição e que situações de “compatibilidade” entre jovens que desejavam se casar só é permitida por elas que possuem “a memória genealógica do grupo”.

### 3 ESPAÇOS DE PROTAGONISMO E PODER FEMININO DAS INDÍGENAS DO BAIXO OIAPOQUE.

Os registros Capiberibe (2001), Andrade (2007) e Assis (2012) apresentam de maneira uníssona como o poder feminino das indígenas do Oiapoque esteve sempre presente no âmbito do privado e como essas mulheres indígenas estabeleciam um “regime de saias” que influenciava, por intermédio de seus maridos, em questões políticas e demandas outras da comunidade a que elas pertencem. Apesar de elucidarem, também, as privações que estas estavam condicionadas devido sua condição de gênero, enfatizam que o poder feminino emerge em práticas de modos sutis.

Colocam em evidencia, também, que é por meio delas que práticas de sociabilidade são elaboradas dentro de seus grupos indígenas. E que são essas indígenas que, em certa medida, possibilitam ou não negociações com outros povos, pois nenhuma negociação familiar ocorre sem o consentimento delas, além disso, podemos inferir que é por meio do trabalho delas, a produção da farinha, que é gerada um sistema econômico dentro das comunidades indígenas do Oiapoque, afinal, é sua atividade de produção que abastece 80% da produção de farinha do município.



Adicionado a estas atuações da mulher indígena dentro de seus grupos, pode-se ainda afirmar que são elas que gozam do status de serem as “guardiãs” da memória biológica e cultural de suas comunidades, afinal o sistema da uxorilocalidade reserva à mulher o domínio biológico que permitiria a continuação de sua sociedade indígena e também, devido ao seu contato, no início da relação com outros povos, ser mínimo com tais comunidades elas mantiveram melhor preservada as culturas e línguas de seus clãs<sup>8</sup>.

Capiberibe (2001) e Andrade (2007) exemplificam que as mulheres podem ajudar a nomear ou destituir uma liderança, ainda que essas mulheres não tivessem uma participação mais enérgica para falar por si mesmas em suas assembleias ou quando acionadas reuniões das etnias e só se expressarem através de seus cônjuges, elas têm participação efetiva na eleição de seus representantes e grande influência na destituição deles

Outro ponto importante a mencionar é que entre as notações dos autores encontra-se em Andrade (2007) uma informação que difere das que foram mencionadas pelas outras pesquisadoras; é ele que ao abordar uma atividade que em sua maioria é exercida por homens, como o xamanismo, apresenta uma mulher xamã. Deve-se destacar, também, que ser pajé é uma função social de estimado prestígio e de influente posição. Ao conferir a uma mulher indígena esta atividade xamânica e ao reconhecê-la como tal, estas comunidades e, principalmente, estas mulheres mostram que possuem importantes papéis de atuação e que, paulatinamente, vêm conquistando outros espaços de relativa importância dentro de suas comunidades e fora delas.

Mesmo que sempre estejam acompanhando seus maridos ou pais nas discussões dos movimentos indígenas desde as décadas de 80, as mulheres indígenas atualmente começaram a se organizar como movimentos femininos, no intento de tentar discutir questões de gênero, tema muito recente e pouco claro para elas, inclusive em termos conceituais, porque, embora estejam discutindo entre mulheres, acabam discutindo as políticas gerais voltadas para a comunidade (KAXUYANA, SILVA, 2008, p. 38)

Mais recentemente, as mulheres indígenas brasileiras têm conquistado outros espaços de poder e protagonismo que estão para além dos contextos de suas aldeias. Em virtude da atuação, em 2006, do Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc) para desenvolver ações específicas voltadas para as demandas das mulheres nos eixos de proteção e promoção dos direitos humanos das mulheres indígenas no âmbito das políticas públicas, focalizando, ainda, sua ação no fortalecimento do protagonismo e incidência do movimento de mulheres indígenas na definição, planejamento e gestão das políticas e programas do governo federal. (VERDUM, 2008). Essas iniciativas estimularam o

---

<sup>8</sup> Uso este termo, em consonância com a referência delineada por Capiberibe (2001) em sua dissertação.



surgimento de diversificadas associações de mulheres indígenas para discutir assuntos variados.

Segundo Ricardo Verdum (2008) desde o final da década de 80 as mulheres indígenas têm participado de modo cada vez mais consistente de reuniões nacionais e internacionais.

Os debates possíveis dentro das reuniões que estas mulheres indígenas participam, possibilitam, obviamente, reconhecer, compreender e enfrentar os problemas que elas encontram no seio de seus lares, seus grupos e na sociedade nacional. Podendo inclusive estabelecer unidade em suas demandas enquanto mulheres e indígenas.

Esta mobilização recente das mulheres indígenas se deve, provavelmente, às resistências encontradas por elas dentro do próprio movimento indígena que é historicamente controlado por homens (PAULA, 2008). A vontade de mudança tem estimulado as mulheres indígenas a fortalecer os processos regionais e articulá-los para influenciar nas relações locais e nas políticas públicas, embora ainda se mostre um grande desafio.

Em consonância com o exposto, as mulheres indígenas do Uaçá, no Oiapoque, têm experimentado outros espaços de atuação e poder que não se limitam ao contexto do privado. Estas mulheres têm assumido funções e papéis de lideranças no âmbito de suas comunidades e reivindicam demandas para seus iguais. Ainda que suas demandas não sejam relacionadas exclusivamente às questões de gênero, essas mulheres vêm ganhando visibilidade dentro de seus clãs.

É possível constatar que as mulheres do Uaçá conquistaram importantes postos e que conseguem influir em questões direcionadas aos grupos locais indígenas que representam. Elas quando em posição de lideranças “representam os indígenas junto aos Poderes Públicos legalmente constituídos e perante outros órgãos públicos e privados” (GARCIA et al. 2013).

Quando debatem *Os problemas enfrentados pelas organizações indígenas do Oiapoque/AP (2006-2008)* Garcia e seus colaboradores, em seu artigo enfatizam, a presença dos indígenas em cargos e no serviço público, sobretudo àqueles relacionados às comunidades indígenas da região. “Isso evidencia que os povos indígenas no Amapá têm conseguido, por meio de suas lutas, ocupar cargos no serviço público, em órgãos importantes para o desenvolvimento de políticas públicas relacionadas aos indígenas” (GARCIA et al, 2008, p. 136).

Além disso, ao mencionar a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)-Administração Regional do Oiapoque, Garcia et al (2008) revela a presença dos indígenas



no órgão e fazem referência a sua dirigente<sup>9</sup>, uma mulher indígena, que atua na entidade desde 2006. No entanto, esta não representa um caso isolado de liderança feminina indígena, os próprios autores revelam que na administração da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Estado do Amapá (SEPI) está à frente outra mulher indígena<sup>10</sup>, Eclêmilda Macial Silva, da etnia Galibi- Marworno que tem se mostrado muito preocupada com as questões de gênero, inclusive por meio da SEPI conseguiu apresentar as mulheres indígenas do Amapá, em reunião, a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (Umiab) entidade engajada com demandas femininas indígena.

Na ocasião, a dirigente da SEPI destacou “o encontro como importante para que as mulheres indígenas tenham conhecimento sobre o trabalho realizado pela entidade, e busquem participar mais das atividades organizadas para os povos indígenas” (DIÁRIO DO AMAPÁ, 2017). Esta afirmação revela a preocupação em subsidiar às mulheres indígenas espaços de diálogo extra tribal e maior participação política.

Além dessas lideranças institucionais conquistadas por mulheres indígenas, existe ainda a Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), que se destaca por ser a única associação que representa os quatro povos indígenas do Baixo Oiapoque (IEPÉ, 2016). Em uma das assembleias realizadas pela AMIM é possível perceber no relato das fundadoras sua dedicação para com a causa feminina e a igualdade, bem como com criação da associação.

“Por meados de 2006 as mulheres indígenas tomaram a iniciativa de criar uma associação para contribuírem e terem o direito de serem ouvidas. Desde então, muitas portas foram abertas, as mulheres hoje têm o mesmo papel de um homem líder indígena, de opinar nas decisões que vem sendo tomadas” (IEPÉ, 2016)

O relato das mulheres indígenas fundadoras da AMIM revela as conquistas no movimento indígena, fazendo menção aos frutos colhidos e as novas sementes da atuação. “Chegou a hora das mulheres ficarem por cima”, esta frase da cacica Dona Verônica de uma das aldeias da região ecoou em outras falas, durante o encontro (IEPÉ, 2016).

Cada vez mais, constatamos que as mulheres indígenas do Uaçá, estão compreendendo a importância de se articularem e engajarem politicamente, pois ao afirmarem que elas estão “conquistando direitos e benefícios, espaços e reconhecimento enquanto lideranças, abrindo caminhos para novas conquistas, lutando para a afirmação do seu povo, da sua cultura, para construir um futuro melhor.” nos possibilitam inferir que se

---

<sup>9</sup> Estela Maria dos Santos Oliveira (etnia Karipuna), administradora da FUNAI - Regional do Oiapoque foi entrevistada em maio de 2008.

<sup>10</sup> Vitória Santos dos Santos é a dirigente que Garcia et al (2008) fazem referência, entretanto, atualmente é uma Galibi-Marworno que possui o cargo de Secretária.





reconhecem como capazes de atuar em contextos que outrora estavam tutelados a esfera masculina.

Diante do exposto, no que tange aos espaços de atuação e poder feminino das mulheres indígenas do Uaçá, estas mulheres vêm ao longo da sua história reelaborando suas formas de atuação em suas comunidades. Se nos primeiros contatos dos etnólogos com as sociedades autóctones do Amapá, as mulheres tinham domínio apenas da esfera privada com uma atuação quase que inexpressiva dentro no sistema político, na atualidade a realidade dessas mulheres está na contramão do que alguns relatos mencionam.

É fato que todos os pesquisadores que passaram pela região dos povos indígenas no Amapá ao efetuarem seus registros colocaram, mesmo que sem intenção, a mulher como importante elemento das comunidades indígenas a que faziam referência, em sua maioria a intervenção feminina sempre produziu uma relação ainda que sutil de poder e protagonismo dessas mulheres em seus respectivos espaços de atuação que se limitavam ao ambiente doméstico.

Na recente história de protagonismo e poder feminino indígena no Uaçá, as mulheres não desejam sutilezas na sua influência e reivindicações sobre as questões gerais e específicas de suas comunidades, querem visibilidade, querem atuar em outros contextos, liderar seus grupos, mudar às realidades de seus pares, e ainda poder decidir e ter “voz” diante dos novos cenários sociais, econômicos e políticos que surgem nas suas localidades.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo pretendeu uma sistematização inicial a respeito das mulheres indígenas da região do Uaçá. Como tal, apresenta lacunas inerentes à fragilidade da temática feminismo e indigenismo, sobretudo, por colocar em análise uma comunidade indígena em que as questões de gênero não foram suficientemente estudadas.

As notações dos autores e autoras mencionados nesta pesquisa contribuem em muito para o olhar inicial sobre estas mulheres, no entanto, não possibilitam aprofundamentos quanto às questões de gênero, afinal, esta não era a intenção de seus criadores, porém, possibilitam extrair inferências sobre o papel desempenhado por estas mulheres que historicamente tinham em suas comunidades contatos interétnicos comuns e que experimentaram processo de colonização semelhantes.

No entanto, podemos notar que as mulheres indígenas, desde os primeiros contatos com os povos que estudavam seus grupos, faziam reconhecer sua influência e poder entre seus pares. E que por intermédio delas era possível estabelecer um controle local sobre os



demais membros do próprio clã. Elas tinham um controle doméstico do político sutil, entretanto, bem delineado a ponto de ser notadamente registrado por Nimuendajú.

As mulheres indígenas do Uaçá desejam sair da invisibilidade que muitas outras mulheres e indígenas estão imersos, elas, enquanto categoria, pretendem ganhar espaços em que suas demandas sejam vistas e solucionadas a partir de suas próprias discussões, análises e convicções enquanto mulher e como indígena.

Para tanto, elas precisaram superar primeiramente dentro de suas próprias sociedades os impropérios do machismo inculcados em seus pares e do colonizador sobre sua identidade, sua epistemologia e seus saberes. Estas mulheres começaram a escrever novas histórias, a partir dos locais e posições que possuem, para escrever não só uma nova história para si mesmas enquanto mulheres, mas para seus grupos, enquanto indígenas.

Por fim, as mulheres indígenas do Amapá têm protagonizado novos enredos que servirão para suas futuras gerações enquanto indígenas e mulheres do Amapá, e ainda os estudos sobre feminismo indígena no Amapá tem potencial de estimular outras indígenas a conquistar outros espaços de poder e protagonismo.

## REFERÊNCIAS

CAPIBERIBE, Artionka Manuela G. **Os Palikur e cristianismo**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Campinas: UNICAMP, 2001.

DIÁRIO DO AMAPÁ. **Fortalecimento do papel da mulher na sociedade é debatido em encontro**: A União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira é constituída por um conselho deliberativo. 27 de mai. 2017. Disponível em: <<https://www.diariodoamapa.com.br/2017/05/27/fortalecimento-do-papel-da-mulher-na-sociedade-e-debatido-em-encontro/>> Acesso em 10 de jul. 2017.

GARCIA, S; BASTOS, C; BRITO, D; SIMÕES, H; CRISPINO, N. **Os problemas enfrentados pelas organizações indígenas do Oiapoque/AP (2006-2008)**. In: Planeta Amazônia: Revista Internacional de Direito Ambiental e Políticas Públicas. Macapá, n. 5, p. 127-140, 2013.

GOVERNO DO ESTADO DO AMAPÁ. Secretária Extraordinária dos Povos Indígenas. Disponível em < <http://www.amapa.gov.br/estrutura/secretaria-extraordinaria-dos-povos-indigenas>> Acesso em 15 jul. 2017.

INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ). **Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão realiza assembleia**. 08 nov. 2016. Disponível em: <<http://www.institutoiepe.org.br/2016/11/associacao-das-mulheres-indigenas-em-mutirao-realiza-assembleia/>> Acesso em 10 de jul. 2017.

INSTITUTO DE PESQUISA E FORMAÇÃO INDÍGENA (IEPÉ). **Mulheres indígenas de Oiapoque realizam VII Assembleia da AMIM e intercâmbio sobre plantas medicinais**. 13 de set. 2013. Disponível em:<<http://www.institutoiepe.org.br/2013/09/mulheres-indigenas-de-oiapoque-realizam-vii-assembleia-da-amim-e-intercambio-sobre-plantas-medicinais>> Acesso em 10 de jul. 2017.



KAXUYANA, V; SILVA, S. **A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas**. In: VERDUM, Ricardo (org). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: INESC, 2008.

PAULA, Luis roberto de. **A organização institucional do Movimento das Mulheres Indígenas no Brasil atual: notas para começar a pensar**. In: VERDUM, Ricardo (org). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: INESC, 2008.

RECENDIZ, Nicanor R. **Escolarización y cultura: um estudio antropológico de los Palikur del Bajo Uaçá, Brasil**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. México: Universidad Iberoamericana, 2000.

VERDUM, Ricardo (org). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: INESC, 2008.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Cartas do sertão**: de Curt Nimuendajú para carlos Estevão de Oliveira. Apresentação e notas de thekla Hartmann. Museu Nacional de etnologia: Lisboa, 2000.

ANDRADE, Ugo Maia. **O real que não é visto**: Xamanismo e relação no Baixo Oiapoque (AP). Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

ASSIS, Eneida Corrêa de. **Descobrimo as Mulheres Indígenas no Uaçá - Oiapoque: uma antropóloga e seu diário de campo**. *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 1, jan./jun., 2012. Disponível em: < <http://www.generonaamazonia.ufpa.br/edicoes/edicao-1/Artigos/Artigo%20-%20Descobrimo%20as%20Mulheres%20Indigenas.pdf>> Acesso em 20 mai. 2017.

**GT 11 – Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina.****DE LAS POSIBILIDADES EN LOS SILENCIOS: EL CASO  
DE DOÑA FRIDA Y SUS APORTES A LAS REFLEXIONES FEMINISTAS**

Diana Manrique García (UFRGS)<sup>1</sup>  
alunadiana@gmail.com  
Sebastián Medina Gay (CES- Coimbra)<sup>2</sup>  
sebamedi@gmail.com

**RESUMEN**

Doña Frida<sup>3</sup> es una mujer itonama, de las pocas que recuerda palabras en su lengua y que nos ilustra en su sabiduría de mujer indígena, nacida de las entrañas amazónicas, cómo ha sido posible coexistir con múltiples prácticas más allá de la modernidad occidental. Ella refleja el ser mujer en lugares aislados y cuestiona mediante un juego de “semejanzas y diferencias” el devenir femenino contemporáneo y las propuestas esencialistas de identidad. Reconocer a esta mujer y sus tránsitos, su constante devenir re-territorializado, es parte del esfuerzo por revelar cómo en las singularidades locales se puede aportar al estatus epistémico-ontológico alternativo a la modernidad occidental. El trabajo entretiene revisión bibliográfica con datos empíricos producidos en campo de pesquisa doctoral. Sus cuestionamientos orientadores son: ¿Qué aportes puede hacer doña Frida a las reflexiones feministas descoloniales? ¿Es posible traer su experiencia de ser mujer sin subordinarse a categorías del pensamiento dominante? Como doctorandos nuestro trabajo parte del reconocimiento de las dificultades para instalar discusiones académicas mediante categorías que están fuera de las propias de la ciencia moderna: la apertura hacia otras semióticas, discursos, teorías y cuerpos metodológicos sería una condición ineludible para generar equilibrios simétricos en la producción de conocimientos fuera de los campos coloniales.

Palabras claves: Conocimiento local, feminismo descolonial, devenir femenino.

**1. INTRODUCCIÓN**

La entrada a La Amazonía Boliviana está condicionada por sus trazos hidrográficos, convirtiéndose así el río –en este caso el Iténez o Guaporé– y su formación rizomática en el curso metodológico que adquiere y avala esta experiencia. En una de sus ramificaciones, este percurso nos condujo al encuentro de doña Frida, indígena itonama que a sus 78 años nos interpela indirectamente sobre las limitaciones y rigidez académica de la ciencia

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Desenvolvimento Rural, Universidade Federal Rio Grande do Sul. Integrante do grupo de estudos em saúde coletiva (GESCC). Porto Alegre, Brasil.

<sup>2</sup> Doutorando em Programa “Pós-Colonialismos e Cidadania Global”, Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra. Portugal

<sup>3</sup> Se utiliza la denominación “doña Frida” previa autorización de ella, como producto de la relación que emergió del encuentro y acudiendo a la forma en que es conocida al interior de la localidad que habita.



moderna y los aportes que desde el ejercicio etnográfico pueden hacerse no solo teórica y epistemológicamente, sino además ontológicamente en este debate.

El contacto con doña Frida, con sus prácticas, con sus palabras y sus sentires tiene como excusa de origen un trabajo de campo de investigación doctoral, excusa que se va transformando- rehaciendo y nos desplaza hacia un territorio desconocido donde confluye algo más que lo étnico, lo femenino, lo económico, lo político, lo geográfico: confluye lo incierto, el devenir constante que va tomando formas que sorprenden y recalcan que el orden hegemónico, occidental y capitalista tiene “exteriores”<sup>4</sup>, que más que fronteras o márgenes como puede considerarse desde el pensamiento fronterizo (MIGNOLO, 2003) deben ser consideradas perspectivas descolonizantes, espacios Ch’ixi<sup>5</sup>, que reflexionan sobre la construcción y condición del ser humano, rebasando la limitada discusión en torno a la producción de conocimientos.

Siguiendo esa idea, durante este trabajo retomamos los aportes y discusiones teóricas de algunas de las perspectivas “des” y “post”coloniales y de los denominados “feminismos decoloniales latinoamericanos”, imbricándolos con un nutrido trabajo de campo etnográfico, lo cual nos permite generar matices reflexivos que transitan entre lo epistemológico y lo ontológico. Consideramos que estos abordajes heterodoxos en términos teóricos y metodológicos nos permiten lidiar con la constante zozobra de cómo aportar en la creación de “conocimiento local” trascendiendo las barreras y críticas del pensamiento colonial moderno para generar puntos de inflexión que nos posibilitan mejorar la comprensión sobre las diversas formas de opresión en el mundo contemporáneo y su interseccionalidad sobre el cuerpo de las mujeres. Lo anterior se trabaja acá como una forma de crítica-propuesta hacia las mismas perspectivas descoloniales que deberían constituirse en posibilidades de sentipensarnos<sup>6</sup> más allá de nuestros privilegios epistemológicos que nos conducen a hablar desde lugares hegemónicos, reproduciendo así los mismos silenciamientos que pretendemos soslayar.

---

<sup>4</sup> Exterioridad es una categoría introducida principalmente por E. Dussel (1994), que tuvo diferentes rupturas durante su tránsito político académico, convirtiéndose en un eje trascendental en la Filosofía de la Liberación. Desde ella se hace posible pensar la alteridad que fractura el lugar donde no es posible totalizarse, manifiesta en un “otro pobre” que encarna no solo el fracaso del sistema sino la utopía de un futuro más justo. En este ejercicio pretendemos que la exterioridad no sea un afuera, otro, y transite hacia un campo relacional creativo, indeterminado, fluido que me afecte y al que afecto, abierto a la inconstancia, a la fragilidad, sensible a lo invisible e inaprensible.

<sup>5</sup> El término Ch’ixi, es propuesta por Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p.62), aporte tomado de la sabiduría originaria andina y que traduce la tonalidad gris con pequeñas manchas de blanco y negro que se entreveran. Este término apunta a dislocar los conceptos de hibridación y fundamentalismo, ambas categorías eurocéntricas que siguiendo a la autora “encubren y renuevan prácticas efectivas de colonización y subalternación”.

<sup>6</sup> El concepto es instalado por Fals Borda y se refiere a traer a presencia como un todo danzante “la razón y el amor, el cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad” (MONCAYO, 2009, p.10).





La narrativa que a continuación proponemos debería leerse como una serie de fragmentos relativamente autónomos de reflexiones en proceso, así, más que conclusiones y certezas, reflejan intuiciones, posibilidades y aberturas para el debate.

**Fotografía 1:** Rutas amigas



**Fuente.** Archivo personal. Iténez, Beni –Bolivia- Septiembre 2017

## ARREBATOS DEL PATRIARCADO

La Amazonia Boliviana es un territorio rico en diversidades, en él, el Estado reconoce cerca de treinta grupos indígenas coexistiendo, aunque las comunidades refieren que pueden ser muchos más en tanto algunos existen fuera de la legalidad de las lógicas del estado-nación. El grupo Itonama es uno de estos grupos que junto con otros han experimentado el proceso colonizador en una de las historias más violentas y de larga duración que se conocen de mano de expedicionarios, jesuitas y franciscanos. Grupos humanos olvidados que solo a partir del año 1990 comienzan a ser reconocidos y visibilizados dentro de la esfera pública institucional de Bolivia.

Siguiendo a Dussel (1994) la modernidad inicia realmente a fines del siglo XV y comienzos del XVI, durante el llamado período de conquista de América donde el control del Océano Atlántico por parte de Europa, trajo consigo además de la expulsión violenta de poblaciones enteras desde sus tierras, campañas de cristianización que tuvieron fuerte impacto en la autonomía de las personas y sus relaciones comunales, hecho del que no





fueron ajenos los pueblos que habitaban las tierras bajas<sup>7</sup> amazónicas. La presencia del poder eclesial no sólo vino acompañada de su doctrina sino de la introducción de la pecuaria como hecho latente que hasta hoy marca el paisaje y la vida de estos territorios donde los extensos campos llenos de ganado solo dejan para el cultivo una mínima porción de las mismas. Sin embargo, el aislamiento de los grandes centros urbanos, las limitadas vías de acceso y el abandono por parte de los distintos gobiernos, han hecho posibles formas de existir y coexistir diversas y diferentes a las traídas con la modernidad occidental.

Varios siglos después, cuando la Quina y la Goma ya no son la única excusa de la barbarie de expedicionarios y misioneros, encontramos sobre los brazos extendidos del río Iténez comunidades que re-existen<sup>8</sup> entre la pampa, el chaco, la selva y el río. Dentro de estas, una mujer cobra atención en nuestro relato, ya que a la vez de ser “una” ella encarna muchas presentes y ausentes. En tanto matriarca indígena nos habla y acontece desde el lugar en el que *habita*: lugar de pensadoras que nunca han pertenecido a espacios académicos y a los que tampoco pretenden pertenecer, lugar que puede aproximarnos a la diferencia colonial en su condición heterogénea y plural.

Heredera de la imposición violenta de la sexualidad y el género, Doña Frida en su propio cuerpo experimentó el abuso no solo sexual, sino de la institución eclesial y familiar que bajo la figura del matrimonio le prometía devolver la dignidad usurpada por el legado patriarcal-capitalista y heteronormativo, ubicándola en el lugar de mujer esposa-madre, indígena, pobre, peona de hacienda y productora y reproductora del sistema que la oprimía. No era posible escuchar su voz, su silencio era eco de muchas mujeres invisibilizadas para la matriz de poder colonial<sup>9</sup>.

Silencio que acompañaba a ese ser mujer traído y sucedido con la invasión europea, que nos remite a una biomujer<sup>10</sup>, instalando la naturalización de identidades normativas sexo

<sup>7</sup> Por tierras bajas Isabel Muñoz (2016) reyes se refiere al territorio comprendido entre el centro y la parte noreste del estado plurinacional de Bolivia, que se divide en tres regiones: La Amazonía, al norte, La chiquitania al centro y el Chaco, al sur.

<sup>8</sup> Achinte (2013, p. 455) se refiere a re-existencias como: “los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico, apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose”.

<sup>9</sup> Lugar asignado que además nos recuerda el legado histórico de las ideologías de clasificación social que establecen jerarquías traducidas en estructuras de poder. Estas pueden visualizarse mediante algunas categorías del pensamiento Lacaniano —recreadas por González (1988)— como la de *sujeto infante*, es decir, que en su papel de mujer no-blanca, es incapaz de concebirse como sujeta de un discurso propio en tanto es hablada por otros a través de un sistema ideológico dominante que la definen y clasifican. Además, a través de la categoría de sujeto-supuesto-saber, siguiendo a la autora, se asociaría con identificaciones imaginarias de determinadas figuras (madre, profesional, jefe, etc.) a las cuales se les atribuye un saber que ellas realmente no poseen. Así complejizamos la reflexión entre los mecanismos psíquicos inconscientes dentro de la relación asimétrica construida entre colono y colonizado.

<sup>10</sup> El concepto de biomujer es discutido más detalladamente por Preciado (2008, 2009), se refiere a la naturalización de un ser mujer, el prefijo bio conduce a pensar algo como “natural”, de esta manera se denomina biohombre y biomujer a aquellos hombres y mujeres que han sido asignados como tales al nacer, sin



genéricas a partir de lenguajes y prácticas binarias. La vagina de doña Frida ya le asignaba un lugar, una condición incluso antes de nacer, supeditada por un cuerpo biológico normalizado, jerarquizado. Percibido como un recipiente vacío, al que se llena de contenido y el que supuestamente no admite disidencia.

Sin embargo, a sus 40 años la vinculación con el Cabildo Indígena da un giro a su vida, haciendo frente a los dolores y costos que ello pudiese significar, abandona la institución matrimonial, renuncia al dispositivo laboral y desplaza de su eje central el mandato materno para incorporar y recuperar la memoria ancestral, memoria siempre presente en las palabras que atesora tímidamente de su lengua, en sus danzas, rezos y comidas y que se activa en el momento que las denominadas “movilizaciones de territorio y dignidad” la convocan y articulan. En este punto es importante reconocer el papel clave de la movilización indígena dentro de los movimientos sociales y populares, pero advertir sin embargo que en muchas ocasiones ha estado atravesado por el legado patriarcal y sexista que se reproduce también dentro de ellos.

Para doña Frida no obstante, la participación en este movimiento no está atravesado por estas discusiones y binarismos cartesianos, según refiere, este proceso de movilización fue el inicio de una cantidad de cambios que transitaron por deconstrucciones y procesos de activación de la sabiduría ancestral conduciéndola a un relacionamiento sin dicotomías ni subordinaciones, donde consenso, respeto y complementariedad hacia el/la otra superarían los discursos de identidad o diferencia.

Sus reflexiones se aproximan a lo expuesto por el feminismo negro latinoamericano, que convocan a contrarrestar la idea de posiciones esencialistas identitarias, instándolos a pensar las identidades como algo transitorio de carácter reivindicativo, que se construyen a partir de relaciones y conflictos sociales; en la necesidad de revelar hechos invisibilizados, la necesidad de autoafirmación ante las jerarquías de dominación cultural pero principalmente la necesidad de crear conciencia de ser una “otra”, de re-simbolizar lo que el sistema de jerarquías –raza, sexo, género, clase- considera negativo o positivo, la necesidad de crear solidaridades en la lucha política y saberse semejante a otro u otra parecida (CURIEL, 2005).

Las prácticas de doña Frida nos convocan no apenas a una disputa étnica, racial o sexual --ya que aquellas están y han sido incorporadas por la lógica dual del sistema occidental moderno-- lo que está en juego dentro de esta experiencia de vida y que nos cuestiona, es el desplazarnos de las lógicas binarias para aproximarnos a los contextos

---

cuestionar esa situación. Parte de la premisa que no existe una sexualidad natural y expone que los modelos de género y sexualidad actuales derivan de los discursos médicos hegemónicos de los siglos XIX y XX. Lugones (2008) por su parte trae el concepto de “anahembra” para ilustrar la asociación colonial entre anatomía y género y su oposición binaria y jerárquica, punto clave en la dominación colonial.



históricos y sentipensar que la *descolonización del ser* exige la reunificación del ser con la realidad; unir lo humano con la naturaleza significa renunciar al antropocentrismo y volver a sentirse unido a la totalidad de la realidad, sin privilegios, con la humildad de ser un elemento más de la naturaleza, el cosmos y la totalidad de la realidad (MAZORCO, 2007).

Hoy a sus 78 años, esta mujer Itonama hace parte del grupo de *mamas*<sup>11</sup> del cabildo Indígena Itonama. Más de 38 años de participación han transformado su vida y quizá aporta para la transformación de otras: un reinventarse a diario, que como en la danza que practican, se convierte en un acto performativo colectivo. Una experiencia que no habla en términos impositivos, que no aboca a la universalización, o autenticidad del ser indígena y que nos conecta con un repudio al esencialismo, lo que implica reconocer las múltiples experiencias, las diferentes condiciones de vida y también las variadas creaciones culturales que de ello resultan (CURIELI, 2005).

#### MÁS ALLÁ DE LO DIVINO Y LO MUNDANO

Pasadas veinticuatro horas en la cronología y temporalidad occidental la danza, la música, la comida y la bebida no sucumben ni a la luz del sol, ni al calor, ni al cansancio. Es la gran fiesta patronal de la comunidad indígena de Nirumo, que como todos los años cada 24 de septiembre celebra a su santo “La santa cruz”. Si bien el reducido tamaño de la comunidad no supera las ocho familias, mediante la invitación a otras comunidades e incluso al Cabildo Indígena Itonama, la fiesta se llena de color y música.

Siendo un poco más de las 19 horas del 23 de septiembre, en una especie de capilla comunal próxima a la escuela se concentran locales e invitados, público caracterizado por una marcada diversidad generacional quienes en torno a su santo invocan rezos y plegarias propios de la tradición católica pero que paulatinamente van transitando hacia expresiones propias del mundo indígena: danzas y cantos en lengua itonama progresivamente van desplazando la rigidez de la palabra católica que iniciaba la ceremonia.

Allí, entre otras 27 mujeres esta doña Frida, con su traje naranja colorido, acompañado de cintas de múltiples tonalidades, un sombrero decorado artesanalmente y un cinto de cachos de patas de cabra, que sonoramente advierte su presencia. Danza y canta sin parar al compás de sus compañeras alternando ocasionalmente con “los toritos”: tres hombres con traje que pretende imitar a un toro y que, al igual que las *mamas*, danzan frente a la figura de la santa cruz. Pasada la medianoche el velorio –nombre que entregan los locales a este tipo de celebraciones- continúa, la capilla deja de ser el centro de

---

<sup>11</sup> Las *mamas* tienen un origen confuso, incierto y que constantemente se está rehaciendo, en la práctica concreta de la comunidad itonama. Son un grupo de mujeres que a partir de danzas y cantos tanto ancestrales como eclesiales, en lengua itonama o castellano, acompañan todas las celebraciones del territorio próximo al cabildo, independientemente de su carácter. Son un grupo diverso y transitorio, cuyo número de participantes oscila entre las 20 y 40, algunas han permanecido desde sus comienzos y otras acuden esporádicamente.



encuentro y un salón contiguo, espacio abierto y sin muros, se convierte en el centro de encuentro, danza y reunión. Allí la fluidez se apodera de los presentes, el alcohol y la comida que acompaña por 48 horas la celebración permiten no solo la soltura de los cuerpos sino la liberación de las penas.

Sólo ciertos niños y niñas, y algunos pocos adultos le hacen caso al sueño y al cansancio, improvisando algún espacio para descansar el cuerpo un par de horas, el resto de los presentes parece no percatarse de ello, parecen atender a una energía divina o sobrenatural que envuelve el festejo, que sugiere olvidar dolores y pesares. En ese pequeño espacio parecen danzar las diferencias, que nos conectan con esos mundos soñados, donde las diferencias no son barrera entre indios o mestizos -como se nos ha clasificado y jerarquizado- y el convivir en igualdad es un aprendizaje mutuo sin a priori ni referentes, como bien dice Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p.72), modalidades de convivencia legítimas que permiten “formas nuevas de comunidad e identidades mezcladas o Ch’ixi con las cuales dialogarían creativamente en un proceso de intercambio de saberes, de estéticas y de éticas”.

Podríamos preguntarnos si acaso esta celebración heredada de los procesos de colonización no es sino un dispositivo más de dominación, y nuestra respuesta inicial al ser afirmativa estaría negando (invisibilizando) la capacidad (re)creativa de los sujetos que intervienen en ella y que pueden estar dando cuenta de circuitos sociales de subversión y resistencia que atentan silenciosamente los cimientos del orden hegemónico. Así es entendido por lo menos para el mundo andino:

...se erigen, en medio de la dominación, tácticas subalternas que la transfiguran por medio de signos y prácticas capaces de resignificar la existencia perdida o eclipsada, y lo hacen al ritmo de músicas, ch’allas, voces aymaras y qhichwas, festines y roces al son de las múltiples transiciones que nos permiten vencer las superficies de la opresión y plasmar formas culturales y cotidianas de la rebeldía (AUZA, 2010, p.121).

Los pueblos Amazónicos y sus fiestas patronales, que acompañan el calendario anual, también dan cuenta de esa especie de “delirio colectivo” que confronta e interpela desde la materialidad, lo simbólico y lo espiritual al sistema colonial capitalista, y en este punto podríamos resaltar la particularidad del pueblo itonama donde las mujeres y su ser, que transita más allá de mandatos de sexo-género, conjugan dentro de este espacio una serie de gestualidades, expresiones y emociones que nos conducen a pensar un espacio no solo liberador, sino de acompañamiento, complicidad y sanación que las distancian del sufrimiento y culpa heredado de la misma institución católica-romana. Quizás dos mundos se enfrenten en un territorio en disputa o sencillamente sea la paridad de fuerzas que se encuentran y prolongan las tensiones donde los códigos propios de una ontología distinta nos demandan, y nos hacen pensar en este espacio como un lugar que escapa a los





códigos de interpretación teórica colonial sobre los cuales sostenemos nuestro saber-poder científico.

**Fotografía 2:** Colores que danzan



**Fuente:** Archivo personal. Iténez, Beni –Bolivia- Septiembre 2017

## ENTRE EXISTENCIAS Y RE- EXISTENCIAS

Es en estos acontecimientos donde brotan los actos creativos, el devenir incierto que nos posiciona en un presente transitorio como punto importante para sentipensar de una parte la historicidad como un acontecimiento que se encarna, que atraviesa nuestros cuerpos, y de otra para reflexionar lo que permanece de la colonialidad no sólo en las estructuras y procesos que estudiamos sino también en las formas cómo los estudiamos y sus gramáticas. A su vez, estas formas inusitadas de estar y de ser-en-los-mundos nos hablan de posibles subversiones o re-existencias a la modernidad occidental, donde hacen presencia otras gramáticas y semióticas.

En el momento en que doña Frida renuncia a ciertos mandatos articulados en un sistema capitalista, patriarcal y heteronormativo ya esta desplazándose y desplazándonos de las lecturas de un sistema binario sexual, desde sus prácticas nos está hablando de un ser mujer indefinible, que se hizo, se deshizo y constantemente se hace, sin reducirse a la genitalidad que le acompaña o a la feminidad heterosexual y el cúmulo de signos de género sobre ella construida. Ella simplemente es y se construye cotidianamente en la interacción con otros seres –humanos o no- o en las simples prácticas que no se fragmentan por las



discusiones de la necesidad de baños diferenciados para “hombres” o “mujeres” por en cuanto las necesidades fisiológicas terminan en los verdes aledaños al camino o en la única fosa séptica del lugar.

La fiesta, celebración o velorio se encarna en el cuerpo de estas mujeres condensando sentidos de unidad con el cosmos, el rezo que no es profano ni sagrado, solo agradece y pide a la tierra y sus ancestros y divinidades la lluvia para el inicio de la siembra, el espacio fértil femenino que puede leerse como un accionar silencioso y rebelde traducido en arte, en belleza, en un momento de huir a la violencia prolongada que ha hecho de la mujer pobre –principalmente negras e indígenas- su principal campo de opresiones. Este escenario afronta desde el ser las dominaciones múltiples, apuntando a la reivindicación de las relaciones comunales, hecho clave para atender contra el sistema de género colonial/moderno en su afán de disolver forzada y estratégicamente los vínculos de solidaridad práctica entre las víctimas de la dominación y explotación que constituyen la colonialidad (LUGONES, 2008). No estamos acá frente a un ser movido por la lógica del capital, en cuanto no importa si es día feriado o no en el calendario, la festividad respeta el día exacto y la regularidad en las celebraciones, hecho que nos coloca frente a otros valores, otras categorías conceptuales, otras formas de relacionarse con el otro/otra/otre, de hacer economía, e incluso, de alimentarse.

Ya intuimos que estamos frente a expresiones de vida que escapan a los códigos occidentales, son “lenguajes otros” que discretamente pueden estar aportando a sanar heridas de la pacha: doña Frida no necesita de la palabra explícita para sigilosamente compartimos otras formas de ser mujer, de rehacerse en plural, de diluir categorías en un flujo cántico-danzante lleno de metáforas. Uno de los aportes que destacan en esta experiencia quizás sea atender contra la fundamental negación de la existencia de seres y artefactos considerados como fuera de lo “moderno”. En ese punto el festejo encarnado en toda su extensión y con la particularidad que acá intentamos esbozar se convierte en una materialidad concreta que demanda la afirmación de la vida: un existir descolonial de cuerpos y territorios en todas sus dimensiones.

Para finalizar volvemos a una de las preguntas movilizadoras de este trabajo: ¿es posible aproximarnos a las realidades de doña Frida fuera de los códigos de un saber hegemónico? o mejor aún, ¿en sus propios códigos? Es difícil tener hasta acá respuestas, la reflexión que nos queda y que instalamos dentro de esta discusión académica es la necesidad vivida de prácticas de investigación que sean capaces de reconocer y producir *conocimientos situados* (HARDING, 1998), de hacer visible lo que se esconde a nuestros ojos y en este sentido ser capaces de compartir la complejidad de mundos que podemos sentir durante el privilegio del “trabajo de campo”. Abrir nuevas posibilidades de compartir lo





que vamos experimentando es también ir más allá de los formatos académicos tradicionales, ello invita no sólo deconstruir nuestro mismo pensamiento como investigadores sino hacia abrir los sentidos para identificar las líneas móviles de los universos ontológicos que nos atraviesan constantemente.

**Fotografía 3: Más allá de binarismos**



**Fuente:** Archivo personal. Iténez, Beni –Bolivia- Septiembre 2017



## REFERÊNCIAS

- ACHINTE, A. Pedagogías de la re-existencia, artistas indígenas y afrocolombianos. En: Walsh, C. **Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.** Tomo 1 (p.443-468). Quito: Abya Yala. 2013.
- AUZA, A. Los rostros festivos del infierno: el mundo andino que resistió a la colonización. En: **Principio potosí reverso.** Madrid: Editorial Museo Nacional Reina Sofía. 2010.
- CURIEL, O. Identidades Esencialistas o Construcción de Identidades Políticas. El dilema de las Feministas Negras. En: **Mujeres Desencadenantes: Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio.** República Dominicana: INTEC.2005.
- DUSSEL, E. **1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad".** La Paz: Editorial Plural.1994.
- GONZÁLEZ, L. Por un feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional**, Santiago, 9, 133-141.1988
- HARDING, S. **Is Science Multi-cultural?** Poscolonialisms, feminisms, and epistemologies. . Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 1998.
- PRECIADO, B. **Testo yonqui.** Madrid: Espasa Calpe. 2008.
- \_\_\_\_\_. La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos. En **Conversaciones Feministas, Biopolítica**, Buenos Aires: Ají de pollo. 2009.
- LUGONES, M. Colonialidad y género. **Revista Tabula Rasa**, Bogotá, 9, 73-101.2008
- MAZORCO, G. La descolonización en tiempos de Pachakutik. **Polis**, 9, 219–242. 2010
- MIGNOLO, W D. **Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.** Sevilla: Ediciones Akal. 2003.
- MONCAYO, V. Presentacion Fals Borda: Hombre Hicotea Y Sentipensante." En: Borda, F. **Una Sociología Sentipensante Para América Latina.** (p.9-24). Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ CLACSO. 2009.
- MUÑOZ, I. Leyendas de las Tierras Bajas. En: **Amazonía Boliviana: Visibilizando la diversidad de los pueblos de las tierras bajas.** Bolivia: ISEAT. 2016.
- RIVERA, C. Silvia. **Ch'ixinakax utxiwa: Una Reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores.** Buenos Aires: Tinta Limón. 2010.





## **GT 11 - GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA.**

### **A MULHER ASSURINÍ: LUTAS E RESISTENCIA INDÍGENA NA ALDEIA TROCARÁ EM TUCURUÍ-PA**

**Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro (PMCametá)<sup>1</sup>**

[barbaracameta@gmail.com](mailto:barbaracameta@gmail.com)

**Benedita Celeste de Moraes Pinto (UFPA)<sup>2</sup>**

[celeste.pinto@bol.ufpa](mailto:celeste.pinto@bol.ufpa)

#### **Resumo:**

O presente trabalho tem como objetivo verificar a participação da mulher indígena Assuriní nos diferentes processos deste povo, principalmente no que diz respeito às questões religiosas como as festas de iniciação uma das principais formas de manifestação simbólicas dos Assuriní e também suas ações sociais na aldeia, onde buscam constantemente direitos e melhorias para dentro de sua comunidade. Para atingir os objetivos propostos, contou-se com apoio teórico-metodológico de autores que trabalham a questão indígena e a sua participação social, entre os quais destaca-se ANDRADE (1992), CORRÊA (2009), RIBEIRO (2014), ROCHA E ECKERT (2008), assim também contou-se com pesquisa de campo na aldeia pesquisada, no qual através das técnicas da observação participante e pesquisa etnográfica pode-se manter uma relação mais estreita com os habitantes da reserva e assim destinar os dados para realização deste trabalho. Desta forma alguns resultados foram obtidos em relação a atuação da mulher Assuriní nesta aldeia, como em torno de sua participação na religiosidade deste povo, sendo evidenciado que atualmente a mulher vem conseguindo espaços nas diferentes questões que antes apenas eram destinadas aos homens e assim passam a atuar diretamente, assim também como muitos papéis pré-definidos como masculino e feminino vem sendo alterados pelos Assuriní devido a luta

---

<sup>1</sup> Possui licenciatura Plena em História pela Universidade Federal do Pará Campus Universitário do Tocantins (UFPA / CUNTINS-Cametá, 2014), é professora da Secretaria Municipal de Educação do Município de Cametá/Pará, lotada nas Escolas Municipal de Ensino Fundamental Deoclécio Filgueira da Ponte e Profª. Maria Cordeiro de Castro. Pesquisadora da pesquisa História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia, coordenada pela Profª. Drª. Benedita Celeste de Moraes Pinto UFPA/Cametá. Componente do Grupo de Pesquisa História, Educação e Linguagem na Região Amazônica (GPHELRA). Mestra em Educação e Cultura (PPGEDUC) pela UFPA Campus Universitário do Tocantins. Tem experiência na área indígena e em questões negras, atuando principalmente nos seguintes temas: História, Gênero, Educação, Cultura e Religiosidade.

<sup>2</sup> Doutorado em História: História Social pela PUC/SP (2004), Mestre em História: História Social pela PUC/SP (1999); Licenciada plena e Bacharel em História pela UFPA (1995). Atualmente é professora Adjunto A II da Universidade Federal do Pará, lotada no Campus Universitário do Tocantins/Cametá, onde é coordenadora do Centro de Pesquisa do Campus Universitário do Tocantins/UFPA-Cametá, Port. N.º. 066/2016-CUNTINS/UFPA- coordena as pesquisas "História, Educação e Saberes Tradicionais na Amazônia" & "Memória, Cultura e Cidade: Vivências de homens e mulheres na Cidade de Cametá, no Pará? Séculos XVIII a XXI". É líder dos grupos de pesquisa Quilombos e Mocambeiros: história da resistência negra na Amazônia e História, Educação e Linguagem na região Amazônica. Pesquisadora na área de conhecimento História Social e Cultural da Amazônia, atuando nos temas: história, educação, povoações quilombolas e indígenas, cultura popular, resistência negra, escravidão, racismo, memória, oralidade, gênero, saberes tradicionais, religiosidade e inclusão educacional



e atuação das mulheres nos diferentes espaços dentro da aldeia, se tornando fundamentais para buscar melhores condições de vida e assim tornarem-se lideranças indígenas dentro da reserva Trocará.

**Palavras-chave:** Mulher Assuriní, religiosidade e poder feminino.

## 1. INTRODUÇÃO

A participação da mulher na sociedade, de forma geral e por muito tempo, foi limitada, seja pelo preconceito, machismo e estereótipos que advém ao longo dos séculos. Para Pedro (2005), os papéis da mulher são definidos culturalmente e se modifica de acordo com o tempo e a sociedade que os sujeitos estão inseridos. Desde criança, a mulher é designada aos cuidados com o lar e os filhos, tal questão fica expressa nos brinquedos que reforçam o seu papel de mãe e donas de casas, além de serem incentivadas a serem passíveis, frágeis e delicadas. Enquanto os meninos são estimulados a ter espírito aventureiro, brincam em espaços abertos e desde pequenos se dão conta que pertencem a um grupo que tem poder. Desta forma, as relações de gênero têm início em um processo pedagógico alimentado desde o nascimento e continua no decorrer da vida reforçando as desigualdades existentes entre homens e mulheres (PEDRO, 2005).

Com isso, de acordo com Pinto (1997), as mulheres, ao longo dos séculos, vêm sendo silenciadas por meio de jogos de poder, fato que ocorre desde sua infância, na qual é submetida ao poder de seus pais e depois dos maridos, mas é preciso enfatizar que as mulheres exercem também importantes estratégias para se empoderarem nos diferentes espaços que perpassa o ambiente doméstico e assim conseguir maior atuação e participação de forma ativa.

A busca das mulheres por direitos, de acordo com Beauvoir (1967), ocorre a partir das suas próprias lutas, assim também como por discussões, associações e movimentos no qual questionam e buscam serem atuantes, donas de suas próprias vontades e exigindo direitos que por muito tempo lhes foram negados. Sendo assim, elas começam a ganhar espaço em um lugar a que sempre teve direito, desfazendo-se da ideia de feminilidade fragilizada da qual sempre foi classificada, para que por meio de suas lutas, dificuldades e muito trabalho sejam atuantes e participantes em todos os setores sociais (BEAUVOIR, 1967).

Segundo Rago (1995), pelo impulso feminista é que as mulheres se mostram atuantes e com intuito de provar sua capacidade criativa enquanto sujeitos sociais ativos e capazes também de fazer história, de estarem presentes em diferentes



setores e ambientes que lhes foram limitados e negados por muito tempo. E para isso passam a questionar os lugares predefinidos e as manifestações de poder e jogos de interesses para lhes silenciar, mostrando o quanto merecem ocupar lugares na memória social por suas lutas e por sua participação nos diferentes processos históricos.

Tal questão também é sentida em meio as sociedades indígenas, mesmo que de maneira mais sutil, como aborda Kaxuyana e Silva (2008), já que não faz muitos anos que as mulheres indígenas passaram a se organizar como movimento feminino para discutir as questões de gênero, sendo algo ainda recente, mas cada vez mais, elas vêm se articulando e organizando seus grupos, associações, e movimentos em busca de seus direitos e reivindicando melhorias para si e sua comunidade.

Desta forma, em meio à inserção e atuação da mulher na sociedade, o conceito de ser mulher é transformado no decorrer do processo de lutas e direitos que foram conquistados, no qual passou a trabalhar em diferentes áreas, atuar em grandes empresas e setores profissionais e também se constituir como lideranças entre seu povo, como acontece com muitas mulheres indígenas, nas diferentes etnias brasileiras. Sendo ativas na participação política e nas lutas em busca de melhor qualidade de vida para seu povo. Sem que para isso abram mão de sua família e filhos, fato ocorrido na comunidade Assuriní do Trocará, em que a maior parte das mulheres são mães, cuidam de suas casas, mas estão participando dos diferentes aspectos sociais, políticos, religiosos desta comunidade indígena.

Neste sentido, este trabalho centra-se na aldeia indígena Assuriní do Trocará localizada no município de Tucuruí/PA, como forma de evidenciar a atuação das mulheres indígenas nos diferentes processos deste povo, principalmente no que diz respeito às questões religiosas como as festas de iniciação uma das principais formas de manifestação simbólicas dos Assuriní e também suas ações sociais na aldeia, onde buscam constantemente direitos e melhorias para dentro de sua comunidade.

## **2. A PARTICIPAÇÃO MATERIAL E RELIGIOSA DA MULHER INDÍGENA ASSURINÍ NA ALDEIA TROCARÁ**

As mulheres Assuriní estão envolvidas em vários processos e setores dentro da aldeia, algumas atuam como professoras, agentes de saúde, donas de casa, entre outras funções, que envolve a sua gente. Muitas, principalmente, as mais velhas buscam seguir os ensinamentos dos sábios e guardiões da memória desse povo



indígena, mas sem deixar interagir com os diferentes acontecimentos no decorrer dos anos.

A mulher, nas comunidades indígenas ou na sociedade não indígena, por muito tempo lhe foi delegado apenas os cuidados com os filhos, maridos e a casa, sem atuação política econômica, pelo menos isso que transparecia. Entre os Assuriní, a mulher sempre teve papel importante e ativo desde os trabalhos relacionados ao ambiente doméstico aos que diziam respeito ao ambiente social, político e cultural.

Na plantação de roças de mandioca, elas são responsáveis por carregar os produtos. Enquanto os homens cuidavam da derrubada e limpeza da mata, as mulheres e crianças faziam o plantio e colheita. Os Assuriní contam que a mulher ia com o marido para as roças, mas na hora de carregar a mandioca até o igarapé, onde ficaria de molho ou levar até a casa de farinha onde seria ralada, era ela quem trazia os paneiros cheios de mandioca nas costas. Esse fato na sociedade não indígena, de acordo com os padrões estabelecidos, seria classificado como um trabalho masculino por envolver muita força e peso, mas que em diferentes etnias indígenas são desempenhados normalmente pelas mulheres.

Atualmente, muito foi e continua sendo modificado no que diz respeito à divisão de trabalho entre os Assuriní. Embora, muitas mulheres acompanhem seus maridos na caça, na feitura das roças e na produção da farinha de mandioca, basicamente as funções são delegadas a todos os membros da família. Mesmo que as mulheres sejam quem mais tenham participação no preparo da caça em suas casas, isso não é mais tarefa exclusiva da alçada feminina, visto que os homens também desempenham tal função, como fala Sunitá Assuriní:

Eu cozinho, em casa todo mundo cozinha, homens, mulheres todo mundo. É as meninas que lavam roupa, tem dias que é a mãe delas que lavam, tem dias que é elas. Se elas não lavar roupa, elas vão fazer outra coisa, por exemplo, encher água, que não tem água na torneira, vai no igarapé encher água, as criança e as mães delas lavam roupa. Não, eu vou, quando eu vou pro igarapé tomar banho eu trago um balde de água, dois (Sunitá Assuriní, entrevista realizada em outubro de 2015).

A partir da fala de Sunitá Assuriní, observa-se na maioria das casas, certa divisão de tarefas, por exemplo, as mulheres é quem lavam as roupas e enchem água, mas isso não quer dizer que os homens também não realizem tais atividades; a preparação da comida é dividida igualmente entre os membros da casa, e quem puder irá realizá-la, seja homem ou mulher. Em relação as outras tarefas, também, não é





algo exclusivo das mulheres, por mais que sejam elas que mais a realizem, os homens também podem desenvolver.

Desta maneira, algumas práticas que eram classificadas culturalmente como funções femininas, agora estão passando por grandes processos de transformações e acabam sendo divididas entre os moradores da casa. Assim, é evidente que algumas fronteiras estão se rompendo dentro da aldeia e papéis que antes eram predefinidos estão em negociações, e apesar de ainda ter muitas definições de papéis, tanto os homens, quanto as mulheres realizam funções que antes não era tida como sua, são os espaços de negociações presentes não apenas nas sociedades indígenas, mas também em todas as outras.

Essas mudanças em relação à participação das mulheres na aldeia Trocará não são apenas no que diz respeito aos serviços realizados no seio familiar e no ambiente doméstico, mas também em torno das questões sociais da aldeia, muitas atuam como lideranças femininas interagindo juntamente aos homens para conseguir melhorias para a comunidade, ou mesmo atuando dentro da aldeia intermediando ou aconselhando em diversas situações.

De acordo com Canclini (1997), essas mudanças culturais são intensificadas, principalmente, a partir das relações e contatos com os diversos espaços, a memória interage com as mutações presenciadas e as formas culturais passam a sofrer um hibridismo no qual não se agrupam mais em grupos fixos e estáticos, mas sim interagindo com as diferenças e os novos processos.

Sendo assim, percebe-se que as mulheres Assuriní estão interagindo com as transformações que vêm ocorrendo em sua comunidade, buscando novas estratégias e maneiras de serem atuantes em sua aldeia com novas reconfigurações, mediante a heterogeneidade cultural em que estão inseridas.

São professoras, mães e donas de casa que buscam valorizar seus traços culturais, aconselhar filhos, alunos e manter a comunidade em harmonia diante de fatos e situações conflitantes, são respeitadas e com isso buscam incentivar a perpetuação do respeito aos mais velhos, a crianças e todos os demais habitantes, pois conhecem a importância do papel de cada um perante a comunidade.

Mesmo que nem toda essa importância transpareça ou seja levada em consideração, as mulheres buscam interagir, estar presentes e até mesmo se impor, principalmente, as mais jovens e adolescentes, que expressam seus anseios, lutam pelo que querem e conseguem na maior parte delas, como no que diz respeito aos casamentos mistos entre indígenas e não indígenas dentro da reserva.



Segundo os Assuriní, esses casamentos eram proibidos, e até hoje não deveriam existir, mas através do contato e da sua saída da aldeia, o povo passou a ter relações diretas com os moradores da cidade de Tucuruí, e assim foi inevitável também as relações amorosas, principalmente, por parte dos homens que eram quem mais saíam.

Essas relações eram proibidas pelos caciques, fato que fez muitos indígenas saírem da reserva para morar na cidade, diante disto, as lideranças não tiveram outra alternativa e, para não perder um membro da aldeia, aceitaram que trouxessem suas companheiras para morar ali.

Atualmente, na aldeia Trocará é bastante comum casamentos mistos, mas principalmente, entre os homens Assuriní e mulheres não indígenas ou de outras etnias, e até os dias atuais ainda há certo receio de aceitação deste tipo de união marital. Uma das principais justificativas para que as mulheres indígenas não se casem com não indígenas era o fato de existirem mais homens do que mulheres na aldeia, por isso temiam que se elas casassem com não indígena, poderiam sair da aldeia, havendo uma diminuição populacional.

Contudo, as mulheres Assuriní, cheias de atitude como são, passaram a reivindicar tais direitos, pois segundo elas, não é justo que apenas os homens possam trazer suas companheiras e elas não, já que também têm direitos e argumentando que se não forem aceitas, sairiam da reserva e iriam morar na cidade. Por isso, hoje, já se observam mulheres Assuriní casadas com homens não indígenas, vivendo dentro da comunidade, fato um tanto audacioso para alguns, mas que demonstra que as mulheres Assuriní se impõem e lutam por aquilo que querem.

Portanto, são nas lutas do dia a dia, e em meio a reuniões que elas expressam seus desejos, vontades, reivindicam, rebatem, como em decorrência da seleção para os Jogos Mundiais Indígenas, que ocorreram em outubro de 2015, quando se observou que elas contestavam as escolhas feitas, brigavam, discutiam, e muitas conseguiram, na última hora, a chance de representar os Assuriní em tais jogos. Estes são fatos que demonstram o quanto as mulheres indígenas atualmente estão, e sempre foram atuantes em meio a sua gente, sem perder, com isso, a preocupação com os filhos, com a beleza, mas demonstrando o quão forte são e o quanto podem contribuir para as conquistas dentro e fora da aldeia.

Da mesma forma, as mulheres também saem da aldeia em buscas de direitos, tem papel decisivo nas tomadas de decisão, participam de reuniões, como professoras usam de seus conhecimentos, carisma e respeito adquiridos para conseguirem se impor e participar das diferentes questões que envolve os Assuriní.



Daí porque algumas mulheres, assim como alguns homens, ganham repercussão e conquistam o título de lideranças entre os seus e são aquelas pessoas que estão cada vez mais presentes nas reuniões, que tomam atitudes, opinam e, por isso, ganham papel de destaque entre os demais, assumindo com isso papéis que antes apenas os homens poderiam exercer. Tal questão é possível ser observada quando se pergunta quais mulheres eram também consideradas lideranças, como resposta foram sendo listadas aquelas que estão à frente sempre, como diz Waremoa Assuriní.

A escolha de uma outra liderança mulher, aí foi escolhida a professora Paturina e a lara como representante, que assim, pros eventos que envolvia as mulheres elas estavam presente. Também a professora Paturina, a professora Wanderleia, a lara, entendeu? (Waremoa Assuriní, professor indígena, entrevista realizada em outubro de 2015).

É evidente que as mulheres escolhidas como lideranças, são aquelas que atuam sempre em prol da comunidade, no incentivo à cultura, em meio ao processo educacional, buscando melhorias para os alunos, professores e comunidade como um todo, saem de sua aldeia em busca de informação, educação e direitos, intencionando extrair o melhor do mundo de fora para que todos possam compartilhar do que foi aprendido e ensinado. Mulheres que deixam seus filhos, maridos, netos e parentes para fazer a diferença, buscar a igualdade perante os não indígenas, expondo e valorizando suas diversas concepções e que fazem parte de um povo com cultura e costumes diferentes, mas que são ativos e integrantes e que sabem reivindicar direitos por conta própria sem precisar que outros falem por si, ou que sejam “tutelados”.

Sendo assim, a atuação de mulheres como lideranças dentro da Reserva Trocará evidencia o quanto as mulheres Assuriní estão inseridas e relacionadas nos diversos setores desta população indígena. Porém, muito ainda deve ser feito dentro da comunidade, pois o número de mulheres que atuam nas tomadas de decisão ainda é pouco, por inúmeros fatores, já que muitas sentem vergonha, não conseguem se expressar ou foram por muito tempo silenciadas e não conseguem tomar frente das questões. No entanto, os primeiros passos começam a ser dados pelas próprias mulheres e pelas demais lideranças que sentem a necessidade de haver representações femininas na associação da comunidade, como menciona o professor Pirá Assuriní:

A gente tem que envolver as mulher também, que eu acho que a ideia da mulher é muito importante né? Por que eu acho que toda reunião que a gente faz é só nós liderança que tamo ali né? E as



mulher, eu acho que ela tá afastada, né? Em toda reunião eu coloco isso pra comunidade, eu acho que a gente tem que envolver a mulher né? Eu acho que ela tem um pensamento melhor do que da gente né? Elas pode criar uma associação pra elas por que elas são capaz, né? Se elas não fossem capaz, elas não tinha hoje presidente lá, então é por isso que sempre falo pro pessoal na reunião, que é muito importante a participação da mulher (Pirá Assuriní, liderança indígena, entrevista realizada em outubro de 2015).

Portanto, observa-se pelas falas dos Assuriní, quão importante é a mulher Assuriní dentro da aldeia, sendo fundamental para todos os processos desenvolvidos por esse povo, como, em relação às questões religiosas e festivas, e as ações sociais de lutas e reivindicações por direitos e melhorias na funcionalidade da aldeia como um todo. Espera-se também que as mulheres ganhem um apoio maior, principalmente, das lideranças masculinas e caciques, para que comecem a expor suas opiniões.

Muitos acreditam que, na maior parte das vezes, elas se silenciam, devido ao preconceito formado em relação a elas, em que não tinham direito de expressar o que acham ou querem, mas agora é necessário que elas ganhem autonomia, apareçam e cresçam, pondo para fora muito de suas opiniões. Tais ideias indicam que, dentro da aldeia Assuriní, as construções e reconstruções de gênero devem ser trabalhadas conjuntamente entre homens e mulheres em prol de melhorias e direitos para seu povo.

Tal questão também perpassa ao campo da religiosidade Assuriní, onde a mulher também desenvolve funções que expressam sua importância para o simbolismo presente entre tal povo, seja participando de maneira direta ou indiretamente nos rituais de iniciação da aldeia, fica evidente o quanto são fundamentais para a continuidade simbólica desta comunidade.

Entre as festas que desenvolvem grande importância pode-se destacar a festa do mingau realizada na reserva Trocará. O que se destaca na Festa do Mingau é que são as mulheres Assuriní que desenvolvem todo o ritual, desde a busca na mata do palmito do açaí, do milho ou do inajá, produtos utilizados na maioria das vezes em sua fabricação, até a sua preparação e divisão entre os participantes da festa.

A Festa do Mingau está ligada à produção agrícola deste povo indígena e representa a importância da mulher, não só por estar relacionada à fabricação do alimento e a sua divisão, que pode ser visto em muitas sociedades só como uma tarefa feminina, mas no caso dos Assuriní representa a fertilidade e a produtividade, sem deixar de mencionar, a importância que a mulher representa para este povo.



Segundo Andrade (1992), a festa está intimamente ligada a Mahíra, o Deus Assuriní, por ser ele quem ensinou o cultivo desses produtos aos humanos e, principalmente, por ter uma relação direta com as mulheres indígenas, que foram eleitas como suas intermediárias, sendo as únicas que mantêm contato com ele na terra, portanto, foi dado a elas o dom da realização dessa festa. Com isso, a mulher se constitui como principal agente deste ritual, sendo a personagem principal na realização.

Percebe-se, desta forma, que a Festa do Mingau possibilita que as mulheres Assuriní tenham centralidade tão importante, quanto os homens em relação as outras festas, como do Jacaré por exemplo, sendo elas as protagonistas desse momento. Fato que reflete nessa religiosidade indígena e classifica a mulher como sendo de suma importância para sua manutenção, já que por ela estar no desenvolvimento desta festa, tem contato também com os produtos advindos da natureza e até mesmo com seus seres, que se constituem como parte íntima da religiosidade deste povo.

Com isso, a mulher indígena se entrelaça juntamente aos homens para compor as questões religiosas dos Assuriní e, a partir daí, ganha visibilidade e respeito diante do seu povo, pois passa a ser vista como fundamental em tais realizações e, ao mesmo tempo, ungida pelos espíritos da floresta, constituindo-se como liderança feminina por estar presente em tais momentos de forma atuante, fato que possibilita também maior visibilidade nas questões sociais da aldeia.

Desta forma, pode-se enfatizar que as festas do povo Assuriní, em que expressam sua religiosidade, seus ritos, cantos e danças, não apenas subordina as mulheres de forma inferiorizada, pelo contrário, evidencia a importância que possuem em meio a esses rituais e os diferentes papéis desempenhados por elas, uma vez que são as mulheres que cantam, dançam, expressam a alegria e criatividade.

Neste sentido, assim como os homens, elas são fundamentais para os diferentes processos das festas e seus rituais, sem classificar que um é mais importante que o outro, mas sim, que têm funções diferentes, e que juntos demonstram o valor de sua cultura, visto que um precisa do outro para dar continuidade a toda a religiosidade e cultura do povo indígena Assuriní do Trocará, com mudanças, é verdade, mas demonstrando sua resistência.

### **3. CONSIDERAÇÕES FINAIS.**

Conforme analisa Alencar (2008), as mulheres indígenas vêm, aos poucos, ganhando papel de destaque dentro e fora de suas comunidades e se inserindo em





atividades que, a princípio, tinha o homem como protagonista. Além de haver com suas articulações, a desconstrução de algumas ideias que por muito tempo foram empregadas na Antropologia clássica, a qual as relacionava somente exercendo o cuidado com as crianças, as tarefas domésticas da aldeia voltadas para a família, dando apoio emocional, afetivo e moral, atuando apenas no espaço doméstico, enquanto ao homem era designada a parte cultural. Porém, na medida em que ocorrem as transformações culturais, as mulheres passaram a inserir-se em outros espaços, demonstrando que possuem condições e capacidades igual à dos homens, não somente os acompanhando, mas sendo protagonistas nas discussões, nos eventos e na organização social, política e cultural de seu povo.

Em meio a essas novas posições que as mulheres indígenas vêm conquistando, elas precisam também estar inseridas em todos os acontecimentos, se especializar, informar e transformar a realidade, evidenciando também que elas têm, e sempre tiveram, influência nas grandes decisões das aldeias, mesmo que isso nem sempre tenha transparecido para toda a comunidade. E mesmo que, a princípio, sejam classificadas de forma submissa aos homens, é importante salientar que as mulheres indígenas também fazem parte das tomadas de decisões importantes e influenciam diretamente para suas conclusões nas diferentes etnias.

Fato que ocorre na aldeia Assuriní do Trocará, onde as mulheres indígenas, cada vez mais vem buscando serem ativas nos diferentes processos, participam de reuniões que definem as ações a serem realizadas na aldeia, estão ocupando espaços nas tomadas de decisão e busca de direitos para melhorar a vivência de seu povo, assim elas conseguem poderes juntamente aos demais indígenas, fato que lhes dá o título de lideranças femininas, responsáveis também pela harmonia da aldeia, por chamar atenção das crianças, dos pais e sair da reserva para conseguir direitos.

Com isso modificam também sua participação não apenas no campo social que estão inseridos os Assuriní, mas nos mais diferentes setores, como por exemplo, em torno do simbolismo religioso desse povo, onde passam a assumir papéis de destaque, aprendem a tocar os instrumentos utilizados nas festas como a Taboka que antes era exclusivamente tocada pelos homens, mais atualmente já são liberadas as mulheres, assim também como ganham destaque em festas como a do mingau por serem elas que interagem diretamente com o Deus Mahíra de acordo com os Assuriní.

Neste sentido as mulheres da reserva Trocará vem ganhando maior autonomia nos diferentes espaços de sua aldeia, fato que reflete o resultado de suas lutas e reivindicações, passam a ser protagonistas de suas histórias, através de seu





empoderamento, representam seu povo buscando estar atuando e lutando para mudar sua realidade, possibilitando melhores condições de vida para si e seu povo.

Desta forma, percebe-se, com isso, que as mulheres desta aldeia indígena sempre estiveram presentes, não apenas nas grandes decisões que diz respeito à realidade desse povo, mas em todos os setores que vivenciam, buscando participação nas lutas travadas cotidianamente para obterem direitos. E, assim também, se empoderaram para conseguir espaços dentro da própria aldeia, nas relações estabelecidas no dia a dia, nos processos culturais e no simbolismo religioso, com maior atuação dentro das festas e rituais de iniciação.

#### **4. REFERENCIAS.**

ALENCAR, J. Mulheres que jogam: primeiras aproximações sobre as manifestações do processo civilizador nos jogos dos povos indígenas. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL PROCESSO CIVILIZADOR, 11., 2008, Buenos Aires. **Anais...** Buenos Aires: Universidade de Buenos Aires, 2008. p. 1-9.

ANDRADE, L. M. M. **O Corpo e o Cosmos**: relações de gênero e o sobrenatural entre os Asuriní do Tocantins. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - USP, 1992.

BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo**: a experiência vivida. São Paulo: Difusão Epopeia do Livro, 1967.

CANCLINI, N. G. **Culturas Híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1997.

GRUBITS, S. Mulheres indígenas brasileiras: educação e políticas públicas. **Psicologia e Sociedade**, v 26, n. 1, p. 116-125, 2014.

PEDRO, J. M. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, São Paulo, v. 24, n.1, p.77-98, 2005.

PINTO, B. C. M. O fazer-se das mulheres rurais: a construção da memória e de símbolos de poder feminino em comunidades rurais negras do Tocantins. In: ALVARES, M. L. M.; SANTOS, E. F.(Orgs.). **Desafios de identidade**: espaço-tempo de mulher. Belém: Cejup; Gepem; Redor, 1997.

RAGO, M. **As mulheres na historiografia brasileira**. In: SILVA, Z. L. (Org.). **Cultura histórica em debate**. São Paulo: UNESP, 1995.

RIBEIRO, B.N.P. **A crença na Sawara e a inserção de credos não indígenas entre o povo Assurini do Trocará, no município de Tucuruí-Pará**. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Faculdade de História, Universidade Federal do Pará, 2014.

KAXUYANA, V. P. P.; SILVA, S. E. S. A lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, R. (Org.). **Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas**. Brasília: Inesc, 2008.



## **GT 11 - Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina**

### **MULHERES INDÍGENAS E VIOLAÇÕES NA DITADURA MILITAR**

Maria Alice de Oliveira Xavier (UFPA)<sup>1</sup>

E-mail: marialice.ap@gmail.com

Este artigo apresenta uma análise sobre as violações cometidas contra mulheres indígenas no período da ditadura militar, a partir da visibilidade de centenas de relatos possibilitados pela instauração da Comissão Nacional da Verdade-CNV em 2012 e a localização do Relatório Figueiredo, em 2014. O Estado como promotor desta violência e as bases socioculturais etnocêntricas que animalizam e precarizam as vidas indígenas por meio de discursos e práticas persistentes ainda hoje são problematizações iniciais. O recorte de gênero aponta peculiaridades nas formas e resultados dessas violências. Da análise das fontes documentais retirou-se categorias de violações contra as mulheres indígenas (físicas e de sofrimento psíquico), que as atingiram individualmente e como membros de seus grupos. A violência e o sadismo sexual relacionados à sua corporeidade são pontos em comuns com as demais mulheres vítimas deste período, porém a identidade étnica é apontada como um possível sinal diacrítico, elementos estes que complementam esta análise. O texto aponta em suas considerações finais a relevância de expor tais violações para que o sofrimento das mulheres indígenas e de seus povos possam ser conhecidos e que novas práticas similares sejam evitadas, pois as mesmas ideologias etnocêntricas e discriminatórias que justificaram as violações, exigindo que tais violências não sejam naturalizadas e justificadas ou vistas como parte do passado e, por isso, esquecidas. As vidas perdidas e as violações sofridas são a motivação da luta em denunciar e desvelar os mecanismos que passam por esse processo de violações.

Palavras-chaves: Ditadura, violações, mulheres indígenas.

#### **1. INTRODUÇÃO**

A história do Brasil foi cruelmente marcada pelo período da ditadura militar - 1964 a 1985, que fez vítimas de diversos grupos sociais, condições financeiras e de todos os gêneros, idades e religiões. Talvez seja esse seu único aspecto democrático. Os povos indígenas fazem parte dessa terrível realidade e com a instauração da Comissão Nacional

---

<sup>1</sup> Discente de Mestrado do Programa de Pós Graduação em Antropologia - PPGA pela Universidade Federal do Pará. Pedagoga graduada pela Universidade Federal do Pará. Membro do Grupo de Pesquisa Cidade, Aldeia e Patrimônio.



da Verdade e da localização do Relatório Figueiredo foi possível ampliar os instrumentos e dados para expor suas trajetórias brutais e, principalmente, usar destes para ecoar hoje os sofrimentos do passado.

Estas violações nunca serão restritas a uma pessoa, pois atingem a coletividade, resultam de construções socioculturais baseadas no etnocentrismo, na animalização, na precarização das vidas indígenas (BUTLER, 2011), o que Asad, analisando as discussões de Scott sobre a crueldade humana, vai expor que “a brutalidade humana cotidiana para com os animais é essencial para justificar a perseguição de pessoas vulneráveis (inimigos derrotados, crianças não iniciadas, e por aí afora) sob a alegação de que não são plenamente humanas). (2011, p. 166).

Pacheco de Oliveira (2014) afirma que essa violência extrema se apoia em uma linguagem naturalizante e em metáforas animais e que tem se pensado “a violência interétnica como um fenômeno isolado e supostamente patológico, como algo que pode ser confinado ao passado” e que isso é uma estratégia de dominação e hegemonia que continua enraizada nos diversos mecanismos sociais utilizados para este fim (p. 76-77). Taussig, no contexto das atrocidades cometidas contra indígenas no período do ciclo da borracha na região de Putumayo, vai no sentido oposto à animalização e sustenta que a humanização indígena é que possibilita aos torturadores o cumprimento de seus objetivos de selvageria, pois “somente por serem humanos é que os índios selvagens puderam servir como mão-de-obra e como objetos de tortura; pois não é a vítima, enquanto animal, que gratifica o torturador, mas o fato de que a vítima é humana, capacitando assim o torturador a tornar-se o selvagem.” (1993, p. 94).

Ainda sobre a questão, no contexto específico de mulheres vítimas no período da Ditadura Militar, na introdução do livro “Luta: substantivo feminino”, Nilcéa Freire<sup>2</sup>, reforça que o torturador retira a humanidade de suas vítimas para que, assim, possa praticar suas atrocidades:

Entretanto, para dar conta de realizar sua tarefa, o algoz precisa desconstruir qualquer identidade ou laço entre si e a sua vítima, convencendo-se de que aquele corpo onde ele aplicará a tortura não contém um “ser humano”, mas um animal, uma “coisa”. Talvez por isso se explique o fato de que é contra as mulheres que essa prática adquire seu formato mais cruel e, como precisa ser, sua forma mais desumana. Para fazer de uma mulher uma vítima de tortura é preciso não apenas que seu algoz retire dela toda a sua dignidade como ser humano, mas que estraçalhe a sua “humanidade feminina”, que retire do corpo a ser

---

<sup>2</sup> Ministra da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres da Presidência da República, 2010.



supliciado qualquer traço de relação com os outros corpos femininos que o remetem ao aconchego e ao afeto maternal, por exemplo. (2010, p. 17).

O discurso fortalecido por práticas diversas de subjugação, naturalização e distanciamento entre humano e selvagem reforçam que “a vida humana é sagrada, mas apenas em alguns contextos particulares definidos pelo Estado. (ASAD, 2011, p. 180). Esta realidade pode demonstrar parte da visão do Estado no período ditatorial, onde milhares de vidas foram consideradas “menos que humanos, de serem vistos como menos humanos ou, de fato, nem serem mesmo vistos” (BUTLER, 2011, p. 25).

Essas construções, infelizmente, ainda persistem. Por isso a exposição destas violações se faz ainda mais importante e urgente. Este artigo se propõe a ser ainda mais específico, no sentido de expor as violações contra as mulheres indígenas, que foram diversas e atingem seus corpos, sua trajetória, sua totalidade.

## 2. RELATÓRIO FIGUEIREDO E COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE: ALGUNS FATOS EXPOSTOS

Passados quase 20 anos depois da redemocratização do Brasil, as exigências da sociedade por esclarecimentos e pela verdade das atrocidades realizadas durante o regime militar culminam na criação da Comissão Nacional da Verdade (doravante CNV), por meio da Lei nº 12.528/2011, instaurada no dia 16 de maio de 2012. No Texto 05, que trata de violações de direitos humanos dos povos indígenas, a CNV apresenta dezenas de relatos que denunciam as barbaridades cometidas pelo Estado, ou com sua permissão ou omissão consciente. A presença dos povos indígenas como parte integrante deste documento denúncia e de reconhecimento de responsabilização do Estado é fundamental, uma vez que eles foram as vítimas mais invisíveis da ditadura militar (MAGALHÃES, 2015) e que, ao contrário, foram o grupo mais atingido, pois a própria CNV “indica que, apenas dentre os indígenas, foram 8.350 pessoas mortas, ou seja, mais de vinte vezes o total dos cidadãos brasileiros contabilizados na lista dos mortos e desaparecidos identificados pela CNV” (IDEM, p. 13). Desta forma, podemos inferir que os povos indígenas não eram invisíveis, visto que todas as violações demonstram que os agentes estatais os viam, mas como obstáculos aos projetos desenvolvimentistas. Eles foram, então, invisibilizados, de modo a camuflar a barbárie das ações de violação diante da sociedade nacional e internacional.



Além da CNV, muitas organizações se mobilizaram para revelar as violações aos povos indígenas, inclusive os próprios grupos, como exemplo os Suruí-Aikewara e os Xavante, que apresentaram processos de discussão e relatórios próprios de exposição de suas histórias no contexto da ditadura militar (GARCIA, 2014, p. 06). Uma dessas organizações, o Grupo Tortura Nunca Mais-SP, por meio de seu vice diretor, Marcelo Zelic, entrará para a história desta temática, a partir da localização em arquivos não catalogados e recém transferidos do Museu do Índio o Relatório Figueiredo, até então considerado perdido em um incêndio ocorrido nos arquivos do SPI em 1967 (GUIMARÃES, 2015, p. 16).

Estes dois documentos são as bases para as discussões propostas neste texto, pois contemplam as diferentes violações - territoriais, físicas, de direitos, psicológicas - que expõem narrativas de vítimas e testemunhas e documentos que revelam os fatos e comprovam as inúmeras atrocidades que vitimaram os povos indígenas por diferentes contextos e formas.

Fernandes destaca que essa opressão sofrida pelos povos indígenas pode acabar se reproduzindo "traz a reflexão de que essas violações podem continuar se replicando de formas menos explícitas, mas motivadas pelas bases mais destrutivas de nossa sociedade: o etnocentrismo e o racismo" (2015, p. 17). Nesse sentido, expor estas violações e, principalmente, suas motivações políticas e ideológicas se faz urgente, especialmente em um período em que as violações a povos indígenas continuam na agenda do Estado e em suas ações executivas e legislativas e judiciárias.

### 3. MULHERES INDÍGENAS: CORPOS E ALMAS VIOLADAS

O relatório da CNV buscou revelar e contemplar a diversidade das vítimas deste período, incluindo, deste modo, as mulheres e os povos indígenas. A intersecção destes grupos - mulheres indígenas - são as vítimas das violações aqui apresentadas. É importante se pensar esse recorte em relação ao gênero porque ele determinará as formas pelas quais essa violência será executada e como o fato de ser mulher infligiu sofrimentos e angústias peculiares, seja pelas implicações biológicas específicas do sexo feminino (menstruação, gravidez), seja pelas fragilidades emocionais e afetivas que eram percebidas pelos torturadores e usadas como mais um elemento de crueldade. Expor este tema é extremamente doloroso, especialmente para as vítimas, como expõe Maria Amélia de Almeida Teles, não indígena, uma vítima de tortura, em audiência pública da CNV:





(...) Eu não gosto de falar disso, mas eu vejo a importância desse momento de tratar a verdade e gênero pensando nessas desigualdades violência sexual, violência de gênero e violência contra crianças e adolescentes entre homens e mulheres, em que os agentes do Estado, os repressores usaram dessa desigualdade para nos torturar mais, de certa forma. De usar essa condição nossa (...). (2014, p. 407-408).

As violações aqui apresentadas resultam, principalmente, da análise do Relatório Figueiredo e do relatório da Comissão Nacional da Verdade. É importante destacar que as categorias de violações de mulheres indígenas foram retiradas destes documentos, mas que foi muito importante a leitura das denúncias das mulheres não indígenas para se compreender esse recorte de gênero, suas aproximações e peculiaridades, considerando-se a identidade étnica como sinal diacrítico. Para fins de compreensão, as categorias de violação foram agrupadas em suas aproximações. A proposta deste artigo considera violações físicas e violações de sofrimento psíquico.

<b>VIOLAÇÕES FÍSICAS</b>	<b>VIOLAÇÕES DE SOFRIMENTO PSÍQUICO</b>
Abortos	Abandono
Assassinato	Afastamento de bebês recém-nascidos
Cárcere privado ou “estado de sítio” <sup>3</sup>	Aliciamento/sedução/assédio
Castigos	Casamentos forçados com inimigos
Comercialização	Desagregação familiar
Desaparecimento	Mortalidade de crianças
Espancamento	Morte de recém-nascidos
Estupro	Prisão familiar
Fome	Privação cultural e de subsistência
Prostituição	Proibição de visitar a família (trabalhos domésticos forçados)
Rapto	Rapto de crianças
Trabalhos forçados/escravo	Terror psicológico
Transmissão de doenças venéreas	

<sup>3</sup> GARCIA, 2014, p. 01.



A descrição demonstra diferentes violações, que são comuns à grande maioria das mulheres indígenas vitimadas. Entretanto, elas também foram atingidas por inúmeras outras violações que envolvem seus povos, como o genocídio, a contaminação química e bacteriológica, as remoções forçadas, a perda dos territórios, os massacres, a desassistência, entre outras. Algumas categorias merecem complementação.

O aborto ocorria principalmente pela falta de cuidados mínimos, como alimentação e a não realização de trabalhos penosos. “Numa aldeia Nambiquara, entre doenças e desnutrição, os índios apenas comiam “ocasionalmente algum arroz de um fazendeiro que queria que eles trabalhassem”. As mulheres não querem engravidar, pois temem perder os filhos diante do trabalho duro que tem de fazer e do temor de não poder cuidar”, aponta uma reportagem (CHADE, 2016).

A categoria comercialização também é extraída de uma história peculiar, narrada no Relatório Figueiredo (1967, p. 1.506 e 1.680) e se trata de um servidor do SPI que entrega a índia Rosa como pagamento pela construção de um fogão em sua casa. Os trabalhos escravos/forçados também são impostos com a participação de servidores do SPI, sejam por levarem as índias para suas próprias casas ou entrega-las a terceiros. Lá elas eram exploradas, castigadas e espancadas, inclusive por ciúme, uma vez que “a beleza das mulheres Parecis custou muito sofrimento” (AEPPA, p. 22). Novamente a condição feminina implica em dores peculiares à sua condição de gênero.

As violações de sofrimento psíquico, pela própria exposição das categorias, são possíveis de se tentar compreender, minimamente, a dor do afastamento de seus bebês recém-nascidos, onde “em alguns postos as índias parturientes eram mandadas para o trabalho na roça um dia após o parto e não podiam carregar consigo os recém-nascidos” (RESENDE, 2014, P. 195) ou o casamento forçado com inimigos, o rapto de seus filhos e familiares, a proibição de visita-los quando eram levadas como escravas domésticas, ou quando tomavam a consciência dolorosa de sua realidade, ao ver suas comunidades desagregadas e destruídas.

O abandono se dava pelo Estado, a partir da desagregação e vulnerabilidade extrema em que se encontravam, “ao final, já vencidos, restando quase só, mulheres e crianças, foram criminosamente abandonados à sua sorte quando sofreram epidemias trazidas com rodovia (...)” (Comitê da Verdade do Amazonas, 2012, p. 53). Ou em função da extinção das famílias, onde mulheres e crianças ficam abandonadas à própria sorte, sem casa, roça para subsistência ou o apoio do marido, geralmente assassinado, para lhe prover os alimentos ou lhe garantir proteção.



O povo Aikewara exemplifica algumas das categorias de violações, impostas em função da Guerrilha do Araguaia, uma vez que eles foram mantidos em cárcere privado, “tiveram sua aldeia e reservas de alimento queimadas e os poucos homens que puderam permanecer na aldeia foram (...) privados tanto da manutenção de sua subsistência como dos elementos materiais de sua cultura, situação que colocou aquela comunidade sob risco de diminuição e desagregação”. (CNV, 2014, p. 703-704). Além disso, “suas esposas permaneciam cativas dos soldados na aldeia. Algumas, devido ao estresse da situação, sofreram abortos e outras perderam filhos nascidos prematuramente”. (IDEM, p. 703).

Esse terror se externaliza de inúmeras formas e seus ecos serão percebidas por estímulos diversos, como, por exemplo, no barulho de helicópteros, de sirenes, nas sequelas físicas permanentes, mas, principalmente, no silêncio que o sofrimento impõe em muitos casos, que não pode ser pronunciado, que é o não-narrativo, que não pode ser expressado como se faz no nosso cotidiano com tudo aquilo que nos cerca e atinge. É uma violência que faz questionar sobre a própria humanidade, que é contra a natureza pelas formas que assume (DAS, 1999, p. 39).

A tortura - física e psíquica - nos faz refletir sobre “uma prática na qual um agente inflige dor compulsivamente em outro – independentemente do local que essa prática ocupa em uma economia moral mais ampla” (ASAD, 2011, p. 167) e isso é muito claro ao se pensar que mulheres eram torturadas em quartéis, nas cidades, ou em postos indígenas, em suas aldeias. Além disso, aponta a necessidade de se pensar sobre os interesses envolvidos na recusa total de sua prática ou sua relativização, configurando uma retórica pública da negação. (IDEM, p. 168). Taussig nos propõe “pensar-através-do-terror”, o que, além de ser um estado fisiológico, é também um estado social, cujos traços especiais permitem que ele sirva como mediador par excellence da hegemonia colonial (...)” (1993, p. 26). Pensar através do terror é buscar compreender a quais interesses esse terror serve, para que é empregado e quais os objetivos alcançados.

#### 4. MULHERES VIOLADAS, TODAS ELAS

A Comissão Nacional da Verdade discorre sobre os diferentes tipos de danos observados a partir do recorte de gênero:

40. Ainda que intangíveis, por atingirem a essência da dimensão humana, os danos sofridos pelas vítimas da violência de Estado podem ser distinguidos entre danos morais, causadores de sofrimento psicológico e



moral; danos físicos ou biológicos, que abalam a vida e a integridade pessoal; e danos ao projeto de vida, com a impossibilidade de exercer o livre-arbítrio e realizar escolhas autônomas, e com a perda de oportunidades de desenvolvimento pessoal. Tais danos podem ser considerados individuais, quando causados à vítima, seus familiares ou pessoas próximas; ou coletivos, quando causados a comunidades, setores sociais ou populações específicas, que compartilham determinada identidade coletiva. (2014, p. 422)

A partir deste trecho, é possível compreender que há violações, como as apresentadas, que são intrínsecas deste recorte de gênero. A violência e o sadismo sexual (TAUSSIG, 1993, p. 63) - estupro, assédio, uso e banalização dos corpos - são violações comuns à natureza feminina, assim como também os abortos e algumas sequelas físicas que sem dúvida marcam tanto mulheres indígenas como não indígenas. A relação do torturador com o corpo feminino também é destacada por Maria Auxiliadora de Almeida Cunha Arantes<sup>4</sup> no artigo “Resistência e Dor”, também no livro “Luta: substantivo feminino”:

A principal meta do torturador é despir o corpo e tentar alcançar a alma do torturado, estabelecer uma cunha entre o corpo e a mente com o propósito de desconstruir a inteireza, a integridade e a privacidade do seu alvo. O corpo da mulher, sempre objeto de curiosidade, tornou-se presa do desejo maligno do torturador e ficou à deriva em suas mãos. (...). O lugar de cuidadora e de mãe foi vulnerado com a ameaça permanente aos filhos também presos ou sob o risco de serem encontrados onde estivessem escondidos. O aviltamento da mulher que acalentava sonhos futuros de maternidade foi usado pelos torturadores com implacável vingança, questionando-lhe a fertilidade após sevícias e estupros. (2010, p. 29-30).

O corpo feminino, então, era mais que um espaço de promoção da dor física, se tornava um ambiente de tentativas de desconstrução do próprio eu feminino em suas essencialidades mais profundas: a maternidade, a intimidade, a alteridade destas mulheres. Seus corpos não foram só instrumento de resistência física, mas sim emocional (em relação aos abusos psicológicos sofridos); político (na própria resistência ao regime) e ideológico (contra o machismo e a subjugação do ser feminino por esses homens sem dúvida formados por bases androcêntricas de dominação).

A violência generalizada - corpo, psique, familiares - e a barbárie de imputar a outros o sofrimento de vê-las sendo violentadas, espancadas, sofrendo, “nos fazem pensar como seres humanos podem ter sido capazes de atos tão hediondos, em tão grande escala, como em Ruanda ou na ex-Iugoslávia” (DAS, 1999, p. 01). No contexto indígena, a crueldade se aproxima da desumanidade, pois aos índios era imposto sorrir ou castigar

---

<sup>4</sup> Coordenadora-geral de Combate à Tortura da Secretaria Especial dos Direitos Humanos da Presidência da República



suas mães, irmãs e mulheres, onde se entende que a satisfação desses torturadores não perpassa somente pelo sofrimento físico, mas eles chegam ao limite do inominável ao obrigar familiares, pessoas que possuem laços tão profundos de afetividade, serem os próprios algozes destas mulheres.

Taussig traz a ideia de elaboração cultural do medo, que se utiliza das culturas do terror em função da “necessidade de controlar populações numerosas, classes sociais inteiras e até mesmo nações” (1993, p. 30).

Sendo todas vítimas de um regime ditatorial autoritário, que visava a manutenção do poder independente das ferramentas a serem utilizadas, é possível questionar se havia objetivos distintos nas violações contra mulheres indígenas e não indígenas. A identidade étnica é um possível sinal diacrítico, uma vez que as mulheres indígenas são parte de um grupo étnico que, enquanto coletivo, era o alvo das violações.

As mulheres não indígenas estavam relacionadas, de alguma forma, à conjuntura política de resistência ao regime, “brasileiras que fazem parte da galeria de mulheres combatentes e destemidas”, (MERLINO e OJEDA, 2010, p. 31), ou a elas era imputada essa acusação, seja por sua atuação direta ou por suas relações familiares e afetivas. Em seu depoimento à CNV, Elzira Vilela, narrando o temor em ver sua filha de 13 meses nas mãos dos torturadores, afirma que “eu creio que nunca mais, na vida, eu vou sofrer tanto como naqueles dias eu sofri. Porque você fica o tempo todo se questionando: pô, eu escolhi, é uma opção de vida minha. [...] se tiver que morrer, morro. Agora, e minha filha? E a menina? Ela tinha um ano e um mês, estava começando a andar. Era uma criança linda, linda, japonesinha. [...] Nas mãos deles. (IBIDEM, p. 409).

Esta discussão não pretende justificar a violência contra essas mulheres, em absoluto. Apenas é possível visualizar uma diferença de cunho político/ideológico na motivação deste regime em relação a essas mulheres, indígenas e não indígenas, uma vez que a condição étnica como marcador de contextos diferenciados tem significados distintos também para esses algozes. Estas motivações, entretanto, só são válidas a nível de análise mais conjuntural, porque, de fato, não altera a realidade das violações gerais e, igualmente, repugnantes e, principalmente, é dispensável no momento em que todas essas mulheres se conhecem e reconhecem pelo sofrimento, um conhecimento venenoso (IDEM).

Exatamente por essas diferenças étnicas e, conseqüentemente, contextuais, que as violações da ditadura miliar contra povos indígenas “não se limitam, no entanto, aos direitos civis e políticos. Para uma abordagem consistente em termos da teoria e da prática dos direitos humanos, é necessário levar em conta os de naturezas econômica, social e cultural.” (FERNANDES, 2015, p. 08). Eles foram vítimas por uma confluência de fatores





que envolvem interesses financeiros, territoriais, ideológicos e, claro, políticos, interesses esses que ainda são presentes e cada vez mais tendem a subverter os direitos já adquiridos após tantas vidas perdidas, tantos povos dizimados, tanto sofrimento e luta, visto que “as políticas de desenvolvimento do atual governo precarizam o desenvolvimento sócio-subjetivo-territorial desses povos, podendo inclusive impactar em sua dimensão simbólica.”. (JESUS, 2016, p. 161).

As mulheres indígenas são parte dessa luta, dessa trajetória de dor física e psicológica. Elas sangraram nos espancamentos, nos estupros, nos abortos, assim como as mulheres não indígenas. E nesse ponto a luta converge, porque todas essas mulheres sofreram, resistiram ou perderam suas vidas lutando por um futuro menos sofrível, mais justo, democrático e que respeite seus cidadãos. No livro manifesto Política de genocídio contra os povos indígenas do Brasil, assinado por um grupo de antropólogos anônimos, são denunciadas diversas violações aos povos indígenas, ainda na década de 70, mas o apelo final permanece atual e urgente: “O Brasil assumiu perante a humanidade o compromisso de preservar os remanescentes indígenas que vivem em seu território. E de seu destino tem de prestar contas perante os outros povos. Mas a preservação de minorias, como os índios de nosso país, não é só compromisso de uma nação. É um compromisso de toda a humanidade.” (AEPPA, p. 42).

Que o sofrimento das mulheres indígenas possa ser conhecido para que novas violações sejam evitadas, para que se pense que a barbárie ainda pode estar presente em ideologias etnocêntricas e discriminatórias e, exatamente por isso, não se pode permitir que tais violências sejam naturalizadas, justificadas, vistas como parte do passado e, por isso, esquecidas. A cada palavra dita, estas mulheres e estes povos querem justamente manter viva a necessidade de reparação, de denúncia como forma de subversão dessas retóricas que ainda persistem, mas que continuarão a ser combatidas.

## REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade (CNV). **Relatório da Comissão Nacional da Verdade**. V. I e II Brasília, 2014. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/>>. Acesso em 09 Jun 2017.

⋮



\_\_\_\_\_. **Relatório Figueiredo. Completo. 1967.** Disponível em:  
<<http://www.janetecapiberibe.com.br/component/content/article/33-relatorio-figueiredo/20-relat%C3%B3rio-figueiredo.html>>. Acesso em 09 Jun 2017.

COMITÊ DA VERDADE DO AMAZONAS. **1º Relatório do Comitê Estadual da Verdade - o genocídio do povo Waimiri-Atroari.** Manaus, 2012. Disponível em:  
[http://www.dhnet.org.br/verdade/resistencia/a\\_pdf/r\\_cv\\_am\\_waimiri\\_atroari.pdf](http://www.dhnet.org.br/verdade/resistencia/a_pdf/r_cv_am_waimiri_atroari.pdf)>. Acesso em 11 Jun 2017.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AEPPA, Associação de ex-presos políticos antifascistas. **A Política de Genocídio contra os índios do Brasil.** Lisboa: Grua-Artes Gráficas Ltda, 1976. Disponível em: <  
<http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=docindio&pagfis=17734>>.

ASAD, Talal. **Reflexões sobre crueldade e tortura.** Tradução de Eduardo Dullo e Bruno Reinhardt. Revista Pensata, Guarulhos, 2011, Vol. 1, n. 1, ano 1, P. 160-187 . Disponível em: <  
<http://www2.unifesp.br/revistas/pensata/wp-content/uploads/2011/11/Revista-Pensata-V.-1-N.-1.pdf>>. Acesso em 14 Jun 2017.

DAS, Veena. **Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos.** Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. Revista brasileira de Ciências Sociais, 1999, vol.14, n.40, P.31-42.

FERNANDES, Pádua. **Justiça de transição e o fundamento nos direitos humanos: perplexidades do relatório da Comissão Nacional da Verdade brasileira.** In: KASHIURA JR, Celso Naoto; AKAMINE JR, Oswaldo; MELO, Tarso de (orgs). Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas. São Paulo: Outras Expressões; Editorial Dobra, 2015, p. 717-745.

GARCIA, Andrea Ponce. **Comissão da Verdade Suruí-Aikewara: uma etnografia da memória e do esquecimento.** 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal, 2014. Disponível em:  
<  
[http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401980031\\_ARQUIVO\\_ArtigoRBA,AndreaPonceG.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401980031_ARQUIVO_ArtigoRBA,AndreaPonceG.pdf)> .

GUIMARÃES, Elena. **Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias.** Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória



Social. Rio de Janeiro: UERJ, 2015. (Inédito)Disponível em:  
<<http://www.memoriasocial.pro.br/documentos/Disserta%C3%A7%C3%B5es/Diss373.pdf>>.  
Acesso em 14 Mai 2017.

JESUS, André Valécio de. **Violação do direito às terras tradicionais dos povos originários.** In: Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. Povos indígenas e psicologia: a procura do bem viver. São Paulo: CRP SP, 2016. Disponível em: <<http://www.crsp.org/fotos/pdf-2016-08-24-16-20-25.pdf>>. Acesso em 18 Jun 2017.

MAGALHÃES, Juliana Neuenschwander. **A “exclusão da inclusão” dos índios na ditadura e a “inclusão da exclusão” dos índios no Brasil, hoje.** Congresso Direito e Sociedade , Canoas, 2015. Disponível em: < <http://sociologyoflaw2015.com.br/Prof.-Juliana-Magalh%C3%A3es.pdf>> .

MERLINO, Tatiana, OJEDA, Igor (orgs.). **Direito à memória e à verdade: Luta, substantivo feminino.** São Paulo: Editora Caros Amigos, 2010. Disponível em: <[http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrator/components/com\\_simplefilemanager/uploads/5851a57ad9db10.32446106/livro\\_mulheres.pdf](http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrator/components/com_simplefilemanager/uploads/5851a57ad9db10.32446106/livro_mulheres.pdf)>. Acesso em 18 Jun 2017.

RESENDE, Ana Catarina Zema de. **Direitos e Autonomia Indígena no Brasil (1960 - 2010): uma análise histórica à luz da teoria do Sistema-Mundo e do pensamento decolonial.** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, Brasília, 2014. Disponível em: <[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014\\_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/17769/1/2014_AnaCatarinaZemaDeResende.pdf)>.

TAUSSIG, Michael. **Terror.** In: Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

#### REFERÊNCIAS JORNALÍSTICAS

Jamil Chade. **Documentos da Cruz Vermelha revelam massacre de indígenas na ditadura,** 24/10/2016. Disponível em: <http://www.apublica.org/2013/06/ditadura-criou-cadeias-para-indios-trabalhosforcados-torturas/>. Acesso em: 09 Jun 2017.



## GT 11 - Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina

### VIOLÊNCIAS E ABUSOS REGISTRADOS NO RELATÓRIO FIGUEIREDO: HISTÓRIAS INDÍGENAS SILENCIADAS

Bárbara Faciola Pessôa Baleixe da Costa (Universidade Federal do Pará)<sup>1</sup>  
barbarabaleixe@gmail.com

Jane Felipe Beltrão (Universidade Federal do Pará)<sup>2</sup>  
janebeltrao@gmail.com

#### RESUMO

Trabalha-se o Relatório Figueiredo (RF) documento que registra os resultados de Comissão Parlamentar de Inquérito, levada a efeito pelo Procurador do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS) Jader de Figueiredo Correia, em 1967, que apurou as irregularidades dentro do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), por funcionários da instituição encarregada de conduzir a política indigenista brasileira no período compreendido entre 1910 a 1967. O RF foi “desaparecido” de forma intencional ou involuntária, mas tal desaparecimento “evitou” a revelação de violências e abusos cometidos contra pessoas indígenas no período. Usando o Relatório Síntese produzido pelo próprio autor, seguiu-se a trilha dos crimes cometidos verificando em meio às quase 7000 páginas que compõem o documento trazer a lume as violências e os abusos cometidos pelo agentes do Estado. Discute-se as violências e os abusos como formas coloniais de agredir e discriminar os direitos etnicamente diferenciados oferecido aos povos indígenas.<sup>3</sup>

Palavras-chave: Povos Indígenas, Política Indigenista, Colonialidades, Violências, Abusos.

#### 1. INTRODUÇÃO

João Pacheco de Oliveira (2014) expõe que antropólogos e historiadores têm descrito processos violentos de exclusão vividos por indígenas no passado e no presente.

A publicação do Relatório Figueiredo, em 2013, e do Relatório da Comissão Nacional da Verdade, em 2014, também contribuem para o destaque do problema da violência contra povos indígenas, que muitas vezes é silenciado.

Juntos, os documentos denunciam uma grave e sistemática violação aos direitos humanos dos povos indígenas ocorridas entre 1946 e 1988. Na apresentação, damos especial atenção às violências e aos abusos cometidos por agentes do Estado, como

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Estudante integrante do grupo de pesquisa *Cidade, Aldeia & Patrimônio*. Bacharel em Direito pelo Centro Universitário do Pará (Cesupa).

<sup>2</sup> Mestre em Antropologia Social e Doutora em História, é professora titular, atuando como docente permanente junto aos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e Direito da UFPA. Coordenadora do grupo de pesquisa *Cidade, Aldeia & Patrimônio*. Bolsista de pesquisa, nível 1C do CNPq.

<sup>3</sup> Uma primeira versão oral desse trabalho foi apresentada no *Simpósio Temático 059 História Indígena. Etno-história e Indígenas Historiadores: experiências descolonizantes, novas abordagens, sujeitos e objetos*, que integrou a programação do XXIX Simpósio Nacional de História, ocorrido em julho de 2017 na Universidade de Brasília.



formas coloniais de agredir e discriminar os direitos etnicamente diferenciados dos povos indígenas, trazidos pelo Relatório Figueiredo.

O conjunto de documentos conhecido como “Relatório Figueiredo” é o resultado de um trabalho de apuração de irregularidades dentro do Serviço de Proteção ao Índio (SPI)<sup>4</sup> realizado por Comissão de Inquérito (CI) instituída em 1967 pelo Ministério do Interior e presidida pelo Procurador do Departamento Nacional de Obras Contra a Seca (DNOCS) Jáder de Figueiredo Correia.

As 6.869 páginas, divididas em 30 volumes, que compõe o Relatório, ficaram desaparecidas por mais de 40 anos, supostamente devido ao incêndio que ocorreu nos arquivos do SPI em 1967, no Ministério da Agricultura, tendo sido identificadas no Museu do Índio pelo pesquisador Marcelo Zelic, vice-diretor do grupo *Tortura Nunca Mais* de São Paulo, em pesquisa feita por ele em 2012, por documentos produzidos na ditadura, segundo Guimarães (2015).

Rubens Valente (2017) explica que uma das justificativas dos conspiradores que deflagraram o golpe militar de 1964 era a moralização da administração pública, de modo que, após a deposição do Presidente João Goulart, a ditadura abriu inúmeros inquéritos em diversos setores. Foi neste contexto a instauração da Comissão de Inquérito cujos resultados se analisa.

Para realizar esta comunicação, trabalhamos a partir do Relatório Síntese, que é um dos documentos que compõe o Relatório Figueiredo, constituindo-se numa espécie de conclusão dos trabalhos de apuração feito pela Comissão. Na Síntese referenciada, além de um apanhado geral sobre os crimes verificados, são elencadas todas as pessoas consideradas infratoras pela comissão, com as respectivas infrações cometidas, bem como a indicação das folhas que comprovam as denúncias. Então, tomamos também esse Relatório Síntese como índice para consultar as demais folhas do processo de investigação, o documento funciona como um guia de leitura das inúmeras folhas do RF.

Do Relatório Síntese destaca-se os excertos que demonstram a perplexidade de Figueiredo frente aos resultados das investigações:

[p]elo exame do material infere-se que o Serviço de Proteção aos Índios foi antro de corrupção inominável durante muitos anos.

O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados [...].

É espantoso que existe na estrutura administrativa do País repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionários públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade.  
**Venderam-se crianças indefesas para servir aos instintos de**

<sup>4</sup> Nem sempre o SPI teve a mesma denominação, conforme a lição do trecho “O serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), criado em 1910, passaria à história, a partir de 1918, como SPI apenas” (LIMA, 1995, p.11).





**indivíduos mais desumanos. Torturas contra crianças e adultos, em monstruosos e lentos suplícios, a título de ministrar justiça** (BRASIL, 2013, fl. 4912, grifos nossos.).

As investigações revelaram a prática de diversos crimes, como assassinatos e casos de corrupção, cometidos tanto de forma ativa como por omissão por parte dos servidores do SPI, assim como a impunidade daqueles que os cometeram.

Dentre as truculências cometidas, há os casos de violência sexual contra mulheres indígenas e também o emprego da técnica de tortura denominada “tronco”, na qual os calcanhares dos indígenas eram estraçalhados pelo uso de tábuas dispostas como alavancas. Há relatos de crucificação e de pessoas que eram obrigadas a castigar seus familiares, segundo o documento. Além disso, é constatada a frequência com que esses crimes, de castigos físicos a fraudes contábeis, eram cometidos. Neste sentido, os seguintes trechos “[...] os castigos físicos eram considerados algo natural nos postos indígenas” (BRASIL, 2013, fl. 4913) e “[...] os espancamentos, independente de idade ou sexo, participavam da rotina e só chamavam a atenção quando, aplicados de modo exagerado, ocasionavam a invalidez ou morte” (BRASIL, 2013, fl. 4913) demonstram os constrangimentos e produção de ações que se pode classificar como genocídio.

No Relatório (2013), é colocado que foram raros os casos de funcionários que não praticaram crimes de desvio, apropriação ou dilapidação do patrimônio indígena, conforme afirma Figueiredo: “[a] crueldade para com os indígenas só era suplantada pela ganância” (BRASIL, 2013, p. 4914).

No Relatório (2013), há inclusive uma lista com os crimes agrupados por espécie, exposta a seguir. As atrocidades são tantas, que o documento síntese caracteriza a situação como o maior escândalo administrativo do Brasil.

1. Crimes contra a pessoa e a propriedade do índio
  - 1.1 Assassinatos de índios (individuais e coletivos: tribos)
  - 1.2 Prostituição de índias
  - 1.3 Sevícias
  - 1.4 Trabalho escravo
  - 1.5 Usurpação do trabalho do índio
  - 1.6 Apropriação e desvio de recursos oriundos do patrimônio indígena
  - 1.7 Dilapidação do patrimônio indígena (...)
2. Alcance de importâncias incalculáveis
3. Adulteração de documentos oficiais
4. Fraude em processos de comprovação de contas
5. Desvio de verbas orçamentárias
6. Aplicação irregular de dinheiros públicos
7. Omissões dolosas
8. Admissões fraudulentas de funcionários
9. Injúria administrativa (BRASIL, 2013, p.4916)



Consta no documento (2013) casos de omissão dos agentes do SPI frente a massacres cometidos contra indígenas por fazendeiros e por pessoas ligadas ao governo<sup>5</sup>. O relator aponta que, até aquele momento não haviam sido apurados diversos casos como, por exemplo, o de proliferação proposital do vírus da varíola entre indígenas no Maranhão e a tentativa de extermínio dos Cinta-Larga, através da combinação de dinamites jogadas de avião, distribuição de açúcar envenenado, rajadas de metralhadora e o corte por facão do púbis a cabeça dos sobreviventes (BRASIL, 2013).

A falta de assistência, entretanto, é apontada como a mais eficiente maneira de praticar assassinato, favorecer fome, miséria, subnutrição, pestes e parasitoses externa e interna, segundo Figueiredo, estavam “[...] abatendo povos valentes e fortes” (BRASIL, 2013, p. 4917).

As atrocidades são tantas que o documento síntese caracteriza a situação como o maior escândalo administrativo do Brasil. Houve, inclusive, uma grande repercussão internacional pelas descobertas feitas pelas Comissão de Inquérito (DAVIS, 1978; GUIMARÃES, 2015).

Ressalta-se que todos os crimes contidos no Relatório foram aferidos mesmo frente a uma série de dificuldades, como por exemplo, a falta de tempo e de recursos, que impediu Figueiredo de visitar muitos locais, como Goiás e Pará, estados com grande incidência de denúncias (VALENTE, 2017). Em muitos casos, segundo Figueiredo, via rádio do SPI, era transmitido o aviso da chegada à Inspetoria, de modo que havia tempo dos servidores providenciarem “certas melhorias” no panorama dos postos. Provavelmente, se a investigação contasse com mais recursos, teria levantado um número ainda maior de crimes.

Antes de nos aprofundarmos na História de violências e abusos, vale falar um pouco sobre a produção desses documentos que estamos analisando, a saber: colonialidade, pressupostos e outros aspectos.

## 2. A PRODUÇÃO DOS DOCUMENTOS: COLONIALIDADE, PRESSUPOSTOS E OUTROS ASPECTOS

É importante refletirmos também sobre a colonialidade presente, não apenas nos crimes cometidos pelos agentes do SPI, mas também na própria produção dos documentos que compõem o Relatório Figueiredo.

---

<sup>5</sup> O relator da Síntese do Relatório Figueiredo utiliza o termo “figurões da Gôverno” (BRASIL, 2013, p. 4917, *sic*).



Sublinhamos que o conjunto de documentos com o qual estamos trabalhando foi produzido pelo Estado, na época da ditadura militar.

O procurador Figueiredo tinha ligações políticas com os militares e atuou com o apoio do serviço de inteligência militar da época, o Serviço Nacional de Informação (SNI), de modo que não podemos dizer que ele realizou a investigação por ser contra a ditadura, segundo Rubens Valente. Neste sentido, a lição de Rubens Valente em “Os fuzis e as flechas”, indica que:

[s]uas ligações com Távora e o SNI devem ser ressaltadas para prevenir a eventual interpretação de que o procurador se “rebelou” contra a ditadura. Na realidade, seu trabalho foi todo amparado e acompanhado pelos militares. Talvez seus apoiadores não contassem sobre a repercussão do resultado final do trabalho, mas Jáder estava longe de ser um opositor do governo (VALENTE, 2017, p. 37).

Dito isso, é importante destacar que os integrantes da comissão não entendiam as línguas faladas pelos povos indígenas. Às folhas 4917 do Relatório, a CI informa “não entendíamos o dialeto ‘caigang’, guarani, tupi, aruak, etc”. Devemos portanto ter em conta que as investigações, em face das dificuldades linguísticas, não foram adequadamente aferidas junto às vítimas.

Além disso, a maior parte dos depoimentos presentes no relatório é de servidores do SPI, contratados, familiares desses servidores, de modo que as pessoas indígenas – principais afetadas pelos atos – foram pouco ouvidas.

Adriana Vianna (2014) problematiza a distância entre o falado e o escrito nos processos judiciais, especialmente o controle burocrático e afirmação de autoridade deixa suas marcas nos documentos processuais. Informa a autora que:

[...] o conjunto de relatos de que os processos são feitos precisa ser tomado como resultado da conversão de falas em depoimentos escritos e desses, em peças para produção de uma decisão administrativa ou judicial. As condições de constrangimento das falas, dadas a própria situação de estar perante um conjunto de especialistas com poder de avaliação e de decisão – assistentes sociais, curadores, juízes- pleiteando algo ou rebatendo questionamentos e cobranças de comportamento, as transformam em peças discursivas singulares (VIANNA, 2014, p. 53-54)

Assim, pela leitura dos termos de inquirição, não temos acesso ao que foi perguntado aos depoentes, mas apenas a suas respostas; tampouco temos acesso ao que foi descartado dos depoimentos pelos escrivães que os reduziram a termo; muito menos ao que deixou de ser dito pelos depoentes por algum desconforto presente na situação.

Quanto às situações de abusos contra mulheres, é importante destacar que apenas homens faziam parte da comissão, fato que pode ter produzido uma barreira limitadora na oitiva de algumas denúncias e relatos.



Jean Franco, ao analisar as guerras civis no Peru e na Guatemala, nos anos 80 e 90, com ênfase nas violações sexuais, constata que “[l]os indígenas con frecuencia no reportaron las violaciones porque no confiaban em las instituciones del estado y por la absoluta impunidad de los responsables que seguían habitando en sus comunidades” (2008, p. 28). Somado a isso, a autora explica que muitas mulheres sofrem sozinhas, preferindo não falar sobre a violação sexual.

Por certo, há pontos descobertos nos inquéritos que compõem o Relatório Figueiredo. É preciso então atentar para o não dito nos documentos, para aqueles que não foram ouvidos, inferindo silêncios e constrangimentos.

Como vimos, o Relatório Figueiredo é um instrumento jurídico de denúncia, que visa esmiuçar as condutas irregulares de servidores públicos do SPI. Por mais que o documento se debruce sobre todos esses crimes e atrocidades, isso não quer dizer que não houve agência desses povos neste contato interétnico.

Negar a existência da agência indígena seria o mesmo que negar a condição dos indígenas enquanto sujeitos históricos e sociais plenos. Por mais que nem sempre essa agência seja relatada de modo literal no Relatório, destacamos um trecho de Termo de Inquirição em que é relatada o que o depoente denomina de “revolta indígena”

de uma feita o garoto índio de nome LALICO vendeu por conta própria na cidade de BARRA DOS BURGES 5(cinco) quilos de ipecacunha, utilizando o produto dessa venda na compra de gêneros para sua mãe; que por esse fato o Sr. João Batista Correia espancou o referido garoto índio pendurando-o pelos polegares durante todo o dia; que o servidor EDUARDO RIOS, penalizado, soltou o garoto LALICO; que Lalico refugiou-se na casa de sua mãe; que na manhã seguinte o Sr. João Batista Correia após espancar o dito garoto amarrou-o; que diante desse fato teve início uma revolta dos índios; que o Sr. João Batista Correia temendo por sua própria vida soltou o garoto Lalico (BRASIL, 2013, vol.08, p.1681, *sic*).

### 3. INDÍGENAS TRATADOS COMO ANIMAIS DE CARGA<sup>6</sup>

Voltando ao teor dos documentos, também no Relatório Síntese, Jader de Figueiredo destaca que o tratamento dado aos indígenas era desumano, que era igual ou pior ao tratamento conferido aos animais de carga. Vejamos os trechos relativo às observações:

[...] de maneira geral, não se respeitava o indígena como pessoa humana, servindo homens e mulheres, **como animais de carga**, cujo trabalho deve reverter-se ao funcionário **No caso da mulher, torna-se mais revoltante porque as condições eram mais desumanas.**

Houve Postos em que as **parturientes** eram mandadas para o trabalho dos roçados em dia após o parto, proibindo-se de conduzirem consigo o recém nascido. **O tratamento é, sem dúvida, muito mais brutal do que o dispensado aos animais**, cujas fêmeas sempre conduzem as crias nos primeiros tempos (BRASIL, 2013, p.4913-4914, grifo nosso).

<sup>6</sup> O título é baseado em termo usado por Jader de Figueiredo na Síntese do Relatório (2013).





No mesmo sentido, também o excerto: “[t]udo – repetimos sempre - m como se o índio fôsse um irracional, classificado muito abaixo dos animais de trabalho, aos quais se presta, no interêsse da produção, certa assistência e farta alimentação” (BRASIL, 2013, fls. 4914, *sic*). Prossegue o relator: “[...] o SPI traduz fome, desolação, abandono e despersonalização do indígena” (BRASIL, 2013, fls. 4919).

Atentar que Jader de Figueiredo (2013) chega a pensar que os castigos de trabalho forçado e de prisão em cárcere privado, em comparação com as tantas outras violências e com a naturalização do castigo físico, indicavam a desumanização das relações entre povos Índios e SPI.

É importante perceber também que o relator apontava que as mulheres eram incluídas em uma categoria inferior aos animais, de modo que podemos entender que elas eram alvo de uma violência ainda maior, ou seja, uma intersecção da violência étnico-racial com a de gênero<sup>7</sup>.

Essa constatação, feita pelo procurador, de que os indígenas eram tratados como animais ou pior que animais de carga, nos remeteu ao ensinamento de João Pacheco de Oliveira (2014). O antropólogo, anteriormente citado, procura compreender como as autorrepresentações dos brasileiros sobre suas relações com os indígenas, marcadas por vezes pelo paternalismo e por romantismo, podem coexistir com situações de terror e intolerância absoluta, por intermédio de um código de violência bruta.

Segundo o antropólogo, o conjunto de imagens e narrativas naturalizantes sobre os indígenas, implicaram em uma sociabilidade que desconhecia os direitos mais elementares desses povos e de sua própria condição humana. Em sua etnografia sobre memórias de crimes cometidos contra os Ticuna, Pacheco de Oliveira destaca uma comunidade de comunicação na qual corriqueiramente se comparava a condição indígena a do animal, e na qual havia uma possibilidade de exercício de violência sem limites. De modo que o autor conclui que:

[a] base para as práticas intolerantes e racistas é que indivíduos (humanos) possam ser concebidos como animais selvagens, feras perigosas que precisam ser vencidas e subjugadas, e não como membros de uma comunidade maior (“nação”), imaginada e narrada enquanto um conjunto de cidadãos em igualdade de condição e portadores virtuais dos mesmos direitos. As imagens naturalizantes são a senha para a entrada em ação do idioma da animalização e da predação, com os seus componentes de sujeição e domesticação (que inclui dentro de seus domínios a tortura, a morte, a comestibilidade e o abuso sexual)<sup>8</sup> (PACHECO DE OLIVEIRA, 2014, p.89)

<sup>7</sup> Sobre a ideia de interseccionalidade, nos baseamos em CRENSHAW, Kimberle. 2002. A interseccionalidade da discriminação de raça e gênero. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. Acessado em: 10/10/2016

<sup>8</sup> Pacheco de Oliveira (2014) explica que não considerou especificamente os casos de abuso sexual em seu trabalho, mas que se trata de ocorrência bastante frequente nas situações contemporâneas de conflito interétnico.





É possível fazer uma relação da constatação da representação dos indígenas como primitivos, animais e que vivem na floresta realizada por João Pacheco (2014), com a obra “Vidas Precárias”, de Judith Butler (2011). A animalização relatada por Pacheco de Oliveira (2014) pode ser compreendida como uma forma de impedir o reconhecimento da humanidade dos povos indígenas, dificultando a alteridade que os *não-indígenas* possam ter em relação aos indígenas, explicada por Butler. A desumanização do indígena passa a ser entendida como uma justificativa para a sua eliminação, como uma vida que não é passível de ser lamentada.

#### 4. ABUSO SEXUAL DE MULHERES INDÍGENAS

Da síntese do relatório (2013), é possível depreender, que as sevícias eram cometidas contra homens e mulheres de diferentes idades indiscriminadamente.

Além dessas violências, ao longo do relatório são pontuadas violências cometidas especificamente contra mulheres, como o fato das mães serem obrigadas a trabalhar sem seus filhos logo após o parto, o fato das mulheres receberem castigos de seus parentes, que eram obrigados a castigá-las, casos de estupro, de *sedução*, de *infelicitação* e de *defloramento*. Jader de Figueiredo na síntese do Relatório (2013) atesta que o tratamento dispensado as parturientes era pior do que o tratamento dispensado aos animais, como se viu linhas atrás.

Vejamos agora alguns dos casos de violência contra mulheres indígenas trazidos ao longo do documento sob análise.

As folhas 3773 a 3774, José Monteiro da Silva, que trabalhou tanto como contratado como servidor interino junto ao SPI, depõe informando o seguinte:

que sabe ter havido o defloramento de uma índia digo índia no próprio rescinto da sé de da Inspeção ao tempo da Administração de JOSÉ MONGENOT FILHO, perpetrado por seu irmão DJALMA MONGENOT” (RF, fls. 3773, volume 16, *sic*).

Da folha 1680, também do Relatório, destaca-se o trecho do depoimento de Juracy Cavalcanti Batista Ferreira, que era esposa de José Batista Ferreira Filho, funcionário do SPI, dizendo ela ter conhecimento que:

“[...] o Sr. Flávio de Abreu procedia, digo, criou no posto sobre sua chefia um Serviço máedi, digo, médico; que esse serviço médico era destinado ao exame das índias de idade jovem; que os exames eram procedidos pelo próprio Sr. Flávio de Abreu; que esses exames eram feitos à noite; que o Sr. Flávio de Abreu esclarecia que fazia esses exames para constatar a existência de moléstias venéricas” (RF, fls.1680, vol. 08, *sic*).

O senhor Flávio de Abreu, às folhas três do Relatório Síntese, é incriminado por trocar: “[...] a índia Rosa por um fogão de barro com o Sr. Seabra e ainda mandar surrar o



pai da mesma, em virtude da reclamação feita diante da troca [cuja sequência das acusações continuam às fls. 1680, 4288, 1683]”. Juracy Cavalcanti, em seu depoimento, referido anteriormente, explica que o Flavio de Abreu, acompanhado de Seabra, fora à sala de aula de Dona Violeta Tocantins, e pediu que as indígenas lá presentes ficassem de pé para que Seabra efetuasse a escolha. Tão logo Seabra efetuou a escolha da indígena Rosa, que tinha 11 anos, Flavio de Abreu deu a permissão para que ele levasse a menina.

Ato contínuo, o procurador informa, às folha seis, que o referido senhor, “[c]ostumava forçar os índios a espancarem suas mães, tendo castigado o índio Salu, por ter se negado a tal [denúncia continuada às fls. 1680] e a índia Carolina [cuja inscrição do fato encontra-se às fls. 4287].

A violência contra mulheres indígenas apontadas no Relatório, especificamente a de caráter sexual e que neste trabalho denominamos de abuso sexual, não é apenas uma ferramenta de submissão do patriarcado, mas também do colonialismo e do racismo, segundo Andrea Smith (2014).

O abuso sexual é uma agressão tanto à identidade da vítima como mulher, como a sua identidade como indígena (SMITH, 2014). O assunto precisa ser analisado, portanto, como decorrente de uma discriminação interseccional, ou seja, como uma combinação da discriminação para com um grupo étnico e da discriminação referente a um gênero específico (CRENSHAW, 2002).

Neste sentido, Smith (2014) defende que:

[a]s questões de opressão por colonização, raça ou gênero não podem ser vistas separadamente. Tal fato explica porque durante a minha experiência como conselheira de vítimas de abuso sexual sempre chegava um ponto em que a sobrevivente indígena dizia : “Não quero mais ser índia”. (...) as mulheres de cor não só se deparam com um maior número de barreiras quando sofrem violência (e.g. menos atenção da mídia, barreiras da língua, falta de apoio no sistema legal) como suas experiências são qualitativamente desiguais das mulheres brancas (p.197)”

Para ela, “a experiência individual de violação sexual dos povos indígenas ecoa 500 anos de colonização sexual, em que os corpos dos povos indígenas foram considerados inerentemente impuros (p. 201-202)”.

Ainda sobre os abusos sexuais documentados no relatório, e também inferindo os eufemismos e silêncios, é possível entendê-los como um dos meios de tortura dos povos indígenas no contexto da ditadura militar.

Rhonda Copelon (1997) explica que os instrumentos jurídicos internacionais que proíbem a tortura e o tratamento ou pena cruel, desumano ou degradante, geralmente definem a tortura a partir de quatro elementos críticos: “(1) dolor y sufrimiento físico o mental



severos; (2) infringidos em forma intencional; (3) para propósitos específicos; (4) con alguna forma de participación oficial, ya sea activa o pasiva” (p.115).

Para a autora, tanto em contextos domésticos como em contextos oficiais, há uma inseparabilidade das torturas físicas e mentais, sendo o estupro e o abuso sexual considerados pelas mulheres a maior violação, mesmo que eles ensejem menos dano físico que outras formas de violação. Segundo a pesquisadora, a ameaça de abuso, a observação ou escuta de outras mulheres sendo violadas são também muito poderosas.

Os abusos sexuais em conjunto com as outras formas de violência descritas no relatório Figueiredo nos ajuda a compreender a tortura tal qual pensada por Copelon (1997), ou seja, como um contexto e processo de dominação, que intenta a intimidação da vítima, do grupo com o qual a vítima se identifica, podendo ter consequências em toda a sociedade.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelos relatos, é possível verificar que, em pleno século XX, as pessoas indígenas continuavam a ser tratadas como peças (coisas) a ponto de poderem ser trocadas por um fogão – caso de Rosa. Reafirmamos que isso não quer dizer que não havia agência, como ocorreu nos casos de Salu e Carolina que se negaram a castigar suas mães, bem como naquele da “revolta indígena” comentada anteriormente.

O estudo das violências e abusos é importante para compreender que as posturas coloniais se prolongaram sim ao longo do tempo, tendo chegado ao século XX. Entendemos que essas violências e abusos são formas coloniais de discriminar os direitos etnicamente diferenciados dos povos indígenas.

Além disso, a violência e os abusos sexuais, ao serem tratados como categorias de análise, permitem a melhor compreensão do contato interétnico, que parece ainda estar marcada pela falta de reconhecimento da humanidade dos povos indígenas, inclusive por parte dos servidores estatais, como vimos.

A publicação do Relatório da Comissão Nacional da Verdade e do Relatório Figueiredo, com descrição de diversas atrocidades cometidas contra povos indígenas ao longo da ditadura, são mais alguns elementos que corroboram a tese de Brighenti (2015) de que a violência contra os povos indígenas é histórica e contínua.

#### REFERÊNCIAS

BRASIL. Relatório Figueiredo: documento na íntegra. 2013. “Síntese”. Disponível em: <http://racismoambiental.net.br/2013/06/02/relatorio-figueiredo-documento-na-integra-7-mil-paginas-pdf-pode-agora-ser-baixado/>. Acessado em: 10/04/2017

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade (CNV). 2014. “Texto 5 - Violações de direitos humanos dos povos indígenas” In: *Relatório da Comissão Nacional da Verdade*. Brasília, p.



203-262. Disponível em: [http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume\\_2\\_digital.pdf](http://www.cnv.gov.br/images/pdf/relatorio/volume_2_digital.pdf).  
Acessado em 10/04/2017

BRIGHENTI, Clovis Antonio. 2015. "Colonialidade do poder e a violência contra os povos indígenas" In: *Revista PerCursos*. Florianópolis, v. 16, n.32, set./dez., p. 103– 120. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5965/1984724616322015103>. Acessado em: 20/04/2017

BUTLER, Judith. 2011. "Vida precária" In: *Contemporânea*. no. 1. jan./jun. p. 13-33. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/18/3>. Acessado em 19/04/2017

COPELON, Rhonda. 1997. "Terror íntimo: la violencia doméstica entendida como tortura" In Cook, Rebecca J. (ed.) *Derechos Humanos de la mujer. Persepctivas Nacionales e Internacionales*. Bogotá, Asociación Probienestar de la Familia Colombiana (PROFAMILIA), pp. 110-144.

CRENSHAW, Kimberle. 2002. A interseccionalidade da discriminação de raça e gênero. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. Acessado em: 10/10/2017

DAVIS, Shelton H. 1978. *Vítimas do Milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores

FRANCO, Jean. "La violación: un arma de guerra" In *Debates Feministas: Cuerpos Sufrientes*. México, Año 19, vol. 37 (abril 2008), pp. 16-33. Disponível em: [http://www.debatefeminista.com/articulos.php?id\\_articulo=120&id\\_volumen=6](http://www.debatefeminista.com/articulos.php?id_articulo=120&id_volumen=6). Acessado em 15/10/2017

GUIMARÃES, Elena. 2015. *RELATÓRIO FIGUEIREDO: entre tempos, narrativas e memórias*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social. Rio de Janeiro: UERJ. (Inédito) Disponível em: <http://www.memoriasocial.pro.br/documentos/Disserta%C3%A7%C3%B5es/Diss373.pdf>. Acessado em 12/04/2017

LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópoles, RJ: Vozes.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2014. "Metáforas naturalizantes e violência interétnica na Amazônia contemporânea: memórias do terror e instrumentos da etnografia" In: Rodrigues, Lea Carvalho; Silva, Isabelle Braz Peixoto da (orgs). *Saberes locais, experiências transnacionais: Interfaces do fazer antropológico*. Fortaleza: ABA Publicações, p. Disponível em: [http://jpoantropologia.com/pdfs/CL\\_PT\\_2014\\_02.pdf](http://jpoantropologia.com/pdfs/CL_PT_2014_02.pdf). Acessado em 08/06/2017

SMITH, Andrea. 2014. A violência sexual como uma ferramenta de genocídio. In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.8, n.1, p 195-230, jan/jun.

VALENTE, Rubens. 2017. 3. Escândalo. p.34-46. In: *Os fuzis e as flechas: histórias de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das letras.

VIANNA, Souza Adriana. 2014. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio de processos judiciais. In: *Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Orgs: CASTILHO, Sérgio Ricardo Rodrigues et all. Rio de Janeiro: Contra Capa; Faperj.



**GT 11 – gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina.****SUBJETIVIDADES E COLONIALIDADE DO PODER: SOBRE O PROTAGONISMO DE MULHERES TEMBÉ-TENEHARA**

Ana Shirley Penaforte Cardoso (UFPA)  
spenaforte@gmail.com

**RESUMO**

Esta comunicação reflete sobre as práticas e a circulação de discursos, a partir do conceito de colonialidade do poder, desenvolvidos por autores da América Latina como Anibal Quijano, (2005) e Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, (2008). O trabalho traz ainda uma breve discussão sobre o conceito de subjetivação, com base na teoria desenvolvida por Michel Foucault (2010), aplicada à dinâmica atual das sociedades indígenas brasileiras, mais especificamente à sociedade Tembé-Tenehara que vive na Terra Indígena Alto Rio Guamá, TIARG, que estiveram expostas e se atualizam na contemporaneidade. Este trabalho parte da pesquisa etnográfica realizada com esta sociedade, desde 2013, agora centrada na observação do cotidiano de algumas mulheres que moram nas aldeias Sede e Tekohaw. Dentre as diferentes singularidades destaco suas atividades como caciques, pajés, professoras, universitárias, de onde é possível dizer que as identidades não são fixas. É possível dizer também, que elas são protagonistas de suas histórias quando, por exemplo, Célia Tembé montou uma nova aldeia, K'aaptehar, para viver com sua família mais intensamente a cultura tradicional de seu povo. Ou quando Kuzã'í Tembé assume o papel estratégico e de resistência, para manter viva sua cultura. Ações antes desempenhadas por sua avó, Verônica Tembé, ao ensinar a língua, o grafismo e as histórias tradicionais da cultura Tenehara aos mais novos. Com base em algumas observações do campo e nas interpretações Clifford Geertz (2014) de algumas de suas representações proponho aqui, um diálogo sobre diferentes discursos que inscrevem verdades sobre o que ser uma mulher Tenehara.

Palavras-chave: América Latina; Amazônia; Sociedades Indígenas; Mulheres indígenas.

**1. INTRODUÇÃO**

De acordo com as informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE (2012), vivem no Brasil atualmente 305 sociedades indígenas, que falam 274 línguas nativas, no entanto, sabemos que esta constatação é desconsiderada por grande parte da sociedade brasileira. Houve, desde o início da colonização, uma tentativa de generalização e de homogeneização sobre a identidade de mulheres e homens indígenas do país, sobressaindo-se um discurso marcado pelo exotismo e do selvagem, que atravessa diferentes temporalidades e, que hoje, aparece em vários espaços sociais, tanto em textos religiosos e jurídicos, assim como na web, na arte, representada pela literatura, pintura e, também, pela fotografia.





Numa abordagem teórica discutirei os atravessamentos da colonialidade, desenvolvida por Anibal Quijano, (2005) e Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar, (2008). Uma ideia que se instalou e se alastrou, a partir de uma lógica do capital, nas diferentes sociedades, mas que no transcorrer da história, alcançou outros espaços, que envolvem as relações de gênero e de classe, em países tidos como do terceiro mundo. Estes processos trouxeram implicações, perdas, lutas e conquistas, enredadas numa teia do protagonismo. Analisado aqui, a partir da ótica conceitual de subjetividades, propostas pelo filósofo Michel Foucault (2010; 2012), conforme observaremos no decorrer deste trabalho.

A partir da pesquisa etnográfica que realizo com a sociedade indígena Tembé-Tenehara da Terra Indígena Alto Rio Guamá, TIARG, desde 2013, centrada na observação das práticas cotidianas das mulheres desta sociedade, pude observar as singularidades em suas ações. O protagonismo de algumas dessas mulheres. Com as quais mantive um maior contato é bastante visível, quando, por exemplo, Célia Tembé montou uma nova aldeia para viver com sua família mais intensamente a cultura tradicional de seu povo. Abordarei aqui alguns aspectos do legado deixado pela capitã Verônica Tembé e apontarei algumas estratégias de resistência da cacique Célia Tembé, assim como apresentarei o profundo trabalho da grande liderança Kuzã'í Tembé, que mora atualmente na aldeia Sede, porque elas são 'sujeitas' que se destacaram e se destacam pela força e dinamismo que dedicam a sua sociedade

## 2. A COLONIALIDADE E A MODERNIDADE COMO ESTRATÉGIAS DO CAPITALISMO: BREVES CONSIDERAÇÕES.

Diante de uma análise mais global, mas não sem considerar as singularidades históricas das regiões invocadas aqui, é possível dizer, que o período colonial estabeleceu-se na América Latina, a partir da necessidade de solidificação e ampliação do modo de produção capitalista em ascensão no mundo ocidental, e encontrou na região, um 'terreno fértil' para aplicação de suas estratégias. Paralelo a uma ideia de crescimento comercial, crescia também uma necessidade da obtenção de um crescimento econômico, a partir do trabalho. Em uma transação que envolve a compra e a venda da força de trabalho, vista por Karl Marx, [1867, 2012], como uma mercadoria. No entanto, a relação trabalho e produção ganharam dimensões que invadem outros espaços de agregação e análise visibilizados no corpo, individualizado nos sujeitos.

Numa perspectiva eurocêntrica, os povos originários, sempre foram vistos e tratados como inferiores, que precisavam ser aculturados e civilizados. Em relação às mulheres, este ponto de vista era ainda mais acentuado. Seu corpo era considerado como mais um 'território' de dominação e de colonização. Muitas mulheres foram violentadas fisicamente



por estes estrangeiros, neste período. A nudez de seus corpos recebia as maiores e severas observações, era tratada como exótica em diferentes materialidades, seja nas pinturas, na literatura, ou nos relatos dos viajantes. Materiais produzidos, em sua maioria, por homens brancos, cristãos e com um olhar um de fora. Para muitos deles, as mulheres, que aqui viviam, eram 'desavergonhadas', criando o que Luciana Ballestrin (2015) chamou de: "O imaginário erótico e sensual do colonialismo", ou que Ivânia Neves (2009) disse ao analisar o conjunto destes discursos: "criou-se uma matriz cultural sobre o que é ser uma mulher indígena, a partir de um olhar cristão". Nestas construções eurocêntricas, não havia espaço para a observação da 'outra', isto é, para se visibilizar, a forma como estes estrangeiros eram vistos por estas mulheres. Não havia espaço e não há registros, que mostrem a forma como elas manifestavam seu desejo, ou mesmo seus ascos pelos forasteiros.

Sobre os ideais da religião católica, por exemplo, a despeito de suas crenças e rituais, os povos que aqui viviam precisavam ganhar uma alma. As mulheres precisavam adotar a postura da mãe casta e pura, como ensina a bíblia. A conquista da América, em uma visão eurocêntrica, evidencia as diferenças entre colonizados e colonizadores, mas evidencia rasgos também nas diferenças sexuais e imprimem regras de docilização para as mulheres. Numa perspectiva que partia de uma suposta "superioridade natural e biológica" dos europeus, a partir da ideia de gênero e de raça. A invasão das terras americanas proporcionou um maior controle sobre a sexualidade, através das imposições cristãs. Proporcionou também, um maior controle do trabalho, em relação ao mercado mundial, o que possibilitou a redução drástica de salários e o crescimento da exploração de pessoas escravizadas. Para o autor peruano Aníbal Quijano, (2005), a colonização das Américas, criou uma espécie de poder, com códigos mundiais de dominação e superioridade, como veremos no fragmento de sua obra, a seguir.

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (QUIJANO, 2005, p. 117).



A América Latina constituiu-se em um espaço de produção de trabalho não pago, primeiro com o uso da mão de obra indígena e, posteriormente, a exploração do trabalho de pessoas trazidas, em sua maioria, do continente africano para serem escravizadas. Esta noção de controle do trabalho, em determinados espaços do planeta, apontadas pelo autor, nos ajuda a pensar na exploração do trabalho como uma engrenagem vital do sistema capitalista, que pode ser substituída, quando não tiver mais utilidade para o desempenho das funções. Em relação às sociedades indígenas, deve-se considerar que sua força de trabalho era usada apenas como elementos descartáveis no complexo processo da dinâmica predatória do capitalista.

O vasto genocídio dos índios nas primeiras décadas da colonização não foi causado principalmente pela violência da conquista, nem pelas enfermidades que os conquistadores trouxeram em seu corpo, mas porque tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer. (Ibid., p. 120).

Neste sentido é possível pensar a Europa como um grande centro hegemônico, que ditou normas de comportamento e de vida em um espaço de modernidade. Um local de concentração de poder, a partir da acumulação de lucros e da exploração de mão de obra trabalhadora, de onde partiu a colonialidade do poder. Ideia e sentimento, que se alastrou pela América e se resinifica no mundo contemporâneo. Para o sociólogo peruano Anibal Quijano (2005), a colonialidade do poder possibilita entender também a divisão geográfica do mundo, a partir do trabalho, imposta pelo capitalismo, que implica mudanças significativas no modo de ser e de pensar as culturas. Assim como cria novos cenários mundiais. Novos espaços territoriais segregados, ou separados sob a ótica da inferioridade e superioridade e ao mesmo tempo, também, criam-se estratégias para se formarem relações de dependência, tanto econômica, quanto cultural. Estratégias complexas e silenciosas, que acontecem paulatinamente na sociedade e envolvem o gosto, a preferência e o olhar. Numa perspectiva mais ampla é possível pensar, atualmente, este esquadramento geográfico, a partir de uma ideia de raça e de gênero.

A colonialidade do poder, portanto, reúne um complexo emaranhado de elementos, que possibilita a compreensão das condições históricas que condicionaram a atual situação econômica e social da maioria dos países que compõe a América Latina. A seleção do trabalho pelo critério da raça foi um dos fatores impulsionadores deste processo, mas é preciso também pensar o gênero e a classe, como outras significativas engrenagens do sistema que move e impulsiona o crescimento do capitalismo.

(...) o modo como a colonialidade do poder está vinculada com a concentração na Europa do capital, dos assalariados, do mercado de



capital, enfim, da sociedade e da cultura associadas a essas determinações. Nesse sentido, a modernidade foi também colonial desde seu ponto de partida. Mas ajuda também a entender por que foi na Europa muito mais direto e imediato o impacto do processo mundial de modernização. (Ibid., p. 125).

A reflexão acima contextualiza como vimos, ainda que de maneira rápida e sucinta, o processo histórico vivido na América Latina no período colonial, a partir de uma lógica do capital, cujo processo se estende até os nossos dias. Acredito que a discussão proposta por este tópico seja significativa para a melhor compreensão e análise das relações cotidianas em microesferas, porque elas impregnam o cotidiano em escalas microscópicas das sociedades. Influenciam, por exemplo, a dinâmica da vida e sobrevivência de povos que compõe a Amazônia, mais especificamente na dinâmica cotidiana da sociedade indígena Tenehara que vive no estado do Pará, da qual falarei com maiores detalhes na próxima sessão.

### 3. SOBRE OS TEMÉ- TENETEHARA: O POVO VERDADEIRO.

A Sociedade Indígena Tembé-Tenehara faz parte do ramo ocidental dos Tenehara. Sua autodenominação é Tenehara, que significa “O povo verdadeiro”, no estado do Pará passaram a ser chamados de Tembé. Possui mais de trezentos anos de contato, segundo o cacique da aldeia Sede, Naldo Tembé (2014). A Terra Indígena Alto Rio Guamá, TIARG é constituída, atualmente, por vinte e duas (22). E, são banhadas pelo rio Guamá. Ao sul, suas vinte e três (23) aldeias, são banhadas pelo rio Gurupi. Estes dois grandes rios influenciam bastante a cosmologia Tenehara, especialmente, quando plantam, colhem, praticam seus rituais ou vão para a guerra. Os rios também definem dois espaços geográficos da TIARG. E dividem as Aldeias do Gurupi e aldeias do Guamá. Conforme mostra o mapa, Figura 01, a seguir:



TIARG – Fonte: “Etnografia em quadrinhos: subjetividades e escritas de si”,  
Dissertação de metrado 2016. Otoniel Oliveira.





A TIARG resulta de um processo de lutas e conquistas de lideranças indígenas, e ativistas, preocupados com a causa. A terra possui uma extensão territorial de 279.892ha. Foi 'concedida' aos indígenas, em 1945, mas só foi homologada em 1993. A criação de reservas indígenas não implicava necessariamente em garantir-lhes a sobrevivência e o direito a terra, porque estas ações governamentais tinham como principal intenção o apagamento e o enfraquecimento das diferentes identidades indígenas existentes da região. Esta colocação é possível, a partir do estudo cuidadoso da história e do trabalho etnográfico que faço efetivamente com os Tenehara desde 2013, quando constei, por exemplo, que houve a reunião de vários povos indígenas em um mesmo lugar, neste período, assim como também, colonos não indígenas, reunidos em um único espaço geográfico. Ao se observar a dinâmica diária de algumas famílias Tembé atualmente, percebe-se a diversidade resultante desta experiência.

Na próxima seção apresento algumas das minhas interlocutoras na pesquisa em andamento. Cada uma delas possui uma história singular no contexto de sua sociedade, mas que suas ações convergem para uma representação de luta, resistência e de protagonismo.

### **3.1 Mulheres Tenehara: entre histórias de vida, de lutas e de conquistas.**

Na tradição Tenehara, a partir de uma interpretação ocidental, as mulheres desempenham papéis mais 'secundários' na organização política da aldeia. A história do seu povo, no entanto, também é a história delas, porque elas sempre estiveram presentes nas reiteradas reivindicações pelo direito a terra, pela educação de qualidade, ou pela saúde do seu povo. Tiveram importante participação nas principais decisões políticas que envolvem suas garantias. Não se pode partir de uma única premissa, de que as ações de mulheres indígenas são iguais, ou que elas agiram da mesma maneira, mas não se pode deixar de observar que muitas delas assumiram e assumem posições políticas significativas para o seu povo. Elas também executam, atualmente, funções que antes eram tradicionalmente desenvolvidas apenas por homens, como por exemplo, a função de cacique ou de pajé.

A partir de minha experiência em campo, pude observar, pelo menos, entre as mulheres que tive maior contato, que elas negociam internamente, com pais, maridos, filhos e avós, sua autonomia, como mulheres, como indígenas, mas também como ativistas e estudantes. De uma forma geral, as mulheres estão presentes, nas passeatas e decisões políticas que envolvem seus direitos. Frequentemente, também ocorrem separações, caso os homens não queiram acompanhá-las, ou mantenham-se irredutíveis quanto à saída delas sozinhas, das aldeias, para estudarem na cidade.





### 3.1.1 Verônica Tembé: Uma Capitoa Tenetehara.

Verônica Tembé, foi uma das mais influentes lideranças indígenas contemporâneas desta sociedade e sua atuação como uma liderança priorizou as manifestações culturais, a preparação de danças, de comidas, de roupas, pinturas e de cantorias. Sua atuação nas discussões e reuniões políticas, que envolveram a homologação da TIARG é bastante relevante. Seu nome é lembrado, mesmo após sua morte, já bem velha e bastante debilitada, em 2013, por muitos, como uma capitoa, uma mulher forte e guerreira. Uma referência de luta e de força para muitas mulheres e homens do seu povo. Para Nazaré Tembé, moradora da aldeia *Tekohaw*, estudante do ensino médio e mãe de três filhos pequenos, diz que a Verônica Tembé é a inspiração para buscar a perfeição na hora de fazer as pinturas e no momento de cantar as músicas e de preparar as etapas dos rituais. Lembrar a atitude de Verônica Tembé dá forças nos momentos de enfrentamentos com os *karaiw*, quando eles querem invadir suas terras, derrubar a floresta e sujar os rios com veneno e pegar os peixes.

A Verônica era a mãe de todos né? Não esquecemos o que ela deixou pra gente. Ela era pra nós, como um espelho. Eu ando muito em reunião. A gente luta mesmo, quando tem invasão de madeireiro na terra indígena, nós vamos pra cima mesmo. Se precisar, a gente dorme até por duas semanas, em cima das folhas, sai só com a roupa do corpo, anda o dia inteiro no mato. A gente briga com o governo também, a gente não se cala.

Nazaré Tembé lembra que Verônica Tembé, enfrentava qualquer dificuldade para defender seus direitos. Lembrou-se da coragem e da determinação, elementos motivadores para as atitudes de Nazaré Tembé hoje, ao participar das reuniões importantes para seu povo.

Kapara'í Tembé uma grande lideranças da aldeia *Tekohaw*, o filho mais novo de Verônica Tembé, também me falou da força de sua mãe. Ele afirmou que sua mãe era uma lutadora pelos direitos dos Tenehara. Ela participava ativamente de reuniões com o governo, para reivindicar direito a saúde e a terra do povo. Kapara'í disse também que sua mãe exigia que os moradores da aldeia falassem a língua Tenehara e que as mulheres e os homens tivessem seu ritual de passagem para a vida adulta. Ela ensinava o tempo todo, o que era ser índio, o que era ser Tenehara, por meio de suas atitudes e de suas histórias. Se ela tivesse uma laranja e tivesse muitas pessoas por perto, ela repartia a laranja de modo, que todos pudessem provar um pouco da fruta. Observa-se, nestes relatos, que a presença de Verônica Tembé na vida de mulheres e dos homens Tenetehara ainda é muito forte e que ela foi uma pessoa muito influente. Nem todas as mulheres Tenehara, porém



alcançaram a posição de liderança, como Veronica Tembé, mas elas possuem a força e a coragem advindas de suas ancestralidades.

Verônica Tembé, foi uma profunda conhecedora sobre a medicina tradicional, rituais, astronomia, histórias, músicas de seu povo. Ela foi durante décadas, a liderança responsável pela organização das principais manifestações culturais de sua aldeia, como o *Wira'u-haw*, a festa do moqueado, ritual de casamento. Era ela quem preparava os enfeites de cabeças e as pinturas no corpo das meninas e dos meninos que participavam do ritual, como mostra a Figura 02. Tive oportunidade de conhecê-la em 1996, quando eu fazia reportagem para a revista “Ver o Pará”. Já naquele momento, pude aprender com ela algumas histórias Tenehara. Ela puxava as músicas e dava o tom da cantoria, durante a cerimônia, com seu timbre extremamente agudo. Era ela também que dava entrevistas, apresentava os objetos usados na festa, assim como mostrava a comida, à base de pequenos tipos de peixes, a ser consumida pelas meninas e meninos durante os dias de comemoração. Verônica Tembé, foi uma das fundadoras da aldeia Tekohaw, onde viveu e dedicou sua incansável luta como mulher e como liderança.



Figura 02 – Verônica Tembé – Festa do Moqueado 1996. Foto: Shirley Penaforte

### 3.1.2. Kuzã' Tembé: Uma liderança na TIARG

Apesar dos atravessamentos históricos e atualizações que envolvem mudanças nas práticas tradicionais do povo Tenehara, em seus muitos anos de contato, como já citado aqui, contar histórias ainda é uma atividade cultural bastante comum e apreciada entre as mulheres da sociedade Tembé-Tenehara. Kuzã' Tembé, na condição de primeira neta,



herdou muitos saberes de sua avó Verônica Tembé, com quem aprendeu, a falar a língua Tenetehara, realizar seus rituais. Aprendeu ainda muito pequena que é preciso viver e seguir a tradição de sua sociedade, cujos ensinamentos são transmitidos, pelos mais velhos, por meio da oralidade e das práticas cotidianas, para se tornar uma Tenehara. Contar histórias para o povo Tembé é, também, transmitir conhecimento e sabedoria. É uma maneira de ensinar sobre as constelações, sobre a medicina, sobre o nascimento dos animais e das pessoas.

No caso das mulheres Tembé, esse atributo é conquistado pela sua experiência, ao longo da vida. É isso que as tornam sábias e hábeis. São elas que repassam, para seus filhos e netos, através das pinturas, dos adereços, das danças, das canções e através de narrativas sobre o céu, como o nascimento de Zahy, que elas compartilham o conhecimento sobre a cosmologia do seu povo, sobre sua língua, sobre as estrelas, os animais e, também, sobre os cuidados com a preservação da floresta e como defender seus direitos.

Assim como sua avó, Kuzã'í Tembé transformou-se em uma grande contadora de histórias, desde muito pequena ela queria aprender a tradição do seu povo e admite, com orgulho, que Verônica Tembé, foi muito importante para a sua formação. Em entrevista (2015), ela me disse: “- Quase tudo que aprendi foi escutando a minha avó e vendo as coisas que ela fazia”. Para Kuzã'í Tembé, narrar as histórias é falar as verdades sobre e para seus filhos e para o seu povo.



Figura 03 Kuzã'í Tembé – Festa das Crianças 2016- Shirley Penaforte

Kuzã'í Tembé é professora, cantora e possui uma voz aguda e singular, que se destaca dentre as demais na aldeia Sede, onde mora atualmente. A sonoridade da voz das mulheres Tenehara é um atributo recorrente entre as mulheres Tenehara. Kuzã'í Tembé é



considerada uma mulher nova, entre os Tenetehara. Ela continua o trabalho de luta pela solidificação da identidade Tenehara, que sua avó iniciou. Ela traz marcado em suas práticas e em seu próprio nome o significado de ser uma mulher Tembé. É bilíngue, é casada e têm dois filhos, incansável na luta para manter a tradição Tenehara viva, tal como sua avó fazia, como exemplifica a fotografia, Figura 03, na qual, ela aparece dançando na “festa das crianças”, com uma de suas sobrinhas, ao colo, a filha de sua irmã, Pirawya Tembé e do seu cunhado Bewâri Tembé.

A ‘brincadeira’ das crianças é o primeiro ritual do ciclo de vida dos Tenehara, deve ser realizado, quando a criança é ainda bem pequena, quando começa a andar. ‘Brincadeira’ é um termo usado pela maioria dos Tenehara, que tive contato, é a maneira como eles definem alguns de seus rituais. A festa das crianças é uma das principais tradições Tenehara, porque é uma festa realizada para desejar as crianças, uma vida de felicidade, uma boa vida, cheia de fartura. A festa é realizada para que aquelas crianças se tornem mulheres corajosas e não sejam preguiçosas. Para que os homens que não fiquem barrigudos, carecas ou de cabelos brancos, quando adultos. É um ritual que podem durar muitos dias e somente as mães e as tias estão autorizadas a realizar a pintura de jenipapo, no corpo dos pequenos homenageados. Também somente as tias, mães e avós podem dançar com os seus pequeninos, enquanto os homens cantam e tocam os instrumentos.

As práticas descritas acima fazem parte do complexo conjunto de regras presentes na cosmologia Tenehara, como o banho do suco de jenipapo no corpo todo da criança que passa pelo ritual, inclusive a palma das mãos e pés, para protegê-la dos *karuwara* dos animais, que possam persegui-las durante seu crescimento. Para a realização desta festa, algumas formas de ver e de viver a vida Tenehara, estão presentes em cada etapa do ritual.

### 3.1.3. Célia Tembé: Uma mulher cacique

Célia Tembé é uma grande liderança Tenetehara, que vive na área do rio Gurupi. É sobrinha de Verônica e dela também herdou os saberes e a coragem para enfrentar as dificuldades de ser uma mulher indígena no mundo contemporâneo. Meu encontro com Célia Tembé foi decisivo para que entendêssemos os pontos que envolviam nossos interesses. Conhecemo-nos durante o desenvolvimento de outra pesquisa, que falava sobre o patrimônio cultural Tenehara e resultaria em um livro financiado pelo Instituto do Patrimônio Histórico Nacional, IPHAN. “Patrimônio cultural Tembé-Tenehara” (2015), e falava sobre a história do seu povo. Há quatro anos, ela decidiu fundar uma nova aldeia, a Ka’aptehar, onde é cacique e vive com sua família, mais intensamente as práticas culturais Tupi. Ela quer que seus filhos, continuem se comunicando apenas na língua Tenehara e que tenham o maior contato possível com as práticas tradicionais de seu povo. Ela entende que





a nova moradia pode ajudar neste processo, já que a dinâmica na sua aldeia tem se modificado, de forma bastante acelerada, a partir do contato com a cultura do branco, especialmente, com chegada da eletricidade, da televisão, da escola, com professores não indígenas e da presença da igreja evangélica, que hoje é muito forte na aldeia cajueiro, onde ela nasceu.

Eu e Célia Tembé nos encontramos muitas vezes, em reuniões, na aldeia Cajueiro, momentos em que expliquei minha função como fotógrafa no projeto do IPHAN, que eu desenvolvia na época. Durante esses momentos ela usava roupas ocidentais, ao me convidar para conhecer sua nova moradia, falou-me que estaria vestida de forma tradicional, Figura 03, e que gostaria que eu conhecesse um pouco mais do seu cotidiano. Entendi que minha presença foi então reconhecida como algo importante para ela, uma vez que eu registraria sua imagem da maneira como ela preferia ser vista no livro, Figura 04, que falava da cultura Tenehara. Suas roupas, postura, pinturas e adereços que a identificavam como uma Tenehara. Entendi então que o convite e a forma como ela se apresentou a mim só aconteceram, daquela maneira, porque se estabeleceu uma relação de confiança no trabalho que estava sendo desenvolvido ali. Ao mesmo tempo, também Célia Tembé percebeu a importância de reafirmar sua identidade e sua memória como uma liderança. Apresentar-se daquela maneira era um posicionamento estratégico e político, já que o livro registraria a história de sua sociedade.



**Figura 03 Célia Tembé de vestido - 2014**  
**Foto: Shirley Penaforte**  
**FOTO: SHIRLEY PENAFORTE**



**Figura 04 Célia Tembé de saia tradicional - 2014**  
**Foto: Shirley Penaforte**  
**FOTO: SHIRLEY PENAFORTE**





Este acontecimento revela que Célia Tembê reconheceu a pesquisa como algo significativo para seu povo. Revela também que ela, enquanto sujeita, não estava neutra diante de uma pesquisa, nem diante de uma fotografia, ou das relações de poder que ela agencia, a partir da publicação de um livro. Entre a sociedade não indígena e entre os próprios Tenetehara. Célia não ignorou que o trabalho poderia influenciar positivamente em relação às decisões governamentais que envolvem a garantia de seus direitos e a afirmação de sua identidade como indígena, como mulher e como Tenehara.

Na representação mediática, quem detém os meios e produção da imagem representa o mundo à sua maneira. Isso quer dizer que constrói a imagem de si que melhor lhe convém e representa o outro a partir das ideias pré-concebidas do que este outro deve ser, para que o mundo funcione de acordo com os seus interesses. (GURAN, 2012, p 103).

. No contexto contemporâneo a imagem, ganhou uma importante dimensão. Silvia Rivera (2010), socióloga boliviana discute a imagem como um elemento capaz de traduzir criticamente o colonialismo contemporâneo, porque são elas que denunciam os sentidos bloqueados pelo discurso oficial. Elas possibilitam escavar superfícies de uma realidade visível e encontrar novos caminhos de percepção e apreensão. As imagens podem ser concebidas como elementos que acionam a sensibilidade para certos detalhes do cotidiano que antes passavam sem fazer sentido, mas a partir de estudos propostos pelo visual, encontra-se outras formas de percepção críticas do cotidiano. Para Rivera (2010, p.18)

Para Las imágenes nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales, que desde siglos precoloniales iluminan este trasfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad. El tránsito entre la imagen y la palabra Las imágenes tienen la fuerza de construir una narrativa crítica, capaz de desenmascarar las distintas formas del colonialismo contemporáneo. Son las imágenes más que las palabras, en el contexto de un devenir histórico que jerarquizó lo textual en detrimento de las culturas visuales, las que permiten captar los sentidos bloqueados y olvidados por la lengua oficial

Não desconsidero que há uma memória instituída sobre o que é ser uma mulher indígena brasileira, no entanto, entendo os processos de subjetivação como algo multifacetado. E, sem dúvida, hoje, a noção homogênea da Índia como a despudorada e do índio como o selvagem é tensionada e posta à prova, frente à pluralidade de sociedades indígenas e das singularidades dos sujeitos que as constituem. As mulheres Tembê mostram em suas práticas e experiências esses tensionamentos, que se contrapõe a hegemonia do pensamento colonial que se estabeleceu e ainda paira sobre a sociedade não indígena. Perceber este sistema de elementos múltiplos nas identidades atribuídas às sociedades indígenas, a partir dos discursos postos em circulação pela fotografia e também



pelo modo como elas se veem, torna-se um caminho tortuoso, em especial, ao se deparar com os estereótipos, que estas sociedades estão associadas e enredadas ao processo da colonialidade do poder.

### BREVES CONSIDERAÇÕES

A condição em que os povos indígenas vivem atualmente no Brasil ainda é marcada por uma série de desrespeito aos direitos humanos e as leis que garantem suas terras, como território inviolável. Em relação às mulheres, este processo de desrespeito, silenciamento e de apagamento, encontra um lugar, igualmente, dramático, no contexto histórico de grande parte destas sociedades, elas passam pelos mesmos conflitos estruturantes que seus povos vivem. E, precisam ainda se posicionar também internamente, no grupo a que pertencem, particularmente, também no interior de suas famílias. Muitas vezes, precisam também negociar sua liderança, sua maternidade, sua sexualidade, seus desejos e seus direitos nas decisões políticas das aldeias, na organização das leis no contexto de suas comunidades.

A negação dos espaços e a disputa política com os homens são ainda difíceis de ser superados. No povo Kaingang, que conheço bem, talvez essa questão seja uma das mais complicadas. Estendo essa observação para a maioria dos grupos indígenas, onde os homens ainda não admitem que as mulheres ocupem papéis políticos de destaque, relegando a elas sempre um lugar secundário, como forma de reforçar sua autoridade. Isso continua a ocorrer... (KAINGANG, 2013, 418.).

Observando os acontecimentos acima expostos, percebe-se que a colonialidade do poder está presente nos interesses de capitais nacionais e estrangeiros que se ligam a interesses governamentais. Estas articulações abrem caminho para o prosseguimento da exploração dos recursos naturais e da mão de obra local, mas que encontraram no território amazônico, canais de exploração, a partir de uma matriz bélica de dominação, em que as mulheres foram vistas como espaços coloniais de exploração. Este processo, por mais perverso que seja, encontra caminhos para circular nos discursos da mídia e nas regras da, escolas, das igrejas e até mesmo nas posições defendidas por alguns moradores da região que são afetados pela exploração predatória da região. A história do Brasil foi, inicialmente, narrada apenas pelos europeus e, de certo modo enraizou-se em nosso modo de ver e olhar o mundo como verdade. Para a maioria dos indígenas, no entanto, o processo hegemônico, instituído, a partir de um olhar eurocentrada, fortaleceu os movimentos indígenas, que se opõe à colonialidade. Atualmente, por exemplo, há no Brasil grandes nomes de lideranças mulheres espalhadas, a Valdenice Veron, Kaiwá, exige respeito e a devolução das terras para o seu povo. Sonia Guajajara clama pelo reconhecimento de seus direitos assegurados



pela constituição de 1988. Ambas reivindicam seus espaços políticos como mães, ativistas e indígenas.

Para mulheres e homens indígenas, as histórias que os brancos contam servem apenas para eles mesmos.

#### REFERÊNCIAS

FOUCAUT, M. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

----- . **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2014.

GURAN, M. **Documentação Fotográfica e Pesquisa Científica**: Notas e reflexões. Rio de Janeiro: FUNARTE, 2012.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006a.

----- . **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte, Minas Gerais: UFMG, 2006b.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, IBGE (2012).

KAINGÁNG, Azelene. **Depoimento de uma militante**. In PINSKY, Carla B.; PEDRO, Joana M. Nova História das Mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, 2013.

MARX, Karl. **O Capital**, Capítulo I. São Paulo. Record, [1867, 2012].

NEVES, I; CARDOSO, A. S. **Patrimônio cultural Tembé-Tenehara**. Belém, PA: IPHAN, 2015.

RIBEIRO, Gustavo Lins e ESCOBAR, Arturo. Prefacio. **Antropologías del Mundo**: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. In: Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar, **Antropologías del Mundo**: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. Popayán: The Wenner Green Foundation, CIESAS, Fundación Enviñón, 2008, pp. 11-40.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Violencias (re)encubiertas en Bolívia. La Paz**: La Mirada Salvaje, Editorial Piedra Rota, 2010, cap.1 (65-11), cap. 3(175-198), cap.5 (121-134)

TEMBÉ, Naldo. Entrevista concedida em março de 2014

TEMBÉ, Nazaré. Entrevista concedida em junho de 2017

TEMBÉ, Kapara'í. Entrevista concedida em junho de 2017

QUIJANO, Anibal. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Editorial/Editor. 2005

----- . **Colonialidad del poder, Cultura y conocimiento em América Latina**. In: anuário Mariateguiano. Lima: Amatua, v, 9, n.9, 1997

**GT 11- Gênero, Colonialidade e teorias feministas na América Latina****AS RELAÇÕES DE GÊNERO NOS MOVIMENTOS SOCIAIS:  
A CRIAÇÃO DA COOPERATIVA DAS MULHERES COMO ESPAÇO DE LUTA,  
RESISTÊNCIA E VISIBILIDADE NO MUNICÍPIO DE CAMETÁ, NA AMAZÔNIA  
TOCANTINA.**

Maria Salete Pantoja Aquime (UFPa)<sup>1</sup>  
saleteaquime@hotmail.com

**RESUMO**

O presente trabalho visa contar a história de luta e resistência das mulheres de Cametá, trazer para um debate mais amplo a luta pela igualdade nas relações de gênero, dentro dos movimentos sociais. Vem mostrar a motivação da organização de Mulheres na criação de uma Cooperativa formada por 40 associadas, visando o reconhecimento de que elas, através de seus papéis produtivos e reprodutivos, são participantes ativas e proporcionam uma importante contribuição, geralmente não reconhecida, no processo de desenvolvimento do município. Poucas se sentiam capazes para discutir em situação de igualdade com os homens os projetos de desenvolvimento em sua comunidade e isso se reflete na ausência de referência à sua contribuição econômica local, ainda que as mulheres fossem as principais responsáveis pela produtividade básica de suas comunidades. Projetos experimentais de desenvolvimento foram implementados pelos grupos, como criação de peixes em cativeiro, hortas, criação de pequenos animais, mas sem nenhuma visibilidade, mesmo em suas comunidades, negando a capacidade de produzir, retirando-lhes suas funções produtivas. Vamos conhecer a trajetória da Cooperativa das Mulheres que tenta desconstruir a visão de uma Cametá pensada a partir da visão dos poderosos, dos fortes, dos notáveis...dos "Romualdos". Conhecer o outro lado da história, suas experiências e vivências, que buscam visibilidade de sua vida, seu trabalho, sua produção. As informações que trago no bojo da pesquisa são oriundas das observações *in loco*, das entrevistas realizadas, das análises dos documentos das organizações sociais e da minha vivência junto ao Movimento de Mulheres da região do Baixo Tocantins.

Palavras-chave: Movimentos Sociais, Gênero, Mulheres, Cooperativa, Cametá.

**1. INTRODUÇÃO**

A história que vou contar versa sobre as relações de gênero nos movimentos sociais e é centrada na resistência Cooperativa das Mulheres, inseridas dentro dos movimentos sociais na busca pela legitimação, como um ser que tem direito e

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia-PPGSA da Universidade Federal do Pará-UFPa. Especialista em Planejamento e Gestão do Desenvolvimento Regional pela UFPa. Bacharel em Ciências Sociais pela União das Escolas Superiores do Pará- UNESP.  
Diretora Executiva da Organização Não Governamental Centro Miriti de Assessoria às Mulheres.  
Assessora Educacional dos Movimentos Sociais de Cametá.



5060

potencialidades de construir uma sociedade mais democrática e humana, que elimine um sistema desigual. A Cooperativa foi criada no ano de 2005 com um quadro de 40 associadas que faziam parte dos mais diversos grupos organizados das mulheres da zona urbana e rural. A iniciativa da criação da Cooperativa se dá em função da invisibilidade das mulheres, especialmente dentro dos movimentos sociais.

A Cooperativa das Mulheres está localizada no município de Cametá, na região do Baixo Tocantins, no estado do Pará. É o oitavo (8º) município mais populoso do Estado do Pará,<sup>2</sup> com uma população de 120.896 habitantes onde 68.051 (56,3%) pessoas moram na zona rural e 52.838 (43,7%) moram na zona urbana.<sup>3</sup>

O município tem uma história importante de organização, formação e luta popular, através dos movimentos organizados, Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR), Colônia dos Pescadores, Movimento de Mulheres e da ação pastoral desenvolvida pela Prelazia de Cametá<sup>4</sup>. A atuação do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, que nos anos noventa, foi o segundo maior sindicato em número de associados do Estado do Pará,<sup>5</sup> é exemplo dessa experiência de mobilização social dos movimentos sociais e de representação.

A igreja católica através da Prelazia de Cametá teve uma influência muito grande na história de luta da classe trabalhadora, pois voltou sua ação para uma pastoral “cabocla”, mais próxima do povo, incentivando a criação das Comunidades Cristãs (CC’s). Essa nova postura da igreja foi um choque para as oligarquias de Cametá, pois a Prelazia estimulava que as Comunidades Cristãs (CC’s) se organizassem e incentivava também o engajamento social e político dos seus participantes. “A implantação e animação das CEBs, tem contribuído desde os anos 1960 (e continua contribuindo) para a implantação de novas formas de cidadania- inclusive no que diz respeito às relações de gênero” (MAUÉS, 2010, p.31). A Igreja na região Tocantina e em Cametá, assumia, claramente, a opção preferencial pelos pobres, pelas minorias e lutava junto com a classe trabalhadora, que começava a se organizar e tomar consciência de sua condição de explorados.

Cametá é conhecida como a “Terra dos Romualdos”<sup>6</sup> e dos “Notáveis” Esses adjetivos possuem uma importância tão grande para a população local que é motivo de

<sup>2</sup> Segundo o IBGE, os municípios mais populosos do Estado do Pará são: Belém, Ananindeua, Santarém; Marabá; Parauapebas; Castanhal e Abaetetuba.

<sup>3</sup> IBGE, Censo Demográfico, 2010.

<sup>4</sup> Anteriormente designada de Prelazia de Cametá, foi elevada à categoria de Diocese de Cametá em 05 de maio de 2013. A Diocese abrange os municípios de Cametá, Igarapé-Miri, Limoeiro do Ajuru, Oeiras do Pará, Mocajuba, Baião, Tucuruí, Breu Branco, Novo Repartimento e Pacajá. Usarei a denominação de Prelazia de Cametá.

<sup>5</sup> Informação dada pelo Sr. Benedito Nunes, Presidente do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Cametá

<sup>6</sup> No livro Terra dos Romualdos. País dos maparás. Memória da Amazônia Tocantina, de Salomão Laredo, 2013, lê-se: “E alguém poderia perguntar...e são muitos os Romualdos? São os Romualdo de Souza Coelho e





5061

orgulho pertencer a esta terra, ser um Romualdo, ser um notável. Esse pertencimento em ser um Romualdo ou notável é muito presente no pensamento das elites cametaense e atinge, também, o imaginário da classe trabalhadora.

Em uma das minhas visitas ao Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais de Cametá (STTR),<sup>7</sup> deparei-me, com uma situação um pouco embaraçosa. Pendurado, um ao lado do outro, no auditório da sede do sindicato estavam os banners de todos os presidentes da entidade, desde a década de oitenta até os dias atuais. Curiosamente todos homens, o que me levou imediatamente a relacionar essa cena, com os bustos dos “notáveis” na praça pública da cidade. Indaguei-me, se ali não estavam os homens notáveis do sindicalismo rural de Cametá.



**Imagem 1:** Fotos de todos os Presidentes do STTR.  
**Fonte:** Arquivo pessoal, 2017.



**Imagem 2:** Bustos dos Notáveis. Praça São João  
**Fonte:** Arquivo Pessoal, 2017.

Outra situação encontrada e que reforça a dificuldade do STTR de Cametá em aprofundar as relações de gênero e efetivar as ações pertinentes as elas (o nome STTR é um exemplo disso) diz respeito à senhora Valdirene Gonzaga da Cruz, que no período de junho a novembro de 2016 assumiu a Presidência da Entidade<sup>8</sup> até meados de setembro de 2017 seu banner não figurava como Presidenta, ao lado dos demais como acima descrito.

A partir dessa cena, procurei refazer a trajetória das mulheres, que se organizaram em uma Cooperativa que visa ao reconhecimento de que elas através de seus papéis produtivos e reprodutivos são participantes ativas e proporcionam uma importante contribuição geralmente não reconhecida, no processo de desenvolvimento do município de

---

Romualdo Antônio de Seixas. O primeiro, Bispo de Belém, proclamou a adesão do Pará à Independência do Brasil; e o outro, Arcebispo da Bahia, Primaz do Brasil, coroou Dom Pedro II como Imperador do Brasil, conforme dados históricos”.

<sup>7</sup> O Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) desde o ano de 2015 incorporou em sua nomenclatura a palavra Trabalhadoras, sendo denominado de Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR). No entanto, apesar de ser recomendado em todo o território Nacional pela Confederação dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG) que o termo seja alterado, o Sindicato de Cametá ainda não fez a mudança oficial, constando em seu Alvará de Funcionamento a antiga denominação, assim como nos letreiros de identificação de sua sede. Segundo o Senhor Benedito Nunes, Presidente do STR, a mudança está sendo providenciada. Optei em usar a nova nomenclatura STTR, pois foi uma conquista das mulheres e marca sua representação no espaço sindical.

<sup>8</sup> A senhora Valdirene assumiu a presidência no lugar do senhor Benedito Nunes que concorreu a uma vaga de vereador na Câmara Municipal. Como não foi eleito voltou a assumir a presidência do STTR.



5062

Cametá. A Cooperativa também quer fomentar debates dentro dos movimentos sociais, onde se possam identificar as origens da subordinação das mulheres não apenas no contexto da família, mas também nas relações entre homens e mulheres no mercado de trabalho.

No entanto, muitas resistências são encontradas nesse percurso, em especial pelos homens, que temem “perder” seus espaços de poder, pela postura assumida pelas mulheres, que de pouco a pouco estão rompendo com a submissão masculina. Segundo Denise Cardoso (2011, p.52) “a subordinação às vezes é mantida, devido à crença de que as mulheres não devem ter poderes ou participar de esferas de poder”.

### **1.1 A luta pela igualdade de gênero: A trajetória da organização de Mulheres de Cametá.**

O Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais (STTR) de Cametá situado a Rua Frei Cristóvão de Lisboa nº 1585, próximo à feira municipal, foi fundado em 13 de janeiro de 1974 com a presença de 320 pessoas associadas, composta da seguinte diretoria: Orlando de Jesus Rodrigues- Presidente; Veriano Gomes da Fonseca-Vice-presidente; Manoel Maria Louzada- Secretário; Júlio Wanzeler –Primeiro Tesoureiro e Bernardo Amaral -segundo Tesoureiro<sup>9</sup>. Note-se, que nesse período, nenhuma mulher era associada, conforme relatado pelo presidente do STTR.

Antes as mulheres não podiam se sindicalizar, elas eram dependentes, porque existia um programa chamado Funrural onde as mulheres que tinham marido eram dependentes deles. Tinha uma carteira de sócio, apenas uma, as mulheres podiam usar, fazer consulta, mas o número era a do marido. Eles eram sindicalizados. Só podiam ser associadas as que não eram casadas, aí eram chefe da casa. Como não tinha marido era chefe da casa. (Entrevista com o Presidente do STTR de Cametá Senhor Benedito Nunes, abril de 2017).

Percebe-se que no período de fundação do STTR as mulheres dificilmente se filiavam, pois, a figura patriarcal era tão presente, que o homem respondia por tudo. A filiação do homem servia para ela, então ser homem tinha aquele imperativo: o homem manda e a mulher não, a mulher fica em casa.

A ausência da participação das mulheres no início da luta era grande, em função da sociedade ser dos homens, onde as mulheres eram vistas para cuidar da casa, do lar. Geralmente o local de trabalho e da convivência da mulher rural era a cozinha. Os homens iam ocupando os espaços que achavam que era tarefa sua e não da mulher. (Entrevista com o Presidente do STTR de Cametá Senhor Benedito Nunes, abril de 2017).

Observa-se na fala do senhor Benedito Nunes que sindicato era um espaço masculino, no qual as mulheres foram excluídas das interações e interlocuções. Quando as

---

<sup>9</sup> Extraído da Ata da Assembleia de Fundação do STR- janeiro de 1974.



5063

mulheres tiveram presença na entidade foi para fazer serviços como ajudante em alguma diretoria, cozinhar em época de eventos, com destaque para a festa do dia 25 de julho<sup>10</sup>, mas sem atribuição de valor pelas tarefas realizadas ou terem sua visibilidade reconhecida. Em todo o processo de organização e formação dos movimentos sociais, pastorais e sindicais as mulheres se faziam presentes, mas na maioria das vezes sem ocupar espaços nas direções ou participar com qualidade nas discussões cabendo a elas ficarem em casa cuidando dos filhos, enquanto os homens saíam para reivindicar seus direitos, ficando fora da casa até semanas, participando de cursos de formação política e sindical.

Assim cabia às mulheres prover os alimentos aos filhos enquanto aos homens eram oferecidos cursos de formação e capacitação para as discussões e enfrentamento nas lutas sociais. As poucas mulheres que participavam eram na condição de acompanhantes dos homens, muitas vezes sem condições de expressar seus pensamentos e sentimentos, evidenciando seu papel secundário nas relações sociais.

Quando ocorriam mobilizações sociais em defesa da classe trabalhadora, como a luta pela energia elétrica<sup>11</sup>, pelo crédito nas agências de financiamento, assistência técnica, pela saúde e mais escolas na zona rural, dentre outras, percebia que a maioria dos participantes era homem que às vezes ficava dias fora de sua casa e até semanas, como exemplo participação no Grito da Terra Brasil<sup>12</sup>. Segundo Luís Felipe Miguel,

A desigualdade entre homens e mulheres é um traço presente na maioria das sociedades, senão em todas. Na maior parte da história, não foi camuflada nem escamoteada; pelo contrário, foi assumida como um reflexo da natureza diferenciada dos dois sexos e necessária para a sobrevivência e o progresso da espécie. Ao recusar essa compreensão, ao denunciar a situação das mulheres como efeito de padrões de opressão, o pensamento feminista caminhou para uma crítica ampla do mundo social, que reproduz assimetrias e impede a ação autônoma de muitos de seus integrantes (Luís Felipe Miguel, p.17.2014).

Um dos primeiros espaços de participação das mulheres nas Comunidades Cristãs foi a catequese, pois a formação recebida ajudou a terem uma postura mais desinibida, mais solta e elas com frequência eram as que sustentavam o culto aos domingos com seus cantos, orações, peso das crianças através da Pastoral da criança, enfim, as mulheres faziam a comunidade crescer e cresciam junto com as atividades ali desenvolvidas. Em seguida as mulheres se organizaram nos Clubes de Mães que foram fundamentais para que

<sup>10</sup> Na região do Baixo Tocantins é comemorado o Dia do Trabalhador Rural.

<sup>11</sup> Uma das pautas de reivindicação nos anos 90 na Região do Baixo Tocantins era a extensão da Linha de Transmissão da energia elétrica de Tucuruí, pois as cidades da região funcionavam com geradores e havia um racionamento diário de energia nos bairros das cidades, em especial de Cametá. No ano de 1996, após uma grande mobilização dentro da Usina Hidrelétrica, foi assinada pelo Ministro de Minas e energia a ordem para começarem os trabalhos do denominado Linhão de Tucuruí. A energia chegou em Cametá no ano de 1996 e nos demais anos, nos outros municípios da região.

<sup>12</sup> Principal evento da agenda do movimento sindical do campo e reúne milhares de trabalhadores e das trabalhadoras rurais de todo o País em Brasília. O Grito é promovida pela Contag e é apoiado pelas FETAGs e pelos STTRs. O primeiro Grito da Terra Brasil foi organizado em 1995.

5063



5064

as mulheres se organizassem. Eles surgiram em Cametá ligados a igreja católica e desenvolviam ações de filantropia para a população mais carente.

Os Clubes de Mães foram importantes dentro daquele momento, no contexto vivenciado, pois proporcionavam às mulheres, mesmo que de forma tímida, a romper com formas isoladas, particulares, somente na família e adentrar numa nova organização social de partilha, de convivência, de fraternidade, de comunidade. A experiência de participação das mulheres nos Clubes contribuiu para serem redimensionadas práticas cotidianas vivenciadas na vida doméstica. Segundo José Coutinho Favacho em sua dissertação de mestrado ao abordar a pastoral social na igreja católica, indica que “as mulheres estão na fase inicial de sua organização transformando os clubes de mães em movimentos que entram na esfera sindical e política.” (FAVACHO, 1984, p.110).

A partir dos anos 1990 a organização das mulheres começa a ganhar visibilidade com sua presença mais frequente na vida comunitária, envolvendo-se principalmente nos cursos oferecidos pela Prelazia de Cametá, como os cursos de saúde popular, remédios caseiros, catequese, pastoral da criança e educação popular<sup>13</sup>. Os cursos de remédios caseiros oferecidos pela Pastoral da Saúde, eram os que mais as mulheres participavam, pois, as questões da saúde da família eram vistas como ações femininas. Segundo a Senhora Natalina Nunes, ex-agente da pastoral da saúde da Diocese de Cametá:

A criação da Pastoral da saúde pela Prelazia de Cametá foi fundamental para que as mulheres se reunissem, pois, o assunto principal tratado pela pastoral dizia respeito a saúde da mulher. Dessa maneira as mulheres foram se agrupando, e as reuniões aconteciam só as mulheres. Como era assunto das mulheres para elas era importante que só as mulheres participassem. O desdobramento dessas ações da Pastoral da saúde, foi a criação de grupos nas comunidades e o trabalho com as plantas medicinais. As mulheres foram se fortalecendo e também tomando coragem de falar, de se expressar, de poder dizer eu estou aqui, deixei minha casa, meus filhos...Era um momento de saírem, primeiro das tarefas do dia-dia, mas também do trabalho da roça, indo para as comunidades, celebrar. Mas essas saídas das casas não eram só aos domingos. Em outras reuniões que aconteciam nas comunidades elas participavam e lá começaram a se organizar. A partir daí os grupos das mulheres foram se fortalecendo, participando. Neste momento não tinha mais como ignorar a presença das mulheres na região tocantina, e nos movimentos sociais (Entrevista realizada em março de 2017).

Como os grupos organizados de mulheres nas comunidades rurais e nos bairros da zona urbana foram constituídos e crescendo, houve a necessidade das mulheres se organizarem em uma entidade de representação, que pudesse levar suas propostas e anseios para as instâncias de poder local, regional e estadual. Dessa maneira, no ano de 1996 foi constituída a Associação das Mulheres do Município de Cametá (ADMMC), com

---

<sup>13</sup> A Diocese de Cametá desde o início dos anos 70 realiza um amplo processo de formação, em diversas pastorais e movimentos sociais, tornando importante o processo de conscientização, oferecendo ao povo um pastoral de promoção humana.





5065

mais de 200 mulheres associadas. A associação é uma organização não governamental que atua no município de Cametá prestando assessoria aos grupos organizados nos eixos de gênero, geração de trabalho e renda e políticas públicas<sup>14</sup>.

Para a presidente da Associação das Mulheres, Senhora Clívia Mendonça,

Fazer parte dos conselhos populares, de representação política, era um grande desafio, onde estávamos sempre sendo testadas, se tínhamos conhecimento das temáticas debatidas. Interessante é que a maioria dos conselheiros era do movimento social e sindicatos de representação. Existiam conselhos formados por 12 pessoas, como o conselho da saúde, sendo 08 homens e 04 mulheres...mesmo assim, participávamos com afinco das discussões (Entrevista realizada em janeiro de 2017).

Na fala da senhora Clívia Mendonça, fica evidenciado que nas relações de gênero existem relações de poder, sejam elas iguais ou desiguais, são construídas a partir de forças sociais (SCOTT,1995).

Continuando a trajetória das mulheres no ano de 1999 foi criado o Centro Miriti de Assessoria às Mulheres (CEMAM) Organização Não Governamental, apoiado pela Cooperação Internacional Holandesa Cordaid, que trabalhava as temáticas gênero e desenvolvimento, políticas públicas e geração de trabalho e renda.

No ano de 2001 em parceria com a Prefeitura Municipal de Cametá, com a Cooperativa Agrícola Resistência Tocantina (CART)<sup>15</sup> e o Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras Rurais, foi criado o Laboratório Experimental de Produção e Comercialização, que consistia numa iniciativa de superação de diversos obstáculos para comercializar a produção dos trabalhadores e trabalhadoras no município, dentre as quais a falta de tecnologia mínima e adequada para a conservação dos produtos perecíveis, a inexperiência da organização da pequena produção, falta de gestão de empreendimentos agroindustriais, beneficiamento da produção, etc.

Produtos como açaí, farinha, polpa de frutas, macaxeira, camarão, feijão caupi, dentre outros, eram oferecidos no cardápio da merenda escolar regionalizada. Para dar conta dessa demanda desenvolveu-se assim um consórcio entre as entidades parceiras, do com destaque para o processamento do açaí, resultando naquele momento de aumento da renda dos pequenos agricultores extrativistas e a melhoria das condições de higiene e qualidade do suco do açaí consumido em larga escala no município.

Para a organização das mulheres a iniciativa do laboratório experimental representava uma ruptura mesmo que pequena, nas relações de poder impostas pelas

<sup>14</sup> Extraído da Ata da Fundação da Associação das Mulheres- Ano de 1996.

<sup>15</sup> A CART é uma Cooperativa agrícola, localizada em Cametá, que surgiu a partir da Casa do Lavrador. O quadro social da CART é formado por camponeses e vem atender as demandas dos trabalhadores financiados pelo Fundo Constitucional do Norte-FNO





5066

características biológicas, que discriminam as mulheres no mercado de trabalho, reservando-lhes ocupação na maioria das vezes em atividades que não geram renda.

No entanto, essa parceria não foi bem-sucedida. A gerência era exercida pelas mulheres, mas a representação jurídica era da Cooperativa Agrícola Resistência Tocantina (CART) que recebia o pagamento junto a Prefeitura de Cametá. Outro aspecto discutido era que os produtos entregues pelas mulheres não eram reconhecidos como "sua" produção, o que dificultava uma maior visibilidade da organização da Associação das Mulheres. Nas palavras da Senhora Natalina Nunes,

Com o governo popular foi estabelecida uma parceria e organizamos um laboratório experimental que consistia em comprar a produção das mulheres, entregue pelas mulheres. Nas comunidades existiam os grupos de mulheres e as lideranças organizavam a produção, de açaí e outras frutas. O laboratório sob a coordenação só de mulheres, mesmo com homens trabalhando, mas a gerência era das mulheres, conseguia entregar na merenda escolar polpa de açaí e de frutas, em parceria com a secretaria de agricultura. Até aí estava tudo muito bem...crescendo bem, mas como se tratava de ter participação de outras entidades, como o sindicato, outra cooperativa já organizada, que denominávamos de cooperativa dos homens, começou uma certa divergência...afinal de quem é essa identidade? Quem é que gerencia isso... quem se fortalece? Passou mais pelo fortalecimento político...porque se isto der certo as mulheres vão crescer muito, sabendo que as mulheres tanto do centro de assessoria como das bases tinham potencial enorme para assumir muita coisa na política do município. Com tantos conflitos a parceria terminou. (Entrevista realizada em março de 2017).

Na fala da senhora Natalina Nunes as mulheres começaram a perceber que não havia visibilidade em seu trabalho e que sua produção era vista como produção dos maridos, estes, que na maioria das vezes, vinham entregar o produto e receber o dinheiro. A ideia de trabalhar a produção em conjunto com os homens não foi exitosa, pois mais uma vez a produção das mulheres ficou invisível. Fazia necessário, nesse momento, as mulheres fazerem sua própria história.

A História sempre foi uma profissão de homens que escreveram a história dos homens, apresentada como universal, no qual o "nós" é masculino e a história das mulheres desenvolve-se à sua margem. Estes homens descreveram as mulheres, foram seus porta-vozes, e com este procedimento as enclausuraram, tornando-as invisíveis (COLLIN,2014, p.12).

## **1.2 "Para mudar a sociedade do jeito que a gente quer é só participando sem medo de ser Mulher": A Cooperativa das Mulheres como espaço de visibilidade, luta e resistência.**

Diante de toda discussão no decorrer dos anos, da falta de reconhecimento do trabalho das mulheres e de agregar valores à sua produção, foi criada no ano de 2005 a Cooperativa Agroindustrial e Extrativista das Mulheres de Cametá, com um quadro social de quarenta sócias das comunidades localizadas em ilhas, áreas de terra firme rurais e urbanas, espalhadas no território do Baixo Tocantins. As mulheres que fazem parte da cooperativa são trabalhadoras rurais e seu modo de subsistência é pautado no extrativismo.

5066



5067

A Cooperativa tem como objetivos principais, proporcionar melhorias na qualidade de vida das mulheres cooperadas e suas famílias. Visa fortalecer os grupos produtivos propiciando alternativas sustentáveis de trabalho e renda para as mulheres de Cametá por meio da organização da produção e comercialização de base cooperativista, assim como proporcionar ações de capacitação às mulheres para participarem das tomadas de decisões em um processo mais amplo, como nos sindicatos, colônia de pescadores, partido político e nas esferas governamentais, via Conselhos Populares, legitimando as mulheres de Cametá nos espaços da administração Pública.

Algumas conquistas merecem ser enfatizadas: No ano de 2005 a Cooperativa Miriti conseguiu recursos para comprar um espaço onde funciona uma Pousada, denominada Pousada Escola Miriti, adquirida através da cooperação internacional Manos Unidas, da Espanha. Essa Pousada funciona como espaço de formação e capacitação das cooperadas, assim como de hospedagens para outras pessoas, gerando renda para as mulheres. Também desde o ano de 2005 vem realizando a agro industrialização de produtos de suas cooperadas e a partir de 2010 passou a operar com uma agroindústria própria para o processamento de produtos da sociobiodiversidade local e de fitoterápicos



**Imagem 3:** Pousada Miriti- Sede da Cooperativa.  
**Fonte:** Arquivo da Cooperativa, 2012.



**Imagem 4:** Unidade de Beneficiamento.  
**Fonte:** Arquivo da Cooperativa, 2012.

A fabricação dos produtos na agroindústria segue rigorosamente os padrões sanitários exigidos pela legislação brasileira, com vista à inserção da produção das cooperadas no mercado local e regional. Essa Unidade de Beneficiamento é um projeto em parceria com a União Europeia, através da Associação Unidade e Cooperação para o Desenvolvimento dos Povos (UCODEP) Brasil, onde mulheres cooperadas trabalham diariamente na produção de polpas, doces, geleias, fitoterápicos, dentre outros que são comercializados no espaço denominado de Puçanga.



5068



**Imagens 5, 6, 7:** Laboratório de processamento e produtos vendidos no mercado local.

**Fonte:** Arquivo da Cooperativa, 2016.

Essa entrada das mulheres no cooperativismo requereu das associadas estudos acerca das políticas que regem o sistema de cooperativas. Um dos pontos relevantes e fundamentais do cooperativismo é a participação dos sócios nas tomadas das decisões. Isso identifica as cooperativas como uma sociedade democrática, na qual cada sócia tem direito a um voto. Desse modo, as decisões comerciais, administrativas e outras são votadas em assembleia geral conforme consta em seus estatutos. Na cooperativa das mulheres isso não é diferente. As decisões são tomadas nas reuniões e assembleias com votação simples.

Em relação às atividades desenvolvidas há uma divisão das tarefas. Como trinta mulheres associadas moram na zona rural e ilhas, as dez mulheres (equipe fixa) que residem na sede da cooperativa são as responsáveis em realizar as atividades de manipulação dos fitoterápicos, processamento dos produtos da agricultura familiar, como as frutas, no atendimento aos hóspedes da Pousada Escola Miriti, assim como na comercialização dos produtos na loja Puçanga.

Todas essas atividades seguem uma escala de trabalho. As mulheres que moram na zona rural e ilhas entregam sua produção e de sua família na cooperativa e recebem a remuneração do momento da venda, sendo pago preço de mercado e justo, eliminando os atravessadores e agregando valor a produção da mulher. A remuneração da equipe fixa é paga de acordo com as horas trabalhadas, considerando as orientações da base cooperativista e o estatuto da cooperativa<sup>16</sup>. Quando há demanda de polpa de frutas, como exemplo para a entrega na merenda escolar, outras mulheres, não necessariamente as cooperadas, também integram a equipe sendo dado treinamento para a realização do processamento dos frutos.

## 2. CONCLUSÃO

<sup>16</sup> Informações da Senhora Edinete Alves Rodrigues Cordeiro, diretora financeira da Cooperativa



5069

A criação da Cooperativa das Mulheres é um sinal importante no município de Cametá da presença das mulheres no mercado de trabalho e no empreendedorismo.

Para a mulher, ter um emprego significa, embora isso nem sempre se eleve em nível de consciência, muito mais do que perceber um salário. Ter um emprego significa participar da vida comum, ser capaz de construí-la, sair da natureza para fazer a cultura, sentir-se menos insegura na vida. Uma atividade ocupacional constitui, portanto, uma fonte de equilíbrio (SAFFIOTI, 2013, p.97).

Nos dias de hoje há ainda uma forte tendência que indica que o lugar da mulher é no seio da família, na dependência do pai e depois do marido. Confinadas em seus lares até bem pouco tempo não podiam e nem deviam se envolver com lutas sociais, ter acesso ao mundo político, intervir nas políticas públicas do país e de seu município e muito menos nas questões das finanças e economia. Todas essas sempre foram atividades exercidas fora do ambiente doméstico, próprias da vida pública, portanto, destinadas ao homem, com exclusividade absoluta.

Trabalhar não fazia parte do mundo feminino, principalmente para as de classe social mais elevada. Não eram socializadas para lutar pela vida, para manter-se. A mulher de certa posição encontrava na administração da casa, sua justificativa social. Além desta tarefa dedicava-se a costuras e bordados. O trabalho feminino só era aceito quando motivado por necessidade econômica.

Excluídas do universo das coisas sérias, dos assuntos públicos e mais especialmente dos econômicos, as mulheres ficaram durante muito tempo confinadas ao universo doméstico e às atividades associadas a reprodução biológica e social da descendência; atividades (principalmente maternas) que, mesmo quando aparentemente reconhecidas e por vezes ritualmente celebradas, só o são realmente enquanto permanecem subordinadas às atividades de produção, as únicas que recebem uma verdadeira sanção econômica e social e, organizadas em relação aos interesses materiais e simbólicos da descendência, isto é, dos homens. É assim que uma parte muito importante do trabalho doméstico que cabe às mulheres tem ainda hoje por finalidade, em diferentes meios, manter a solidariedade e a integração da família (BOURDIEU, 2002, p.58).

Ela se ocupa com os serviços da casa, com a educação dos filhos. Esta perspectiva de vida acabou por tornar-se sinônimo de felicidade. Por isso Simone de Beauvoir aponta que “o lar é, portanto, para ela, o quinhão que lhe cabe na terra, a expressão de seu valor social, de sua mais íntima verdade. Como ela não faz nada, ela se procura ativamente no que tem” (BEAUVOIR, 1980, p.197). Existe o pressuposto de que as mulheres devem agir no domínio privado do lar e da família, enquanto que os homens devem agir no domínio público da vida econômica e política. A mulher é a gestora do lar e o trabalho despendido em casa não comporta valor e, portanto, não merece compensação, enquanto que o trabalho fora de casa acrescenta valor e deve ser pago.

Transformar estruturas é naturalmente, mais difícil, do que conseguir ser admitido no seu interior. Muitas vezes essas estruturas são construídas sobre pressupostos baseados

5069





5070

no gênero que estão profundamente enraizados em nossa sociedade, que são propagados por homens e mulheres, como fazendo parte da ordem natural.

Quando a cooperativa das Mulheres foi criada as sócias encontraram muitos problemas, em geral porque não se acreditava que um grupo de mulheres pudessem ter a capacidade de gerir, de administrar uma cooperativa de produção, de poder estar à frente de um empreendimento. O cooperativismo na visão dos trabalhadores de Cametá sempre foi uma referência de que era negócio para homens, uma vez que eles estavam a frente das organizações da classe trabalhadora. A outra dificuldade que se teve com a implementação da Cooperativa foi a credibilidade do financiamento, como organizar toda uma infraestrutura, uma vez que as cooperadas eram pobres. Quando foram fazer empréstimo no Banco da Amazônia tiveram dificuldades, porque o marido já havia feito empréstimo pelo Fundo Constitucional do Norte (FNO) e empenhado sua pequena propriedade como garantia junto à instituição financeira. As mensalidades pagam pelas sócias eram irrisórias porque não tinham renda própria. Então havia toda uma desconfiança nessa iniciativa das Mulheres. A despeito dessas dificuldades, a superação veio com muita luta e dedicação para que a cooperativa desse certo, principalmente para ajudar as mulheres a sair da condição de pobreza, assim como mostrar que são capazes e de que estando organizadas, conseguem se fazer presentes nas organizações populares, sendo referência no movimento sindical e político em Cametá.

Nessa trajetória, desde sua criação em 2005, a Cooperativa encontra inúmeras dificuldades de se firmar como alternativa de desenvolvimento para as mulheres produtoras da zona rural e como organização social capaz de ser referência nos movimentos sociais de Cametá. Há muito ainda a ser feito, apesar de todas as conquistas alcançadas. É impossível realizar essa transformação sem acabar com as bases ideológicas da sociedade capitalista, dentre elas as desigualdades nas relações de gênero, de um modelo ideológico em que o chefe da família sempre foi o homem. Este é o provedor da família, e conseqüentemente, domina o espaço público das decisões, centraliza o poder. “A dominação masculina impôs às mulheres espaços da não visibilidade, da não palavra, do confinamento ao privado e à reprodução” (COLLING, 2014).

A necessidade de discutir gênero se justifica pela necessidade de alavancar as lutas de classes, visando a transformação social, em um momento delicado de exclusão de direitos, de efervescência política em que passa a sociedade brasileira. A cooperativa luta por uma sociedade onde não exista desigualdade baseada em classe, raça e gênero. Se empenha para que as necessidades básicas se convertam em direitos básicos e onde a pobreza e toda forma de violência seja eliminada.

5070





5071

Cada pessoa, cada mulher cooperada terá oportunidade de desenvolver seu potencial e criatividade e os valores femininos caracterizem as relações humanas. Uma sociedade onde o papel produtivo das mulheres possa ser redefinido: O cuidado com as crianças seja compartilhado com os homens, as mulheres e a sociedade em geral. Apenas aprofundando os vínculos entre a igualdade e desenvolvimento pode-se mostrar a intrincada relação que existe entre os direitos básicos dos pobres e as transformações das instituições que subordinam as mulheres e que só pode ser alcançado através do empoderamento das mulheres.

## REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, S. Segundo sexo: fatos e mitos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BOURDIEU, P. A dominação masculina. Tradução Maria Helena Kuhner. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- CARDOSO, D. M. Ciências, Conhecimentos e Ações nas Relações de Gênero. In MAUÉS, M.A.M; ÁLVARES, M.L.M; FERREIRA, E. Mulheres Amazônidas, cenários e histórias. Belém: Edufpa. v.1, p.51-68, 2011.
- COLLING, A. M. Tempos diferentes, discursos iguais: a construção do corpo feminino na história. Dourados, Mato Grosso do Sul: Ed. UFGD, 2014.
- Diagnóstico do Centro Miriti de Assessoria às Mulheres. Encadernado. Cametá-Pará, Setembro de 2002.
- Estatuto da Cooperativa das Mulheres. Cametá-Pará, 2005.
- FAVACHO, J. C. O Catolicismo Amazônico e as CEBs diante das transformações sociais em ocorrência na região: estudo sobre a pastoral da Prelazia de Cametá, à luz da Teologia da Libertação. Rio de Janeiro, 1984. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). Censo Demográfico 2017. Disponível em:  
<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=150034&search=para%C3%81qua-azul-do-norte>. Acesso em 10 de outubro de 2017.
- MAUÉS, R.H. Comunidades no sentido social da evangelização. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro. v.30, n.2, p.13-37, 2010.
- MIGUEL, L. F; BIROLI, f. Feminismo e Política: uma introdução. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2014.
- SAFFIOTI, H. A mulher na sociedade de classes. 3ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade. Porto Alegre: UFRGS. v. 20, n. 2, p. 5-22, jul. /dez. 1995.
- SINGER, P. Introdução à Economia Solidária. 1ª ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002.

5071



## **GT 11 – GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA.**

### **MOVIMENTO CAPOEIRA MULHER – SABERES E FEMINISMO NAS RODAS EM BELÉM DO PARÁ**

Maria Zeneide Gomes da Silva <sup>1</sup>  
(UFPA/PPGEDUC/CUNTINS-Cametá)  
zeneidegomes@yahoo.com.br

#### **RESUMO**

Esta comunicação faz parte do estudo para dissertação, no Programa de Mestrado em Educação e Cultura - PPGEDUC da Universidade Federal do Pará- campus do Tocantins/Cametá, Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Linguagem. Visando tecer reflexões sobre identidades étnico racial e de gênero, a partir do protagonismo de resistência social e políticas das mulheres capoeiristas, através Movimento Capoeira Mulher, coletivo social de mulheres capoeiristas oriundas dos grupos/associações de capoeira em atuação na cidade Belém do Pará, contra opressão nas rodas de capoeira. Neste artigo quero discutir a partir da atuação das mulheres que compõem o Comitê Gestor de Salvaguarda Capoeira do Pará/IPHAN. E neste cenário, que enquanto intelectual negra, com engajamento político e acadêmico na luta antirracista e anti machista, articular minhas vivências empíricas e científicas em parceria com o coletivo social para dar visibilidade as subjetividades, desigualdades, silenciamentos e omissões vivenciadas pelas capoeiristas para entender a forma de organização, experiências de resistência e seus saberes ancestrais na construção identidades em movimento e como pode contribuir para repensar outras epistemologias para a educação. Optei pela pesquisa participante e observação etnográfica. No processo de análise, considero o *ethos* da capoeira, por fazer parte do universo cultural e simbólico dos investigados, enquanto elementos para repensar epistemologias hegemônicas, que sedimentam o sexismo, machismo na sociedade. Os resultados apontam para tomada de consciência política das mulheres numa articulação inédita na história da capoeira paraense e brasileira, com possibilidades de contribuir para repensar outras epistemologias para a educação na Amazônia Paraense.

Palavras: Chaves: Roda Capoeira; Gênero; Mulher Capoeirista, Resistência, Protagonismo

#### **INTRODUÇÃO**

Esta comunicação faz parte do estudo para dissertação, no Programa de Mestrado em Educação e Cultura - PPGEDUC da Universidade Federal do Pará, campus do Tocantins – Cametá na Linha de Pesquisa Educação Cultura e Linguagem. Onde analiso o Movimento Capoeira Mulher - MCM, movimento social de mulheres capoeiristas ao longo de quinze anos, num período compreendido entre 2002 e 2017, na luta por seus direitos e garantia de

---

<sup>1</sup> Arte Educadora, Mestranda do Programa de Pós Graduação em Educação e Cultura - PPGEDUC da Universidade Federal do Pará - Campus Universitário do Tocantins/Cametá – UFPA- CUNTINS-CAMETÁ. Docente da Educação Básica SEDUC/SEMEC Belém.



melhores condições no interior dos grupos e associações de capoeira no município de Belém do Pará.

Considero um exercício instigante, pesquisar e escrever sobre a práxis feminista na capoeira, em desafio as relações patriarcais existentes na capoeira o controle de seus corpos, de sua sexualidade e da sua liberdade é algo extremamente desafiador. Por problematizar as formas hierárquicas e as relações de poder que permeiam esta prática cultura, reconhecida como patrimônio cultural e por evidenciar as transgressões das mulheres capoeirista, inscritas na tradição cultural. Para entender como seus saberes e experiências podem contribuir para repensar outras epistemologias, bem como, o papel da academia, do pesquisador militante para a formação de sujeitos na base, para resistência política e contra hegemonias dominantes nos espaços de educação na Amazônia Paraense.

Num período em meio a todas as situações ocorridas em 2016, de ameaças a autonomia das mulheres no Brasil. Onde vimos, durante as olimpíadas de 2016, no Rio de Janeiro, que, diante do sucesso e desempenho das mulheres em relação aos homens, ocasião em que as redes sociais foram invadidas e recheadas com hashtags tipo – LuteComoUmaMulher ou JogueComoUmaMulher. Isso soa estranho, num país em que lutar ou jogar como uma mulher, sempre significa lutar ou jogar mal, ou nem saber. Neste caso, o recado era direto para que os homens aprendam a lutar e jogar como uma mulher. Paradoxalmente no mesmo mês, exatamente no dia 31 de agosto, a única mulher presidenta eleita, sofre *impeachment* e perde mando ao qual foi eleita em 2010, e reeleita em 2014, para um segundo mandato consecutivo, sendo destituída através de golpe de Estado.

E neste cenário, que enquanto intelectual negra, com engajamento político e acadêmico na luta antirracista e anti machista, que articulo minhas vivencias empíricas e científicas em parceria com esse coletivo social para dar visibilidade as subjetividades e desigualdades, silenciamentos e omissões vivenciadas pelas mulheres capoeiristas. Visando entender - Quais são as experiências de resistências sociais, políticas e pedagogias que as mulheres utilizam para construção de suas identidades em movimentos nas periferias urbana, nos eventos, encontros em Belém ao partilharem uma prática cultural, a capoeira.

Diante dessa realidade e para alcançar os desafios epistemológicos com este estudo do MCM, presente trabalho apresenta o seguinte problema de estudo: *Por que as mulheres capoeiristas de Belém criaram o MCM?* Quais são as experiências de resistências sociais, políticas e pedagogias que as mulheres utilizam para construção de suas identidades em movimentos nas periferias urbana da grande Belém, ao partilharem uma



prática cultural comum, a capoeira, e como seus saberes e experiências podem contribuir para repensar outras epistemologias para a educação na Amazônia Paraense.

Quanto aos procedimentos metodológicos da pesquisa, adotei a pesquisa participante pela minha aproximação e interação com o grupo e coletivo social, visam descrever e interpretar os dados coletados em campo. Considerando o *ethos* da capoeira no processo de análise, pois fazem parte do universo cultural e simbólico do cotidiano dos sujeitos investigados enquanto elementos para repensar valores culturais e educacionais hegemônicos, que sedimentam o sexismo, machismo na sociedade brasileira. Minha participação, segundo Freire (2007) e Arroyo (2014) se dar enquanto sujeito da história engajada e comprometida com a mudança, no sentido de contribuir na luta contra a opressão sexista e machista e para visibilidade das mulheres capoeiristas na história da capoeira paraense.

Sua atuação e participação, se dá em diferentes espaços na cidade e ainda em atividades fora do Estado. Os lugares mais comuns onde o grupo se encontra são praças públicas, locais de eventos de capoeira dos diferentes grupos/associações e em ações de programações não governamentais e governamentais referentes a capoeira. É importante destacar que dentre os locais de participação de representante do MCM são: as comunidades virtuais criadas por elas para interação e luta. Dentre estes espaços o Comitê de Salvaguarda Capoeira do Estado do Pará, promovida pelo Superintendência do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN no Estado do Pará é um dos lugares de participação de mulheres capoeiristas, representantes do MCM, onde venho participando. Experiências que trago para esta reflexão.

Como esse trabalho é parte da sistematização da história do movimento durante quinze anos desde sua criação em 2002 até 2017, pois não havia preocupação com organização de um banco de dados sobre sua história, pois nunca antes a este trabalho, foi investigado tal como revela o depoimento da entrevistada:

Ano que vem a gente vai fazer 15 anos. Eu acho que se alguém chegasse assim, olha – sabe aquela roda que vocês fizeram lá na Praça de República? Daqui há 15 anos vão escrever sobre ela. Eu ia dizer – Ah! Para de graça, que a gente não fez tanto. (JENIFFER MARGARIDA, entrevista concedida em outubro de 2016)

Diante do exposto, os procedimentos metodológicos da pesquisa através da pesquisa participante e a observação etnográfica. Meus referenciais teóricos autores que possibilitam a reflexão a partir do processo de descolonização do pensamento, bem como, as feministas negras que considero importante para compreender a lutas de mulheres praticantes de uma expressão cultural diaspórica no Brasil, que contraditoriamente reproduz



em seu interior valores de supremacia eurocêntrica, branca, masculina de subjugação e objetificação das mulheres.

## COMPRANDO O JOGO E DESAFIANDO O PODER MASCULINO NA RODA DE CAPOEIRA.

Quando tivemos a ideia de fazer? Quando eu e Silvia nos reuníamos, a gente conversava muito sobre a mulher na capoeira, a discriminação, como ela sofria. A gente observava muito nas rodas, nos grupos que a gente conhecia, isso que acontecia com as mulheres. Quando foi um dia ela disse: – Sininho, já pensou, se a gente consegue fazer uma roda só de mulheres? Eu disse assim: – Égua! Seria muito bacana! Ela disse: – Égua! A gente pode tentar, mas é uma briga muito feia que a gente vai comprar. (CRISTIANE SININHO, depoimento concedido em 2017)

Segundo o depoimento da ex-capoeirista Cristiane Silva cujo apelido na capoeira é Sininho, ao falar sobre o diálogo com a Capoeirista Maria Silvia Santana Leão, conhecida como de Silvia Leão apelido na capoeira de Pé de Anjo, nos indica a razão, os enfrentamentos e a importância na trajetória política desta organização de mulheres capoeiristas. Pé de Anjo, idealizadora da roda, enfrentou muitos desafios junto com suas companheiras de ideal de feminismo capoeira - Sininho, Karen, Cristina, Suely, Margarida, Catita, Tsunami e muitas outras *mandingueiras paraoaras* que se juntaram para a realização da Primeira Roda de Capoeira composta somente com mulheres, em comemoração ao Dia Internacional da Mulher, Anfiteatro da Praça da República, no domingo, dia 10 de março de 2002.

Esta roda deu início ao movimento feminista na capoeira paraense, nos anos iniciais do século XXI. Segundo Sininho, Tsunami e Margarida ela tinha percepção de inúmeras situações enfrentadas pelas mulheres capoeiristas, como por exemplo, a desistência das meninas dos treinos porque os companheiros ou namorados não permitiam que elas partilhassem espaço da capoeira com homens, o que impedia que muitas não evoluíssem na capoeira; do Assédio e exploração sexual e violência contra a mulher na capoeira e a pedofilia. No entanto, a existência da violência contra a mulher capoeirista fora das rodas era uma realidade a ser enfrentada, pois muitas são esposas de capoeiristas, quase sempre seus professores ou mestres em todos os tempos de existência do MCM.

Portanto, penso ser de fundamental importância discutir, estudar as questões para favorecer a mudança de posturas dentro do próprio MCM e por mulheres, pois é comum, ouvir a expressão - “o machismo está dentro de nós.” Segundo feminista Patricia Hill Collins, as formas de opressão apresentam muitas contradições, e a “mudança revolucionária não





está nunca meramente nas situações opressivas das quais almejamos escapar, mas naquele pedaço do opressor que está plantado profundamente em cada um de nós”. (LORDE, 1984, p. 123, apud COLLINS, 2015, p. 13). Isso é uma questão problemática reconhecida a ser enfrentada pelas mulheres capoeiristas, ainda segundo esta mesma autora.

Para alcançarmos aquele pedaço “do opressor que está plantado profundamente dentro de nós”, necessitamos de, ao menos duas coisas. Primeiramente, precisamos de novas visões sobre o que é a opressão. Precisamos de novas categorias de análises que incluam, raça, classe e gênero como estruturas de opressão distintas, mas imbricadas. [...] sugiro que examinemos nossas diferentes experiências dentro da mais fundamental relação de dominação e subordinação (COLLINS, 2015, p. 14-15).

Neste sentido, a parceria e o diálogo entre academia e movimento social é importante para alcançar o pedaço do opressor profundamente arraigado dentro de cada uma e cada um. Diálogo que foi realizado nos dois primeiros encontros realizados em 2003 e 2004 em parceria com a Prefeitura Municipal de Belém, através da FUMBEL e com a participação de estudiosos sobre a questão de gênero, sobre a mulher, a mulher capoeirista. Do terceiro encontro em 2005 ao nono encontro em 2017 não se percebe a parceria com os estudiosos e em apenas um encontro dos encontros teve financiamento a nível Federal, através de edital lançado pelo Ministério da Cultura em 2007.

Com isso, não desconsideramos o trabalho realizado por elas pois mesmo não discutindo a temática e sem a discussão da temática, elas praticam e fazem acontecer o feminismo na capoeira, isso é válido e muito interessante pois apresenta resultados ao longo da história do movimento. Tsunami, durante exposição em uma palestra sobre o MCM para um grupo de capoeiristas questiona: “Por que não trazer para somar conosco, pessoas que não praticam capoeira, mas que podem contribuir de alguma forma?” A exemplo cita a cantora Carolina Soares, que não é capoeirista, mas compõe e canta músicas de capoeira. Isso revela que elas mesmas reconhecem as contribuições dando as respostas para muitos problemas enfrentados ao longo da história de quinze anos do movimento. Esta fala indica que não estava sendo permitido ou aceito estudiosos não capoeiristas para trabalhar com a questão de gênero.

Contribuição que mesmo não sendo desejada, em função de minha pesquisa e engajamento com a capoeira, bem como pela minha participação no Comitê Gestor de Salvaguarda Capoeira do Pará conduzido pela Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Pará- IPHAN/PA, de algum modo vem acontecendo com conquistas importantes para a história da capoeira e das mulheres capoeiristas paraense.



## TEM MULHER NA RODA DE CONVERSA SOBRE PATRIMÔNIO GÊNERO

A oportunidade de realização desta roda de conversa no IPHAN, foi uma verdadeira “chamada” para o pé do berimbau para recomeçar um novo jogo. A Chamada é um recurso da capoeira e pode ter diversas intenções, e um deles é de chamar os jogadores para o pé do berimbau com isso oferecendo possibilidades para recomeçar um novo jogo, ao mesmo tempo que é um excelente recurso para os jogadores se auto avaliarem, antes de adentrar na roda novamente. E o berimbau é o instrumento cujo tocador quase sempre um mestre ou aluno mais graduado, comanda a roda de capoeira.

Neste espaço do Comitê que lutamos e propomos a realização de uma mesa composta somente por mulheres capoeiristas, num ato verdadeira chamada de mulheres para reflexão e que favoreceu a mudança na história paraense.

Segundo o IPHAN (2017): A capoeira é o único bem cultural registrado através do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN, autarquia vinculada ao Ministério da Cultura, responsável pela preservação do Patrimônio Cultural Brasileiro, que é praticado em todo o país e se expandiu no mundo e hoje se encontra em mais de 150 países. De acordo com a pesquisa levantada, entre os anos de 2006 e 2007, para identificar os principais aspectos que constituem a capoeira como prática cultural desenvolvida no Brasil: o saber transmitido pelos mestres formados na tradição da capoeira, que são reconhecidos por seus pares como tal, e a roda onde a capoeira reúne todos os seus elementos e se realiza de modo pleno. Como resultado em 2008, foram feitos dois Registros como “Patrimônio Cultural do Brasil”: 1) O Ofício dos Mestres de Capoeira, inscrito no Livro de Registros dos Saberes; 2) Roda de Capoeira, inscrita no Livro de Registro das formas de Expressão. Tendo por objetivo valorizar a história de resistência negra no Brasil, durante e após a escravidão. Ressalta ainda que, o reconhecimento da “Capoeira” como patrimônio demarca a conscientização sobre o valor da herança cultural africana. Herança esta que, no passado, foi reprimida e oficialmente criminalizada durante um período de 50 anos.

E para deslanchar um plano de participação política participativa está sendo implementado, pelas Superintendências Estaduais. Desta forma no Estado do Pará, através da Superintendência do IPHAN-PA, retoma a discussão iniciada dois anos antes, mas que não deslanchou. Assim, em 29 de novembro de 2013, recomeça a fomentar a discussão com a comunidade de capoeiristas, pesquisadores, representantes de vários setores governamentais estadual e federal, para a criação do Grupo de Trabalho Interinstitucional da Salvaguarda da Capoeira do Pará, o GT de Salvaguarda Capoeira do Pará. Este GT, passa a ser formado por dois representantes, sendo um titular e um suplente, de cada grupo ou entidade participantes. Desta forma, os Grupos e ou Associações de Capoeira local e



pesquisadores acadêmicos, desde a data citada, veem participando de reuniões periódicas com a finalidade preparatória e organizativa, para desencadear os Encontros Regionais para a Salvaguarda da Capoeira no Pará. Estes encontros têm por objetivo:

Fomentar a participação dos grupos que produzem, transmitem e atualizam as manifestações culturais associadas à prática da Capoeira, na elaboração de diretrizes para as ações de salvaguarda. Com os encontros, pretende-se realizar uma ampla audiência pública de modo a construir um Plano de Salvaguarda de maneira democrática e participativa (IPHAN/BELÉM, 2017, p. 1).

Para implementar a ação, as discussões foram realizadas a partir de três eixos temáticos a saber: Capoeira e Política de Financiamento; Capoeira, Profissão, Organização Social e Internacionalização; Capoeira Educação; Capoeira Esporte e Lazer; Capoeira e Política de Desenvolvimento Sustentável; Capoeira, Identidade e Diversidade. Tendo como um instrumento de apoio e guia o “*Dossiê: Inventário para o Registro e Salvaguarda da Capoeira*”, 2006.

A decisão do GT foi realizar os encontros por região de Integração, num total de doze regiões, a fim de atender todos os municípios onde existam grupos de capoeira. O Estado do Pará conta hoje com um total 145 municípios. Os primeiros encontros Regionais foram realizados nos seguintes municípios: Belém, Castanhal, Capanema, Salvaterra e Cametá. Destes encontros regionais, foram escolhidos representantes para criação do Comitê Estadual. Quanto a composição do Comitê Gestor da Salvaguarda Capoeira do Pará, ainda não se conseguiu a representação de todos os grupos existentes nas regiões onde foram realizadas.

Segundo o relatório do IPHAN de 2017, “Nesta primeira etapa foram realizados cinco encontros regionais, abrangeram cerca de 80 municípios do estado e em quase todos os polos a questão de gênero emergiu, especialmente o lugar da mulher na capoeira demandando maior discussão e contextualização”.

No tocante a representatividade das mulheres capoeiristas no Comitê Gestor, ainda percebemos, uma participação muito discreta e mesmo assim, quase sempre, quando esta representatividade acontece, ela é em forma de suplência de seus companheiros e maridos mestres de capoeira e não enquanto titulares. Cyro Lins<sup>2</sup>, quando questionado sobre a participação das mulheres e do debate sobre gênero no Comitê, diz que surgiram de forma incipiente e no mesmo processo aconteciam, pois, a maioria era composta por homens e as iam acompanhando os companheiros. Na hora da escolha dos representantes para compor

---

<sup>2</sup> Cyro Holando de Almeida Lins é antropólogo e técnico do IPHAN, que desde 2013, esteve à frente do processo de Salvaguarda Capoeira do Pará, e desde final do ano de 2016, veem respondendo como superintendente local do IPHAN.



o comitê, as mulheres ou não se interessavam ou não havia incentivo. Exemplifica com Cametá onde abriu-se a discussão para isso e mesmo assim, as mulheres entraram apenas enquanto suplentes.

Cyro Lins informa ainda que as mulheres que são titulares no Comitê Gestor são: Gisele da Silva Figueira/Instrutora Tsunami, coordenadora do MCM; Denilce Rabelo Borges/Graduada Sereia, União Capoeira Associados- UCA e essa autora, Maria Zeneide Gomes da Silva pela COPIR/SEDUC,. No entanto, apesar da pequena representação das mulheres, a participação foi decisiva, pois conforme o relatório IPHAN (2017), em quase todos os polos a questão de gênero emergiu, especialmente o lugar da mulher na capoeira demandando maior discussão e contextualização.

### **Breve reflexão sobre documentos oficiais que subsidiam a Salvaguarda Capoeira**

Ao analisar a elaboração textual dos documentos oficiais que subsidiam os planos estaduais de salvaguarda capoeira, percebe-se que as diferenças não são reconhecidas. A linguagem utilizada nos documentos oficiais não apenas invisibilizam os sujeitos, e suas histórias locais, como apresentam contradições com a legislação vigente no país, fruto das conquistas sociais importantes com relação as questões de identidade de gênero voltado para a mulher, como exemplo, destaco um trecho do documento oficial, “Os mestres e as rodas: patrimônio vivo [...] os mestres encontram brutais dificuldades para manter seu ensinamento” (BRASIL, 2007 p. 87, grifo nosso.)

A linguagem utilizada é uma linguagem sexista, que reafirma e demarca o lugar do homem no contexto da capoeira, o que não se justifica, mediante a presença expressiva das mulheres inseridas na prática da capoeira, e mestras de capoeira, notadamente em Salvador e Rio de Janeiro, espaços onde já existiam mestras, na época de elaboração do Dossiê. No entanto os únicos entrevistados foram homens mestres, um total de 17 são citados no documento, “como importantes mantenedores da cultura” (BRASIL, 2007, p. 88)

As mulheres há muito tempo também exercem trabalho com o ensino da capoeira, sendo mestra ou não, seus alunos são graduados. Fato que também acontece no Estado do Pará, ainda que os mestres não tenham o hábito de formar mulheres como Mestras de Capoeira, mesmo assim, elas representam uma força de trabalho importante, estão inseridas enquanto trabalhadoras. Essa é uma realidade que não pode mais permanecer: a invisibilidade da mulher nas construções textuais oficiais.

Este é um ponto, que sempre evidenciei nas reuniões, essa fragilidade da linguagem. Sobre isso fica a observação e questionamento: Como se pode aprovar uma lei e encaminhar sua implementação, negando e ocultando a história e seus sujeitos, igualando



a todos sem o reconhecimento das diferentes identidades existentes nas rodas de capoeira? Principalmente, negando a existência dos outros sujeitos,

[...] no Brasil, os “sujeitos” das políticas públicas foram sempre definidos por categorias que não faziam qualquer distinção de gênero ou de raça. São sempre designados em termos genéricos. [...] seria possível pensar políticas públicas em consonância com os problemas étnicos da sociedade? (GONÇALVES; SILVA, 2006, p. 29).

Neste sentido, como atender uma demanda que não aparece, de sujeitos que não aparecem. Sobre a questão da mulher, Paulo Freire (1992) afirma que é preciso fugir da armadilha que a linguagem coloca, ao afirmar que os homens fazem a história, e ao dizer que quando se refere ao homem, a mulher está incluída. Estamos diante, portanto, da naturalização da violência simbólica de dominação masculina sobre a mulher, com o discurso machista:

A recusa ideológica machista, que implica necessariamente a recriação da linguagem, faz parte do sonho possível em favor da mudança do mundo. Por isso mesmo, ao escrever ou falar uma linguagem não colonial eu o faço não para agradar a mulheres ou a homens, mas para ser coerente com minha opção por aquele mundo menos malvado de que falei antes. [...] não é puro idealismo, acrescente-se, não esperar que o mundo mude radicalmente para que se vá mudando a linguagem. Mudar a linguagem faz parte do processo de mudar o mundo. A relação entre linguagem-pensamento-mundo é uma relação dialética, processual e contraditória. É claro que a superação do discurso machista, como a superação de qualquer discurso autoritário, exige ou nos coloca a necessidade de, concomitantemente com o novo discurso, democrático, antidiscriminatório, nos engajarmos em práticas também democráticas. O que não é possível é simplesmente fazer o discurso democrático, antidiscriminatório e ter uma prática colonial. (FREIRE, 1992, p. 68)

Neste sentido, para a superação deste discurso colonial, sexista e machista considero como fundamental minha participação no GT Salvaguarda Capoeira do Pará, onde tenho contribuído com intervenções nos debates junto com outras mulheres e representantes do MCM. Mas ao mesmo tempo dizendo coisas que mesmo elas percebendo não se sentem à vontade para dizer, pois estão diante de seus mestres e eu na condição de ex-capoeirista não tenho que me preocupar com hierarquias. As mulheres capoeiristas paraenses tem uma participação ativa nos grupos e nos polos ou núcleos, onde ensinam capoeira. Diante disso, é impossível não as considerar como detentoras de saberes, uma vez que as mulheres treinam, tocam, cantam, constroem instrumentos artesanais, compõe músicas de capoeira e quando na acadêmica pesquisa e escrevem sobre a capoeira. Certamente, também merecem e devem ser incluídas nos mesmos processos de construção de políticas públicas, necessários para garantir à todas os mesmos





benefícios, inclusive a aposentadoria. Tudo que os homens capoeiristas mestres tem direito e que fica invisibilizado na linguagem genérica.

Esta realidade observada desde os primeiros encontros do Comitê e pelo qual lutamos para romper, é que possibilitou a realização de uma “Conversa Pai d`égua” – que é um projeto dentro da área de educação patrimonial do IPHAN, que veem acontecendo desde o ano de 2011 e a Salvaguarda Capoeira já havia tido um momento de conversa, só com homens para falar de capoeira. Conforme argumentei - “desta vez temos que trazer uma Mestre de Capoeira. Colocar mulheres na mesa. Que negócio é este de só trazer homem!”

### **Conversa Pai d`égua e as mulheres do Comitê de Salvaguarda Capoeira do Pará**

Se a conversa é pai d`égua tem que ter mulher na mesa sim! Desta forma também, demos o “pulo das gatas” - “pulo do gato” uma estratégia dos capoeiristas e que eu passo para o feminino e digo - o “pulo da gata”, movimento surpresa que a mestra(e) não ensina para ninguém, cada capoeiristas desenvolve o seu. Com isso conquistamos a realização de uma mesa composta só por mulheres capoeiristas com a presença de uma Mestre de Capoeira na mesa, nossa maior conquista. Tudo decidido coletivamente no comitê com e na presença dos mestres.

Desta forma, nasceu a ideia e realização da “Roda de Conversa Patrimônio e Gênero: a mulher na capoeira”, durante o *I Colóquio Patrimônio, Gênero e Saberes Tradicionais*, foi um evento pensado por mulheres, para mulheres conduzirem na presença dos homens e mulheres. Foi realizado através da parceria entre IPHAN e Associação dos Agentes de Patrimônio da Amazônia-ASAPAM, membro da Rede Casas do Patrimônio – Pará, na *Semana do Patrimônio Paraense – SPP 2016*, tendo como temática *Patrimônio Imaterial – concepção, abrangência e valorização*, realizado no período 21 a 25 de novembro de 2016, em comemoração ao Dia do Patrimônio Histórico e Cultural do Estado do Pará, comemorado em 5 de novembro.

Assim o IPHAN, com o aval do comitê foi possível atender a demanda das mulheres com uma mesa composta só de mulheres para falar de mulher na capoeira, a saber: Gisele Silva Figueira -Tsunami, (MCM); Andreza Barroso da Silva -Miudinha (Menino é Bom); Jamile Andrade - Pretta (Berimbau Brasil), Maria Zeneide Gomes da Silva(COPIR-SEDUC-UFPA) e Prof<sup>ª</sup> Dra. Rosangela Costa Araujo - Mestre Janja do Instituto Nzinga de Capoeira Angola. Mestre Janja é historiadora e feminista negra, que compõem o Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher-NEIM-UFBA, expos sobre “O Feminismo Angoleiro? Aspectos da organização das mulheres na capoeira Angola.”



Mestra Janja, após ouvir quatro mulheres “retadíssimas” como ela se referiu a nós, por ocasião de minha defesa de mestrado em 31 agosto de 2017, com suas falas próprias marcadas pela lembrança/presença de Silvia Pé de Anjo, e pela não existência de uma mestra de capoeira no Estado do Pará. Nesta ocasião, Mestra Janja nos surpreende. Quando afirma que nós paraenses já tínhamos uma mestra. O que faltava era reconhecer. Lembrando ainda que estávamos ali na presença de muitos mestres de capoeira e que ela era uma mestra, fazendo o seguinte questionamento e ao mesmo tempo proposta. “Quem aqui reconhece que Silvia Leão – Pé de Anjo é uma Mestra de Capoeira, fique de pé?”

Quase todos levantaram, menos um mestre.

Com esta ousadia histórica, na presença e com o aval dos mestres e todas(os) presentes no evento, surge a **Primeira Mestra de Capoeira do Estado do Pará**, num reconhecimento *in memoriam* a capoeirista Silvia Maria Santana Leão - Pé de Anjo, na noite do dia 22 de novembro de 2016, através de um “pulo de gata angoleira.”

Com este acontecimento histórico a responsabilidade aumentou para o MCM que com espírito de guerreiras estão na luta, e com o trabalho foi multiplicado, frente ao enfrentamento as incompreensões, de forma explícita nas posturas, falas, nos comentários em redes sociais que revelam, sexismo, machismo, misoginia, homofobia, lesfóbismo diante do reconhecimento de uma mulher Mestra Silvia Leão – Pé de Anjo, a que ousou comprar o jogo, e enfrentar a opressão contra a mulher na capoeira. Revelando o quanto ainda é preciso investir na desconstrução hegemônicas, parte de muitos capoeiristas homens, muitas vezes dos seus próprios mestres e companheiros e também por mulheres capoeiristas.

E diante das evidências a partir desta mudança histórica na capoeira do Pará, não há como discordar do escritor africano ao afirmar - “O sexismo é um fenômeno exclusivamente antimulher.” (MOORE, 2012, p.226). A reação negativa diante a conquista das mulheres, que desafiaram as construções sociais hegemônicas sexistas, machistas e racistas que fazem parte do universo das expressões culturais do povo negro. Segundo Saffiotti (1987), Gonzales (1984) e Carneiro (2003) são usados para legitimar o poder do macho através da opressão, subjugação e exclusão da mulher nesses espaços culturais populares.

É interessante destacar que este movimento dentro da salvaguarda, não surgiu a partir da iniciativa de mulheres com um histórico de vitimização, pelo menos aparentemente, tal qual observou bell hooks, ao se referir ao surgimento do feminismo negro nos Estados Unidos, quando.

[...]o feminismo não surgiu das mulheres que são mais vitimizadas pela



opressão machista, das mulheres agredidas todos os dias, mental, física e espiritualmente – as que são impotentes para mudar sua condição na vida. Estas são a maioria silenciosa. Uma marca de sua condição de vítimas é que o fato de aceitarem sua sina na vida sem questionamento visível, sem protesto organizado, sem fúria ou raiva coletivas. (BELL HOOKS. 2015, p.193)

Mas sim, de mulheres que organizadas lutam pelas desconstruções que mantem a hegemonia masculina nas rodas de capoeira e que ao adentrar espaços seja acadêmico ou outro como o IPHAN, adentram com nossas histórias de resistência. Para Arroyo (2014) Spivak(2014), bell hooks (1994), com nossas experiencias de militância resistência e resiliência. Portanto não apenas enquanto “objeto da história, mas seus sujeitos igualmente. No mundo da História, da cultura, da política, constato não apenas para me adaptar, mas para mudar” (FREIRE, 1996, p.77). Não podemos estar no mundo para estudar descomprometidamente de forma neutra, sem intervir no mundo do qual somos sujeitos e não meros objetos. É preciso entender que no meio, qualificado como oficial, foram historicamente pensados para dar sustentação de forma eficiente as construções que mantem as hegemonias de poder e suas formas de opressão invisibilizando/ocultando os conhecimentos procedentes de outros sujeitos, de outras culturas.

É necessário aprender a desaprender para aprender a construir outra história, valorizar outros conhecimentos, processos educativos outra educação negada. Neste sentido dialogar com autores que se dedicaram as desconstruções abissais, cujas contribuições são significativas para discursões de identidades raciais e de gênero, bem como, para subsidiar e avançar nas conquistas sociais. São esses autores, que favorecem a compreensão e intervenção dos processos que levaram a exclusão de saberes de outros povos e conseqüentemente a subalternização desses “outros sujeitos”, proporcionando condições de perceber que há uma parte da história e do conhecimento que foi negado intencionalmente, e neste sentido

Os estudos pós-coloniais têm destacado que o poder sobre os outros povos e grupos sociais se conformou sobre um saber sobre esses Outros. Pensados como objetos naturais, em estado de natureza, primitivos, selvagens, o poder/saber poderia submetê-los ou ignorá-los como inexistentes, inferiores, pré-humanos. O pensamento que se conformou sobre os povos colonizados e que os conformou como inferiores passou a ser usado como um dos instrumentos de legitimação da relação política de dominação/subordinação. Constituiu-se e persiste como justificativa da inferiorização da diversidade de coletivos populares. (ARROYO, 2014, p.40)

Desta forma, o protagonismo das mulheres capoeiristas paraense, certamente nos coloca diante de uma realidade que nos convida a refletir sobre outras epistemologias e com isso, estaremos exercitando nosso compromisso de contribuindo para mudar o mundo, que certamente deve ser o do pesquisador comprometido com a mudança social e política.



### 3 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

É notória o quanto a organização social das mulheres através do MCM no século XXI, repercutiu positivamente na realidade da capoeira em Belém, mulheres que não se conheciam, que não saíam de seus grupos, pois os mestres não permitiam conhecer outros grupos, e quando começarem a compartilhar os mesmos espaços das rodas, que certamente uma conquista do MCM, era para se agredirem, estimuladas por eles, como “galinhas de brigas” fazendo da roda uma rinha de brigas. E ao se apropriar dos fundamentos e da própria linguagem da capoeira vem conseguindo se impor, ocupando espaços de poder na roda. As mulheres, utilizam todos os saberes e mandingas capoeirana, sendo resistentes e resilientes para vencer as adversidades por dentro de uma expressão cultural diaspórica africana. E o MCM se constituiu num espaço privilegiado de resistência das mulheres capoeirista. Essa sua maior conquista durante os quinze anos de existência.

Contudo, é um movimento interessante, que merece atenção neste processo histórico e tem inspirado outros Estados para criação de seus coletivos feministas composto por integrantes dos grupos de capoeira. Considero, mesmo com todas os avanços, o sexismo, o machismo a lesbofobia, homofobia e a misoginia, continuam a ser um problema grande dentro da capoeira, conforme percebemos principalmente no ataque as mulheres, após o reconhecimento de uma mulher capoeirista “in memoriam” como mestra de capoeira. Prova incontestável que a mais de uma década de lutas feministas não foi em vão e ainda há muito o investir nesta questão.

Diante do exposto, é importante também destacar o quanto é visível a resistência e o corporativismo dos homens capoeirista, incluindo mestres, para manutenção de seus privilégios na capoeira.

No entanto, o MCM tem refletido positivamente na diminuição da violência contra a mulher, na visibilidade e o protagonismo das mulheres no mundo capoeiral. A atuação das mulheres capoeiristas, no norte do país em Belém do Pará, de forma organizada, unindo mulheres de grupos de diferentes fora do eixo, Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo, dando respostas para um problema enfrentado pelas mulheres capoeiristas no mundo todo. Hoje elas se fazem representar em quase todos os locais e eventos de capoeira na cidade, promovem seus encontros, participam em eventos representando o MCM ou a convite em intercâmbios de capoeira em outros Estados. As formas de interação entre elas são variadas, estando em contato uma com as outras através de diferentes meios, sobretudo as mídias sociais, em comunidades virtuais, local privilegiado de interação e socialização, para além dos limites geográficos do Estado do Pará. E o que considero muito importante, sendo inspiração para organização em outras cidades/Estado no país.



Em termos de mobilidade da mulher na escala hierárquica da capoeira, não conseguiu se traduzir em mobilidade de igual para igual com os homens na hierarquia da capoeira. Porém, considero enquanto conquista desse estudo, a visibilidade reconhecida, pela luta e parceria com as companheiras capoeiristas, sobretudo dentro de um espaço institucional onde se investe na Salvaguarda deste patrimônio cultural que também é herança ancestral paraense desde longa data, com participação das mulheres.

Para finalizar esta reflexão, reafirmar que pesquisar essa cultura vivida e percebida pelo povo em todo o território nacional, para nós se constitui uma oportunidade não apenas de pesquisar, mas de compartilhar um código de símbolos e linguagens partilhadas pelos sujeitos envolvidos. E sobretudo para mim enquanto intelectual acadêmica que é o lugar de onde estou falando, engajada no movimento negro, na capoeirista e educadora, portanto, membro de uma sociedade que se constitui o lastro, no qual busco o diálogo na perspectiva de discutir e identidade de gênero, centrado na mulher capoeirista. Esse pertencimento cultural partilhado por nós, que denomino identidade, implica a importância do reconhecimento dos múltiplos sujeitos em interação nesta polifonia de identidades – identidades de grupos sociais, de gênero, étnico, identidade de juventude de periferia urbana da cidade de Belém do Pará, praticantes da capoeira, em diálogos é que entendo enquanto potencial, que possibilitará novas aprendizagens para a construção de uma sociedade mais igualitária e justa para todos e todas na Amazônia Paraense.

## REFERÊNCIAS

- ANGROSINO, Michael. *Etnografia e Observação participante*. Tradução de José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ARAÚJO, Rosangela Costa. *É Preta, Kalunga: a capoeira angola como prática política entre os baianos: anos 80-90*. Rio de Janeiro: MC&G, 2015.
- ARROYO, Miguel Gonzáles. *Outros Sujeitos, Outras Pedagogias*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- BRASIL. *Dossiê: Inventário para registro e salvaguarda da capoeira*. Brasília, DF: Iphan, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Salvaguarda da Roda de Capoeira e do Ofício dos Mestres de Capoeira*. Brasília: IPHAN, 2017.
- CARNEIRO, Sueli. *Mulheres em Movimento. Estudos Avançados*, São Paulo, v.17, n. 49, p. 117-132, set./dez. 2003.





- COLLINS, Patricia Hill. *Em direção a uma Nova Visão: raça, classe e gênero como categoria de análise e conexão*. In: MORENO, Renata (Org.). *Reflexões e práticas de transformação feminista*. São Paulo: SOF, 2015. p. 13-42. (Cadernos Sempreviva)
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança – Um Reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. 14. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativas*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira; SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. *O jogo das diferenças: multiculturalismo e seus contextos*. 4. ed. Belo Horizonte. Autêntica, 2006.
- GONZALES, Lélia. *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*. *Revista Ciências Sociais Hoje*, p, 223-144, 1984.
- HOOKS, Bell. *Ensinando a Transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SAFFIOTI, Heleieth. *O poder do macho*. São Paulo: Moderna, 1987.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Hohorizonte: Editora UFMG, 2014.



## **GT 11 - GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA.**

### **MULHERES NEGRAS: TERRITORIALIDADE E PROTAGONISMO DAS MULHERES NO QUILOMBO DE SANTA RITA DE BARREIRA/PA**

Ana Célia Barbosa Guedes (NAEA/UFPA)<sup>1</sup>  
anacbguedes@hotmail.com  
Mayany Soares Salgado(NAEA/UFPA)<sup>2</sup>  
mayany\_salgado@yahoo.com.br

#### **RESUMO:**

Este artigo trata sobre o protagonismo das mulheres negras na comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira, buscando compreender a comunidade como espaço de territorialidade da negritude, visto que nela as mulheres negras exercem diversos papéis como: domésticas, agricultoras, mães e responsáveis em transmitir os saberes tradicionais de geração a geração como, por exemplo, o *samba do cacete*. Considerando ainda, que o *samba do cacete* se tornou símbolo de identidade da referida comunidade. A comunidade Santa Rita de Barreira está situada no município de São Miguel do Guamá/Pa. Neste trabalho tem-se como objetivo analisar a influência da territorialidade quilombola no protagonismo das mulheres negras e os papéis que as mesmas desempenham no cotidiano da referida comunidade. Para tanto, realizou-se uma pesquisa bibliográfica sobre a temática em questão. A metodologia utilizada foi pesquisa bibliográfica sobre a temática em questão e de campo por meio de entrevista semiestruturada para coleta de dados, tendo como sujeitos da pesquisa algumas moradoras da comunidade quilombola em questão. Os dados foram coletados em junho de 2017. A musicalidade é uma marca significativa dos povos afro-brasileiros, principalmente nas comunidades tradicionais, como por exemplo, na comunidade quilombola em que esta pesquisa foi elaborada, em especial entre as moradoras mais idosas.

Palavras-chaves: Mulher; negritude; territorialidade

#### **1. INTRODUÇÃO**

Desde a chegada dos europeus na América há um esforço para implementar os valores Ocidentais, excluindo assim a cultura indígena e africana do processo de construção dos impérios coloniais. Mesmo com a independência dos países americanos, em especial da América Latina, ainda permaneceram os valores europeus, uma vez que a noção de modernidade Ocidental configurou uma teia discursiva estruturadora de uma visão

---

<sup>1</sup> Mestranda do programa de Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido/ Núcleo de Alto Estudo da Amazônia (NAEA), UFPA, Brasil.

<sup>2</sup> Doutoranda do programa de Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido/ Núcleo de Alto Estudo da Amazônia (NAEA), UFPA, Brasil.



eurocêntrica que hierarquizou valores culturais, conhecimentos e saberes. No entanto, mesmo com todo o esforço por parte dos colonizadores e depois dos dirigentes das novas nações independentes em negar a cultura dos povos subalternos, observa-se que estes resistiram e conseguiram preservar suas histórias, conhecimento e valores culturais.

Na microrregião do Guamá, principalmente no quilombo rural de Santa Rita de Barreira, algumas práticas tradicionais relacionadas ao uso de recursos naturais e valores culturais de matriz africana estão muito presentes, bem como o protagonismo das mulheres negras. Esse grupo social está localizado no Km 12 da PA-251, na zona rural do município de São Miguel do Guamá Pará.

Assim, nessa região as mulheres negras são protagonistas, uma vez que exercem diversos papéis como: domésticas, agricultoras, extrativistas, mães e responsáveis em transmitir os saberes tradicionais de geração a geração como, por exemplo, o *samba do cacete*.

No quilombo em questão os valores culturais de matriz africana são bastante valorizados, sobretudo pelas mulheres mais velhas, pois foram elas as guardiãs desses valores e até hoje se preocupam em transmitir seus saberes para as pessoas da comunidade. Nesse sentido, neste trabalho tem-se como objetivo analisar a influência da territorialidade quilombola no protagonismo das mulheres negras e os papéis que as mesmas desempenham no cotidiano da referida comunidade.

As discussões acerca da importância dos saberes dos povos tradicionais relacionados aos valores culturais são recentes, especialmente quando se trata das histórias e experiências dos povos quilombolas na Amazônia Legal, haja vista que a maioria das discussões sobre essa região não levaram em consideração os saberes desses povos. Contudo, houve uma significativa mudança nos debates desta temática a partir do final do século XX e início do XXI.

Deste modo, trabalhos de pesquisadores vinculados aos estudos decolonial como Quijano (2005), Dussel (2009) Arturo Escobar (2010), têm mostrado os impactos do colonialismo e do eurocentrismo em sociedades tradicionais e ao mesmo tempo propõem pensar em outros mundos possíveis, ou seja, que não sejam pautados nos valores Ocidentais e na hegemonia eurocêntrica. Algumas pesquisadoras ligadas ao feminismo negro como Conrado; Rebelo (2012), Carneiro (2016), bell hooks (2016) e Davis (2016) procuram mostrar o protagonismo de mulheres negras em diferentes locais da América.

Apesar de nas últimas décadas ter havido um acréscimo de trabalhos científicos relacionados às mulheres negras, considera-se ainda poucas as pesquisas e análises sobre o protagonismo das mulheres e quilombolas que vivem na microrregião do Guamá.



Este artigo pretende contribuir com o debate em questão e com a literatura acerca das mulheres negras e quilombolas e a importância do território para garantir a identidade cultural dos mesmos.

A presente pesquisa é de caráter qualitativo, visto que ajuda na compreensão de análise de estudos históricos das relações, representações e crenças de grupos humanos. Aquela foi realizada no mês de junho de 2017 na comunidade quilombola de Santa Rita da Barreira. Os instrumentos metodológicos utilizados foram a pesquisa bibliográfica, a realização de entrevistas semiestruturadas e a observação em campo, no sentido de compreender o cotidiano do quilombo.

Este artigo traz alguns aspectos teóricos sobre quilombo, memória, identidade e território. Depois faz breves considerações sobre a comunidade de Santa Rita de Barreira. Em seguida, faz uma discussão sobre o quilombo enquanto território da negritude.

## 2. ASPECTOS TEÓRICOS SOBRE QUILOMBO, MEMÓRIA, IDENTIDADE E TERRITÓRIO

A história do povo negro no Brasil foi marcada por várias formas de resistência, uma delas foi ao sistema escravista, aquela se deu tanto de forma individual quanto coletiva, as resistências coletivas foram as mais variadas desde boicote a produção até as fugas e a organização de Quilombo em diversos territórios, alguns em locais de difícil acesso e outros próximos de vilas e povoados (GOMES, 1997).

É importante ressaltar que o termo quilombo, no Brasil colonial e imperial, era usado para designar toda habitação de negros fugidos, com mais de cinco habitantes, ainda que não tivesse rancho levantado nem se achasse pilão nele (ALMEIDA, 2011). O termo pilão evidencia o autoconsumo, o que consolida a capacidade reprodutiva das pessoas que fugiam do sistema escravocrata, enquanto a fuga, como a recusa ao sistema coercitivo e a disciplina imposta pelos senhores de escravos (ALMEIDA, Op. cit.).

Nessa perspectiva, a palavra quilombo envolve o que estaria fora da autoridade escravocrata, este caracterizado pelo controle da força de trabalho, das terras, do sistema monocultor, agrário e exportador (ALMEIDA, Op. cit.).

No entanto, nesse estudo, o conceito de quilombo foi pensado a partir das análises teórico-metodológicas vinculadas à Antropologia, que procura depurar o mito em torno da definição jurídica congelada do termo quilombo e apreender como objetos e informações que configuram o sentido dele para além da etimologia e das disposições legais do período colonial e imperial (ALMEIDA, Op. cit.).

Assim, a partir do final do século XX e início do XXI, a definição para quilombo vem sofrendo modificações e passa a compreender inúmeras noções operacionais análogas,



com situações específicas e contemporâneas que se caracterizam, principalmente, por instrumentos políticos organizativos objetivando garantir terras e afirmar identidade de grupos sociais de uma determinada área (ALMEIDA, Op. cit.).

Destarte, o significado atual de quilombo é fruto das redefinições e necessidades, principalmente de delimitação e legalização do território e da territorialidade da sociedade brasileira atual (AMARAL, 2010). Portanto, em cada local, a palavra quilombo é denominada de forma diferenciada como, por exemplo, mocambo, quilombo contemporâneo, quilombo moderno, comunidade negra, comunidade rural negra, terra de preto, terra de santo, entres outras (ALMEIDA, Op. cit.).

Embora que fragmentada, a maioria dos povos quilombolas tanto do passado quanto do presente, guardam na memória a história de seus antepassados, a memória muitas vezes é uma forma de preservar a cultura e identidade do grupo social. Aquela é recordação ou reconhecimento, e ao mesmo tempo é a invocação involuntária de lembranças autobiográficas, crenças, sensações, sentimentos, entre outras, mas também ela é feita de esquecimento (CANDAU, 2016).

Quer se trate de um indivíduo apenas ou grupo social a memória depende da lógica geral, ou seja, da estruturação mais ou menos homogênea de um conjunto de lembranças a partir de sua origem e de sucessão de fatos. O acontecimento rememorado está sempre em relação estreita com o presente do narrador (CANDAU, Op. cit.).

Do ponto de vista das relações estabelecidas dentro do contexto quilombola relacionada ao uso da terra e conseqüentemente do território é válido destacar os novos arranjos espaciais gerados por meio dos avanços técnicos-científicos-informacionais, em virtude das mudanças das relações que passam a ser mais complexas e abrangentes. Nesse sentido, o conceito de território vai ser discutido por meio das relações de poder entre indivíduos, grupos de indivíduos e instituições (Raffestin, 1993), que pode ser manifestadas das formas materiais e imateriais (Saquet, 2007), as quais formam os territórios. Desta forma são as relações de poder, por meio do uso da terra de diferentes sujeitos, que se apropriando do espaço vão formar os territórios, estabelecendo nestes suas características relacionais de acordo com seus respectivos interesses e objetivos, podendo ter influências de ordem econômica, política, cultural, natural.

De acordo com Raffestin,

(...) um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por conseqüência, revela relações marcadas pelo poder. (...) o território se apóia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolvem, se inscreve num campo de poder (...) (RAFFESTIN, 1993, p.144).





Considerando a realidade local ser o produto destas relações, pode-se afirmar que a análise territorial ao abordar diretamente os sujeitos e suas relações, analisa a manifestação desses territórios que podem ser de várias dimensões e que influenciam na configuração espacial, social e política da realidade.

Essa questão pode ser observada no território quilombola, pois o contexto de formação deste tem um caráter relacionado a criação de outra alternativa de vida que não esteja atrelada a imposição do território ao molde escravocrata, mas sim que esses sujeitos e sujeitas criem suas territorialidades, de acordo com Saquet (2007) a territorialidade é definida como as relações diárias momentâneas, entre homens e mulheres com a natureza orgânica e inorgânica, necessários para a sobrevivência, é o acontecer de todas as atividades no cotidiano produzindo o território.

Além disso, considerando a produção do território, destaca-se o modo de vida quilombola constituído coletivamente como principal elemento que estrutura a base da territorialidade quilombola, pois são as características relacionadas ao uso dos recursos naturais e a forma de apreensão da natureza que irá moldar os interesses que pertencem aos grupos sociais e, por conseguinte o território.

Para Sorre (1984), o modo de vida e o gênero de vida podem ser interpretados de maneira similar, são considerados como conjuntos coordenados pelas atividades espirituais e materiais, concretizadas pela tradição, e através disso um grupo humano assegura sua permanência no seu meio por meio do território.

Além disso, outro ponto a ser destacado é a identidade quilombola, relacionada ao pertencimento e a autenticidade do grupo identitário, ou seja, as comunidades tradicionais, dentre elas as quilombolas são os sujeitos de seu reconhecimento e, portanto possuem autonomia para escolher como querem se apresentar na sociedade.

Nesse sentido, em virtude da autonomia no que tange a autodenominação enquanto quilombola compreende-se como uma estratégia na perpetuação do ser quilombola, tanto do ponto de vista da denominação, quanto da permanência do modo de vida e no território.

De acordo com Almeida,

As novas denominações que designam os movimentos e que espelham um conjunto de práticas organizativas traduzem transformações políticas mais profundas na capacidade de mobilização destes grupos face ao poder do Estado e em defesa dos territórios que estão socialmente construindo (...). Em virtude disto é que se pode dizer que mais do que uma estratégia de discurso tem-se o advento de categorias que se afirmam através de uma existência coletiva, politizando não apenas as nomeações da vida cotidiana, mas também um certo modo de viver e suas práticas rotineiras no uso dos recursos naturais (ALMEIDA, 2008, p. 88-89).



Diante disso, a identidade e o modo de vida podem ser compreendidos como estratégias de manutenção e permanência do território quilombola, através da nomeação enquanto remanescentes de quilombo, assim como também das práticas pertencentes ao grupo relacionado ao uso dos recursos naturais, que afirmarão a identidade do território do ponto de vista material por meio da manutenção da posse da terra e imaterial relacionada ao significado de ser quilombola a partir da base material daquele espaço habitado pelos seus ancestrais.

### 3. BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE A COMUNIDADE SANTA RITA DE BARREIRA.

A comunidade quilombola de Santa Rita de Barreira foi reconhecido pelo Estado brasileiro no dia 22 de setembro de 2002. A titulação dessas terras foi de acordo com a Lei 6.165, de 02 de dezembro de 1998<sup>3</sup> que rege sobre a legitimação de terras dos remanescentes das comunidades quilombolas e o Decreto Estadual 3.572/99<sup>2</sup> que define as atribuições do Instituto de Terra do Pará (ITERPA), no processo de Legitimação de Terras dos Remanescentes de Quilombo. O quilombo possui uma área total de 371 ha, perímetro de 18.379,51m, distribuídos atualmente entre 80 famílias que se identificam como quilombolas.

No período em que as pessoas de Santa Rita de Barreira lutavam pela legalização de suas terras e pelo seu reconhecimento enquanto quilombola houve a necessidade de se organizar em associação de remanescente de quilombo, cujo um dos moradores passou a ser o presidente da mesma. A associação se tornou uma estratégia de mobilização da comunidade para conseguir junto ao Estado políticas públicas e os recursos necessários para a sobrevivência do grupo.

É importante destacar que o título de propriedade coletiva é de suma importância para os povos tradicionais como, por exemplo, quilombolas e indígenas, pois garante a propriedade da terra, manter a identidade, a autonomia e a governança do grupo social sobre seu território.

No caso da comunidade quilombola de Santa Rita da Barreira à posse da terra é fundamental para assegurar a autonomia sobre o uso dos recursos naturais, não apenas para a produção de bens de consumo, mas também para garantir sua identidade étnica e cultural, estas só se tornaram possíveis devido às lutas e a resistência de seus antepassados, haja vista que no início do século XX, as práticas culturais como a capoeira, entre outras, foram perseguidas e punidas pelas autoridades do Estado, que em nome da civilidade buscava eliminá-las da sociedade brasileira.

Desde o início da fundação de Santa Rita de Barreira as pessoas que nela vivem praticam agricultura originada das roças. Nelas são cultivados vários produtos como

<sup>2</sup> <http://www.cpisp.org.br/htm/leis/pa03.htm>

<sup>3</sup> <http://www.cpisp.org.br/htm/leis/pa03.htm>



mandioca, macaxeira, abobora, milho, feijão e quiabo para o próprio consumo, o excedente é vendido na própria comunidade ou aos sábados na feira localizada na sede do Município.

Esses produtos são cultivados em períodos diferentes durante o ano pela agricultura familiar, sendo que a mandioca é a base da economia das famílias que vivem na comunidade, a maior parte da mandioca cultivada pelas famílias é para fazer a farinha d'água e uma pequena quantidade é para retirar goma para o preparo de tapioca (beiju). O trabalho na roça envolvem todos os membros da família, o mesmo é realizado de forma coletiva, que vai desde o processo de preparação da terra<sup>5</sup>, plantio, colheita e o preparo da farinha d'água. Nesse sentido, na comunidade em questão a família é fundamental para realização tanto das atividades agrícolas quanto de pesca e extrativismo, e ao mesmo tempo é a guardiã dos saberes culturais que auxiliam na produção dos bens de consumo.

De acordo com Amaral (2009) o conhecimento constituído pelos povos remanescente de quilombo vai além do conhecimento obtido nas escolas, a maioria dos saberes desses povos são transmitidos de geração a geração principalmente aqueles relacionados ao manejo dos recursos naturais e as tradições culturais.

Vale ressaltar que maioria dos povos remanescentes de quilombo tanto no Brasil quanto em outros países da América Latina possuem uma memória nítida da história de seus antepassados, esta é geralmente transmitida de geração a geração através da oralidade, outros povos como do quilombo do Saramacas em Suriname, a história é preservada através de textos que narram as façanhas dos heróis fundadores (CARVALHO, 1995). Já os povos que vivem em Santa Rita de Barreira não possuem uma memória histórica precisa de sua origem étnica, das fugas, perseguições e do processo que deu origem ao quilombo, pois os primeiros habitantes dessa comunidade não deixaram registro escrito. Assim, só é possível a escrita da história desse povo a partir da memória fragmentada das pessoas mais velhas da região. Contudo, a ausência dessa memória não impediu a formação de uma identidade étnica do grupo, cuja identidade étnica e política é quilombola.

A luta pela identidade étnica do grupo está diretamente ligada à garantia de alguns direitos como educação e saúde pública, transporte, moradia e preservação de sua história e cultura, principalmente a de matriz africana. Esta foi preservada na memória das pessoas mais velhas, a exemplo, do gênero musical "samba do cacete" que na comunidade é cantado e dançado tanto pelas pessoas mais velhas quanto pelas jovens, bem como carimbó e a capoeira, este último é praticado mais pelos jovens.

---

<sup>5</sup> Os povos tradicionais como indígenas e quilombolas preparam a terra para o plantio através da derrubada e queima da floresta, este trabalho geralmente é feito por homens e mulheres sem a participação das crianças que passam a participar das atividades a partir do plantio.



#### 4. MULHERES NEGRAS: ORGANIZAÇÃO E PROTAGONISMO

As mulheres negras no Pará possuem identidade política distintas, em sua grande maioria são trabalhadoras rurais (do campo, da roça, sem-terra, etc.), pescadoras, artesãs, ribeirinhas, parteiras, curandeiras, urbanas, quilombolas<sup>6</sup>, entre outras, que se conjugam, em algumas situações na luta pela sobrevivência diante das diversidades. Tais identidades políticas não conseguem abarcar a diversidade sociocultural existente na região amazônica, pois a compreensão desses povos envolve seu modo de vida, como se situam no mundo, se identificam e autorrepresentam a partir dos significados construídos por elas mesmas ao longo dos anos, como bem destacaram Conrado e Rebelo (2012).

No entanto, quanto se trata de políticas públicas como saúde, educação, moradia e transporte para as mulheres negras que vivem no Estado do Pará, são quase inexistentes em nível municipal, estadual e federal.

Embora com a precariedade ou inexistência de políticas públicas, as mulheres negras no Estado do Pará sempre estiveram ao lado ou a frente de seus esposos, irmãos e filhos nos movimentos sociais ou no campo trabalhando nas roças para conseguir seu sustento e de sua família. Nesse sentido, sempre foram protagonistas em diversas áreas e em diferentes momentos históricos.

No quilombo de Santa Rita de Barreira as mulheres também são protagonistas de sua própria história, pois exercem diferentes papéis fundamentais para a reprodução do grupo como, por exemplo, participando das atividades agrícolas, cuidando das pessoas que se encontram enfermas na comunidade, participando da associação dos moradores, cultivando hortas comunitárias, pescando, caçando, entre outras atividades.

Durante a entrevista dona Antônia Almeida (65) nos relatou que:

Quando acabava meu resguardo quando era com três, quatro ou cinco dia tu podia prucuará cade a dona Antônia não me achava, aí eu ensino remédio tu sabe né, eu pegava meu caderno e butava debaixo du braçu, meus filhu ficava em casa com os outros e eu ia imbora pro roçadu, Capinava até meio dia (Antônia Almeida, 65).

O relato acima demonstra que as mulheres no quilombo em questão desenvolvem várias atividades como na agricultura, de onde retiram seu sustento e, mesmo estando amamentando precisavam deixar seus filhos de colo com outras crianças, geralmente estas têm entre 12 a 15 anos de idade, ou levam para os roçados e deixam próximos de árvores por mais arejado e assim para executar as tarefas e ao mesmo tempo cuidam de seus filhos.

---

<sup>6</sup> No Estado do Pará alguns povos quilombolas vivem no campo e outros vivem em áreas urbanas como, por exemplo, o quilombo Abacatal que fica em uma área urbana no Município de Ananindeua, na área metropolitana de Belém do Pará.



Algumas mulheres, como dona Antônia Almeida, possuem conhecimento sobre plantas medicinais e acabam cuidando também da saúde coletiva do grupo social ao qual estão inseridas, estas ensinam remédios para várias doenças como gripe, hepatite, pedras nos rins, etc., entre as mulheres rurais o cuidado com a saúde não se restringe ao grupo familiar, aquele se estende a todos os membros da comunidade na qual estão inseridas.

De acordo com Odila Dias (2012), no campo, desde o período colonial, as mulheres negras foram protagonistas nas lutas cotidianas em busca de melhores condições de vida para o grupo social ao qual pertenciam. Assim:

[...] As mulheres negras sempre trabalharam mais fora de casa do que as irmãs brancas. O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos de escravidão. Como escravas essas mulheres tinham todos os outros aspectos de sua existência ofuscados pelo trabalho compulsório. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras (DAVIS, 2016, p. 17).

A maioria das mulheres negras possui uma sobrecarga de afazeres, uma vez que trabalham na roça (as mulheres que vivem no campo) ou em outra atividade remunerada e ao chegarem em casa geralmente fazem todas as atividades domésticas e cuidam dos filhos.

De acordo com Conrado e Rebelo (2011, p. 234) “[...] elas ocupam, em sua maioria posto de trabalho precário, e muitas ainda executam atividades que não as afastam por muitas horas de suas casas para que permaneçam sob sua responsabilidade os afazeres domésticos”.

Algumas mulheres dessa comunidade quilombola manejam determinadas sementes, garrafa pet, entre outras, para fabricação de artesanato, como, por exemplo, brinco, e pulseiras, laços para cabelo, bonecas, entre outros. Como bem nos relatou dona Socorro:

[...] tem alguns artesanatos que a gente fez pelo desejo de não deixar jogado fora por aí como as garrafas pet, a gente fez o revestimento delas com crochê, as xuxas de tecido que a gente tem aqui né, então é um desejo que a gente tem, como esse aqui essa aqui é uma tampa daqueles creme de axilas, a gente usa que é para fazer o aproveitamento pra reciclar aquilo que está jogado no lixo, isso aqui é nossa matéria-prima porque esse daqui a gente fizemos a nossa oficina e então tem alguns, é material aqui que a gente precisa comprar pra gente montar o nossos colar, confeccionar nossas biojoias [...] (Dona Socorro, 38 anos).

A entrevista acima revela o trabalho de algumas mulheres com materiais reciclados para fabricação de produtos que são utilizados por elas em suas casas e também vendidos,





mas ao mesmo tempo nos mostra a preocupação das mulheres com o destino do lixo na comunidade, e a necessidade de reciclar para que o mesmo não venha poluir os rios e matas, pois estes são fundamentais para sua sobrevivência.

Nesse sentido, as mulheres negras sempre foram sujeitas de sua própria história e hoje, participam da associação, estudam, participam dos movimentos sociais, algumas vezes estão na linha de frente desses movimentos reivindicando do Estado políticas públicas para o bem estar de seu povo.

As mulheres da comunidade participam da vida política e cultural do quilombo participando dos movimentos sociais e reivindicando políticas públicas que contribuem para melhorar a qualidade de vida do grupo e procuram ensinar os saberes culturais como samba do cacete, carimbó para os jovens da comunidade, já que este faz parte da identidade cultural do grupo.

## 5. QUILOMBO: IDENTIDADE E TERRITORIEDADE DA NEGRITUDE

Durante muito tempo a presença do(a) negro(a) no Pará foi mitigada e relegada a segundo plano, porém a história da sociedade paraense é marcada pela presença desses povos, pois desde o século XVII verifica-se a entrada de africanos(as) escravizados(as) na província do Grão-Pará, mesmo que de forma irregular, mas a partir do século XVIII a presença daqueles(as) se intensificou nesse território, com bem demonstrou Bezerra Neto (2012). E os dados dos últimos censos do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) têm mostrado que mais de 70% das pessoas que vivem no Estado do Pará são pretos(as) e pardos(a), portanto negras.

Contudo a história da sociedade paraense é marcada pelo mito indígena, ou seja, pela ideia de um povo “traduzido” como, representativamente, indígena que se baseia em fenotípico amazônico construído culturalmente a partir de traços como cabelos lisos, castanhos escuros ou pretos, altura relativamente mediana e tom da pele negra, estas características reforçam o predomínio da imagem indígena local (CONRADO; REBELO, Op. cit.). Estas características também condicionaram a maneira como o povo negro foi tratado nas análises acadêmicas e como teve sua identidade “sufocada” nas metáforas de ser moreno/morena até os dias atuais (CONRADO et. al., 2015).

Esse mito serviu para forjar a ideia de que há pouca influência da cultura africana na região. Assim para compreender as relações étnico-raciais no Pará é necessário uma análise mais detalhada de como se construiu o imaginário sobre os povos que vivem nesse Estado, e ao mesmo tempo revelar a contribuição dos africanos(a) escravizados(a) em diversos setores da sociedade paraense. E ainda mostrar as migrações que trouxeram maranhenses e outros nordestinos no final do século XIX e início do XX, os quais formaram



vários povoados, acentuando as novas formas de identidade e valores culturais do negro(a) na região (CONRADO et al., Op. cit.).

Assim as comunidades quilombolas, em especial em Santa Rita de Barreira, se encontram com um número significativo de pessoas negras e nesses espaços estão suas marcas simbólicas como terreiros afro-religiosos, grupo de carimbó, samba do cacete, capoeira, entre outros, ao mesmo tempo são enfatizados as manifestações culturais de matriz africana de forma lúdica, bem como se busca valorizar o povo negro. Nesse sentido esses espaços:

[...] trabalham a integração, a autovalorização coletiva e promovem discussões acerca do racismo e das negações a que a população negra vem sendo submetida, inclusive no espaço escolar. Esses espaços são, muitas vezes, apontados como “ilhas seguras”, onde o(a) negro(a) circula sem enfrentamentos e conflitos [...] pode-se afirmar que, nesses espaços, o ideal de morenidade perde lugar para o ideal da negritude [...] É possível mesmo dizer-se que esses espaços são territórios de negritude, onde a essência de ser negro(a) é mantida ou mesmo recriada, e a morenidade deixada em segundo plano (CONRADO et.al., p. 217).

Em Santa Rita de Barreira os valores culturais de matriz africana estão muito presente, em especial entre as moradoras mais idosas, que fazem questão de ensinar aos mais jovens a letra, a melodia e a coreografia do samba do cacete, como a letra do samba a seguir que dona Raimunda Rufino canta e dança para as pessoas que recebem em sua casa:

*Arriba ciragador  
Oh! Cajueiro, cajuá  
Arriba ciragador  
Vamos ver nossa laiá  
Cajueiro piquinino carregadinho de flor  
Eu também sou piquinino, mas carregadinho de amor  
Arriba ciragador  
Oh! Cajueiro, cajuá  
Arriba ciragador  
Vamos ver nossa laiá  
Eu vou embora, eu vou embora<sup>7</sup>.*

A letra da música acima é um samba que faz parte do repertório musical do grupo de samba do quilombo, esse grupo é formado por homens e mulheres, mas é dona Raimunda Rufino quem compõe e faz a melodia da maioria das músicas do grupo em questão. Observa-se que durante os ensaios e apresentações desse grupo, na comunidade ou em

---

<sup>7</sup> Autor (a) anônimo(a), música cantada por dona Raimunda Rufino.



outros locais, fica muito mais forte a negritude dos membros, já que nesses espaços se vive a negritude de forma positiva, pois esses territórios são espaços para que as pessoas negras possam se afirmar como homem negro e mulher negra (CONRADO et. Al. Op. cit.).

Dentro da cultura afro-brasileira e africana, a musicalidade ocupa um lugar de protagonista em festas, reuniões, rituais, no conforto de suas dores, no código de possíveis fugas, distraírem seus donos, bem como na afirmação de sua identidade. Assim a cultura africana tem sua expressão na música popular brasileira, a partir de diversos elementos e, desde o início da colonização brasileira se tem notícia das músicas cantadas pelos negros em diferentes locais, que chegando a essas terras, foram ressignificada, tais como a portuguesa e indígena, formando uma musicalidade compreendida como afro-brasileira. Esse costume sobrevive até os dias atuais, principalmente nas comunidades tradicionais, como por exemplo, na comunidade quilombola em que esta pesquisa foi elaborada, em especial entre os moradores mais idosos.

Segundo dona Socorro (38 anos) moradora da comunidade e uma das organizadoras do grupo de samba do cacete do local, as pessoas da comunidade organizaram o grupo de música porque tinha o desejo de ensinar aos mais jovens esses gêneros musicais que durante muitos anos foram cantados e dançados apenas pelas pessoas mais idosas da região, assim incentivaram seus filhos e sobrinhos para participarem do grupo, e hoje são esses jovens que tocam durante as apresentações do grupo. Nesse sentido, o Samba do cacete passou a ter um papel fundamental de identidade cultural, estratégia de sobrevivência e construção simbólica para os moradores desta comunidade.

O samba do cacete é uma prática fundamental no processo de aprendizado de grupo social em questão, o processo de aprendizagem das pessoas que fazem parte do grupo de samba do cacete ocorre geralmente através da transmissão de conhecimento e informações das pessoas mais velhas que por sua vez aprenderam com seus pais e avós, transmitindo de geração a geração as tradições culturais do grupo.

É importante destacar que a identidade quilombola dos povos de Santa Rita de Barreira passou a ser construída a partir do final de década de 1990, após a promulgação da Constituição Federal de 1988 e o Art. 68 do ADCT (Ato das Disposições Constitucionais Transitórias), com qual o Estado brasileiro passou a assegurar o direito ao título coletivo aos povos remanescentes de quilombo. Assim, foi a partir de então que esse grupo social foi apreender essa outra identidade que o faz diferente, nesse caso essa identidade política contribuiu para a titulação de suas terras e conquista de direitos, haja vista que antes desse reconhecimento a maioria das pessoas da comunidade não se interessava por esse gênero musical, hoje a maioria dos jovens que ali vivem procura a matriarca, dona Raimunda, para



aprenderem a cantar e dançar o mesmo. Lá o *samba do cacete*, além de ter se tornado elemento de identificação cultural, é também algo se espontaneamente.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A resistência do território quilombola de Santa Rita da Barreira está relacionada a vários fatores, dentre os quais se destaca a história, memória, identidade étnica e modo de vida deste grupo social por meio da permanência das práticas do samba do cacete, capoeira, uso das plantas medicinais, caça, pesca, dentre outros, os quais se manifestam a partir das estratégias de territorialidade constituídas por eles e elas, presentes no período escravocrata e que permanecem presente até os dias de hoje.

É válido destacar que as mulheres negras foram fundamentais para a constituição da territorialidade da negritude nesta comunidade, pois elas são as guardiãs dos saberes, preservando os saberes culturais e também do ponto de vista da mobilização social, já que buscam políticas públicas para melhoria das condições de vida de seu povo. No entanto, mesmo com o protagonismo delas o Estado do Pará e o município de São Miguel do Guamá não colaboram com debates que possam referendar seu modo de vida, raça, etnia e gênero, buscando afirmar o papel político delas.

## 7. REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ACEVEDO, R.; CASTRO, E. **Negros dos Trombetas**: guardiões de matas e rios. Belém: NAEA/UFPA, 1998.

ALMEIDA, A.W. B. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

\_\_\_\_\_. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

AMARAL, A. J. P. Artesanato Quilombola: identidade e etnicidade na Amazônia. **Cadernos do CEOM**, 2010.

BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão Negra no Grão-Pará (Séculos XVII-XIX)**. 2. ed. Belém: Paka-Tatu, 2012.

CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. 1ª ed., São Paulo: Contexto, 2016.

CONRADO, M.; REBELO, N. Mulheres negras: ação, organização e protagonismo nas práticas políticas. In: RIBEIRO, M. (Org.). **Política de igualdade racial: reflexões e perspectivas**. São Paulo: Perseu Abramo, 2012.

CONRADO et.al. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. In: **Afro-Ásia**, nº 51, 2015, p. 213-246.

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



DUSSEL, E. Meditações anti-cartesianas sobre a Origem do Anti-discurso Filosófico da Modernidade. In: MENESES, M. P.; SANTOS, B. S. (Orgs.). **Epistemologia do Sul**. 1. ed. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

ESCOBAR, A. Comunidades negras de Colombia: en defensa de biodiversidad, territorio y cultura. **Biodiversidad**. 1999.

\_\_\_\_\_. **Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociale sem las transformaciones globales**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, 2010. p. 57-94.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M.W.; GASKELL, G. (Eds.). 7. ed. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático**. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

GOMES, Flávio dos S. **A Hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs-XVII-XIX)**. 1997. Tese (Doutorado em História) - UNICAMP, São Paulo, 1997.

hooks, bell. **Não sou eu uma mulher. Mulheres negras e feminismo**. 1ª edição 1981. Janeiro: Tradução livre (Plataforma Gueto), 2014. Disponível em: <[https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher\\_traduzido.pdf](https://plataformagueto.files.wordpress.com/2014/12/nc3a3o-sou-eu-uma-mulher_traduzido.pdf)>. Acesso em: 17 nov. 2016.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5. ed. Campinas: Editora Unicamp, 2003.

LOPES, Nei. A presença africana na música popular brasileira. In: **Arte e cultura**, Revista do Instituto de História da Universidade de Uberlândia. Uberlândia, Minas Gerais: 2004. Disponível em: <https://meujazz.files.wordpress.com/2010/01/lopes-nei-a-presenca-africana-na-musica-popular-brasileira.pdf>. Acesso em 22 outubro de 2017

MINAYO, M. C. de S. **O Desafio do Conhecimento: Pesquisa qualitativa em saúde**. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 2008.

ODILA DIAS, M. Escravas: resistir e sobreviver. In: PINSKY, C. B.; PEDRO, J. M. (Orgs.). **Nova História das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2012.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas Veredas da Sobrevivência: memória, gênero e símbolo de poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Paka-Tatu.

QUIJANO, A. **Colonialidad do poder, Eurocentrismo y América Latina**. 2005. Disponível em: <[http://biblioteca.clasco.edu.ar/clasco/sur-sur/20100624103322/12\\_quijano.pdf](http://biblioteca.clasco.edu.ar/clasco/sur-sur/20100624103322/12_quijano.pdf)>. Acesso em: 25 jan. 2015.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. França. São Paulo: Ática, 1993.

ROUSSO, H. A memória não é mais o que era. In: FERREIRA, M. M.; AMADO, J. **Usos e abusos da história oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e Concepções de Território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SORRE, Max. **Geografia**. (Tradução Januário, F. Megale, Maria Cecília França e Moacyr Marques). São Paulo: Ática, 1984.





## **GT 11 – GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA**

### **MULHERES QUILOMBOLAS E LUTA POLÍTICA: UMA PERSPECTIVA TEÓRICO-EMPÍRICA PARA ANÁLISE DESSA RELAÇÃO**

Janine Bargas, UFMG<sup>1</sup>  
[ninebargas@gmail.com](mailto:ninebargas@gmail.com)

Danila Cal, UFPA<sup>2</sup>  
[danilagentilcal@gmail.com](mailto:danilagentilcal@gmail.com)

#### **RESUMO**

Este trabalho analisa o papel da mulher na organização sociopolítica atual do movimento quilombola no estado do Pará, Brasil. Com o processo dinâmico de estruturação social das comunidades quilombolas paraenses, majoritariamente camponesas, argumentamos que houve um deslocamento do papel da mulher nessas lutas por reconhecimento: do ambiente e das responsabilidades eminentemente domésticas aos espaços de liderança política. A partir dos conceitos de reconhecimento (Honneth, 2003; 2013), mobilização (McAdam, 1999), ações coletivas (Melluci, 1996; 2001) e poder (Allen, 2000; 2009) e de dados de questionários, relatórios e outros documentos, ressaltamos o caráter interseccional dessa atuação política, que denota três eixos de desigualdade: a de gênero, a de raça e a étnica. A análise revela as relações de poder, entendidas tanto como subordinação, quanto auto-determinação e empoderamento, subjacentes às práticas sociohistóricas dessas mulheres e às lutas mais amplas por reconhecimento do movimento quilombola como um todo. Concluimos que está ocorrendo um processo de complexificação dos lugares e dos papéis da mulher quilombola, em que elas atuam como resistentes por meio do associativismo e da construção de solidariedade, além de protagonizarem mobilizações e atuarem para ampliação dos padrões de reconhecimento dos quilombolas.

**Palavras-chave:** Mulheres. Movimento Quilombola. Reconhecimento. Relações de Poder.

#### **1. INTRODUÇÃO**

*“Mulher de lutas.  
De persistência.  
Mulher guerreira.”*

Nara<sup>3</sup>, Quilombo Jacarequara (PA)

O que significa ser uma mulher quilombola? Nara, uma das nossas interlocutoras neste estudo, destaca a disposição de lutar como constituinte da identidade da mulher

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGCOM/UFMG). Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Comunicação, Política e Amazônia (Compoa/UFPA) e do Mídia e Esfera Pública (EME/UFMG).

<sup>2</sup> Professora Adjunta na Faculdade de Comunicação Social (FACOM) e no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Líder do Compoa (UFPA/Cnpq).

<sup>3</sup> Para preservar a identidade de nossas interlocutoras, os nomes reais foram substituídos por pseudônimos.



quilombola. A partir dessa fala, podemos pensar tanto em uma dimensão ampla de luta, considerando as reivindicações do movimento quilombola de modo geral, quanto numa dimensão interna e cotidiana, relativa a batalhas nas próprias comunidades – que desafiam relações e lugares tradicionalmente atribuídos às mulheres – e ainda a disputas por expressão, voz e liderança na condução das demandas do movimento quilombola.

Nesse contexto, buscamos analisar neste trabalho o papel da mulher na organização sociopolítica atual do movimento quilombola no estado do Pará, Brasil, por ser este o estado brasileiro no qual mais títulos territoriais foram emitidos<sup>4</sup>, onde os conflitos fundiários são fortemente acirrados e onde a participação de mulheres na vida política do movimento tem destaque. Com o processo dinâmico de estruturação social e cultural das comunidades quilombolas paraenses, organizadas historicamente como camponesas, extrativistas e pescadoras, argumentamos que houve uma complexificação do papel da mulher nas suas lutas por reconhecimento: do ambiente e das responsabilidades eminentemente domésticas ou comunitárias aos espaços de liderança política, muitas vezes, de forma simultânea.

Partimos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth (2003), por considerarmos uma formulação teórica profícua para a compreensão de processos sociais de lutas em situações de conflito, que constrói um elo entre experiências subjetivas e processos de subjetivação e movimentos coletivos. Para compreendermos esse processo, recorreremos ainda a Amy Allen (1998; 2000; 2009) que discute o conceito de poder à luz das perspectivas de gênero e oferece um panorama nuançado que nos permite considerar as formas de poder que atuam subjacentes às práticas sócio-históricas dessas mulheres e às lutas mais amplas por reconhecimento (ALLEN, 1998; 2000; 2009; CAL, 2016) do movimento quilombola como um todo. Também com a ajuda de outras autoras feministas, como Crenshaw (2002), Carneiro (2003) e Collins (2017), analisamos as tramas construídas pelas relações de poder em que as mulheres quilombolas estão imersas no prisma da interseccionalidade.

Com essa fundamentação, indagamos: como se estruturam as ações coletivas das mulheres quilombolas? Qual o papel das mulheres na organização sociopolítica do movimento quilombola no Pará? Nossa análise se realiza a partir de experiências de pesquisa de campo em comunidades quilombolas do Pará, e em eventos realizados pelo movimento quilombola, além de uma análise documental sobre cartas e relatórios de encontros e assembleias do movimento estudado.

---

<sup>4</sup> De acordo com dados do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), responsável pelas titulações de territórios em áreas da União, e com dados do Instituto de Terras do Pará (Iterpa) que emite os títulos em terras estaduais, o Pará possui hoje 58 territórios titulados, entre títulos por comunidade ou coletivos, que abrangem mais de uma comunidade.



O trabalho segue a seguinte estruturação: apresentamos nas duas primeiras seções, respectivamente, uma contextualizando sobre as realidades das comunidades no Pará, e a discussão teórico-conceitual sobre as lutas por reconhecimento e as questões de poder; em seguida, apontamos as vantagens de se pensar de forma interseccional a experiências das mulheres quilombolas; na quarta seção, discorremos sobre nossos procedimentos metodológicos; e, na última seção, apresentamos e analisamos as demandas e ações coletivas das mulheres quilombolas, situando e discutindo essas experiências a partir das relações de poder como dominação, empoderamento e construção de solidariedade e o seu lugar nas lutas por reconhecimento do movimento quilombola.

## 2. OS QUILOMBOLAS NO PARÁ: HISTÓRIA, DADOS E CONFLITOS

No Pará, estado da Região Norte do Brasil, segundo dados de abril de 2017 da Fundação Cultural Palmares<sup>5</sup>, são certificadas 251 comunidades remanescentes de quilombos. Esse dado, no entanto, é considerado subnotificado pela Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu), que contabiliza mais de 420 grupos que se autodefinem quilombolas no território paraense.

Os diferentes momentos históricos pelos quais passaram as comunidades quilombolas do Pará foram marcados por distintas formas de relacionamento com outros agentes sociais, como fazendeiros, grandes empresas e projetos instalados na região. Na Ilha do Marajó<sup>6</sup>, por exemplo, o período do início até meados do século XX foi marcado por uma certa convivência amistosa entre quilombolas e fazendeiros locais, relações essas rompidas pela intensificação da posse de terras com uso de documentos forjados (grilagem) e pela instalação de cercas nas fazendas, o que levou à consequente redução do usufruto do território pelos quilombolas. Essa obstrução ao usufruto do território tradicionalmente configurado pelos grupos quilombolas não é uma exclusividade das comunidades marajoaras e persiste na contemporaneidade e em outras regiões. Essa situação, muitas vezes sustentada pelo Estado por meio de incentivos fiscais a grandes empresas, construção de infraestrutura para escoamento de produção das fazendas ou mesmo por omissão, reproduz e, cada vez mais, acirra os conflitos territoriais no Pará.

A conceituação/identificação do “remanescente de quilombos”, assinalada em normas jurídicas e tomada como identidade cultural<sup>7</sup> pode ser vista como fruto de um

---

<sup>5</sup> Fundação de âmbito Federal ligada ao Ministério da Cultura responsável por certificar, isto é, institucionalizar a autodefinição enquanto quilombola das comunidades. Esta certificação é o primeiro passo para o acionamento de políticas públicas específicas e para a consecução do direito territorial, por exemplo.

<sup>6</sup> Marajó é o maior arquipélago flúvio-marítimo do mundo. Está localizado no extremo Norte do estado do Pará. A região é formada por relevo e vegetação favoráveis ao extrativismo, à pesca, à pecuária e a monocultura de arroz, entre outras.

<sup>7</sup> Definição jurídica de remanescentes de quilombos: “os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida” (BRASIL, Decreto 4.887, 2003).



momento histórico de redemocratização de diversos países na América Latina, quando, da virada multiculturalista dos anos 1980/1990, a diferença étnica passou a ser um marcador determinante (HALL, 2009). No Brasil, esse jogo das diferenças transformou-se em “força disruptiva” (HALL, 2009, p. 59) especialmente a partir do momento em que a esfera jurídica (HONNETH, 2003) passou a assinalar direitos específicos tanto a mulheres quanto a povos e comunidades tradicionais. Nesse contexto, o movimento feminista brasileiro, que se orgulha de, “desde o seu início, estar identificado com as lutas populares e com as lutas pela democratização do país” (CARNEIRO, 2003, p. 118) teve forte participação, conquistando cerca de 80% de suas reivindicações, que passaram a ser tratadas pela Constituição de 1988, como os Conselhos da Condição Feminina, a luta contra a violência doméstica, entre outras.

Em relação aos grupos quilombolas, a atuação do Movimento Negro em sua vertente contemporânea (ALBERTINI; PEREIRA, 2015), teve papel fundamental ao definir como pautas articuladas: a denúncia da ideia de democracia racial como um mito; a promoção da autoestima dos grupos negros por meio de uma valorização relacionada a traços físicos e a expressões culturais e a atuação junto ao Estado a favor de ações afirmativas.

Volta-se, nesse contexto, às disputas de sentidos travadas em torno da categoria quilombo/quilombola. Se logo da promulgação da Constituição de 1988, no Brasil, essa categoria esbarrava em uma definição de quilombo vinculada a uma ideia pretérita, ou seja, a locais isolados de refúgios de grupos negros, o que gerava grandes entraves à garantia de seus direitos ora assinalados, justamente por necessitar de evidências arqueológicas de sua existência, os debates políticos liderados pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), começaram a traçar novos contornos acerca das lutas, demarcando etnicamente esses grupos e a sua existência na atualidade.

Da mesma forma, uma série de estudos desenvolvidos por volta da década de 1990<sup>8</sup>, no âmbito da historiografia, também contribuíram para transformar a visão sobre os quilombos. Tendo como referencial inicial o quilombo dos Palmares, no estado de Alagoas, como substrato das construções identitárias dos quilombolas, inclusive como lugares de heroísmo masculino e homogêneos em sua composição, novos debates surgiram deslocando esse referencial e destacando outras formas de pertencimento e de valorização cultural, agora sublinhados pelo componente étnico. E, nesse aspecto étnico, portanto, expressões culturais, como a dança, a culinária, as músicas, as formas de cura e de

---

<sup>8</sup> Entre eles, houve grande impacto provocado pela coleção de textos contidos no livro *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*, organizado por João José Reis e Flávio dos Santos Gomes e publicado em 1996.





religiosidade, passaram a ter local privilegiado, fazendo com que os debates sobre os quilombos passassem a tocar mais de perto as questões femininas. Na atualidade, para além do direito ao território, os quilombolas mantêm a luta pela efetivação da Lei 10.639/2003, sobre o ensino da cultura e da história africana e afro-brasileira nas escolas de ensino básico, da plena consecução ao ensino superior por meio de reserva de vagas e de processos seletivos diferenciados e, ainda, a luta contra o racismo, seja ele institucional ou nas relações cotidianas. No interior desse processo, como as mulheres se posicionam e são posicionadas? Como as relações de poder e as questões de gênero influenciam a luta por reconhecimento dos quilombolas? Na próxima seção, iremos detalhar os conceitos de luta por reconhecimento e de poder com os quais estamos trabalhando.

### 3. APROXIMAÇÕES ENTRE RECONHECIMENTO E PODER

Os negros escravizados no passado, assim como seus descendentes, possuem uma complexa trajetória de luta, advinda de situações de desrespeito e violências. Situações como essas são percebidas por Axel Honneth (2003) como parte de uma gramática moral que nos rege em sociedade, originária nos conflitos e nas lutas sociais. O autor parte da psicologia social norte-americana, fundamentado em Mead para pensar o “eu” dentro do “nós” e a geração de identidades coletivas voltadas à autorrealização (HONNETH, 2013).

Dessa forma, Honneth (2003) aborda três principais tipos de desrespeito: (a) desrespeito como maus-tratos e violação; (b) desrespeito como privação de direitos; (c) desrespeito como degradação e ofensa. Segundo essa teoria, é possível entender as formas de desrespeito como danos morais, isto é, como impactos que ferem a “autorrelação prática” (HONNETH, 2003, p. 214) dos sujeitos ou, em outras palavras, a relação entre o sujeito consigo mesmo e com o mundo. Tais danos, segundo Honneth (2003), manifestam-se, respectivamente, em três principais esferas de reconhecimento: na esfera íntima, circunscrita às relações afetivas mais próximas; na esfera do Direito, manifesta na consecução de normas que assegurem igualdade entre os sujeitos; e na esfera da estima social, na qual todos possam ser considerados como capazes de contribuir positivamente com a(s) sociedade(s) (HONNETH, 2003). Sob essa perspectiva, os desrespeitos podem ser compreendidos como força motriz de lutas políticas dos quilombolas em diversos âmbitos, constituindo aquele que se transformaria em um projeto político da atualidade. De acordo com Honneth, “As lutas são indícios de que certas formas de reconhecimento se tornaram problemáticas” (HONNETH; ALLEN; COOKE, p. 166, tradução nossa), ou mesmo, podemos acrescentar, formas de não-reconhecimento. Portanto, os abalos a os quilombolas que foram submetidos historicamente – violência física, privação de liberdade e de direitos e vexação ou degradação da estima social – produziram a força intersubjetivamente construída que os impulsionam às lutas, tais como as conhecemos hoje.





No entanto, essas experiências negativas nem sempre incitam lutas políticas. Para que esse processo ocorra, é preciso que haja um contexto social propício, sobretudo, com o intermédio de movimentos sociais, para que o desrespeito se converta em “fonte de motivação para ações de resistência política” (HONNETH, 2003, p. 224). É fundamental, portanto, a existência de uma “ponte semântica” que conecte a experiência individual de desrespeito às finalidades de um movimento social (HONNETH, 2003). Segundo esse autor, o próprio engajamento em atuações políticas estimula que os sujeitos saiam da situação de rebaixamento, o que contribui para que se sintam valorizados por estarem lutando contra aquilo que provoca sofrimento, estimulando, por sua vez, uma autorrelação positiva (HONNETH, 2003). Desse modo, a “construção de um ‘nós’ político estimulado por relações de solidariedade a partir das quais se sedimenta um terreno compartilhado de ação, permite que compreendamos como as experiências individuais de desrespeito podem se conectar com motivações mais amplas para a luta” (CAL, 2016, p. 103).

Nesse contexto, nossa preocupação central volta-se às mulheres. Buscamos compreender como as relações de poder e as questões de gênero repercutem nessa luta. Para isso, consideramos fundamental discutir relações de poder. Para Amy Allen, a teoria crítica feminista deve ainda formular uma concepção de poder que fuja do binarismo de poder como dominação, entendido como o poder exercido sobre as mulheres – ou poder como empoderamento – ou seja, o poder que as mulheres têm de agir. Para a autora, há nuances muito mais profundas a serem encaradas, levando-se em consideração a diversidade de experiências de mulheres relacionadas ao poder (ALLEN, 1998).

Ainda segundo Allen, há abordagens muito distintas e, por vezes, opostas de poder entre as várias teóricas que falam do tema. Ela separa, *a priori*, essas pensadoras em dois grupos amplos: aquele composto pelas “teóricas da dominação” e outro formado pelas “teóricas do empoderamento” (ALLEN, 1998, p. 22). No caso das teóricas da dominação, o foco das análises recai sobre a crítica da glorificação de certas “habilidades” femininas, como a maternidade e a amamentação, que foram historicamente utilizadas como formas de opressão; as teóricas do empoderamento, por outro lado, sugerem que essas mesmas habilidades que foram denegridas devem ser mais examinadas como potencial de emancipação. Ambas as perspectivas, no entanto, negligenciam segundo Allen (1998, 2015), as distintas formas tanto de dominação quanto de empoderamento, que ocorrem em realidades específicas.

Ao falar dessas nuances, a autora se refere, particularmente, àquelas relacionadas à intersecção entre gênero, classe e raça, afirmando, por exemplo, que poderes que determinadas mulheres têm não são necessariamente benevolentes e pode ser exercido sobre outras mulheres, envolto dessa interseccionalidade (ALLEN, 1998, p. 31). Outro



exemplo é o exercício do poder tanto como dominação tanto como empoderamento ao mesmo tempo, nas mesmas circunstâncias. Esse é o caso, por exemplo, da experiência de certas mães, que têm o poder da amamentação e da educação dos filhos, mas que, simultaneamente sofrem abuso de seus maridos ou desvantagens em relação aos homens no mercado de trabalho. Com objetivo de matizar a análise, Allen (2000) destaca três facetas das relações de poder: poder sobre (*power over*), poder para (*power to*) e poder com (*power with*). A cada uma delas corresponde um aspecto central, dominação, resistência ou empoderamento e solidariedade, de acordo com o quadro abaixo:

**Quadro 1:** Relações de Poder, aspectos centrais e ideias norteadoras

Relação de poder	Aspecto central	Ideias norteadoras
<i>Power over</i>	Dominação	a) Habilidade de um ator ou grupo de atores em constranger as escolhas disponíveis para outro ator ou grupos de atores de forma não trivial; b) Dominação baseada na crença e nos costumes, a exemplo da dominação patriarcal; c) Adesão dos dominados aos valores dominantes de modo que a dominação seja percebida como um acordo tácito.
<i>Power to</i>	Resistência e empoderamento	a) Construção e perseguição de projetos de vida; b) Valorização de formas de transformação e de empoderar a si e aos outros; c) Capacidade de um sujeito alcançar um ou mais objetivos com a finalidade de colocar em xeque situações de dominação;
<i>Power with</i>	Solidariedade	a) Capacidade de atuar em conjunto; b) Identificação de problemas comuns e construção de contexto de ação.

Fonte: Cal, 2016, p. 153 com adaptações.

Essa perspectiva nuançada sobre poder permite lançarmos luz sobre os processos complexos pelas quais mulheres podem ser ao mesmo tempo dominadoras e dominadas, atuarem ativamente na construção de laços de solidariedade ao mesmo tempo em que podem sofrer opressões a partir de processos de dominação latentes. A partir desse referencial teórico, podemos analisar a atuação das mulheres na atuação política de luta por reconhecimento dos quilombolas de modo geral e, especificamente, das na luta das próprias mulheres por reconhecimento intra e extra comunidades nas quais estão inseridas.

Consideramos que a dimensão do “poder com” está na base das ações coletivas, já que corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto” (ARENDR, 1994, p. 36). Essa instância do poder, portanto, contribui para pensarmos na construção de laços e identificações que estão na base de processos de ação coletiva. Ele encontra uma maneira de chamar as pessoas a se conectar com algo maior do que elas mesmas. Entendemos que a formação de solidariedade é um dos passos básicos para a construção de ações coletivas, a partir dos próprios sujeitos afetados porque permite a identificação de injustiças comuns e a construção de um terreno compartilhado de ação (ARENDR, 1998; MELUCCI, 2001).

#### 4. MULHERES QUILOMBOLAS PARAENSES: QUESTÃO DE INTERSECCIONALIDADE



As mulheres negras – identificação racial auto-atribuída pelas mulheres quilombolas – permaneceram diretamente atreladas a corpos sexualizados e/ou exóticos. Sobre este aspecto, o movimento de mulheres negras no Brasil denunciou – e ainda denuncia, por este e por outros motivos – o silêncio sobre outras formas de subordinação feminina para além do sexismo (CARNEIRO, 2003), passando a produzir novos debates em torno do entrecruzamento de opressões que estão relacionadas também à ideia de raça e de etnia.

O termo interseccionalidade está diretamente relacionando a um engendramento de identidades à questão de gênero que, por sua vez, gera distintas formas pelas quais grupos de mulheres são subalternizadas (CRENSHAW, 2002; COLLINS, 2017). Ao mesmo tempo, faz referência à indivisibilidade da liberdade, segundo a qual ser livre só é realmente emancipatório se for sobre todas as formas de subordinação (COLLINS, 2017). Neste sentido, é verdadeiro pensar que existem diferentes formas de opressão embutidas na roupagem do feminino. Entre elas, talvez a mais distintiva seja a do componente racial, por onde, geralmente ocorre a tomada de consciência sobre a opressão (GONZALEZ, 1984).

Esse componente racial aparece, então, como produtor histórico de “gêneros subalternizados, tanto no que toca a uma identidade feminina estigmatizada (das mulheres negras), como a masculinidades subalternizadas (dos homens negros) com prestígio inferior ao do gênero feminino do grupo racialmente dominante (das mulheres brancas)” (CARNEIRO, 2003, p. 119). Dessa forma, além das lutas pela equalização por gênero, luta-se, primeiramente, no caso das mulheres negras, por uma igualdade intra-gênero, na qual o componente racial é o marcador. Ao considerarmos conjuntamente o componente étnico, damos a ver, segundo Crenshaw (2002), vias de poder (destituição de poder ou desempoderamento) através das quais formas de subordinação se cruzam, entrecruzam e sobrepõem-se, muitas vezes, simultaneamente.

No tocante às realidades das mulheres quilombolas no Pará, assenta-se aí a via de gênero, a de raça, na medida em que elas se identificam como negras, a étnica, ao assumirem o compartilhamento de uma comunalidade ancestral, religiosa, de costumes e mesmo de sofrimento (HONNETH, 2003) – em função das formas de desrespeito a que seus antepassados foram submetidos, bem como daquelas vividas nos dias presentes. Por vezes, dependendo do momento de fala e de luta, aglutinam-se, ainda, o componente regional – seja dentro ou fora do Brasil – considerando o pertencimento à Amazônia, como um lugar de fronteira e periférico.

## 5. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Esta pesquisa está fundamentada em três formas de coletas de dados: a pesquisa documental; a pesquisa de campo com observação participante e aplicação de questionário com perguntas estruturadas e semi-estruturadas (FLICK *et al.*, 2014). A pesquisa



documental foi realizada em diversos documentos relacionados a mulheres quilombolas, seja no contexto nacional, seja no contexto das mulheres no Pará. Entre os documentos analisados estão: o relatório do III Encontro Estadual dos Quilombolas do Pará, realizado em Belém, realizado de 19 a 22 de agosto de 2013; o relatório final do 7º Encontro Estadual das Mulheres Negras Quilombolas, que ocorreu de 12 a 14 de setembro de 2014 na comunidade quilombola de São Bernardino, município de Moju, Nordeste do Pará. Este evento reuniu mais de 170 mulheres, de cerca de 21 municípios paraenses<sup>9</sup>; o Manifesto Nacional de Mulheres quilombolas, denominado “Quilombolas em Marcha”<sup>10</sup>, publicado em 2015, por ocasião da Marcha Nacional de Mulheres Negras daquele ano.

A pesquisa de campo, com observação participante (ANGROSINO, 2009), foi desenvolvida em dois momentos principais: o primeiro no âmbito da pesquisa de mestrado da primeira autora deste artigo, realizada nas comunidades de Bacabal, Bairro Alto, Caldeirão e Pau Furado, localizadas na Ilha do Marajó, quando foi possível participar das atividades cotidianas das comunidades, manter relações com lideranças, obter informações por meio de conversas informais etc.; o segundo foi realizado durante o 7º Encontro Nacional das Comunidades Quilombolas, ocorrido de 26 a 28 de maio de 2017, em Belém do Pará, onde também se deram conversas, observação e interação com as participantes, e participação enquanto assessora de comunicação do evento e pesquisadora.

Um questionário com perguntas estruturadas e semi-estruturadas foi aplicado a 10 mulheres de comunidades de regiões distintas do Pará, com o intuito de captar de forma mais objetiva algumas das percepções acerca da importância e do papel das mulheres para as lutas quilombolas. A análise dos dados foi feita de forma predominantemente qualitativa (FLICK, 2014), na qual a interpretação conjunta das autoras forneceu a base dos achados. Em segundo plano, dados quantitativos emergiram das perguntas estruturadas respondidas no questionário.

## 6. MOVIMENTO QUILOMBOLA NO PARÁ: RELAÇÕES DE PODER E AÇÕES COLETIVAS FEMININAS

Diante das ações dos poderes antagônicos, e com a emergência de direitos institucionalizados na Constituição Federal de 1988, o movimento quilombola como um todo tem reagido de forma sistemática por meio de sua estrutura organizativa, fundamentada em coordenações e associações, eventos políticos, como encontros e assembleias nacionais, estaduais, municipais e locais. Essa resistência também foi historicamente configurada com o apoio de pesquisadores, Organizações Não-Governamentais (ONGs), Ministérios Públicos e militantes individuais (BARGAS; CARDOSO, 2015). É importante, nesse sentido, destacar

<sup>9</sup> Estes dois documentos foram obtidos junto à Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu). Uma das autoras deste artigo participou da organização de ambos os encontros, na condição de assessora de comunicação.

<sup>10</sup> Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?p=39527>.





que o processo de resistência desencadeado pelos grupos quilombolas refere-se a “capacidades insurgentes dos grupos excluídos” (McADAM, 1999, p. 37, tradução nossa). Em outros termos, observamos um processo de valorização da afirmação do sentido de coletividade, da garantia de reprodução social, de uma busca por justiça a partir das suas formas de existência e de redes de solidariedade (MELUCCI, 1996) que contribuem para a força de suas mobilizações políticas.

Nesta seção, voltamos, então, às nossas questões de pesquisa: a) como se estruturam as ações coletivas das mulheres quilombolas? b) Qual o papel das mulheres na organização sociopolítica do movimento quilombola no Pará?

Para respondê-las apresentamos alguns dados relativos à nossa análise documental. Realizamos uma sistematização das demandas/propostas das mulheres quilombolas expressas nas cartas e relatórios analisados, identificando os documentos em si, seus contextos, e a natureza da demanda, como categorias didáticas que nos ajudem a elucidar o espaço ocupado pelas mulheres no movimento, bem como as bases da estrutura de suas ações. Utilizamos também as respostas obtidas do questionário aplicado junto às mulheres quilombolas para auxiliar na interpretação sobre a atuação da mulher como sujeito político.

### **6.1. A organização do movimento quilombola**

No Pará, as associações quilombolas são representadas legalmente pela Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu), que é vinculada à Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq). Tais organizações são responsáveis por articular as demandas dos grupos quilombolas junto a outros movimentos sociais, a órgãos de defesa de direitos e aos órgãos de Estado. A Malungu é formada por um Conselho Diretor e por uma Coordenação Executiva, que dá os encaminhamentos a processos de assessoria jurídica, e outros. É dentro da Coordenação Executiva que se encontra o espaço de maior articulação política para as mulheres quilombolas: a Coordenação de Igualdade de Gênero. Esta Coordenação tem desencadeado ações nas bases das comunidades, articulando as ações locais nas comunidades – ou fomentando, quando estas ainda são incipientes – com as diretrizes do movimento no âmbito nacional e internacional.

As principais formas de articulação ocorrem nos encontros de mulheres (locais, regionais, nacionais), nos encontros e assembleias do movimento quilombola, nos encontros com outros movimentos, como o das trabalhadoras rurais (via Movimento dos trabalhadores





Sem Terra – MST), com o Movimento Negro, sendo estes dois últimos exemplificados pelas Marchas das Mulheres Negras e pela Marcha das Margaridas<sup>11</sup>.

## 6.2. As demandas das mulheres quilombolas

Ao analisarmos os documentos elaborados nos encontros do movimento quilombola, destacamos os principais aspectos sobre os quais são fundamentadas as demandas das mulheres quilombolas. Ressaltamos que a separação dessas demandas em categorias se dá basicamente com o objetivo de fazer uma distinção didática, havendo certamente entre elas sobreposições e entrecruzamentos, dadas as complexidades da condição de mulher quilombola, como discutimos anteriormente. Realizamos uma primeira separação dos pontos encontrados nos documentos e, posteriormente, fizemos uma segunda sintetização de forma a apresentar exemplos neste espaço:

**Quadro 2** - Sistematização das demandas das mulheres quilombolas apresentadas em relatórios e cartas do movimento

Político-ideológica	Combate à violência	Educação	Imagem e Auto-estima	Saúde	Cultura	Cuidado e maternidade	Trabalho
Maior participação política das mulheres de todas as faixas-etárias	Criar rede de atendimento e proteção às mulheres vítimas de violência	Parcerias com Universidade s/ pesquisadoras para dar visibilidade ao papel das mulheres quilombolas	Incentivo ao uso de adereços, roupas, acessórios, com temas africanos	Fortalecer a utilização de fitoterápicos de uso tradicional	Incentivo à continuidade dos costumes tradicionais: remédios, rezas, banhos etc.	Atuação das mães, junto às escolas, no combate ao racismo.	Fomento à produção é à divulgação dos trabalhos das mulheres dentro e fora da comunidade
Aumento de recursos das associações para ações femininas	Combate ao machismo dentro e fora das comunidades	Garantia de execução das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação Escolar Quilombola na Educação Básica	Incentivo ao uso do cabelo ao natural	Campanhas educativas voltadas às questões de saúde da população quilombola para quilombolas e profissionais da saúde	Valorização das mulheres como as principais detentoras dos conhecimentos tradicionais	Reforço da identidade quilombola no ambiente familiar para que as crianças não reproduzam o racismo e valorizem sua identidade	Reivindicação de concursos públicos com vagas específicas para quilombolas.
Luta pela titulação territorial como um elemento fundamental para a luta por outros direitos	Proteção especial às mulheres que atuam como lideranças	Formação de professores quilombolas com debate e formulação de propostas voltadas para inclusão de jovens.	Valorização da "beleza negra"	Ampliar as ações e o acesso das comunidades quilombolas à seguridade social	Importância das festas como ferramentas de aprendizagem		Assistência técnica e fomento, voltada para produção agrícola, artesanal e cultural de mulheres quilombolas
Políticas públicas específicas para mulheres quilombolas		Garantir a aplicação da lei 10.639/2003		Garantir a implementação de programas de educação sexual e educação	Palestras informativas para as mulheres quilombolas sobre produção		

<sup>11</sup> Há uma grande mobilização em torno das marchas, que se converteram no grande ato de visibilidade das mulheres negras.



				reprodutiva para adolescentes e jovens	cultural		
Reconhecimento das complexidades da situação das mulheres.					Incentivo às cantigas, histórias e poesias sobre a vida das mulheres e de suas comunidades		

Fonte: as autoras.

### 6.3. Do sentimento de injustiça às lutas políticas

As principais relações de poder que as mulheres evidenciaram tanto nos documentos quanto nas entrevistas referem-se à resistência/empoderamento e à constituição de laços de solidariedade. Contudo, na construção de demandas e na discussão sobre os papéis que a mulher quilombola desempenhava nas comunidades, elas mencionam elementos do poder como dominação geralmente a partir de uma perspectiva de enfrentamento. Nos questionários, algumas mulheres mencionaram a não aceitação de que a mulher trabalhasse fora da família ou ainda que atuasse na liderança do movimento, como uma forma de opressão, mas também para marcar uma diferença com o período atual, em que as mulheres já se apresentam mais empoderadas e com conhecimento para questionar e atuar contra esse tipo de prática. Nos documentos analisados, está expressa a importância do combate ao machismo e a violência contra a mulher dentro e fora das comunidades, o que faz referência a maus-tratos e desrespeitos infligidos às mulheres quilombolas.

Um aspecto das relações de poder não problematizado pelas respondentes é que a maioria delas (60%), além de desempenhar atividades fora da casa, como atuação em grupos e associações ou trabalho remunerado, se identificou como dona de casa. O não questionamento desse ponto pode guardar relação com formas internalizadas de *power over* (ALLEN, 2000; CAL, 2016, LUKES, 2005), que atuam de modo latente na manutenção de desigualdades, nesse caso, relacionada à divisão sexual do trabalho aos moldes de grupos sociais ocidentais ou de racionalidade capitalista. As mulheres, então, conquistaram a possibilidade de atuar fora de casa, inclusive politicamente, mas permanecem com as mesmas atribuições domésticas, o que pode levar a jornadas extenuantes e causar prejuízos físicos e sociais.

A respeito das relações de poder com foco em resistência e empoderamento (*power to*) destacamos nos resultados: reforço à ideia de beleza natural negra, com a valorização de adereços africanos, cabelos crespos e corpos que não seguem o padrão de beleza midiático tradicional – segundo as interlocutoras, esse padrão se refere a mulheres brancas, magras e loiras; valorização da mulher como guardiã de conhecimentos



tradicionais e busca por educação formal. Entre as nossas respondentes, 10% têm o ensino superior completo e 50% estão cursando o ensino superior. Esse dado revela resultados da recente política de cotas, especialmente na Universidade Federal do Pará (UFPA) e na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), via Processo Seletivo Especial (PSE), que garante duas vagas em todos os cursos para pessoas que se autodeclaram e comprovam sua vinculação a uma comunidade quilombola. Para muitas das mulheres quilombolas, ocupar as universidades públicas é uma estratégia para diminuir as desigualdades no que diz respeito ao acesso à educação – incluindo o viés de raça e gênero – e, a longo prazo, reverter os conhecimentos obtidos com suas experiências na universidade para as lutas mesmas de suas comunidades e do movimento. Dizem duas de nossas respondentes quando perguntadas sobre o que fazem para se sentirem mais empoderadas ou valorizadas: “Busco estudar e me aprimorar para levar conhecimento as outras” (Ruth, mai. 2017). “Tento adquirir conhecimento nos estudos, e apoiar a associação na busca de nossos direitos” (Bianca, mai. 2017).<sup>12</sup>

Ao olharmos para relações de poder como construção de solidariedade (*power with*), ficou evidente a importância do associativismo como fortalecimento de capacidades políticas e de luta por direitos. Os dados analisados partem da identificação de problemas comuns, reafirmam a capacidade e a necessidade de as mulheres atuarem em conjunto e apresentam elementos da construção de contexto comum de ação. Das 10 mulheres que responderam ao nosso questionário, todas elas afirmaram fazer parte de algum tipo de grupo ou associação representativa de sua comunidade (religiosa, política, cultural, educacional etc.). Da mesma forma, quando perguntadas sobre as atividades que desempenham em suas comunidades, todas responderam a mais de uma opção, sendo geralmente mais frequente o acúmulo de atividades entre o cuidado com a casa, o estudo e o trabalho remunerado fora da comunidade.

Esses vínculos e atividades têm o potencial de, nas três esferas de reconhecimento apontadas por Honneth (2003), promover a autorrealização das mulheres. Uma de nossas interlocutoras fala de sua experiência como integrante do conselho municipal de saúde: “As associações são para o nosso fortalecimento juntos somos mais fortes e no conselho lutamos para melhorar a saúde atendimento aos usuários e também melhores condições de trabalho para o trabalhador da área e em geral somos fiscalizadores da gestão” (Sílvia, mai. 2017). Ao se vincularem a organizações políticas, ou ligadas às suas práticas cotidianas, como a pesca, o cuidado e as políticas de saúde, as mulheres quilombolas buscam contestar a precariedade em suas comunidades e sua invisibilidade política, ao mesmo

---

<sup>12</sup> As falas de nossas interlocutoras que responderam ao questionário são transcritas tal qual foram respondidas.



tempo em que desenvolvem sua realização de forma ampla no grupo e a luta por melhores condições.

Situando a participação das mulheres nos encontros e assembleias do movimento quilombola, ainda percebemos grandes esforços para a consolidação das pautas femininas e, ao mesmo tempo, um movimento crescente de ocupação de espaços políticos e de empoderamento. Em todos os aspectos aqui citados e, mesmo nas relações de poder que ainda obstruem a emancipação das mulheres, observamos a possibilidade da ampliação dos padrões de reconhecimento, seja intra ou extra-grupo. Em um plano político mais amplo, prescindir da atuação das mulheres no movimento quilombola seria, portanto, perder forças tanto no que se refere à mobilização e ação coletiva, quanto à conquista de reconhecimento.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossos resultados nos apontam, entre diversos aspectos, que esse contexto de articulação representa uma vida política fortemente ativa das mulheres quilombolas. Olhando para as realidades nas comunidades, de forma geral, essa atuação não está desvinculada das atividades convencionais das mulheres em suas comunidades. Sobre isso, uma pequena parcela de lideranças mulheres saíram de suas comunidades para atuar em coordenações ou associações políticas em outras cidades. Porém, em geral, elas continuam a exercer o cuidado e a criação dos filhos, serem responsáveis pela educação nas comunidades, além de fazerem a manutenção de roçados, realizarem a pesca e o extrativismo, ou mesmo estão vinculadas a grupos culturais ou religiosos.

Ressaltamos o caráter interseccional dessa atuação política, que denota três eixos de desigualdade: a de gênero, a de raça e a étnica. A análise revela as relações de poder, entendidas tanto como subordinação, quanto auto-determinação e empoderamento, subjacentes às práticas sócio-históricas dessas mulheres e às lutas mais amplas por reconhecimento do movimento quilombola como um todo. Conclui-se que está ocorrendo um processo de complexificação dos lugares e dos papéis da mulher quilombola, em que elas atuam como resistentes por meio do associativismo e da construção de solidariedade, além de protagonizarem mobilizações e atuarem para ampliação dos padrões de reconhecimento dos quilombolas. Neste caso, há a busca não apenas da justiça social como um dado abstrato voltado a um sujeito genérico chamado quilombola, mas a uma solidariedade política e a uma busca verdadeiramente emancipatória por justiça que se pretende extensiva a todas e todos.

## REFERÊNCIAS





- ALLEN, A. *The power of feminist theory: domination, resistance, solidarity*. Boulder: Westview Press, 2000.
- ALLEN, A. Emancipation without Utopia: Subjection, Modernity, and the Normative Claims of Feminist Critical Theory. *Hypatia*, v. 30, n. 3, p. 513–529, ago. 2015. Disponível em: <<http://doi.wiley.com/10.1111/hypa.12160>>. Acesso em: 22 jun. 2017.
- ALLEN, A. Rethinking Power. *Hypatia*, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 21-40, 1998. Disponível em <[https://www.jstor.org/stable/3810605?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3810605?seq=1#page_scan_tab_contents)>. Acesso em: 2 jan. 2017.
- ALBERTINI, V.; PEREIRA, A.. Movimento Negro Contemporâneo. In: FERREIRA, Jorge; REIS, Daniel Aarão (orgs). *Revolução e Democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p.637-70.
- ARENDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ANGROSSINO, M. *Etnografia e Observação Participante*. Trad.: José Fonseca. Porto Alegre: Artmed Editora, 2009.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA (ABA). *Nota pública*. Brasília, DF, 29 de outubro de 2008.
- BARGAS, J.; CARDOSO, L. F. Cartografia social e organização política das comunidades remanescentes de quilombos de Salvaterra, Marajó, Pará, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 10, n.2, p. 469-488 maio-agosto. 2015.
- BRASIL. *Decreto presidencial nº 4.887*, de 20 de novembro de 2003. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm). Acesso em Jun. 2017.
- CAL, D. *Comunicação e Trabalho Infantil Doméstico*. Política, poder, resistências. – Salvador: EDUFBA, 2016.
- CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, v. 17, n. 49, p. 117–133, dez. 2003. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0103-401420030003000008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0103-401420030003000008&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)>. Acesso em: 27 jun. 2017.
- COLLINS, P. H. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo: Revista Científica de Comunicação Social da FIAM-FAAM*, v. 5, n. 1, p. 6–17, 29 jun. 2017. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/559>>. Acesso em: 29 jun. 2017.
- CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171, 1 jan. 2002. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100011>>. Acesso em: 14 jun. 2017.
- FLICK, U. (Org.). *The SAGE handbook of qualitative data analysis*. Los Angeles: SAGE, 2014.
- GONZALEZ, L. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In Luiz Antônio Machado Silva et alii. *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*, Brasília, ANPOCS, 1984. 303p. pp. 223-244.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HONNETH, A.; ALLEN, A.; COOKE, M. A conversation between Axel Honneth, Amy Allen and Maeve Cooke, Frankfurt am Main, 12 April 2010. *Journal of Power*, v. 3, n. 2, p. 153–170, ago. 2010. Disponível em: <<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17540291.2010.493695>>. Acesso em: 14 jun. 2017.
- LUKES, S., *Power: a radical view*. 2a ed. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- McADAM, D.. *Political process and the development of black insurgency*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- MELUCCI, A. *Challenging codes: collective action in the information age*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1996.
- MELUCCI, A. *A invenção do presente: movimentos sociais nas sociedades complexas*. Tradução: Maria do Carmo Alves do Bonfim. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.





## **GT 11 – GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA**

### **NA RODA DA IYAS, MULHERES PROPAGADORAS DE AXÉ. LIDERANÇAS, MOVIMENTO SOCIAL E O SAGRADO FEMININO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ**

Marilu Marcia Campelo (UFPA)<sup>1</sup>  
dodoyaster@gmail.com

#### **RESUMO**

O papel e a importância das mulheres propagadoras de axé é notado e valorizado tanto por pesquisadores como por adeptos dos terreiros em todo o país. Esse papel é perceptível na formação e consolidação dos terreiros do século XIX, marcado pela luta das quituteiras – “escravas de ganho - na compra de alforrias de homens e mulheres negras durante o período escravocrata, pois além de trabalharem para enriquecer os seus senhores, conseguiam guardar moedas – capital para contribuir com as irmandades secretas, que comprovam as ditas “cartas de alforrias” e assim reorganizar a famílias e seus cultos. É também marcado por recriações em cima das filosofias africanas, bases cosmológicas onde deuses representam faces do feminino e na organização interna dos terreiros que determinam cargos especiais. No século XX e XXI, essas mulheres, como grandes mães, continuam suas lutas como figuras públicas e retomam as lutas do tempo da consolidação dos terreiros em luta por políticas públicas, reconhecimento e respeito. Essa mesma perspectiva permanece nos terreiros atuais: mulheres fortes, que assumem sua negritude e se tornam lideranças em busca de políticas públicas para o povo de terreiro em Belém e em todo o país.

Palavras-chave: Liderança – Sagrado – Poder – Terreiros - Africanidades.

#### **1. INTRODUÇÃO**

A Rodas Yás é uma metáfora para falar do papel e do lugar da mulher dentro das religiões de matriz africana no Brasil, particularmente o Candomblé. “A roda [segundo Maria Alice Gonçalves] movimento em forma de círculos em danças religiosas, sempre em sentido contrário ao do relógio, é um traço recorrente encontrado em várias culturas africanas. O interessante desse traço cultural, e de tantos outros, é que provavelmente na África não tinha nenhuma importância como demarcador de fronteiras étnicas. Foi somente quando os africanos de diferentes etnias foram escravizados juntos é que a roda passou a servir como um traço cultural que marcava a diferença entre “nós negros” e os colonizadores brancos (GONÇALVES, 2007, p. 168)

As religiões de matriz africana envolvem práticas ritualísticas diversos com marcas das culturas originárias trazidas pelos africanos escravizados. Envolve cultos de ancestrais

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia, professora associada Faculdade de Ciências Sociais – IFCH-UFPA, Coordenadora do Grupo de Pesquisa CNPq Roda de Axé, Coordenadora do NEAB Grupo de Estudos Afro-Amazônicos/UFPA.



(espíritos de mortos ilustres) e/ou um panteão de deuses e heróis divinizados como Orixás, Voduns e Inkisses. Muitas religiões afro-americanas incorporaram elementos do Cristianismo, das crenças indígenas, do Espiritismo e também de algumas tradições islâmicas como a Santeria, o Lucumi e o Vodou haitiano. Pode-se dizer com segurança que estas religiões se organizam em cima de origem totêmica e familiar.

Falar de cada uma delas requer um tempo e um espaço que não é possível neste texto. São religiões de transe, cujo desenvolvimento inicial esteve circunscrito as principais cidades portuárias do país: Salvador, São Luís, Recife e Rio de Janeiro, espalhando em períodos muito específicos por diferentes regiões. Os deuses que vieram da África aqui foram se encontrando com outros tipos de culto e crenças, e num processo de aculturação e sincretismo foram criando novas estruturas de culto. Em cada região do Brasil esses cultos tomaram formas, que mantêm em certo sentido uma unidade. Dividem-se em *nações* (que podem ser pensadas como recriações das antigas etnias). A definição de uma *nação* aconteceu pela interação desenvolvida entre as diferentes experiências religiosas trazidas da África. Nesse âmbito, a predominância das influências iorubanas (nagôs) e ewe-fon (jejes) é um dos mais importantes referenciais no reconhecimento entre elas.

As religiões de matriz africana ocupam posição marcante na vida de várias cidades brasileiras desde o século XIX acompanhando as mudanças histórico-culturais no país e se renovando, criando, novas estruturas de culto e porque não dizer, tradições. Há notícias de práticas religiosas já no século XVIII e início do século XIX (CASTILLO; PARÈS, 2007 e SALLES, 1969), porém o marco organizador destas comunidades religiosas é a segunda metade do século XIX, após a abolição da escravatura. Têm diferentes inserções nas principais capitais brasileiras gerando portanto modelos diferenciados de culto e práticas ritualísticas. Reivindicam uma origem de tradições variadas pelo sincretismo tais como africana, europeia e indígena; ora buscam uma origem exclusivamente africana. Chamada outrora de feitiçarias, passaram a cultos e finalmente, na segunda metade do século XX, ganharam o status de religiões afro-brasileiras, sendo denominadas como religiões de matriz africana, povos de terreiros e religiões tradicionais.

Geograficamente podemos dizer que o Candomblé (com suas *nações* keto, angola, gege e efan) e a Umbanda (também com suas variações) são conhecidas e praticadas em todo o país, seguidos hoje pela disseminação do Culto de Ifá (trazido por cubanos e nigerianos no final do século XX). Outras denominações estão circunscritas ao processo histórico de ocupação da região onde se desenvolveram. Assim, podemos falar que na Região Norte há a presença do Tambor de Mina, a Mina Nagô (e suas variações), o Terecô, as Linhas de Cura (Pajelança) e Encantarias, e a Barquinha (que já é um sincretismo com o



Santo Daime). Na região Nordeste, há ainda o Tambor de Mina, o Xangô, o Toré, o Terecô, o Catimbó, a Jurema, o Xambá e o Candomblé de Caboclo e o Candomblé de Egum. Na Região Centro-Oeste, o Omolocô, Jarê e Jurema. Na Região Sudeste, o Omolocô, a Mina e o Candomblé de Egum e na Região Sul, o Batuque e a Quimbanda.

São organizadas em comunidades, tratadas aqui como comunidades terreiros, que são baseadas em regras de convívio, onde predomina um conjunto de etiquetas num jogo de hierarquia e humildade entre as diferentes categorias de idade e as relações de gênero impostas pelas iniciações. Não são religiões do livro ou de um único mito fundante. Sendo assim, um iniciado tem que aprender a cantar corretamente, dançar bem e pronunciar com precisão as diferentes saudações dirigidas aos mais velhos e aos *orixás*, *inkisses*, *voduns*, *espíritos*, *encantados* e *antepassados*. É um processo educativo progressivo e lento. O conhecimento “*vem com tempo*”, dizem os mais antigos. Assim, através de um processo lentamente adquirido, o saber do novo iniciado vai sendo incorporado ao seu conhecimento e sua experiência (BARROS, 1999).

Os mitos e lendas africanas preservados na memória dos adeptos dos terreiros falam de muitas referências as mulheres como detentoras de um grande poder, porém esse poder deve ser controlado por seus excessos. A mitologia aponta diversas vezes, por meio da tradição oral, as estratégias de insubordinação que as mulheres podem lançar mão como mecanismos de sobrevivências e como respostas necessárias à nova realidade que se impunha a mulher negra. A importância da mulher tanto no ritual das religiões de matriz africana no Brasil, quanto na sustentação da vida social da família, tem motivos históricos, marcado pelo papel das quituteiras portadoras do axé na compra de alforrias de homens e mulheres negras durante o período escravocrata.

Eram mulheres, filhas de Orixás, Inkices e Voduns chamadas de “escravas de ganho”, pois além de trabalharem para enriquecer os seus senhores, conseguiam guardar moedas – capital para contribuir com as irmandades secretas, que comprovam as ditas “cartas de alforrias”. Tão logo se tornavam libertas, essas mulheres se transformavam em senhoras de escravos também reproduzindo os valores hierárquicos e de status da Brasil oitocentista. Não raro, esses escravos também eram utilizados nos serviços religiosos e nas viagens de trocas entre o Brasil e o continente africano (CASTILLO; PARÈS, 2007 ; JOAQUIM, 2001 e MOURA, 1995).

A mulher negra, após a “abolição da escravatura”, viu-se frente a uma estrutura social onde o homem negro, alijado do mercado de trabalho, expropriado de sua força de trabalho e marginalizado por sua condição racial já não podia manter o núcleo familiar como



outrora. A liderança religiosa dessas mulheres representou algo inusitado em uma sociedade que seguia o modelo patriarcal (CARNEIRO; CURY, 2008). Diante deste quadro a mulher negra assume a responsabilidade de encontrar alternativas de sobrevivência da família, em última instância, para a sobrevivência do grupo em um mundo onde o restam tarefas mais marginalizadas ao homem negro. Neste contexto, a mulher negra tomará a si a responsabilidade para manter a unidade familiar, a coesão grupal e preservar as tradições culturais, particularmente as religiosas.

Na cosmovisão do Candomblé a mulher, o feminino tem papel de destaque para fornecer a mulher um modelo onde ela poderá se enxergar, se construir como provedora de uma comunidade. Não raro considera-se o papel de uma liderança feminina associado diretamente ao Orixá que a protege.

## 2. O SAGRADO FEMININO NA COSMOLOGIA DO CANDOMBLÉ

Para além de uma caracterização feminina e da força das mulheres negras que organizaram a vida social e religiosa, há no Candomblé uma percepção múltipla do feminino e suas potencialidades. Elas se expressam em todo o panteão reorganizado no Brasil com diferentes matrizes culturais africanas. Existem Orixás essencialmente femininos e Orixás essencialmente masculinos, Orixás ambivalentes, Orixás andróginos; o que expressa uma compreensão ampliada dos papéis femininos e masculinos e também da própria sexualidade que elas representam.

A construção do sagrado feminino abre um leque de vivências de papéis que tradicionalmente são negadas as mulheres no mundo real.

Odudua, ora aparece como feminina, ora com um irmão mais novo. Na mitologia é Odudua (o outro lado da cabaça, por isso faz mais sentido ser feminino) quem realmente cria o mundo e não Oxalá (Obatalá). Quando Oxalá recebe a tarefa de Olodumare de criar o mundo, ele consulta Ifá mas não faz as devidas oferendas a Exu. Assim, no meio do caminho é acometido de uma sede, bebe do vinho de palma (liquido que lhe é proibido – interdito – tabu) e fica porre. Odudua, que só parte depois de fazer suas oferendas, é quem vai receber de Olodumarê a tarefa de criar o mundo. Quando Oxalá acorda e vê que Odudua passou na frente tenta ainda fazer uma guerra, mas deus divide esse processo em dois. Odudua ganha a primazia na criação do mundo e Oxalá passa a moldar no barro os seres humanos. Odudua é praticamente esquecida e só lembrada nas festas de Oxalá, é muito raro um filho se iniciada para ela, que passa ser interpretada como um tipo de Oxalá. Oxalá, por sua vez, continua tomando vinho de palma e de vez em quando erra o tempo de



queima dos novos seres e é por isso que há pessoas mais claras, mal cozidas e outras mais escuras, queimadas.

Nanã é uma deusa original da criação humana, pois na tradição africana original os criadores do universo foram Mawu e Lissa, o casal mítico. Ela é portanto uma deusa que tem um poder de criar o seu grupo étnico, controlar os homes e os mortos. Se na sua origem ewe-fon (chamada de jeje) ela é o próprio deus criador de tudo, aqui prevalece o mito onde ela perde esse poder fazendo uma alusão a perda que o seu povo teve ao ser conquistado pelo yorubás em terras africanas. Ela passa a ser uma deusa secundária (às águas paradas e profundas das lagoas que, por sua vez, apaga e ou se funde a memória de Olossa, a própria lagoa) associada, em parte, ao papel das avós, em outros momentos como a mais velha de todos os deuses, ranzinza e sábia ao mesmo tempo. Em outro mito, a rivalidade entre os dois povos é marcada pela tensão entre ela e Ogun, o deus do ferro, que se nega a se curvar a mais sábia e a mais velha de todas Orixás. Desde esse dia, Nanã deixou de usar a faca e proibiu o uso de qualquer utensílio feito de ferro. O resultado dessa briga revela-se no ritual quando o corte dos animais votivos de Nanã não pode ser feito com faca. Culto cercado de mistérios, há temor e ao mesmo um fascínio para um terreiro ter uma filha de Nanã. Uma filha de Nanã é tida como poderosa. Outro detalhe também pouco discutido até pelos adeptos é que não pode haver homens iniciados para Nanã. Esse interdito teria alguma relação com sua origem jeje e deusa criadora do mundo? Ou seria uma alusão ao mito que ela perde o poder para Oxalá em controlar os mortos (*eguns*), perdendo portanto o poder de dominar os homens? A única punição para Oxalá foi o fato dele ter que usar saia o resto de sua vida.

Yemanjá que no Brasil passa a ser o par mítico da criação do mundo –Oxalá e Yemanjá, é considerada a mãe de quase todos os Orixás: aqueles que ela não pariu, ela adotou. Filha de Olokun (pai e mãe), o oceano, representa o rio que corre para o mar. Contudo os mitos revelam outra face de sua caracterização. Apagada a referência a Olokun, Yemanjá é considerada a senhora do mar. Mulher ranzinza, fofqueira e encrenqueira (o próprio movimento das águas do mar) que fica extremamente aborrecida quando Olodumare deu as Orixás suas atribuições no novo mundo e a ela coube a tarefa de cuidar de Oxalá, o velho Orixá. Aborrecida, ela passa reclamar e falar todos os dias até enlouquece-lo. Apavorada com a ira do deus supremo, ela passa a cuidar com mais zelo e consegue curá-lo. Por este gesto, Olodumare, então, lhe concede o dom de cuidar de *ori*, a cabeça de todos os seres que vão nascer. Mas se é Oxalá (Ajalá) quem molda o ser humano, é Yemanjá quem comanda sua cabeça tendo o poder de abrir seus caminhos ou enlouquecer uma pessoa. E em um ritual preliminar nos terreiros, chamado de *bori*, essa primazia é





lembrada: *bori* quer dizer, dar de comer a cabeça; quando todos os filhos independentes de serem rodantes ou não, ganharão os fios de conta que representam esse momento da criação: um colar de contas branco foscas de Oxalá e um colar de contas brancas transparentes.

Essas três deusas trazem em si as marcas das lutas de poder entre o gênero masculino e feminino no próprio ato da criação do mundo. Se filha ou filho de uma delas, é também reviver esses mitos e essas lutas.

As deusas que seguem trazem uma marca mais voltada as guerras e conquistas entre os povos africanos; as ações da vida cotidiana e da organização social clânica e familiar da qual os Candomblés são herdeiros.

Oxum, deusa do amor, do ouro e da riqueza, Orixá das águas doces, cachoeiras e rios é aquela que mantém em equilíbrio as emoções, a fecundidade e a natureza. Mãe gentil é ela que renova e intercede por nós em todas as situações, porém esconde um outro lado, de feiticeira (*Yá mi*), ardilosa capaz de armadilhas cruéis e mortais para atingir seus objetivos. Dentre todos os seus mitos que envolvem suas armadilhas para a conquista de Odé, o caçador, ou de Ogum, o ferreiro e ou de Xangô, rei deus do trovão, há uma rivalidade permanente para afastar as outras mulheres como Oya/lansã, a destemida e Obá, a prestimosa. Muitos dizem que Oxum enganou Obá e a induziu a cortar a orelha e colocá-la no *amalá* (cozido a base de quiabo e dendê) de Xangô, criando, com isso, uma grande desavença entre ambas. O fato é que estas rivalidades falam de tempos e histórias que remontam a conflitos e guerras entre estes povos revividos nas interpretações dos seus filhos, suas ações dentro e fora da comunidade religiosa e seus arquétipos.

Oya/ Yansã, também deusa dos rios relacionada a força dos ventos, das tempestades e como a senhora dos mortos (os nove *eguns* são seus filhos). É representada pela força do búfalo e a delicadeza de uma borboleta. Oyá é o que podemos chamar na região amazônica de um encantado, ela é a mulher búfala que se transforma para passear e comercializar no mercado. Mãe gentil com seus filhos e guerreira poderosa, costuma-se evoca-la antes das tempestades e dos relâmpagos, embora esses sejam atributos de Xangô. Oya tem uma boa distância entre as outras deusas do panteão afro-religioso, aproximando-se mais dos atributos masculinos: está presente nas batalhas, nos caminhos cheiros de riscos e aventuras longe do lar. Dizem os adeptos que Oyá não gosta dos afazeres domésticos. Extremamente sensual apaixona-se com frequência e há uma grande multiplicidade de parceiros em seus mitos: foi companheira de Oxalá (Oxaguiã), de Xangô, de Ogun, de Odé, e de Omolu/Obaluaiê circulando por grupos étnicos próximos e distantes,



mas nunca dominada ou submissa. Nada nela é medíocre, discreto, pelo contrário suas zangas são terríveis e seus arrependimentos também o que é apontado por seus domínios na natureza, principalmente o vento. Se Oxum é a deusa do amor, Oyá é a deusa da paixão e do arrebatamento.

Esta Orixá personaliza, através de seus mitos, a mulher que, no mundo ocidental, vive em conflito com o social entre espaços que são considerados femininos – a casa e os afazeres domésticos – e a rua, considerado um espaço masculino. Encontra-se na relação entre Oya, Oxum e Obá uma forma de ritualizar este conflito.

Obá, também deusa dos rios, é a mais velha das esposas de Xangô, é guerreira e apesar de bela é pouco feminina. Seus mitos também revelam a presença de uma mulher que não tem medo de suas paixões. Representa as águas revoltas dos rios. As pororocas, as águas fortes, as quedas d'águas são consideradas domínios de Obá. Ela também controla o barro, a água parada, lama, lodo e as enchentes. Trabalha junto com Nanã. Representa também o aspecto masculino das mulheres (fisicamente) e a transformação dos alimentos de crus em cozidos. É também a dona da roda. Orixá, embora feminina, energética, temida, e forte, considerada mais forte que muitos Orixás masculino lutou contra inúmeros Orixás, derrotando vários deles. Obá teria derrotado Oyá, Exú, Oxumarê, Omolú, Orunmilá, e tornou-se temida por todos os deuses, tendo sido derrotada apenas por Ogum, tornando-se assim sua esposa. Ao lado de Ogum, quando este foi enfrentar Xangô, encantou-se pelo oponente e abandonou Ogum para se entregar ao outro. Obá nunca havia visto alguém como Xangô, ela via nele tudo o que sonhava para si. A rainha de Elekô aprendeu a amar e ser amada. Nasceu, dessa grande paixão, uma criança, uma menina, chamada Opará, bela, justiceira e feroz como os pais Sua presença no panteão dos deuses é marcada por sua rivalidade com Oxum. Deusa guerreira mais velha foi enganada por Oxum, perdeu a orelha e o casamento com Xangô – o deus do trovão. Alguns adeptos preferem dizer que ela cortou a própria orelha por amor a Xangô. Expulsa de casa e mutilada, é abrigada por Odé (Oxossi), o caçador, que cura sua ferida com a folha da taioba (uma folha que tem formato de orelha). Tornou-se a chefe de uma sociedade secreta (a sociedade Elekô) que pune os homens que maltratam as mulheres.

O Orixá Ewá é uma bela virgem que Xangô se apaixonou, porém não conseguiu conquistá-la. Ewá fugiu de Xangô e foi acolhida por Obaluaye que lhe deu refúgio, deus de uma etnia rival. Ewá mora nas matas inalcançáveis, ligada a Iroko e Oxóssi, e tornou-se uma guerreira valente e caçadora habilidosa. Ewá é casta, a senhora das possibilidades. Outros mitos a colocam ora com irmã, ora como esposa de Oxumaré, tendo, portanto, a mesma simbologia da cobra. Protege tudo que é inexplorado: águas de rios e lagos onde



não se pode nadar ou navegar, matas virgens e jovens virgens. Ewá domina a vidência, atributo que o deus de todos os oráculos, Orunmilá lhe concedeu. Em África, o rio é sua morada, mas a sua origem gera polêmica. Há quem diga que, tal como Oxumaré, Nanã, Obaluaye e Iroko, Ewá era cultuada inicialmente entre os Mahi, foi assimilada pelos lorubas e inserida no seu panteão. Havia um Orixá feminino oriundo das correntes do Daomé chamado Dan. A força desse Orixá estava concentrada numa cobra que engolia a própria cauda, o que denota um sentido de perpétua continuidade da vida, pois o círculo nunca termina. Ewá teria o mesmo significado de Dan ou uma das suas metades – A outra seria Oxumaré. Existem no entanto, os que defendem que Ewá já pertencia à mitologia Nagô, sendo originária na cidade de Abeokutá. Ewá é um Orixá independente, mas é conhecida tanto entre os jejes como pelos yorubás. A quem diga que por ser protetora de tudo que não é desbravado, este Orixá só poderia ser iniciada na cabeça de mulheres virgens. Mas isto não quer dizer que não haja mulheres (tal como Nanã não se iniciam homens) iniciadas para seu sacerdócio.

### 3. ESPAÇOS DO TERREIRO FEMININOS E MASCULINOS

Teoricamente o Candomblé é um tipo de organização que tem sua hierarquia assentadas em cargos que reproduzem a divisão sexual e social do trabalho alicerçada por uma simbologia sagrada e mitológica e pela tradição (BASTIDE, 1978; LIMA, 1999). Essa divisão tem que ser pensada a partir do processo de formação dos terreiros, da reconstrução memorial de antigas estruturas de organização social clânica africana de onde os escravizados e seus descendentes eram originários adaptados as hierarquias construídas no Brasil colonial:

Cargos Masculinos – ogãs (abatazeiros)- axogum – alabês. Toque, corte e canto são funções exclusivamente masculinos.

Cargos Femininos – eke/i/ makota (mãe ajudante/ faz tudo) – yabassê (cozinheira) – Yamorô (responsável pelo ypadê de Exu) – yalê (mãe da comunidade).

Esses homens e mulheres não entram em transe, não são rodantes na linguagem do Candomblé. São escolhidos pelos Orixás e recebem um processo iniciático específico.

Cargos Femininos e Masculinos – chefias respectivamente yalorixás/mametu e babalorixás/tatetu, cargos de comando e hierarquias abaixo dos pais e mães de santos: como yaquequerê e babaquequerê (mães e pães pequenos



segundo na hierarquia após a yalorixa/babalorixá). Dagan e sidagan (pais e mães da ancestralidade esquerda e feminina) e os yaôs. São pessoas são rodantes, fazem um processo iniciático longo e marcado por ritos de passagem. E, a grande maioria, para assumir cargos de chefia têm que trazer estes cargos como dons ou como dizem como herança e missão.

Neste sentido, podemos dizer que o conflito entre os sexos é assumido, e não descartado. Explicando melhor, não há subjugação do homem sobre a mulher em favor do predomínio do outro pois os trabalhos são divididos pelas funções, pode-se afirmar que há reciprocidade entre eles. Mas, como há conflitos, existe sim uma disputa de poder, uma política de terreiro envolvendo os gêneros, os cargos que ocupam, o pertencimento a um determinado Orixá, que não visa a dominação pela alteridade, e sim pelo poder sobre a comunidade.

Exemplo1: uma mulher (seja ela a ekedi ou a yalorixá) não pode pegar o atabaque para tocar em público sob pena de ver seu terreiro exposto ao falatório e a fofoca de candomblé. O mesmo se diz em relação ao corte. Mas isto não quer dizer que elas não sabem cantar ou cortar, pelo contrário, geralmente são elas que têm esse conhecimento guardado e no cotidiano do terreiro passam para os jovens ogãs, na ausência de um ogã mais velho na comunidade. Os ogãs formam uma confraria masculina que lhes dá uma certa liberdade de circular por vários terreiros sendo, inclusive, pagos em alguns lugares para exercerem suas funções de toque e de corte.

Exemplo 2: o cargo de yabassê – cozinheira da comunidade. Na teoria, é uma mulher responsável por conhecer toda as comidas votivas aos Orixás, e também comandar o preparo dos pratos na cozinha. É um cargo vitalício que só permite substituição quando a sacerdotisa morre. Porém, no cotidiano, cozinha quem sabe cozinhar, sejam homes ou mulheres. Os jovens iniciados ou mesmo os de certo grau devem durante o período de preparo das festas fazer a comida de seu Orixá. E cada vez, homens assumem esse papel dentro dos terreiros. E, se cozinhar é uma tarefa menor, sem valorização social, como as atividades domésticas, no Candomblé tais tarefas possuem um valor inestimável. A realização das referidas tarefas é um privilégio que não cabe a todos. Essa valorização redimensiona o papel da mulher tanto no plano místico do candomblé, quanto no plano social.

Exemplo 3: a ekedi, respeitada como mãe, é uma zeladora do Orixá. É um cargo que se divide em algumas atribuições que marcam bem o lugar da mulher no espaço da casa. Ela cozinha (quando é escolhida como yabassê), puxa cânticos sagrados em rituais fechados, auxilia diretamente a yalorixá ou o babalorixá nos rituais, costura e veste os Orixás, auxilia diretamente o Orixá que a escolheu para o cargo durante as festas, prepara banhos, pinturas, cuida da limpeza da casa. Algumas destas tarefas podem ser realizadas também por yaôs, mas o comum é as ekedis fazerem.

As funções obedecem a idade de iniciação do povo-de-santo, bem como respeita o estágio de vida real pelo qual a pessoa está passando. Assim, uma mulher menstruada, por exemplo, não poderá jamais tocar em alguns objetos sagrados por causa do seu estado, assim como os homens da “roça” não poderão jamais conhecer os segredos de algumas funções femininas. As funções femininas e as masculinas tem que se complementar, uma vez que não existe uma sem a outra. Essa reciprocidade é fundamental para a estruturação



do sistema mítico e social do candomblé. Mas um nunca pode atravessar a fronteira do outro.

No caso das yalorixas, a literatura antropológica (RODRIGUES, 1977; CARNEIRO, 1984 e BASTIDE, 1978) registra que no final do século XIX esse cargo era exclusivamente feminino, cabendo as mulheres a manutenção do culto conforme a sua filiação étnica. Cabendo ao homem, o papel de auxiliar do culto mais voltado aos processos advinhatórios. Os cargos de babalaôs (adivinhos sacerdotes do culto de Ifá) desaparecem no Brasil no final do século XIX. O último babalaô é reverenciado hoje como ancestral nos cultos e rituais de mortos. Esse cargo só vai reaparecer no final do século XX com a imigração primeira de cubanos e depois de nigerianos que reintroduzem essa modalidade de culto, cujo cargos de chefia são masculinos e a mulher é apenas auxiliar, e desenvolvem um outro tipo de religião de matriz africana.

Esses autores o fazem seguindo o discurso dos sacerdotes que ofereciam modelos idealizados aos pesquisadores, baseados na figura de suas fundadoras, figuras legendárias que continuam vivas na memória cultural do Candomblé, do samba e dos afoxés. Há de se levar em conta que aquela época, a grande incidência de mulheres como chefes do culto estaria mais voltada para as condições em que estes cultos foram organizados: o papel de aglutinação e reorganização das mulheres em torno de sua comunidade de trabalho, religiosa e cultural como organizadoras das rodas de samba, de blocos, de bois e maracatus (PARÈS. MOURA, 1983 e RUFINO, 1987), e onde a presença masculina aparece como mais como colaborador do que como autor do processo.

Até os anos 60, os homens iniciados no Candomblé eram marcados como excepcionalidade. Em casas mais tradicionais, seus processos iniciáticos eram envoltos em segredos, e eles não eram apresentados nas grandes festas públicas, diziam que eram “feitos no corredor”. Contudo, isso marca mais um ponto de conflito entre a valorização das lideranças femininas em relação as lideranças masculinas. O certo é que em todas as nações haviam homens e mulheres que despontavam como sacerdotes de prestígio. Havia sim, uma tentativa dos pesquisadores de tornar real um discurso ideal sobre as senhoras líderes da época, a memória das mulheres escravas ou não e a cosmologia religiosa que apostavam em uma construção do feminino. O grande ponto de conflito foi justamente a percepção da presença de homossexuais no culto e que estes se rivalizam com as mulheres foi quando Ruth Landes ([1964]2002) aponta o candomblé como um espaço feminino e homossexual, (trabalho escrito na contramão das tendências de pesquisa vigentes nas décadas de 30 à 60 do século XX, mais preocupadas com estudos sobre cultura do que





questões que envolviam o debate raça, gênero e sexualidade) esta autora abriu um campo de debate que até hoje permanece pouco explorado.

#### 4. MULHERES DE AXÉ, LIDERANÇAS RELIGIOSAS: TRÊS MULHERES DE ANGOLA E UMA DE KETO.

Na roda dos homens e na roda dos Orixás, as Yás, celebram o contrato imemorial entre deuses e a humanidade. A yalorixá conhece todos os rituais e segredos; administra a “roça” de acordo com a sua personalidade e arquétipo do seu Orixá, que tem um papel preponderante na formação de sua liderança. Aprendendo e ensinando a religião, ela desenvolve suas próprias capacidades administrativas, político-sociais, humanas e religiosas.

Em Belém atualmente podemos falar em um equilíbrio, rivalidade e disputa entre as lideranças principalmente depois que o modelo de Candomblé se instalou na cidade após os anos 90 do século XX. Nesta trajetória que não tem mais de 40 anos na região, alguns nomes se sobressaem entre eles três mulheres da nação angola e uma mulher da nação keto. Essas mulheres conseguem expandir suas influências para além do terreiro, fazendo serem vistas e aceitas pela sociedade ou setores da sociedade civil. Cabe lembrar que a própria história das religiões de matriz africana na região amazônica está nas mãos de mulheres, como é caso de Mãe Doca e Mãe Maria Aguiar (CAMPELO, 2008; 2009)

A valorização da mulher em cargos de liderança no Candomblé não implica na eliminação ou dominação dos homens. A liderança feminina deve ser uma liderança carismática e institucional dentro de um universo simbólico (JOAQUIM, 2001). Apesar dos conflitos, não existe a tendência de eliminação do outro por se diferente, a tendência é sempre buscar a complementaridade proposta nos mitos e na cosmologia afro-religiosa. Seja pela valorização da mulher em sua dimensão política, religiosa ou social, seja pela compreensão do ser humano longe do binarismo homem-mulher, o candomblé apresenta-se com valores civilizatórios mais coletivos, mais integracionistas, mais humanos que os modelos ocidentais.

O universo simbólico ordena e reorganiza a vida dessas pessoas de tal forma que os liga aos seus ancestrais e aos seus sucessores. No século XX e XXI, essas mulheres, como grandes mães, continuam suas lutas como figuras públicas e retomam as lutas do tempo da consolidação dos terreiros em luta por políticas públicas, reconhecimento e respeito. Essa mesma perspectiva permanece nos terreiros atuais: mulheres fortes, que assumem sua



negritude e se tornam lideranças em busca de políticas públicas para o povo de terreiro em Belém e em todo o país.

Dentro dessas lideranças destaca-se três mulheres da *nação* angola e uma da *nação* keto em Belém. A partir dos elementos citados – a mulher na organização dos candomblés e no movimento pela abolição da escravatura; o feminino na cosmologia representada por diversas potencialidades; a divisão do mundo por gênero e sexualidade – é possível refletir sobre o destaque que essas mulheres ganharam em suas trajetórias religiosas como mães de santo e também como lideranças políticas. São elas.

A velha senhora, filha de Nanã (Zumbaradá). *Saluba Nanã*. Liderança de ponta em um terreiro de *nação* angola. Ela é a paciência que vem com a experiência, seguidas de perdão e tolerância típicos de uma avó muito carinhosa e cuidadora. Mas não se iludam com este aspecto maternal, pois ao mesmo tempo guarda um humor ranzinza, exigindo respeito de forma bem incisiva. Uma vez selada a ruptura entre mãe e filho, não há retorno. A figura pública aponta para uma grande liderança local com projeção nacional, chamando para si chama para si a responsabilidade de uma grande mãe provedora e criadora do mundo. Ela faz parte de todas as redes nacionais que demandam ações para os terreiros no país: Mulheres de Axé, Segurança Alimentar, Povos Tradicionais de Terreiros, Rede Saúde, Meio Ambiente, Políticas Públicas, Igualdade Racial É o ponto de equilíbrio.

A turbulenta filha de Yemanjá (Micayá), *Odoya, Eruya, Odocyaba*, atualmente desafeto da velha senhora filha de Nanã e de muitos outros sacerdotes, tem o dom de arranjar brigas, confusões e disseminar o desequilíbrio entre as redes do Candomblé. Por causa de suas ações tem concentrado seu poder como liderança mais local. Ela fazia parte das redes nacionais e à medida que seu conflito vai se expandido sua circularidade ficou limitada. Porém, é detentora de uma memória privilegiada, bem relacionada com outros candomblecistas, umbandistas e mineiros, pela sua história singular uma pessoa nascida e criada dentro do mundo dos terreiros, e grande conhecedora da memória local. Ela é articuladora, negociadora e polêmica ao mesmo tempo. Fofqueira, ranzinza, sua atuação está centrada entre a Federação que congrega os cultos no Pará, o Conselho Interreligioso da cidade e sua boa relação com políticos locais. Ela traz consigo a marca do movimento impetuoso das águas. É o ponto de erosão provocada pelas ondas do mar.

A filha de Yansã (Bamburucema). *Eparrey Oyá*. É a força do búfalo sem nenhuma diplomacia, ela é a explosão. Ela está trilhando seus caminhos nas redes nacionais e locais. Tanto em termos de políticas públicas, como filiação a um movimento negro: Cultura afro-brasileira e Segurança Alimentar, UNEGRO. Passa no seu discurso a ideia da importância



em manter a tradição, de formar sua sucessora. Traz consigo a promessa de uma guerreira poderosa que está se preparando para mais uma batalha. É a liderança do futuro. Seguindo o arquétipo de seu Orixá, é uma mulher sensual, ousada, fala o que pensa e as vezes sofre com isso. É uma mulher que trabalha incansavelmente, luta como peão para pôr seus projetos em execução no bairro de periferia onde mora, a Terra Firme, cercada de conflitos. Tem o perfil da guerreira batalhadora, mas não tem o jogo de cintura da filha de Nanã, nem da filha de Oxum.

Completando esse quadro, a liderança que tem crescido nos últimos anos é a doce, diplomática e afetuosa filha de Oxum. *Oraeeiô*. É uma liderança que surgiu a partir do mapeamento dos terreiros para o Ministério da Fome, que resultou no programa emergencial de distribuição de cestas básicas nas comunidades religiosas, no programa de saúde nos terreiros e atualmente ocupa um delicado cargo no governo do Estado. É a atual secretaria da Coordenadoria de Igualdade Racial. Ela é a liderança do consenso, age com estratégia, jamais esquecendo suas finalidades, atrás de sua imagem doce esconde uma forte determinação e um grande desejo de ascensão política.

Na perspectiva de Maria Salete Joaquim a yalorixá “como liderança religiosa, cultural e social, possui duas funções: de um lado, é a sacerdotisa que medeia a comunicação entre os membros da comunidade e os Orixás, mãe pelo santo que deverá cultuar os deuses; por outro lado, precisará reatualizar a cultura afro-brasileira, de maneira a propiciar que os negros preservem suas identidades, que se encontram na síntese entre a África idealizada e o cotidiano das pessoas” (2001, pg. 113-114). Essas quatro sacerdotisas exercem uma liderança religiosa, institucional, cultural, social e política ao mesmo tempo assegurando a continuidade do culto, da comunidade e administrando e absorvendo as transformações que o Candomblé vem passando. Como diz a filha de Oya, “*nós estamos mantendo a tradição*”.

## REFERÊNCIAS

BARROS, José Flavio Pessoa de. **O banquete do rei ... Olubajé: uma introdução a música sacra afro-brasileira**. Rio de Janeiro: UERJ, INTERCON, 1999

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (rito nagô)**. 2ª edição. São Paulo: Editora Nacional; Brasília; INL, 1978 (Coleção Brasileira, vol. 313).

CEZERILLO, Antonia Aparecida. Irmandades negras: estratégia de resistência e solidariedade. Mídia e etnia, educação e comunicação. **Mídia Etnia – Educação e Comunicação Ltda**. São Paulo. [midiaetnia.com.br/wp-content/uploads/.../Irmandades-Negras-Antonia.pdf](http://midiaetnia.com.br/wp-content/uploads/.../Irmandades-Negras-Antonia.pdf)

CAMPELO, Marilu Márcia. Recontando uma história: a formação e a expansão do candomblé paraense. **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. Raimundo Heraldo



Maués; Gisela Macambira Villacorta (Orgs.). 1 ed. Belém: Editora da UFPA, 2008, v. 2, p. 259-271.

\_\_\_\_\_. Os Candomblés de Belém: história, origens, conflitos intra-religiosos. **Nortes Antropológicos - trajetões, trajetórias**. Wilma Marques Leitão; Raymundo Heraldo Maués. (Org.)1 ed. Belém: EDUFPA, 2009, v. 1, p. 29-40.

\_\_\_\_\_. Pembele à nação angola. **IV Reunião Equatorial de antropologia. XIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste**, de 04 a 07 de agosto de 2013. Fortaleza, UFCE, 2013.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984 [1948].

CARNEIRO, Sueli; CURY, Cristiane. O poder feminino no culto aos Orixás. **Guerreiras da natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. Elisa Larkin Nascimento (org.). São Paulo: Selo Negro, 2008.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÈS, Luis Nicolau Parès. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma etnografia do candomblé keto. **Afro-Ásia** nº 36,2007 (pg. 111- 151).

GONÇALVES, Maria Alice. A cultura afro-brasileira e a escola. **Educação e cultura afro-brasileira**. Maria Alice Gonçalves (org.). Rio de Janeiro: Sempre Negro – Coletivo de professores negros da UERJ, 2007.

JOAQUIM, Maria Salete. **O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra**. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2001.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais**. Pós-graduação em Ciências Humanas da UFBA. Salvador, 1977.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, Funarte/INM/Divisão de Música Popular, 1983.

RIBEIRO, Ronilda. **Alma africana no Brasil. Os Iorubás**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. Coleção Brasileira, São Paulo: Cia Editora Nacional, 1977.

RUFINO, Alzira; IRACI, Nilza; PEREIRA, Maria Rosa. **A mulher negra tem história**. Santos: Ed. da Autora, 1987.

SALLES, Vicente. "Cachaça, pena e maracá". **Brasil Açucareiro**. Rio de Janeiro, 37(2):46-55, agosto, 1969.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Iyami, Iyá Agbás. Dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, UFCS, 2(95): 436-445. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/download/16455/15032>.



## **GT11 – Gênero, Colonialidade e Teorias Feministas na América Latina**

### **PERCEPÇÃO FEMININA E IDENTIDADE RACIAL NA FRONTEIRA INTERNACIONAL DO AMAPÁ.**

Ana Cristina de Paula Maués Soares (UNIFAP)<sup>1</sup>  
crisgepem@bol.com.br

Francisca de Paula de Oliveira (UNIFAP)<sup>2</sup>  
fpoliveira48@gmail.com

#### **RESUMO**

Este trabalho é objeto de uma pesquisa no mundo da Política, usando referenciais da área das Ciências Sociais com ênfase conceitual da Sociologia, da Política e da Antropologia. O estudo examina a percepção das mulheres sobre identidade racial, em área rural. A região objeto da pesquisa é o distrito do Coração localizado na capital do estado fronteiriço, o Amapá. Foram aplicados formulários em 22 mulheres, além de entrevistadas gravadas e observação direta. Os resultados apresentam uma breve caracterização do *lôcus* da observação; o perfil dos sujeitos da pesquisa, procurando desvendar quem são as mulheres que pertencentes aos espaços remanescentes de quilombo e a percepção das mulheres sobre a identidade racial, considerada uma das principais políticas públicas de reconhecimento na sociedade brasileira. Conclui-se que as mulheres do Coração identificam-se como pardas e negras como marco regulatório da valorização da identidade pessoal e coletiva de gênero e raça, desencadeou-se a organização e mobilização política feminina no referido distrito.

Palavras-chave: Política de reconhecimento; identidade; gênero

#### **1-INTRODUÇÃO**

Este artigo é objeto de uma pesquisa no mundo da política usando referenciais da área das Ciências Sociais com ênfase conceitual da Sociologia, da Política e da Antropologia, a partir das variáveis centrais de gênero e raça.

O estudo examina a percepção das mulheres sobre identidade racial em área rural de Macapá-AP. A justificativa é compreender a crescente presença das mulheres negra no espaço público mantendo-se também no espaço privado da sociedade amazônica e amapaense.

---

<sup>1</sup> Professora do Curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá/UNIFAP. Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará/PPGCS-UFPA. Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas Eneida de Moraes e Coordenadora do Grupo de Pesquisa Estudos Culturais e Políticas Públicas.

<sup>2</sup> Professora do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amapá/UNIFAP. Doutora pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade de Campina Grande. Integrante do Grupo de Pesquisa Estudos Culturais e Políticas Públicas.





Este texto divide-se em três partes: na primeira procurou-se apresentar o *locus* de observação o distrito rural do Coração localizado na capital do estado fronteiriço do Amapá, examinando alguns aspectos históricos e geográficos do espaço da pesquisa. Na segunda parte, apresenta o perfil dos sujeitos da pesquisa, procurando desvendar quem são as ativistas da área rural de Coração e a percepção deste gênero sobre a identidade racial. E na terceira é feita as considerações finais.

Este trabalho suscitou uma série de novas demandas que requerem a atenção de novas investigações, principalmente sobre a organização política, identidade de gênero e racial no Amapá, espaço extremamente rico de problemáticas social e político, mas ainda pouco pesquisado do ponto de vista das Ciências Sociais.

## 2 - APRESENTANDO O *LOCUS* DE OBSERVAÇÃO

O distrito do comunidade do Coração esta sob a jurisdição do Município de Macapá, pertencente à mesorregião sul amapaense, situado na microrregião de Macapá e localizado na zona oeste da cidade de Macapá, dividindo seus limites territoriais com a cidade de Macapá e o município de Santana, tendo como localização geográfica 51° 10' 12" W e 0° 1' 12" N.

O Coração é considerada como perímetro urbano, de acordo com o Art. 1º, Parágrafo Único da Lei Complementar Nº 028, (que dispõe sobre o Perímetro Urbano de Macapá e os Limites da Cidade). Posicionado estrategicamente, estabelece limites com a Rodovia Duca Serra<sup>3</sup>, Rio Matapi<sup>4</sup>, Estrada de Ferro do Amapá<sup>5</sup> e Pólo Industrial de Santana.

A população total do Coração é de aproximadamente 910 habitantes, sendo que 471 são homens e 439 mulheres, segundo dados e estimativas do IBGE-AP. Quanto à faixa-etária, detectou-se que a comunidade é jovem<sup>6</sup>, pois esse segmento representa mais da metade dos moradores, correspondendo 54% da total da população.

Os dados revelaram ainda que o sexo masculino predomina entre a juventude, com 269 moradores nessa faixa etária, frente a 218 mulheres. Em contrapartida, as mulheres são numericamente mais que os homens entre a população adulta e idosa com 52% e 56%, respectivamente.

Quanto à origem do distrito, Bastos (2006) demonstra que o Coração resulta da organização e formação de área quilombolas existentes no Amapá, desde final do século

<sup>3</sup> Rodovia Estadual, com cerca de 16 km, que faz a ligação entre a cidade de Macapá e o Município de Santana.

<sup>4</sup> Pequeno braço do Rio Amazonas, muito utilizado por empresas particulares no embarque/desembarque de cargas que chegam ao Estado do Amapá.

<sup>5</sup> Antiga Estrada de Ferro Macapá / Serra do Navio, que era responsável pelo transporte de Manganês ao Porto de Santana, pela empresa ICOMI.

<sup>6</sup> Organizações das Nações Unidas (ONU) estabeleceu as seguintes faixa etária: 0 a 19 anos são jovens, 20 a 59 anos são adultos e 60 ou + anos são idosos



XIX, tanto que a autora refere-se a uma carta de 1802 dando partilha das terras ocupadas pelos negros “A partir dessa partilha, outras vilas foram ser formando com várias famílias que vieram para região da Lagoa: dos Pereiras, dos Silva, do Joaquim Demétrio, dos Ramos da Silva, dos nascimento, dos Rolas e da família do coração”(BASTOS, 2006, p. 7). Outra fonte importante sobre a fundação do distrito encontra-se nos relatos colhidos dos antigos moradores. Segundo os informantes a localidade data de mais de dois séculos e foi fundada pelos irmãos Benedito Canuto da Costa e Francisco Canuto da Costa, que chegaram à região como negros fugitivos da Fortaleza de São José de Macapá.

Ao se abordar os aspectos culturais temos as comemorações litúrgicas do catolicismo, tendo como santo mais comemorado São Francisco, padroeiro do distrito e a sua festividade ocorre no dia 4 de outubro, com cânticos acompanhados de procissão. São rituais onde a música atua como meio de oração e lazer. Há outros santos adorados no Coração como São Pedro, Santo Antonio, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, dentre outros. São expressão de concepções coletivas de uma rotina ritualizada.

A religião protestante também tem forte presença no espaço de observação, pois se observa a existência de vários templos da Assembléia de Deus, Testemunhas de Jeová e Igreja Universal. Percebe-se igualmente a intensa presença das religiões afro-descendentes, através de Terreiros de Umbanda e Candomblés, mantendo vivas as tradições e a fé da cultura negra. O sincretismo religioso parece ser uma marca registrada da população do distrito, o que também está presente na sociedade brasileira em geral.

De acordo com uma informante de 38 anos, a comunidade do Coração é a única comunidade de Macapá que ainda guarda os cultos afro-descendentes: *O Coração tem, o Coração tem forte organização e tem organização de mulheres. O Coração é a única comunidade que a gente conhece, comunidade negra daqui do Amapá, que tem culto afrodescendente.*

No Coração se presenciou a mistura do catolicismo e dos cultos afrodescendentes nas manifestações folclóricas e religiosas como o batuque e o marabaixo. Ambas são expressões da cultura amazônica, o primeiro foi implantado na região no período colonial, trazida pelos negros africanos e provenientes do candomblé, a dança do batuque é acompanhada por tambores e interpretada quase sempre por mulheres, que requebraram os quadris e fazem flexões ligeiras dos joelhos, acompanhando o ritmo das batidas, no batuque (pelo menos o do Amapá) as mulheres têm grande participação.

Quanto ao segundo, o marabaixo, tem igualmente suas raízes no povo escravo negreiro e sua iniciação no período colonial. Documentos e relatos revelam que apesar do árduo trabalho realizado, os negros não abrandavam e encontravam nessa manifestação cultural uma forma de superar a tristeza, o cansaço e a saudade que sentiam de sua pátria



africana e principalmente da sua condição de homem e mulher livre. Na dança do marabaixo, os movimentos e os passos rítmicos são lentos assemelhando ao arrastar dos pés presos pelas correntes da escravidão, o canto se configura em lamentos do cotidiano e recordações nostálgicas da África.

Para Oliveira (1999, p. 5), o Marabaixo é:

[...] uma manifestação religiosa católica popular, que sobrevive enquanto devoção de poucas famílias negras [...] Também podemos dizer que é folclore, posto que se repete e se mantém. Consiste numa prática popular católica, que acontece sem a intervenção do catolicismo oficial.

Na Amazônia há o predomínio da religião católica, devido à forte presença dos jesuítas no tempo do Brasil Colônia. No entanto, variedades de crenças marcam fortemente o cotidiano amazônico (MAUÉS, 1995), legados das raças indígena e negra que viveram na região.

Essa religiosidade é denominada por catolicismo popular e se expressa pela devoção a santos católicos. Diferente do catolicismo oficial que é praticado pela instituição Igreja, que se destina a incutir seus princípios e dogmas ao conjunto da população, Maués (1995, p. 17) afirma que o catolicismo popular é compreendido como um “conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, de que compartilham, sobretudo, os não especialistas do sagrado, quer pertençam as classes subalternas ou às classes dominantes”.

Quanto à organização política, nos últimos anos, o Coração apresentou um expressivo aparecimento de organizações e movimentos sociais. Essas entidades têm finalidades diversas, havendo as que representam os interesses de categorias classistas; as que buscam alternativas de geração de renda; as que se empenham na melhoria das condições de vida do bairro; e as de prática religiosa.

As seguintes entidades se apresentam na localidade:

**Quadro 1 - Movimentos e Organizações de setores populares na Comunidade do Coração.**

Organização religiosa	-Pastorais
Organização classista	-Associação de Produtores Vila Waldermar
Organização identitária	-Associação de Artesãos do Quilombo de Arte Tapuia. -Grupo Folclórico de Batuque e Marabaixo do Coração. -Associação Folclórica de Batuque e Marabaixo Raízes do Coração.
Organização comunitária	Centro Comunitário do Coração

Fonte: Pesquisa de campo, jul/2013.



Há de salientar que embora não haja um movimento social especificamente de mulheres, mas as mesmas estão na linha de frente das organizações, assumido a direção das organizações Folclóricas, Associação de produtores e Artesanato e nas de cunho religioso, tanto católico como protestante.

### 3- O PERFIL DOS SUJEITOS DA PESQUISA E PERCEPÇÃO DA IDENTIDADE RACIAL.

O aspecto referente ao grupo étnico é bastante relevante, considerando que o distrito em estudo é formado por comunidades remanescentes de quilombo, reconhecidas ou aguardando a regularização. Nesse sentido, optou-se pela auto-identificação em que emergiram as seguintes identificações: branca, morena, morena, no Coração a maioria das entrevistadas se classificou como pardas<sup>7</sup>, como 40%. No entanto, no referido item há uma situação que merece ser mencionada: o IBGE vem agregado categorias “pardas” e pretas” numa única categoria “negra”, situação que aumenta consideravelmente o percentual de mulheres negras na área de observação.

**Tabela 1** - Distribuição dos entrevistados por Cor

	Coração	
	Qtd.	%
Sem informação	0	---
Branca	1	4,5%
Morena	6	27,3%
Morena clara	0	---
Negra	6	27,3%
Parda	9	40,9%
<b>Total</b>	<b>22</b>	<b>100,0%</b>

Fonte: Pesquisa de campo, jul/2013.

Por sua vez, as morenas se apresentam como o segundo grupo étnico com maior participação. A minoria étnica é representada pelas brancas, que possuem uma participação de 4,5% no Coração.

O quadro 2 ilustra a participação das informantes nos movimentos sociais, demonstrando uma correlação entre identidade negra e o envolvimento nas atividades políticas, fruto de um processo de autoconfiança e autoestima, criados nas relações de

<sup>7</sup> De acordo com Alves et al. (2010, p. 1) “ negro seria a soma das pessoas que se auto declaram ‘pardas’ e ‘pretas’, como não se trata, portanto de uma classificação biológica ou física com base no genotipo”. Sendo assim, parda é uma categorias de classificação da cor da pele tomadas a partir de auto identificação da pessoa que responde a pergunta do IBGE”. Logo é possível afirmar que o percentual de negra seria bem maior se considerasse as orientações do IBGE.



reconhecimento nas lutas por direitos. Avelar (2006, p. 231), afirma sobre os indivíduos que participam dos movimentos sociais de cunho identitário:

[...] alcançam uma confiança elementar em si mesmo, a autoconfiança, como resultado psíquico da experiência do amor. Ou tido de outra forma, nas relações primárias de amor e amizade, é que se produzirá a autoconfiança individual que é a base psíquica do desenvolvimento dos outros padrões de reconhecimento.

Assim, há 58 mulheres engajadas em organizações populares, correspondendo a 89% do universo pesquisado. Pode-se verificar a distribuição no quadro seguir.

**Quadro 2 - Participação Feminina versus Distrito**

Distrito	Ass. de Agricultores	Ass. de Batuque e Marabaixo	Ass. Comunitária	Mov. de Igreja	Mov. de Mulheres	Sindicato	Total <sup>8</sup>
Coração	9	9	3	4	2	3	30
TOTAL	9	9	3	4	2	3	30

Fonte: Pesquisa de campo, jul/2013

Quanto ao aspecto idade, priorizamos entrevistar as mulheres adultas, que de acordo com a classificação da ONU, corresponde de 20 a 59 anos. Mulheres que estão no pleno exercício de suas atividades produtivas, tanto do ponto de vista econômico como político<sup>9</sup>. Os dados ao serem analisados separadamente, verificamos que nos três distritos em questão, a faixa etária de 26 a 35 anos apresentou o maior percentual com 31,8% no Coração. A segunda posição é ocupada pelas mulheres que estão entre 35 e 45 anos, conforme se observa na

**Tabela 2 - Distribuição dos entrevistados por faixa etária**

	Coração	
	Qtd.	%
18 a 25 anos	3	13,6%
26 a 35 anos	7	31,8%
36 a 45 anos	5	22,7%
46 a 55 anos	4	18,2%

<sup>8</sup> No Coração dezenove (19) mulheres declaram participarem de movimentos sociais, entre essas doze (12) participam de apenas um movimento social, três (03) de dois movimentos ao mesmo tempo e quatro (04) em três organizações populares concomitantemente.

<sup>9</sup> De acordo com a constituição Federal de 1988, todos os brasileiros maiores de 16 anos, "sendo o voto obrigatório para os alfabetizados maiores de 18 anos e facultativo para os analfabetos, os maiores de 16 anos e menores de 18 anos e para os maiores de 70 anos"(CASTRO, 2006, p. 285).





A partir de 56 anos	3	13,6%
<b>Total</b>	<b>22</b>	<b>100,0%</b>

**Fonte:** Pesquisa de campo, jul/2013

Quanto ao aspecto religião, em todos os distritos a grande maioria das informantes se declara católica com 95, 5%.

Tabela 3 - Distribuição das entrevistadas por religião

	<b>Coração</b>	
	<b>Qtd.</b>	<b>%</b>
Católica	21	95,5%
Evangélica	1	4,5%
Temente a Deus	0	---
<b>Total</b>	<b>22</b>	<b>100,0%</b>

**Fonte:** Pesquisa de campo, jul/2013

A pesquisa apresentou informações importantes quanto à composição familiar e fecundidade. No contexto do presente estudo, torna-se relevante saber que tipo de posição a mulher vem ocupando dentro da família e como a fecundidade da mulher tem se comportado dentro do período de análise.

Os dados revelaram que a grande maioria das entrevistadas do distrito do Coração são mulheres que possuem um parceiro para o cotidiano e vivenciam a vida a dois (casada/união estável) com 81,8%, que estão divididas em 49,5% (identificadas como “amigadas” ou que “vivem juntos”) e 32,3% casadas; as solteiras 18,2% e não apareceu nenhuma viúva.

Tabela 5 - Distribuição dos entrevistados por estado civil

	<b>Coração</b>	
	<b>Qtd.</b>	<b>%</b>
Solteira	4	18,2%
Casada/União estável	18	81,8%
Viúva	0	---
<b>Total</b>	<b>22</b>	<b>100,0%</b>

**Fonte:** Pesquisa de campo, jul/2013



Com relação às mães solteiras, transcorre uma nova edificação social da realidade rural de Macapá, dentro do processo de destradicionalização. Vê-se que o próprio uso do tempo tende a ser condicionado pelos novos papéis sexuais e seus correspondentes lugares na produção social; em Macapá a dimensão temporal da destradicionalização, por mais “*natural*” que possa parecer, é, de fato, formada por um conjunto de construções e contradições sociais, relacionadas ao modo de vida e aos contextos culturais dos macapaenses.

Outra característica importante em nosso estudo é o perfil educacional de nossas informantes. Salientando que a educação assume um papel de destaque no modo de produção capitalista, atribuindo a meritocracia<sup>10</sup> uma grande importância. Assim, a escolaridade é um mérito que exerce influência em vários aspectos da vida social, como trabalho, renda, fecundidade, dentre outros.

Inicialmente, a Tabela 6 apresenta a proporção de entrevistadas analfabetas do Coração com 9,1 %, claramente, nota-se que as mulheres do Coração apresentam o 1º grau completo incompleto e apenas 4,5% declaram o ensino superior completo, embora localização do distrito do Coração esteja bem próximo do centro urbano de Macapá, que concentra a maioria das escolas e instituições de ensino superior.

**Tabela 6** - Distribuição dos entrevistados por escolaridade

		<b>Coração</b>	
		<b>Qtd.</b>	<b>%</b>
Analfabeta		2	9,1%
Alfabetizada	Incompleto <sup>11</sup>	1	4,5%
	Completo	1	4,5%
1º grau	Incompleto	7	31,8%
	Completo	0	---
2º grau	Incompleto	4	18,2%

<sup>10</sup> Meritocracia: latim – *mereo*: merecer, obter e do latim - *cracia*: força, poder, autoridade. Significando corrente de pensamento que atribui ao mérito, “*valor moral considerado em função dos esforços realizados por alguém com o objetivo de superar as dificuldades ou vencer obstáculos*” (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, p. 184). Na meritocracia, o que vale é o merecimento próprio.

<sup>11</sup> Uma informante se declarou como alfabetizada incompleta, pois aprendeu assinar o nome, mas que não consegue lê nem escrever uma frase completa. Sendo assim, optamos por criar a divisão entre alfabetizada incompleta e completa.



	Completo	4	18,2%
3º grau	Incompleto	2	9,1%
	Completo	1	4,5%
<b>Total</b>		<b>22</b>	<b>100,0%</b>

Fonte: Pesquisa de campo, jul/2013

Mais um aspecto interessante no perfil das mulheres é quanto à naturalidade. No gráfico 23 é possível observar que o número de mulheres nascidas no Estado do Amapá é maior do que as que nasceram em outros estados. No entanto, é importante salientar, que o Estado do Pará apresentou 40% das informantes.

A análise das informações de campo, revelou que no Coração 45% das informantes declaram terem nascido no perímetro urbano de Macapá, devido a sua proximidade ao centro da Cidade. E como já comentado anteriormente, a segunda posição foi ocupada pelo Pará, e os distritos de Fazendinha, Coração e do Maruanum ocuparam a terceira posição, apresentando apenas 1% cada.

**Tabela 7** - Distribuição dos entrevistados por local de nascimento

	Coração		Qtd.
	Qtd.	%	
Ariri	0	---	1
Coração	1	4,5%	0
Curiaú	0	---	18
Cutias do Araguari	0	---	0
Fazendinha	1	4,5%	0
Lagoa dos Índios	0	---	1
Macapá	10	45,5%	8
Maruanum	1	4,5%	1
Pará	9	40,9%	1
<b>Total</b>	<b>22</b>	<b>100,0%</b>	<b>30</b>

Fonte: Pesquisa de campo, jul/2013

Esses dados apontam que no distritos do Coração tem uma população essencialmente regional. Situação que leva ao desenvolvimento de sentimento de pertencimento ao território, este compreendido como o espaço onde o grupo se reproduz econômica e socialmente (DIEGUES, 2006).



Assim, o Coração é espaço de moradia e ocupação por várias gerações dos habitantes, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para a área urbana de Macapá e retornando tempo depois para a terra dos seus antepassados, com explícita a fala da informante de 40 anos:

Então sendo descendente daqui (coração) de um casal de negros. O meu avó um negro que conheceu uma índia, cruzou e nasceu meu pai. Passei parte da minha infância aqui no coração, porque parte da minha família (pais e irmãos) morava em Macapá (centro urbano), mas a gente sempre vinha prá cá visitar os parentes. Aí quando casei, morei em alguns bairros de Macapá, até que eu e meu marido, que é paraense, resolvemos mudar prá cá e eu voltei para minhas raízes.

A literatura sobre movimentos sociais no âmbito rural reconhece o forte sentimento de identificação com o espaço de nascimento, tanto que Hasbaert, Scheytman e Berdegué (apud ABRAMOVAY, 2005, p. 1) ao abordarem a noção de território, levam em consideração aspectos subjetivos: “o território pode ser definido como um conjunto de laços estabelecidos pela interação social num determinado espaço que conduz à questão decisiva de saber quem são e o que fazem seus protagonistas”.

Outra informante de 46 anos relata o forte sentimento racial ao narra a necessidade de organização das mulheres negras :

Para nos mulheres negra, tudo é mais difícil, tanto que a gente viu assim, é muito difícil a organização política das mulheres quilombolas, a organização é muito, muito, muito pequena. Se tu pensa as mulheres quilombolas, elas se organizam é por dentro dessa, dessas associações culturais, por conta da coisa da questão do marabaixo e elas protagonizam sempre muito na organização dessas práticas, na organização da prática cultural, na organização, da vida cotidiana.

Entre as informantes 30% declaram participar de Ass. de Batuque e Marabaixo. Essas mulheres ao se aglutinarem nessa organizações culturais criam um tipo de participação que busca a valorização de sua identidade afrodescendente e de manutenção de um grupo particular dentro da sociedade macapaense. Organização que contém costumes, tradições, hábitos, ideias e sentimento de pertencer ao povo africano. Há uma identidade da história de interesses e de aspirações, que consegue criar uma consciência ou uma alma coletiva que se traduz pela vontade de viver em comum e de fortes laços de solidariedade que se criam entre os membros da entidade no ato da organização dos grupos.

Nas Associações de Batuque e Marabaixo as mulheres não apenas preparam o ritual ou dançam o batuque e o marabaixo, elas também participam do debate político nas várias



esferas públicas<sup>12</sup>, divulgando, articulando e dialogando com autoridades políticas e/ou empresários locais em busca de apoio para o fortalecimento do movimento. Isso pode ser observado na fala de duas lideranças comunitárias de grupos de batuque e Marabaixo de Macapá. A primeira, de 70 anos:

Eu sou pessoa, mulher negra, já aposentada e exerço minha função de líder da comunidade. Já terminei meu curso superior em 2009. Aí de manhã bem cedinho, faço serviço de casa, vou prá Macapá todo dia, sempre tenho algo para fazer em Macapá relacionando ao meu trabalho de líder da comunidade, seja nas secretarias do governo, ou com algum político importante que simpatiza com o nosso trabalho. Eu vou buscar apoio e parcerias que possa fortalecer nossa associação, né? Eu articulo com minhas obrigações do dia com o meu trabalho com as mulheres.

As mulheres do Coração acompanham a luta geral dos movimentos sociais que buscam reconhecimento e valorização da identidade. Os estudos e pesquisas sobre movimentos em que mulheres são protagonistas revelaram registros que representam verdadeiras histórias de construção de identidades e de luta pelo reconhecimento. No caso das mulheres negras macapaenses, isso fica latente no discurso de uma liderança (46 anos):

Geralmente eu voto em mulher, mas quando não tem opção voto em homem, como agora. Procuo ver se a mulher negra está no sistema, se não, eu voto em homem. Procuo voto por ser mulher e ser mulher negra e sempre verifico o compromisso com a questão das mulheres negras. [...] é assim, temos uma luta histórica contra o preconceito e a pobreza.

Outra informante (36 anos), que também tem atuação em organizações políticas, menciona a motivação existente no movimento identitário de gênero:

A nossa luta é pela política, não tem política, não tem política e não tem ação. Você não mapeia as questões básicas, básicas de saúde da mulher, questões básicas de violência, essas questões básicas. O problema da violência contra a mulher não tá resolvido em lugar nenhum, né? Talvez seja o maior desafio do movimento feminista contemporâneo, enfrentar essa questão, né?

Percebe-se nas falas que essas organizações lutam para modificar a sua posição de subalternidade social e de superação da falta de recursos materiais e simbólicos. A concepção de Avelar (2006) sobre participação política ajuda a compreender esse tipo de participação. De acordo com a referida autora, as mulheres rompem com a apatia, desinteresse político e com o isolamento da vida privada (fortemente influenciada por

---

<sup>12</sup> O conceito de esfera pública pensando por Habermas é: o espaço em que indivíduos racionais interagem entre si, debatendo as decisões governamentais e demandando suas prioridades para Estado.





estereótipos ligados à definição de papéis sexuais, segundo as quais a tarefa primordial da mulher é cuidar da casa e da família); e participam ativamente motivadas pela “identidade”<sup>13</sup> que se constrói na experiência da participação, salientando que se criam redes de solidariedade, ao mesmo tempo redes de reconhecimento recíproco conferindo identidade pessoal e coletiva aos seus membros. Desta forma, as identidades constituídas são elementos essenciais dos movimentos sociais e das ações coletivas de cunho político.

As mulheres negras deslocaram-se da situação de preconceito de gênero e raça, reivindicando a igualdade de direitos, ou seja, garantindo a igualdade na diferença. As mulheres historicamente lutam pelos direitos iguais aos homens sem abrir mão de sua especificidade feminina. O mesmo ocorre com os negros que almejam maior igualdade de direitos sem perder a essência de sua identidade afrodescendente.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No Brasil, e especificamente na Amazônia, ainda há pouca produção científica sobre conexão entre identidade étnica e de gênero em áreas de fronteiras. Este trabalho se compromete com o movimento contrário a essa situação. Apesar de não se propor a universalizar resultados, limitando-se a estudar uma realidade específica que, como as demais realidades amazônicas, sofrem mudanças provenientes do processo de

---

<sup>13</sup> Entre as hipóteses da motivação apresentada por Avelar (2006) para explicar a participação política temos o modelo da **centralidade**, que relaciona o grau de a participação política com a posição social do indivíduo. Assim, a “intensidade da participação varia conforme a posição social do indivíduo porque, quanto mais central, do ponto de vista da estrutura social, maior é a sua participação, quanto mais central a respeito de grupo social, maior o senso de agregação” (AVELAR, 2006, p. 229). Esse modelo ajusta-se a forma de organização e de participação das elites políticas, em que a participação política significa mais um atributo de indivíduos com maiores recursos materiais (dinheiro) e simbólicos (prestígio e educação), vantagens sociais e psicológicas responsável pelo “capital de autoconfiança” de alguns indivíduos, que acreditam terem o poder de modificar situações adversas a sua vontade. Desta forma, historicamente a política foi vista como a “arena dos letrados” em que homens, brancos, ricos e de meia idade ocuparam os mais altos postos na hierarquia da Política.

Outra hipótese apresentada pela Avelar é o **modelo da consciência de classe**, que apresenta a educação política como opção de superação da condição de baixo status social e motivação a participação. Quanto mais o indivíduo participar mais toma consciência de sua condição de exploração; quanto maior sua consciência da desigualdade social, maior será seu grau de participação. Tomando por base essa perspectiva a lideranças políticas defendem atividades pedagógicas nos movimentos sociais, sindicatos e partidos para promoverem consciência política e ações coletivas.

A terceira hipótese pauta-se no modelo da **escolha racional**, afirmando que a participação é resultado de um cálculo racional, em que o indivíduo “é racional e escolhe participar se os benefícios forem superiores aos de não participar” (AVELAR, 2006, p. 230). No caso de muitos outros indivíduos estarem almejando os mesmos benefícios que ele, a sua presença ou ausência não influenciará no resultado, pois o bem coletivo será usufruído por todos, tornando-se racional não participar. Essa abordagem utilitarista de custo/benefício recebe inúmeras críticas, devido a sensação de engrandecimento pessoal e social, fruto da vivência nas redes de solidariedade adquirida na prática da participação política, como é o caso dos argumentos da cientista política feminista Anne Philips (apud AVELAR, 2006), que questiona a ideia de redução da vida política a uma briga utilitarista por ganhos, que limita as relações humanas em algo instável, arbitrário e instrumental. Philips afirma que o envolvimento pessoal das minorias sociais em organizações sociais e políticas, contribui para o fortalecimento do “eu” e da autoestima desses segmentos estigmatizados e marginalizados.

A quarta hipótese de levantada por Avelar, estabelece que a matéria-prima da participação é o da **identidade**, construída no ato da participação política.



modernização que se intensificou na Amazônia na década de 1950, com significativa reorganização da atividade desenvolvida pelos diversos atores e nas várias dimensões da vida social.

Como aspecto conclusivo se detectou que o distrito do Coração é habitado por mulheres que se consideram pardas e negras, com idade entre 26 a 35 anos, professam a religião católica e possuem um companheiro para dividir seu cotidiano, têm baixa escolaridade, com o primeiro grau incompleto, mais de 03 filhos.

Também é importante ressaltar que as mulheres do distrito do Coração estão se organizando e se mobilizando politicamente para a valorização de suas identidades pessoal e coletiva de gênero e raça, desenvolvendo ações que contribua na construção de um olhar mais crítico sobre a condição da feminina na amazonia e da percepção sobre as relações de gênero e raça, promovendo o reconhecimento de novos atores sociais. Além de representar também uma maior democratização em área de fronteiras.

## REFERÊNCIAS

- ABRAMOVAY, Ricardo Um novo contrato para a política de assentamentos. In Oliva, Pedro M., (org.). **Economia Brasileira: Perspectivas do Desenvolvimento**. São Paulo : Ed. CAVC, 2005.
- ALVES, E. D. **A Família DINC no Brasil: Algumas Características Sóciodemográfica** in: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49328.pdf>. Acesso em: 11.06.2017.
- AVELAR, Lúcia. Participação Política. In: AVELAR, L ; CINTRA, A. **Sistema Político Brasileiro: uma introdução**. São Paulo: UNESP, 2006.
- DIEGUES, A. C. Desenvolvimento sustentável ou sociedades sustentáveis: da crítica dos modelos aos novos paradigmas. In: \_\_\_\_\_ **Ecologia humana e planejamento em áreas costeiras**. São Paulo: NUPAUB/USP, 2006.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de filosofia**. 4 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- MAUÉS, R. Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: Cejup, 1995.
- OLIVEIRA, Maria do Socorro dos Santos. Religiosidade popular em comunidades estuarinas amazônicas: um estudo preliminar do marabaixo no Amapá. **Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales** da Universidad de Barcelona, v. 45, n. 49, 1 de agosto de 1999. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-45-49.htm>. Acesso em: 17.03.2017.

**GT 11 - Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina****REPENSAR A ANTROPOFAGIA A PARTIR DE UM LUGAR DE FALA  
PERIFÉRICO, FEMININO E NEGRO: APONTAMENTOS SOBRE *PONCIÁ  
VICÊNCIO***Dea Merlini (Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra)<sup>1</sup>**RESUMO**

Este trabalho é parte de minha pesquisa de tese de doutorado, que se propõe a fazer uma leitura contrapontual do imaginário antropofágico a partir da literatura negra brasileira. Apresenta-se o caso do romance *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo, visando demonstrar que este permite tratar algumas questões centrais tanto na literatura brasileira quanto na construção da identidade nacional a partir de um lugar de fala diferente, isto é um lugar periférico, feminino e negro. Estas questões têm a ver com a natureza mestiça e sincrética da sociedade brasileira, que encontra sua expressão literária máxima no movimento da antropofagia iniciado na semana de 22. Em particular, tenciona-se demonstrar que o romance da escritora mineira explicita os conflitos que subjacem à formação do Brasil, indagando as feridas dos macunaímas brasileiros. Esta obra também se opõe à abstração da estética modernista, a partir da concretude de uma escrita fortemente ancorada no corpo e na vivência de quem escreve.

Palavras-chave: Antropofagia, Literatura negra brasileira, escrevivência, identidade nacional, leitura contrapontual, sociologia das ausências

**1. INTRODUÇÃO**

A literatura é um campo privilegiado para analisar os imaginários que estruturam e dão sentido às configurações de poder dentro de uma determinada sociedade. Não é por acaso que alguns dos trabalhos pioneiros dos estudos pós-coloniais foram escritos por intelectuais da área da literatura. Em particular, visto o seu poder de criar realidade, a linguagem literária tem um papel privilegiado nos processos de construção da nação, que defino nos termos de Benedict Anderson como “comunidade imaginada”<sup>2</sup>. A literatura

---

<sup>1</sup> Dea Merlini é doutoranda do programa Pós-colonialismos e Cidadania Global do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. O título do seu projeto de tese, orientado pela doutora Catarina Martins, é *Não identidades que definem: para uma leitura da antropofagia a partir da literatura afro-brasileira*. Formou-se em literaturas comparadas na Università degli Studi di Pisa e na Scuola Normale Superiore. Participa ativamente nas atividades do pós-doutorado PACC (Programa Avançado de Cultura Contemporânea), sob orientação de Heloísa Buarque de Hollanda e no programa de extensão deste último, Universidade das Quebradas.

<sup>2</sup> O clássico de Benedict Anderson, *Imagined Communities* (Anderson, 2006) propõe indagar os mecanismos de construção da nação, partindo do pressuposto que postular uma identidade comum para pessoas que não têm relações diretas entre elas passa por um processo de criação de mitos e narrativas. São estes últimos que



brasileira não é exceção: ela contribui de forma relevante para a construção de macronarrativas nacionais, ao mesmo tempo em que é um campo de batalha para novas narrativas se interporem dentro da cena pública. É o caso da literatura negra, ou afro-brasileira, que hoje gera uma eclosão de debates ferrenhos, tendo conseguido impor um questionamento radical do cânone literário brasileiro e uma mudança do olhar sobre as conexões entre literatura e sociedade<sup>3</sup>.

Objetivo deste trabalho é propor uma leitura contrapontual do imaginário antropofágico a partir do lugar de fala da literatura negra ou afro-brasileira. O conceito de leitura contrapontual é de Edward Said, que toma a expressão do mundo da música e aplica-a à leitura, para indicar o processo de busca das implicações não explícitas de um texto, que remetem a certa conformação das relações do poder. Uma leitura contrapontual pode minar a presumida totalidade dos discursos hegemônicos e revelar que por detrás das narrativas lineares e homogeneizantes existem campos de tensão e disputas entre sujeitos que se contendem o direito de atribuir significados a acontecimentos históricos e experiências coletivas. (SAID, 1994). Neste contexto, vou utilizar o que a literatura negra (ou afro-brasileira) explicita para revelar algumas aporias da literatura antropofágica, tentando deslocar o seu lugar de enunciação.

O meu trabalho parte de um viés sociológico, além de literário, sendo que considero a literatura como uma das linguagens privilegiadas para a expressão e significação dos fenômenos sociais. O tipo de sociologia a que me refiro é uma sociologia que se posiciona no campo de saberes que Boaventura Sousa Santos e Maria Paula Meneses chamam de “Epistemologias do sul”, ou seja, uma sociologia que visa recuperar experiências e cosmovisões esquecidas pelo pensamento eurocêntrico. Considero o pensamento eurocêntrico um pensamento hegemônico também no Brasil, onde, finalizado o colonialismo, permanece o que Quijano define como “colonialidade do poder”: uma estrutura da sociedade marcada pelo eurocentrismo e o capitalismo, na qual os saberes que mais dialogam com o modelo de racionalidade europeia, produzidos por elites brancas, subalternizam os saberes produzidos pelo resto da população, estigmatizada na base da raça (Quijano,2000). Ao eurocentrismo e capitalismo acrescento o patriarcado como *forma mentis* hegemônica produtora de desigualdades e vetor de violência. Posto isso, a sociologia a que me refiro é a uma “sociologia das ausências”, isto é: «uma investigação que visa demonstrar que aquilo

---

fundamentam a ideia de uma essência comum entre os membros de um território que constitui uma unidade política.

<sup>3</sup> Eduardo Duarte de Assis e Maria Nazareth de Fonseca têm organizado uma antologia de textos literários produzidos por autoras e autores negros e marcados pela presença da temática racial, chegando a incluir nesta recolha também autores canônicos normalmente analisados segundo outros pontos de vista, como o próprio Machado de Assis (DUARTE E FONSECA, 2011).



que não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, isto é como uma alternativa não credível ao que existe. [...]» (SANTOS, 2002: 246).

Vou analisar a obra de Conceição Evaristo, escritora negra e proveniente de uma favela enquanto exemplo de uma mudança radical do lugar de fala dentro da literatura brasileira, ainda marcada pela branquitude e a hegemonia dos modelos europeus de produção da escrita. Interrogando esta obra, procuro encontrar ferramentas epistemológicas para compreender de forma diferente os processos de formação tanto da literatura quanto da identidade nacional brasileira, para propor novas narrativas e análises sociais, que se assentam no protagonismo daquelas partes da população silenciadas nos processos de produção de saber e da construção de imaginários coletivos.

## 2. ESTÉTICA E EPISTEMOLOGIA DA MISTURA

Antonio Candido considera o Romantismo e o Modernismo como duas grandes rupturas na história da literatura brasileira, concebida pelo crítico como um processo de independência em relação às literaturas europeias e de constituição de uma inteligência nacional autônoma e estruturada.

Neste processo, o Romantismo representaria o momento de busca de um mito de origem, elemento fundamental pela construção de uma identidade nacional, sendo que o modernismo seria o amadurecimento definitivo da literatura brasileira, desde então firmemente constituída como sistema autônomo, desvinculado da imitação passiva de modelos europeus, embora em perfeita continuidade com uma tradição “ocidental”. (CANDIDO, 2000)

Mas se Romantismo e Modernismo podem ser considerados como dois momentos do mesmo processo de construção de uma literatura nacional, eles têm uma tônica completamente diferente: o primeiro é concentrado na busca de uma origem como garantia da estabilidade e uniformidade da identidade nacional, o segundo representa o questionamento da ideia europeia de nação e a tentativa de pensar identidades baseadas não na pureza, mas na mistura, não na similaridade mas na diferença, não na redescoberta de uma origem fixada no passado, mas na valorização da abertura para um futuro de muitas possibilidades.

Haroldo de Campos, crítico das concepções de Antonio Candido, sublinha esta diferença radical da estética antropofágica com as tendências literárias preexistentes, sobretudo, com o Romantismo. Escreve:

Daí [da antropofagia] a necessidade de se pensar a diferença, o nacionalismo como movimento dialógico da diferenciação (e não como





unção platônica da origem e rasura acomodática do mesmo); o des-caráter, ao invés do caráter; a ruptura, em lugar do traçado linear; a historiografia como gráfico sísmico da fragmentação eversiva, antes que como homologação tautológica do homogêneo. (CAMPOS, 1992, p. 237)

Neste sentido, o surgimento da ideia de antropofagia cultural constitui um verdadeiro marco zero na literatura brasileira, assim como na teoria social. De fato, desde a Semana de Arte Moderna de 1922, praticamente todo escritor brasileiro tem se confrontado com a estética modernista, seja para assumí-la, seja para rejeitá-la ou para reformular algumas de suas temáticas. Isto é manifesto nas frequentes denominações do segundo e do terceiro modernismo para sinalizar obras de escritores sucessivos e com estéticas literárias bastante distintas daquelas inventadas pelos paulistanos de 22; além do facto de que ainda hoje, apesar da distância de quase um século da Semana de Arte Moderna, intelectuais brasileiros continuam interrogando o imaginário antropofágico e buscando nele ferramentas epistemológicas válidas para compreender o Brasil e o mundo<sup>4</sup>.

Sintomaticamente, a inauguração da “estética da mistura” promovida pelo movimento antropofágico, tanto nas formas quanto nos conteúdos dos textos literários, é quase contemporânea da obra que mais revolucionou a forma de entender a mestiçagem na sociologia brasileira, a saber, *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freyre, publicada em 1933. Esta glorifica a mestiçagem como principal ponto de força da cultura brasileira, a qual – parafraseando Oswald de Andrade – teria devorado as culturas que a originaram, apropriando-se das suas melhores características, reorganizando-as numa síntese mais complexa. (FREYRE, 1964)

O pensamento negro brasileiro tem desconstruído completamente a romantização da mestiçagem iniciada por Gilberto Freyre; romantização que tem dois problemas fundamentais:

- silenciar a ideologia do branqueamento e o genocídio cultural (além de físico) do povo negro por ela gerado;
- não reconhecer as atrocidades da tão louvada miscigenação, muitas vezes resultante do estupro de mulheres negras e indígenas por homens brancos.

O conceito de “branqueamento” merece algumas considerações. Este foi apresentado por João Baptista Lacerda no Congresso Universal das Raças de Londres, em 1911, como forma especificamente brasileira de “resolver o problema do negro” e baseava-se na crença de que o desejo de promoção dos não brancos os levaria a procurar a união com pessoas de pele clara, perfazendo um progressivo “aclaramento” da sociedade brasileira, e conseqüentemente, um desenvolvimento sócio-cultural de origem e modelo

---

<sup>4</sup> Um exemplo é o texto *Antropofagia hoje?*, coletânea de artigos organizada por João de Castro Rocha e Jorge Ruffinelli em que diferentes figuras de intelectuais, brasileiros e não, se interrogam sobre o sentido de continuar falando na antropofagia na contemporaneidade (ROCHA E RUFFINELLI, 2011)



européu. O conceito de branqueamento é particularmente interessante porque constrói o cenário paradoxal da valorização extrema da mistura racial para chegar à sua própria anulação.

Kabengele Munanga é um dos teóricos que mais tem avançado na discussão sobre este assunto. Em *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil* (MUNANGA, 1999), ele desenvolve o argumento segundo o qual o discurso legitimador da mestiçagem está estritamente ligado à ideologia do branqueamento. Segundo o autor, as práticas e os discursos emergentes em torno da mestiçagem, tem provocado historicamente uma fragmentação dos sujeitos racialmente subalternizados, divididos em milhares de “gradações de cor” e internamente hierarquizados segundo a maior ou menor clareza da pele e a maior ou menor presença de marcas identificadas como próprias da “raça” negra<sup>5</sup>. Além disso, tem deslegitimado as ações afirmativas da população negra sob o pretexto que a longa prática da miscigenação torna inviável uma distinção clara entre brancos e negros e no Brasil; do que vem a acusação de racismo para práticas de compensação histórica como a introdução das cotas para negros nas universidades públicas.

Munanga retoma o conceito de “racismo de marca” de Oracy Nogueira (NOGUEIRA, 1998) para explicar as relações raciais no Brasil; isto é um racismo que não depende da descendência mas da presença de marcas fisionômicas marcadas como negras, algumas das quais podem ser apagadas para uma melhor aceitação social (alisamento do cabelo).

Além de Munanga, diversos intelectuais negros brasileiros têm-se preocupado em desconstruir a retórica segundo a qual a forte presença de mestiços no Brasil seria o sintoma de uma “democracia racial”, sublinhando o processo de apagamento do corpo negro e da cultura afrodescendente conexo a certa ideia da mestiçagem. Entre estes intelectuais merece ser mencionado Abdias de Nascimento, que se refere ao tratamento da população negra afrodescendente no país como a um “genocídio”, resultado de uma política de assimilação cultural dos africanos escravizados, somado a uma valorização da miscigenação entendida como meio de branqueamento da sociedade. Este autor tem o mérito de ser um dos primeiros intelectuais brasileiros a enfatizar com veemência o nexos entre suposta democracia racial e estratégias de aniquilação do negro no Brasil. Ele fala também do perigo de um discurso de valorização da «morenidade metarracial» para a população negra afrodescendente se reconhecer como segmento da sociedade com características específicas e que sofre formas de estigmatização que precisam de soluções

---

<sup>5</sup> Um exemplo desta confusão é a relevância do conceito de “pardo” nas estatísticas baseadas na auto-declaração da raça.



políticas coletivas e não de saídas individuais perseguidas através de ações de autonegação (NASCIMENTO, 1978: 44).

Tendo em conta esse contexto, coloco os seguintes questionamentos: Qual é lugar da estética antropofágica dentro deste processo de tentativa de apagamento da população negra brasileira? O que acontece na literatura quando os processos de multiculturalismo, sincretismo e multiracialidade abordados pelo modernismo são analisados a partir de um lugar de fala assumidamente negro?

### 3. AS FERIDAS DE MACUNAÍMA

Para iniciar a responder estas perguntas, cito as palavras da feminista negra brasileira Sueli Carneiro:

Um dos aspectos mais surpreendente da nossa sociedade é facto de a ausência de identidade racial, ou confusão racial reinante ser aceita como dado de nossa natureza. Quando muito, à guisa de explicação, atribui-se à larga misicigenação aqui ocorrida e incapacidade que demonstramos de nos autoclassificar racialmente. É como se a indefinição estivesse na essência de nosso ser. Serem transgênicos que escapariam de qualquer identidade conhecida, que nenhum atributo étnico utilizado alhures poderia abarcar por tamanha originalidade. É assim para o senso comum, é assim para a maioria dos intelectuais. Diferentemente de outros lugares, a nossa identidade se definiria pela impossibilidade de defini-la. (CARNEIRO, 2011, S. P.)

Embora o objeto de crítica da autora seja o mito da mestiçagem e da democracia racial no Brasil, é difícil não rever o Macunaíma de Mário de Andrade como um exemplo perfeito de identidade “transgênica”, que escapa a qualquer identidade conhecida, ou melhor, cuja identidade é definida pela impossibilidade de defini-la. Também é difícil não pensar na identidade contraditória do antropófago de Oswald de Andrade, a quem interessa só “aquele que não é seu”, perfilando um feliz resultado da incorporação da identidade do “inimigo”, quer dizer, do colonizador.

Nesse sentido, vale sublinhar que a antropofagia, embora revolucionária, não deixa de ser produto de uma elite branca (ou branqueada), alimentada por referências culturais europeias, que fala em indígenas e negros, mas de uma forma abstrata e muitas vezes folclorizada. Noutras palavras, o indígena e o negro dos Andrade são hetero-representações, objetos e não sujeitos de um projeto de construção de identidade literária (e nacional) através da valorização da mistura e da indefinição. Em *Literatura negro-brasileira*, Cuti escreve a este propósito:

Já na segunda década do século XX, O Modernismo retoma veementemente as ideias de se caracterizar uma nacionalidade literária,



buscando na população pobre e nos índios a sua inspiração. Mas desses segmentos sociais quer tão somente as manifestações folclóricas, não seus conflitos. (CUTI, 2010, p.18)

No mesmo texto, o autor fala que:

A essa identidade reprimida [a identidade negra brasileira] associam-se os brancos em busca de aspetos meramente formais das manifestações culturais para colorir suas obras de uma popularidade vazia e exibir uma suposta autenticidade nacional. Em geral, surgem manifestações artísticas que primam pelo distanciamento do “eu” literário da matéria trabalhada. (CUTI, 2010, p.9)

Folclorização e abstração (distanciamento do eu, desaparecimento do autor) são recursos com que a experiência de sujeitos não hegemônicos é viabilizada dentro da literatura modernista. A abstração também é uma tônica dos modernismos europeus, que enfrentam um contexto de crise das certezas da modernidade ocidental. Neste contexto de perda de segurança e impossibilidade de expressão direta do eu e da realidade, a literatura acaba se tornando um sistema supostamente autorreferencial, sem pretensão de dizer alguma coisa sobre o mundo. Mas, como dito por Mária Irene Ramalho e António Sousa Ribeiro acerca da obra do português Fernando Pessoa, esta aparente perda de certezas e desconfiança na centralidade dos valores do ocidente europeu, configura a busca de um centro capaz de sustentar-se e de constituir um espaço de identidade dentro de um mundo que já tem todas as características da chamada pós-modernidade. Isto é um mundo em que cada identidade é considerada como sendo caracterizada pela impermanência e falta de essencialidade, revelando-se como uma construção social passível de sofrer contínuos deslocamentos e reconfigurações (RIBEIRO; RAMALHO 2002 e RIBEIRO 2003).

Esta estética abstrata e impessoal é produto do pensamento eurocêntrico e é expressão de um sujeito que, pretendendo-se impessoal e incorpóreo, é de fato masculino e branco. Para as autoras e autores negros, que não se encaixam dentro do padrão dominante nas sociedades capitalistas, o desaparecimento do eu pós-moderno é um luxo não permitido e tornam-se necessárias formas de essencialismo estratégico<sup>6</sup>. Com efeito, para eles o desaparecimento é uma realidade desde sempre, sendo que suas narrativas têm sido silenciadas dentro dos modelos hegemônicos de construção do saber e da cultura. Suas lutas serão, portanto, de ascensão, manifestação e afirmação de suas existências, denunciando ao mesmo tempo a branquitude e masculinidade dos discursos que se pretendem sem raça e sem gênero.

Hoje a literatura torna a ser teatro de uma revolução na forma de entender o Brasil e esta revolução é feita a partir da tomada de palavra daqueles sujeitos cujas vozes foram

---

<sup>6</sup> A célebre expressão é da Gayatri Chakraworthy Spivak, que defende «a strategic use of positivist essentialism in a scrupulously visible political interest» (Spivak 1987: 205). O essencialismo estratégico é pensado por Spivak como forma de saída do silêncio de sujeitos invisibilizados dentro das teorias sociais e políticas.



apagadas no processo de imaginação da nação. Trata-se principalmente de mulheres e homens negros e originários de favelas e periferias dos grandes centros urbanos do país, o que Mário Medeiros define como “o insólito da literatura” para sublinhar a ruptura gerada pela entrada na literatura de sujeitos para quem este espaço estava interdito e o desconforto que isto gera no *establishment* literário e acadêmico (MEDEIROS, 2013). A emergência destas vozes dentro do panorama literário nacional modifica intimamente o debate sobre o que é literatura brasileira e reafirma a politicidade do ato da escrita, vista como uma ocupação de um lugar não pensado pelos negros e, sobretudo pelas negras, que as narrativas *mainstream* confinam em papéis limitados e estereotipado como os de dançarinas de samba hipersexualizadas ou o de faxineiras escravizadas. Ouvindo estas vozes, é possível fazer uma sociologia das ausências e das emergências, ou seja, é viável utilizar as experiências e cosmovisões desses sujeitos silenciados e objetivados para fazer emergir alternativas epistemológicas, bem como novas vivências de inclusão desafiadora para a sociedade brasileira contemporânea.

Em particular, a perspectiva de escritoras e escritores negros manifesta de forma clara os conflitos que têm acompanhado os processos de formação da identidade brasileira, recolocando no centro da escrita dimensões como o corpo e a vivência, menosprezadas pelo abstracionismo da estética modernista.

No caso aqui estudado, os múltiplos estigmas carregados pela escritora Conceição Evaristo (como mulher, como negra, como originária de uma favela) colocam-na numa posição privilegiada para observar as contradições da sociedade brasileira e desconstruir as aporias do discurso ainda hegemônico no Brasil, quer dizer, a ideia de uma fusão harmônica das diferentes matrizes do povo brasileiro. A escrita desta autora assenta na vivência das mulheres e homens negros e moradores de favelas. A ideia de “escrevivência”, termo cunhado por ela, traduz a prática de uma escritura que cria e inventa realidades na escrita, porém sem pretensão de desvincular-se de sua vivência, que é coletiva: a vivência do povo negro lutando pela afirmação da sua humanidade. Na introdução ao livro de contos *insubmissas lágrimas de mulheres*, Conceição Evaristo escreve:

Gosto de ouvir, mas não sei se sou hábil conselheira. Ouço muito. Da voz outra faço a minha, as histórias também. [...] Portanto, estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, à vezes, se (con)fundem com as minhas. Invento? Sim, sem o menor pudor. Então, as histórias não são inventadas? Mesmo as reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência. (EVARISTO, 2016: 9)





A escrita de Conceição Evaristo e é capaz de dar vida e sangue aos macunaímas brasileiros, deixando clara as feridas provocadas pelos processos de construção identitária. Nas próximas páginas vou analisar o romance *Ponciá Vicêncio*, estudando a ideia de identidade que emerge no texto e buscando nele novas narrativas sobre o sincretismo e multirracialidade da sociedade brasileira, construídas a partir de um lugar de fala assumidamente periférico, feminino e negro.

#### 4. A IDENTIDADE NÃO IDENTIDADE DE PONCIÀ

A forma de pensar a questão da identidade inaugurada pelos escritores da Semana de Arte Moderna resolve o problema da impossibilidade de narrativas da “pureza” dentro de um país pós-colonial como é o Brasil. Faz isso através do aparente paradoxo de uma identidade na não identidade, ou seja, de um ser (e uma nação) que é tudo e nada ao mesmo tempo; ou melhor, que pelo fato de não ser nada, pode ser tudo. A capacidade metamórfica é uma das características marcantes das personagens que aparecem nas obras do primeiro modernismo, e é maximamente encarnada por Macunaíma de Mário de Andrade: o “herói sem caráter”.

Ao longo do livro Macunaíma transforma-se e traveste-se muitas vezes e até muda de raça, virando branco, de negro e indígena que era. Este branqueamento acontece, emblematicamente, antes de chegar na grande cidade que aqui é representada por São Paulo. Além de transformar-se ele próprio, também transforma outros objetos e personagens, de acordo com suas exigências. Nem é o único a fazer isso, sendo que o livro de Mário de Andrade funciona como uma espécie de caixa chinesa, como uma *mise en abyme* da identidade ambígua que é, em primeiro lugar, da obra mesma (enquanto obra sem gênero, que oscila entre a brincadeira desiludida e a construção de um dos maiores mitos nacionais), em segundo do seu personagem principal, em terceiro de todos os personagens e até dos ambientes representados. Macunaíma e os outros habitantes do universo onde ele se move não têm identidade no sentido de identidade fixa e categorizável. Sendo seres metamórficos, eles são capazes de assumir muitas identidades: são entidades paradoxais, que são ao mesmo tempo nada e tudo, ou melhor podem ser tudo só porque não são nada.

Podemos afirmar que Ponciá Vicêncio também é um ser metamórfico e, de certa forma, uma personagem sem caráter, sem identidade clara. No curso do livro ela cumpre, como Macunaíma, uma trajetória que a leva desde áreas afastadas dos centros urbanos para uma grande cidade (Belo Horizonte) e isto gera nela uma série de mudanças e uma progressiva perda de identidade.



A ambiguidade identitária da protagonista do romance de Conceição é precedente às suas mudanças espaciais. Já no começo do livro ficamos sabendo que Ponciá não gosta do seu nome:

Quando mais nova, sonhara até um outro nome para si. Não gostava daquele que lhe deram. Menina, tinha o hábito de ir à beira do rio e lá, se mirando nas águas, gritava o próprio nome: Ponciá Vicêncio! Ponciá Vicêncio! Sentia-se como se estivesse chamando outra pessoa. Não ouvia o seu nome responder dentro de si. Inventava outros. Pandá, Malenga, Quietí, nenhum lhe pertencia também. Ela, inominada, tremendo de medo, temia a brincadeira, mas insistia. A cabeça rodava no vazio, ela vazia se sentiva sem nome. Sentia-se ninguém. (EVARISTO, 2003: 19)

Ponciá é uma personagem complexa, cuja identidade é extremamente móvel e caracterizada pela não identidade consigo própria, e pela invenção e reinvenção contínua de si. Mas esta mobilidade, instabilidade e perda de centros não tem nada a ver com a vertigem pós-moderna. Não vira para a impersonalidade, mas, ao contrário, expõe um eu tanto mais presente quanto mais perdido: um eu que sangra, que tem inscritas em si próprio as marcas físicas e psíquicas de uma construção identitária marcada pela violência da escravidão.

O tempo passava, a menina crescia e não se acostumava com o próprio nome. Continuava achando o nome vazio, distante. Quando aprendeu a ler e a escrever, foi pior ainda, ao descobrir o acento agudo de Ponciá. Às vezes, num exercício de autoflagelo ficava a copiar o nome e repeti-lo, na tentativa de se achar, de encontrar o seu eco. E era tão doloroso quando grafava o acento. Era como se estivesse lançando sobre si mesma uma lâmina afiada a torturar-lhe o corpo. Ponciá Vicêncio sabia que ele tinha vindo desde antes do avô de seu avô, o homem que ela havia copiado de sua memória para o barro e que a mãe não gostava de encarar. O pai, a mãe, todos continuavam Vicêncio. Na assinatura dela, a reminiscência do poderio do senhor, de um tal coronel Vicêncio. O tempo passou deixando a marca daqueles que se fizeram donos das terras e dos homens. E Ponciá? De onde teria surgido Ponciá? Por quê? Em que memória do tempo estaria escrito o significado do nome dela? Ponciá Vicêncio era para ela um nome que não tinha dono. (EVARISTO 2003: 29)

A não identificação com o seu nome e a tentativa de inventar outros não é o fruto de uma alegria metamórfica como a de Macunaima, mas é a recusa em si própria da identidade do dominador. O sobrenome de Ponciá é o nome dado pelo dono aos seus ancestrais escravizados, pois marca a introjeção forçada do colonizador pelo colonizado.

O contexto é de colonialidade do poder, sendo que o fim do colonialismo propriamente dito tem deixado uma estruturação das relações sociais marcada pela violência física e epistêmica de uma parte da população sobre a outra. Esta violência está associada ao capitalismo e o eurocentrismo. Neste estado de coisas a apropriação do colonizador pelo colonizado proposta pela antropofagia (abordagem tipicamente pós-colonial) precisa ser trocada por uma abordagem decolonial, que vise jogar fora o legado do



colonizador no que concerne a conformação de relações de poder/saber violentas entre as camadas da população dos países ex-colonizados.

Neste sentido, a trajetória de Ponciá Vicêncio caminha na direção da recuperação de uma identidade negada, a de afrodescendente, que curiosamente, vai contemporaneamente a uma tomada de consciência do seu corpo de mulher. No seu caminho da roça para a cidade, Ponciá se afasta progressivamente dos seus, tanto os vivos quanto os mortos (ela esquece em casa da mãe a estátua de bairro que testemunha da sua ligação ancestral com o falecido avô, que tinha sido escravizado) e contemporaneamente inicia um processo de auto-negação como mulher.

Veja-se a diferença entre os três trechos, o primeiro relativo à infância na roça, o segundo e o terceiro a momentos sucessivos na vida na favela, ao lado do marido (também negro) que exerce violência sobre ela:

Naquela época Ponciá Vicêncio gostava de ser menina. Gostava de ser ela própria. Gostava de tudo. Gostava. (EVARISTO, 2003: 13)

Quando menina pensava que se passasse debaixo do arco-íris poderia virar menino. Agora sabia que não viraria homem. Por que receio então? Estava crescida, mulher feita! Olhou firmemente o arco íris pensando que se virasse homem, que mal teria? (EVARISTO, 2003: 14)

Pensou em sair dali; ir para o lado de fora, passar por debaixo do arco-íris e virar logo homem. (EVARISTO, 2003: 20)

Do amor pelo próprio corpo de mulher, ela chega ao medo de virar homem, Ponciá passa para a indiferença até chegar à negação.

Num mundo de racismo mascarado e de fronteiras identitárias instáveis, a libertação dos sujeitos historicamente subalternizados passa, necessariamente, por uma abordagem afirmativa e pela retomada do essencialismo estratégico. Conceitos típicos da teoria pós-colonial clássica como o de “terceiro espaço” de Homi Bhabha (BHABHA, 1991) prestam-se a instrumentalizações perigosas, assim como uma epistemologia revolucionária, a antropofagia, pode ser utilizada como meio para justificar o racismo à brasileira e para negar a legitimidade de qualquer ação afirmativa por parte da população negra e indígena<sup>7</sup>.

A única antropofagia que faz sentido dentro do romance da Conceição é a apropriação da escrita, espaço comumente reservado para os segmentos da sociedade que exercem a colonialidade do poder. Conceição Evaristo, mulher negra e nascida em favela, conhece bem o sentido desta apropriação e faz questão de refletir sobre isso em toda a sua produção. Em *Ponciá Vicêncio* ela é encarnada no irmão da protagonista, Luandi,

---

<sup>7</sup> Só para dar um exemplo, Yvonne Maggie, no artigo *Mário de Andrade ainda vive? O ideário modernista em questão*, publicado em 2005 na Revista brasileira Ciências Sociais, de São Paulo, refere-se ao sistema de cotas como a uma mecanismo que minaria profundamente a natureza sincrética e multirracial do Brasil, que a autora vê expressa no *Macunaíma* de Mário de Andrade.



que terá a tarefa de escrever a “história dos seus”, isto é, traduzir em literatura as narrativas dos brasileiros negro e afrodescendentes. O sentido da sua escrita como apropriação é manifesto no confronto entre a experiência de Luandi e aquela do pai dele e de Ponciá.

Comparem-se os seguintes trechos:

Um dia o coronelzinho, que já sabia ler, ficou curioso para ver se negro aprendia os sinais, as letras de branco e começou a ensinar o pai de Ponciá. O menino respondeu logo ao ensinamento do distraído mestre. Em pouco tempo reconhecia todas as letras. Quando sinhô-moço se certificou de que o negro aprendia, parou a brincadeira. Negro aprendia sim! Mas o que o negro ia fazer com o saber de branco? O pai de Ponciá Vicêncio, em matéria de livros e letras, nunca foi além daquele saber. (EVARISTO, 2003: 18)

Compreendera que sua vida, um grão de areia lá no fundo do rio, só tomaria corpo, só engradeceria, se se tornasse matéria argamassa de outras vidas. Descobria também que não bastava saber ler e assinar o nome. Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus. (EVARISTO, 2003: 127)

No primeiro, o pai de Ponciá e Luandi aprende a reconhecer as letras porque assim quer o dono. A escrita permanece domínio do sujeito hegemônico que a impõe ao subalternizado mas sem deixar que este aprenda a manejá-la de forma autônoma. Luandi resgatará o pai no momento em que cumprirá a tarefa que este, aprisionado pela violência do dominador, não pode cumprir. Entrando completamente dentro de um espaço que supostamente não lhe compete (a literatura), ele modificará este espaço para que neste caibam novas narrativas e novas cosmovisões.

## 5. CONCLUSÕES

A mudança de lugar de fala gera sempre mudanças profunda enquanto desconstrói discursos assumidos e aumenta o horizonte de possibilidades de alguns sujeitos dentro de uma determinada sociedade.

Marcando a sua presença dentro da literatura nacional, escritoras e escritores negros mudam com impacto as formas de entender esta literatura no seu conjunto, colocando em questão as próprias bases da sua formação. Desse modo, revelam as implicações não explícitas dos textos canônicos assim como a não neutralidade dos próprios mecanismos de formação do cânone. Marcando a sua diferença, escritoras e escritores negros questionam a não universalidade destes textos e denunciam a branquitude e masculinidade dos discursos que se pretendem cegos à raça e ao gênero. Disso deriva o abandono de uma estética abstrata para uma escritura que marque a sua ligação com o corpo e a vivência de quem escreve.



Assim como a sociologia brasileira, a literatura limitou-se a pensar a construção identidades fluidas, abertas e mescladas, que não evidenciam a violência que tem acompanhado os processos de miscigenação e sincretismo cultural brasileiros. Se a retórica do lusotropicalismo e da democracia racial já tem sido abundantemente desconstruída por intelectuais negros como Kabengele Munanga, Abdias de Nascimento e Oracy Nogueira, a antropofagia permanece ainda pouco questionada, embora proceda da mesma intempérie cultural.

Sem querer negar o papel revolucionário que esta estética/epistemologia tem tido historicamente para poder pensar a identidade brasileira em termos pós-coloniais, hoje a literatura brasileira precisa de novas revoluções que permitam avançar na compreensão dos pontos críticos da sociedade e na construção de imaginários realmente comuns. Esta revolução já está acontecendo e os protagonistas são escritoras e escritores negros, que escolhem refletir sobre o Brasil a partir do próprio lugar de fala e, agindo assim, reivindicam o seu direito a narrar a própria história e ter um papel ativo na atribuição de sentido à história de todas e todos.

## REFERÊNCIAS

AFOLABI, N. *Afro-Brazilians. Cultural Productions in a Racial Democracy*. New York: University of Rochester Press, 2009. 429p.

ANDERSON, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso, 2006. 240p.

BHABHA, H. *The Location of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1994. 602p.

CAMPOS, H. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. In *Metalinguagem e outras metas: ensaios de teoria e crítica literária: Perspectiva*, 1992. p.231-256.

CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos* 9ª ed. Belo Horizonte-Rio de Janeiro: Itatiaia, 2000. 717p.

CARNEIRO, S. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011. Versão digital criada pela Schäffer com páginas não numeradas.

CUTI, *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010, 152p.

DUARTE, E; FONSECA, M. *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Belo Horizonte: UFMG. 2001, 2010p.





- DAVIS, A. *Women, Race and Class*. New York: Vintage Books, 1983. 166p.
- EVARISTO, C. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza, 2003. p. 128.
- EVARISTO, C. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Rio de Janeiro: Malê, 2016. 117p.
- FREYRE, G. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. São Paulo: José Olympia, 1964. 776p.
- MEDEIROS, M. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. São Paulo: Aeroplano, 2013. 688p.
- MUNANGA, K. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petropolis: Vozes, 1999. 140p.
- NOGUEIRA, O. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: Edusp, 1998. 251p.
- NASCIMENTO, A. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. 183p.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p.201-246.
- RAMALHO, M; RIBEIRO, A. Identidade e nação na(s) poética(s) da modernidade. In: RAMALHO, M; RIBEIRO, A. *Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade*. Porto: Afrontamento, 2002. p. 475-501.
- RIBEIRO, A. Um centro que se sustente: ficções do império nos modernismos português e austríaco, In RIBEIRO, M; FERREIRA, A. *Fantasmata e Fantasias Imperiais no Imaginário Português Contemporâneo*. Porto: Campo das Letras, 2003. p.43-57.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro: Formação e sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 477p
- ROCHA, J; RUFFINELLI, J. *Antropofagia hoje: Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011. 687p.
- SAID, E., *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994. 380p.
- SANTOS, B. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista de ciências sociais*, Coimbra, n. 63 p.237-280. 2002
- SANTOS, B. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B; MENESES, M. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p.23-7
- SPIVAK, G.(1987), *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*. In: GUHA, R. *Subaltern Studies 4*. New Delhi. Oxford University Press, 1987. p.330-63.

**GT 11 – Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina****PENSAMENTO ECOFEMINISTA E OS PRINCÍPIOS DO *BUEN-VIVIR*: DOIS MOVIMENTOS PELA DECOLONIALIDADE DA REALIDADE**

Luísa de Pinho Valle<sup>1</sup>  
luisadepinhovalle@gmail.com / luisavalle@ces.uc.pt

**RESUMO**

A crise civilizatória atual é objeto de inúmeros estudos e questionamentos por parte dos diversos setores que dividem as ciências, nas diferentes sociedades em todo o mundo. A multiplicidade de crises, como defendido por Lander (2012) representa ameaça – sem precedente histórico – de levar à extinção a vida humana da Terra. Planeta e ser humano não suportam mais a incessante prática de exploração e dominação ilimitadas; o elevadíssimo nível das desigualdades sociais; a concentração de toda a riqueza mundial sob o poder e controle de uma ínfima parcela da população; a reformulação cíclica de processos de colonização pautados na subalternização, violência e fundamentalismos; bem como as consequentes relações hierarquicamente construídas entre a soberania dos senhores-do-poder em detrimento de todo o restante dos seres sencientes habitantes do mesmo globo terrestre. A realidade planetária contemporânea desafia o pensamento humano a encontrar alternativas para uma recomposição do mundo e para a (re)organização da vida. A partir dessa perspectiva, e desde as Epistemologias do Sul (SANTOS, 2014), o presente trabalho analisará por meio de revisão bibliográfica crítica, em que medida os princípios e valores do Ecofeminismo e do *Buen Vivir* podem contribuir para a construção de novos paradigmas civilizatórios que rompam com a ideologia do sistema-mundo capitalista-colonial-moderno. Buscar-se-á confirmar no desenvolvimento do diálogo pluriépistemológico proposto a possibilidade de alternativas vindas desses dois movimentos orgânicos. Alternativas que subvertam à lógica da economia do mercado financeiro global e que apresentem uma direção-guia para que a humanidade ultrapasse a era moderna e ingresse na Transmodernidade (DUSSEL, 2001).

Palavras-chave: Decolonialidade – Ecofeminismo – *Buen Vivir* – Epistemologias do Sul

**1. INTRODUÇÃO**

Inspirado no marco teórico das Epistemologias do Sul de Boaventura de Sousa Santos (2014), o presente trabalho buscará analisar a possibilidade de os princípios fundamentais do ecofeminismo (MIES e SHIVA, 1998; PULEO, 2011; MERCHANT, 2005) e do *buen vivir* (ACOSTA, 2016; GUDYNAS, 2014) significarem incremento para a construção de novo paradigma civilizatório capaz de recompor a organização da vida na Terra.

Parte-se da concepção de que as lutas socioambientais, historicamente, perseguidas - desde o Sul - buscam subverter a lógica do modelo hegemônico do sistema-

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Sociologia no Centro de Estudos Sociais – CES, da Universidade de Coimbra - Portugal. Mestre em Direito pela Universidade de Brasília - Brasil; Especializada em Ciências Sociais e Jurídicas pelo *Master Universitario en Derechos Humanos, Interculturalidad y Desarrollo, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.*



capitalista-moderno que há cinco séculos solapa a biodiversidade existente no planeta. E os pensamentos e valores do ecofeminismo e do *buen-vivir* estão presentes nesses embates.

A prática incessante de exploração, espoliação e destruição dos corpos orgânicos que compõem os ambientes físicos e imateriais do globo terrestre culmina na atual crise civilizatória. A possibilidade de o ser humano continuar seu curso evolutivo em comunhão com o restante da biopluriversalidade da vida é questionada por cientistas quânticos, filósofos e sociólogos, em inúmeras análises críticas, em face da força devastadora da atuação do mercado globalizado sobre a política, as sociedades, os ecossistemas, enfim sobre a vida humana e não-humana (HARAWAY, 2015).

Diante desse cenário, o desenvolvimento do presente trabalho é construído no diálogo entre ecofeminismo e o *buen vivir* a fim de alimentar discussões teóricas e práticas sociais comprometidas com uma ecologia de saberes (SANTOS, 2014).

Para tanto será analisado o ecofeminismo desde a perspectiva do padrão civilizatório moderno construído sob a ordem da colonialidade do poder. Isto porque, a “conquista” do Atlântico significou o pilar fundamental para o firmamento do sistema capitalista-patriarcal-racista moderno (QUIJANO, 2000). E o ecofeminismo desvela a colonialidade do poder, (expandida no curso dos últimos séculos na colonialidade do saber, do ser e da realidade), ao desafiar os paradigmas estruturados na racionalidade instrumental moderna-ocidental. Ademais, ao propor a recriação das bases da organização da vida desde a perspectiva da condição humana e a do planeta, o ecofeminismo contribui com a formação de nova racionalidade: a ambiental (LEFF, 2009).

O ecofeminismo reivindica a (re)apropriação da relação entre a vida e o conhecimento inscrito na rede das relações sociais presente no encontro de seres diferenciados, na diversidade cultural e na pluralidade de saberes existentes no mundo, a fim de gerar a sustentabilidade compartilhada da vida (MIES e SHIVA, 1998; PULEO, 2011; MERCHANT, 2005).

Por outra parte, o (re)surgimento do conceito do *buen vivir*, desde as concepções da relacionalidade andino-amazônicas - de natureza democrática e holística - representa a compreensão da pluriversalidade do mundo e as muitas existências e realidades inter-relacionadas dentro de toda vida. Pensar outra organização sócio-político-econômico-cultural é possível a partir do entrelaçamento entre os pensamentos e práticas do ecofeminismo e do *buen vivir*. A natureza orgânica desses dois movimentos podem fortalecer as diversas lutas e resistências contra o poder hegemônico, representado na realidade do mundo globalizado controlado pelos mercados financeiros.

Princípios e valores do ecofeminismo e do *buen vivir* podem servir como instrumentos para a reformulação das lutas sócio-econômico-ambientais na busca da



construção de alternativas à (re)organização da vida. A coparticipação das práticas e saberes conectados à sociobiopluriversalidade da vida poderão gerar novo significado para a relação sociedade-natureza para a Transmodernidade<sup>2</sup> (DUSSEL, 2001).

2. Sobre o paradigma civilizatório moderno inscrito na colonialidade do poder e o ecofeminismo como inspiração para outro mundo emergir

Parte-se do deslocamento do universo inscrito nos paradigmas do sistema-mundo<sup>3</sup> hegemônico eurocentrado, os quais traduziram as filosofias e as ciências ocidentais no curso da modernidade patriarcal-colonial-racista-capitalista como neutra; objetiva e universal a um só tempo, para buscar outros conhecimentos, em espaços encobertos, na intenção de abrir caminho para um diálogo baseado na ecologia de saberes<sup>4</sup>.

Por essa razão, enfrentar as condições históricas ocorridas a partir da inauguração da modernidade, - geradoras de novas estruturas políticas, econômicas e sociais que fundamentam a existência de um corpo dominador hegemônico sobre todo restante das sociedades e culturas do mundo -, é necessário. Pois, esse corpo dominador hegemônico se arvorou do conhecimento supremo e único sobre toda a subjetividade que não esteja no centro do mundo/poder (DUSSEL, 1993).

Dominar e controlar os segredos da natureza para submetê-los aos interesses humanos - diga-se: do homem - foi o legado confiado aos desbravadores do Atlântico há

---

<sup>2</sup> Dussel (2001) esclarece sobre o projeto para a Transmodernidade: "(...) hablar de "Post"-modernidad (...) es indicar que hay un proceso que surge "desde-dentro" de la Modernidad, y significa un estado de crisis actual en el horizonte de la globalización. Hablar en cambio de "Trans"-modernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana que se globaliza, afirmará "desde-fuera" de ella componentes esenciales de sus propias culturas excluidas, para desarrollar una nueva civilización futura, la del siglo XXI. Aceptar esa masiva exterioridad a la Modernidad europea permitirá comprender que hay momentos culturales situados "fuera " de dicha Modernidad. Para ello habrá que superar una interpretación que supone todavía un "segundo" y muy sutil eurocentrismo, pasando a una interpretación no-eurocéntrica de la historia del sistema mundial, sólo hegemónico por Europa por algo más de 200 años - y no 500 -, por lo que el hecho de que otras culturas hasta ahora despreciadas, no valorizadas, estén emergiendo desde un "más-allá" del horizonte de la Modernidad europea no es un mero milagro de su surgimiento desde la nada, sino el retorno a ser los actores que ya lo han sido en esa historia en otras épocas recientes. Aunque la cultura occidental se globaliza - en un cierto nivel técnico, económico, político, militar - no agota por ello otros momentos de enorme creatividad en esos mismos niveles que afirman desde su "Exterioridad" otras culturas vivientes, resistentes, crecientes." (2001: 390-391)

<sup>3</sup> Wallerstein (1974) define o sistema-mundo como: "Um sistema mundo é um sistema social, um sistema que possui limites, estruturas, grupos associados, regras de legitimação e coerência. A sua vida é feita das forças em conflito que o mantém unido por tensão e o dilaceram na medida em que cada um dos grupos procura eternamente remodela-lo a seu proveito. Tem as características de um organismo, na medida que tem um tempo de vida durante o qual suas características mudam em alguns aspectos e permanecem estáveis noutros." (1974: 337) Em outras palavras, o sistema-mundo surgiu do desenvolvimento da modernidade e do capitalismo sustentado por uma estrutura tripartite hierárquica, polarizada e desigual que impõe subdivisões no interior do sistema-mundo, caracterizado por uma pequena zona central, uma zona periférica média e uma outra grande zona semi-periférica.

<sup>4</sup> O conceito da ecologia dos saberes formulado por Santos (2014) propõe um diálogo interepistêmico como projeto teórico descolonial baseado na ideia de que o conhecimento é interconhecimento, ou seja, reconhece a pluralidade de conhecimentos heterogêneos que interagem dinâmica e sustentavelmente, sem comprometer a autonomia de cada um.





mais de cinco séculos. Neste momento histórico inicia-se um novo padrão mundial de poder: o da colonialidade.

Quijano (2000) esclarece que “América” foi constituída como o primeiro espaço/tempo de um novo padrão de poder da vocação mundial. A primeira *id-entidade* da modernidade mundialmente expandida sobre dois pilares: a construção mental de raça e o firmamento do capitalismo. Assim, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados foi determinada pela ideia de raça (elemento fundador das relações de dominação e exploração<sup>5</sup>); e a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho; dos recursos e produtos culturais, foi reunida em torno do capital para a formação da nova ordem hegemônica global de Europa.

Essa construção mental – a raça imposta pelo poder colonial – ampliou a dinâmica dos mecanismos de dominação, sem precedentes até então. A exploração social configurou a associação estrutural de todas as formas conhecidas de exploração, controle do trabalho e de recursos e produtos. Ao esconder o lugar do sujeito da enunciação, a dominação e as colonialidades euro-norteamericana expandiram as estruturas hierárquicas de conhecimentos e sobre os povos (como superiores e inferiores), por todo o globo (GROSGUÉL, 2008).

Nessa perspectiva, Quijano (2000) elucida que modernidade e racionalidade foram imaginadas tais como experiências e produtos exclusivamente europeus; as relações intersubjetivas e culturais entre Europa (Ocidental) e o resto do mundo foram codificadas em um conjunto de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, místico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno.

A mesma ideologia marcada pela colonialidade do poder (QUIJANO, 2000), desenvolvido desde a inauguração da modernidade, permanece latente na realidade biofísica; na dinâmica sócio-cultural sobre os ecossistemas; no pensamento hegemônico global das elites dominantes que reafirmam os espaços subalternos de exploração, dominação e as conseqüentes reconfigurações das estruturas de poder sobre toda América Latina.

Durante cinco séculos ecossistemas inteiros do território latinoamericano foram devastados, arrasados pelas monoculturas de exportação. A flora, a fauna, os seres humanos foram vítimas das invasões biológicas dos saqueadores e colonizadores europeus. A multiplicidade de crises presente na atualidade guarda íntima relação com todas essas

---

<sup>5</sup> A mais antiga das relações de dominação – a patriarcal – não é ignorada por Quijano (2009) quando afirma que a construção mental da ideia de raça foi fundamental para a constituição do novo padrão de poder mundial capitalista-colonial-eurocêntrico. Ele questiona, primeiramente, quanto à universalização do domínio patriarcal, se existente em toda a história da espécie humana. Afirma, inclusive, que substancialmente a dominação patriarcal foi agravada a partir do momento da racialização hierárquica das pessoas.





questões, pois é fruto dessa matriz genética, gerada em 1492. E a crise ecológica, em especial, é identificada por Shiva (2016) como a maior guerra travada na história, pois essa é contra a Terra; cada elo da cadeia da biodiversidade está ameaçado de privatização e mercantilização.

No período colonial a riqueza da Europa foi construída, basicamente, na transferência de recursos biológicos das colônias para os “centros de poder imperialista e na substituição da biodiversidade das colônias por monoculturas de matérias-primas para a indústria europeia” (SHIVA, 2005: 100). E apesar da contribuição incomensurável que a biodiversidade do criado Terceiro Mundo (do século XX), tem realizado para os países industrializados, governos e órgãos de assistência do Norte, as grandes empresas, continuam a criar estruturas políticas e jurídicas que sopesam sobre a espoliação do Sul. As atuais tendências tecnológicas e comerciais globais trabalham contra a justiça e a sustentabilidade ecológica. A nova era - a do bioimperialismo - é baseada na pobreza da biosfera e biológica dos países do Sul global (SHIVA, 2005).

O sistema-mundo baseado na exploração da terra e do trabalho de muitos para o benefício de pouquíssimos, acrescido do alto consumo de energia e desperdício; do avanço tecnológico-científico; além de não incluírem a maior parte da população do mundo vem destruindo a base da vida no planeta. Para preservar o monopólio sobre os recursos naturais o poder do capital alimenta e expande, cada vez mais, a militarização por todo o mundo. A explosão populacional, a exaustão dos recursos naturais, a mudança climática e a violência levantam questões críticas sobre justiça e sobrevivência, de como reverter o rumo desastroso do modelo de civilização construída e estabelecer novas relações entre os seres humanos com a Terra.

A ética e a cultura ecofeminista propõem a formação de um planeta sustentável e mais justo. Recriar as bases da vida na perspectiva da realidade permitida pela condição humana e do próprio planeta neste momento de crise, desconstruindo os conceitos dualistas e hierárquicos criados, principalmente, da racionalidade ocidental moderna patriarcal-colonial e capitalista, traduz a preocupação das correntes teóricas ecofeministas (MIES e SHIVA, 1998; SHIVA, 2005; PULEO, 2011; MERCHANT, 2005) e a do ativismo prático em movimento crescente nos diversos grupos que reivindicam a soberania alimentar, o cultivo e proteção de sementes crioulas, a preservação de florestas, da água, do solo, a economia familiar e solidária etc.. Afinal, a existência humana na Terra é bem posterior à da Natureza; a vida por si só segue sem o coadjuvante ser humano; a espécie humana é mero parasita da teia da vida.

Os seres humanos são finitos, assim como milhões de outras espécies. Para garantir a continuidade da vida há que ser desfeito o nexo atual da vida e recriá-lo com



criatividade, de outra maneira (PULEO, 2011). Os símbolos perseguidos devem estar vinculados com uma nova prática social que inclua novas formas sociais etnológicas de organizar a vida na comunidade humana e com a natureza (MIES e SHIVA, 1998). Encarar a insustentabilidade da vida do mundo atual, das práticas reproduzidas há séculos de dominação, opressão e exploração devem ser convertidas em práticas de solidariedade, ações compassivas e inclusivas de toda diversidade da biosfera e das culturas humanas.

A combinação capitalismo e industrialização, desenvolvida com maior agressividade desde o século XVII – em face às transformações do pensamento científico e da construção social –, que levou à substituição do trabalho das mulheres, como o da tecelagem, o da agricultura de subsistência ao maquinário industrial, causando o deslocamento das pessoas do campo para as grandes cidades, e ainda, na remoção de muitas vidas até então na natureza em razão da necessidade industrial de exploração dos recursos naturais localizados de acordo com os interesses do acúmulo do capital, além de reforçarem, substancialmente, a metáfora domínio-dominância, infelizmente ainda é percebida e sentida no pensamento social e político atual tanto quanto era evidente na arte, na filosofia e na ciência do século XVI (MERCHANT, 2005).

Mies (1998) ao analisar os fundamentos da economia, gerados pelo princípio da acumulação patriarcal, utiliza a metáfora do *iceberg* para ilustrar como a economia percebe o trabalho: esse reside somente no topo do *iceberg*; para as camadas inferiores resta a ocultação da exploração e marginalização de toda sorte de seres humanos que não representam nada para os interesses do capital, ou seja, essas pessoas são consideradas *free good*, assim como a natureza. Numa perspectiva ecofeminista Mies (1998) defende a economia de subsistência que respeita os limites da natureza em todos os lugares e que não pode ser desenvolvida sobre qualquer colonização, interna ou externa. Nesta o dinheiro seria um meio de circulação e não um meio de acumulação de riqueza.

A relação domínio-exploração ilimitados, fundamental à manutenção do sistema capitalista-patriarcal-colonial, é encarada em todos os pensamentos ecofeministas, na medida em que as mulheres e a natureza são as principais fontes geradoras do princípio da acumulação desse sistema. Impossível pensar em outro mundo sem ter em mente a presente desigualdade da divisão da terra e a feminização da pobreza (PULEO, 2011).

Daí a relação com a (re)apropriação do *buen vivir* desde os povos andino-amazônicos. Na base estrutural do *buen vivir* está a convivência comunitária, o respeito à interculturalidade e as relações compartilhadas e horizontais de poder. O *buen vivir* declara os impactos negativos do modelo capitalista de organizar a vida e propõe a construção de relações harmônicas e interdependentes entre os seres vivos; entre os seres humanos; entre seres humanos e natureza (ACOSTA, 2016; GUDYNAS, 2014) A alienação suportada



pelos seres humanos frente às crescentes desigualdades e à insustentabilidade das relações humanas e com a natureza são enfrentadas nos princípios do *buen vivir* para que as estruturas que perpetuam a colonialidade do poder, do saber e do ser – bases que alimentaram e retroalimentam o sistema capitalista – sejam transformadas.

3. *Buen vivir*: uma plataforma para discutir, consensualizar e aplicar outras medidas que buscam alimentar a teia da vida

O *buen vivir* trata de introduzir conceito à humanidade que busca superar as fronteiras epistemológicas legitimadas na/pela modernidade para as organizações sócio-político-econômicas, ocidentais em especial. Sem, contudo, esquecer-se da necessária ligação entre o Estado; a comunidade e o pensamento indígena.

Uma vez radicado na centralidade da vida, o *buen vivir* tem como pilar estrutural a afirmação da diversidade econômica; reconceitualiza a economia à luz da sustentabilidade da totalidade da vida. “(...) a economia deve subordinar-se à ecologia” (ACOSTA, 2016: 236), pois a natureza estabelece os limites de sustentabilidade e as possibilidades de renovação dos ecossistemas.

Frear os efeitos devastadores das crescentes violências e destruições bio-sócio-econômicas experimentadas na modernidade sobre seres humanos e natureza traduz preocupação central da proposta andino-amazônica. Inclusive Acosta (2016) afirma que o *buen vivir* (re)surge como possibilidade contributiva para uma mudança de paradigmas nos países outrora centrais<sup>6</sup>, frente à multiplicidade de crises que golpeiam todo o mundo. Uma vez que, desde o *buen vivir* e do pensamento crítico latinoamericano, vislumbra-se uma alternativa para superar os desafios que enfrenta a humanidade no século XXI.

O contexto planetário atual de mundo globalizado; as sistemáticas crises multifacetadas; a persistente desigualdade social estendida a todas as regiões do planeta, assim como a pobreza disseminada pelo mundo; e a crescente destruição e exploração dos ecossistemas; demandam alternativa à formação civilizatória. Pois compreender que “no se puede dominar la tierra si se tiene la conciencia de ser parte simbiótica de ella” (MEDINA, 2001: 31), é uma necessidade urgente para todos os povos, todas as regiões e sociedades humanas e viventes da Casa<sup>7</sup> Terra.

---

<sup>6</sup> Ou mesmo nos países ainda centrais. Como narra o próprio Acosta (2016): “Na Alemanha, há muitos debates sobre o Bem Viver, em diversos âmbitos, como na assembleia ecumênica de abril e maio de 2014, em Mainz, ou nas iniciativas locais da aliança ativista em favor do comércio justo em Castrop-Rauxel em maio e junho de 2014. Igualmente notável é o fato de que o prefeito da cidade de Colônia tenha declarado um dia do ano como dia do *Buen Vivir*, em espanhol, para refletir sobre a necessidade de outro estilo de vida.” (2016: 92)

<sup>7</sup> Parte-se da compreensão da filosofia andina: “La ‘casa’ (*wasi*; *uta*) es a la vez el núcleo económico de producción y reproducción, como también el centro ecológico, en el sentido del cuidado físico y ritual del equilibrio entre todos los actores, incluyendo a los ancestros, los espíritus tutelares, las futuras generaciones, los



O questionamento ao modelo eurocêntrico<sup>8</sup> de bem-estar está presente nas propostas do *buen vivir*. Frontalmente, o *buen vivir* desafia a colonialidade do poder – essa manifestada em todos os seus tentáculos desenvolvidos no curso da modernidade: o conhecimento, o ser, a natureza, a realidade.

No *buen vivir* é reconhecida a inviabilidade do estilo de vida dominante e imposto pelo sistema capitalista-colonial-moderno. A concepção de crescimento baseada no ideal do desenvolvimento econômico, no qual é sustentado a inesgotabilidade dos recursos naturais para suprir as necessidades do mercado, poderá “culminar em suicídio coletivo” (ACOSTA, 2016: 34).

A filosofia e o conhecimento ancestral indígena latinoamericano não segue, nem tampouco guarda relação, com a lógica do pensamento cartesiano-ocidental-moderno: sentir, perceber, agir, produzir, experimentar, viver o mundo, tem outra dimensão na experiência indígena. Em verdade, os povos originários das chamadas Américas, compreendem que o mundo físico direto, experimentado no dia-a-dia comunitário, relaciona-se com os muitos mundos da existência – ou, com os percebidos na teia da vida.

Neste sentido Escobar (2014) ao apresentar seu desenho ontológico traçado para a transição civilizatória ao pluriverso, parte da compreensão da autonomia comunitária inter-relacionada com as muitas autonomias coletivas diversas que são (re)conhecidas pela cosmovisão indígena. Ele elucida que ao pensar a ontologia como última instância ontológica, essa se aplica fundamentalmente na capacidade de toda comunidade definir-se a si mesma, de fixar suas normas de existência e convivência; modos de re-existência e também autoconstituição em toda diversidade e heterogeneidade dos mundos vivos (ESCOBAR, 2014).

O *buen vivir* está firmado no princípio da unidade dual. Desta forma, ao tratar a autonomia, Escobar (2014) não está a pensar autonomia indivíduo-unidade-isolada; mas a autonomia do uno-dual, do indivíduo que existe por ser coletivo.

Importa esclarecer que a dualidade presente no pensamento indígena persegue o equilíbrio e a harmonia una. Contudo, essas palavras como compreendidas pela mente ocidental não traduzem o exato significado de equilíbrio e harmonia da cultura dos povos originários de América Latina. A dualidade do pensamento indígena busca o equilíbrio e

---

antepasados y todos los elementos de la vida, desde el mismo ser humano hasta las piedras que son de igual manera “sexuadas” que todos los demás elementos.” (Estermann, 2013: 6)

<sup>8</sup> O eurocentrismo é compreendido como desenvolvido por Dussel (2000) ao analisar a construção da Modernidade. Neste o “eurocentrismo moderno” traduz-se como a autoidentificação de Europa como centro universal do poder, do conhecimento e dos valores morais modelo para todo o restante não-europeu do mundo. Especialmente para uma melhor análise da formação e desenvolvimento ideológico do modelo eurocêntrico veja-se: Dussel (1993).



harmonia integrados – o que não significa eliminação de uma parte em benefício de outra, ou melhor, não há um princípio dicotômico como sustenta o pensamento racional moderno.

A relacionalidade é manifestada em todos os planos, níveis e campos da existência. Trata-se de uma visão holística do mundo na qual toda a existência está inter-relacionada. Esse princípio considera que as relações estão formadas na teia da vida. É dizer, a existência está regulada entre os vínculos e nexos vitais, entre toda forma e espécie de manifestação da vida. Expressam-se nas múltiplas dimensões da realidade; como pela consciência, os sentimentos, as ações e as possibilidades de cada acontecimento (ESTERMANN, 1998).

Logo, essa rede de relações, ou a teia da vida, refere-se também à interconexão entre seres humanos e natureza. Assim, a relacionalidade atua como um código ético que é expresso na natureza e na vida comunitária. O paradigma da relacionalidade é fundamental para a continuidade da vida e a expressão dos demais princípios latentes na filosofia andino-amazônica.

Pelo princípio da relacionalidade é manifestado o da correspondência. Os diferentes campos ou aspectos da realidade correspondem de forma harmônica à atuação relacional manifestada. Ou seja, a correspondência está presente no pensamento andino-amazônico em todos os níveis e dimensões: entre o micro e macrocosmos; entre o humano e o cósmico; entre a realidade terrena e cósmica; entre o orgânico e o inorgânico; entre o bem e o mal, etc..

Estermann (1998) elucida que pelo princípio da correspondência explicam-se as inter-relações entre os seres humanos e a natureza, assim como a interação dos povos indígenas com os planos cósmicos e o inframundo – o qual está presente em distintas culturas cosmoconscientes. A correspondência é, sobretudo, simbólica; manifestada nos rituais sagrados, em celebrações e afetos.

A complementaridade é compreendida pela relacionalidade e correspondência no sentido de que nenhum ente vivo ou ação existe sem seu complemento específico. Explica-se: não existe relação absoluta, somente relativa. Pois cada parte tem sua contraparte, imprescindível para formar o inteiro, integral. Como a terra e o céu; a noite e o dia; o feminino e o masculino; a lua e o sol, etc.. A integração harmônica dos opostos complementares expressa a unidade. Essa dualidade existe em tudo que é visível ou invisível; material ou imaterial; são as partes que compõem o todo (ESTERMANN, 1998).

É o princípio da ordem do espaço-tempo da cosmoconsciência indígena. Assim, a complementaridade se manifesta em todos os níveis da vida, seja na dimensão cósmica; na social; na política; na econômica e etc.





Assim, os princípios da complementaridade e da correspondência se expressam no da reciprocidade; nas relações e dimensões éticas e pragmáticas. Pois para cada ação corresponde um ato recíproco, como contribuição complementar. O princípio da reciprocidade é uma expressão do intercâmbio, ou troca. Estermann (1998) esclarece que a reciprocidade é vital na região andina dada a diversidade da região (diversidade ecológica, geográfica e topográfica). A prática da troca (seja de produtos, trabalho, terra etc.) transcende às relações comerciais externas, inclusive. O filósofo e teólogo suíço, na experiência vivenciada em Peru e Bolívia, verificou que o intercâmbio realizado nos mercados locais é diferenciado entre a comunidade e os estrangeiros como mecanismo de controle social em respeito ao equilíbrio.

O princípio da reciprocidade é sustentado pela ordem cósmica, na concepção indígena. A ordem cósmica é equilibrada e harmônica e dessa forma, se estabelece justiça e ética que regulam as relações existentes. Nas comunidades andino-amazônicas a reciprocidade está profundamente enraizada como orientação das relações sociais com a Mãe Terra. Isto porque está internalizada na consciência comunitária que pela reciprocidade estão seguras e garantidas a vida, a sobrevivência, a ordem social e cósmica (ESTERMANN, 1998).

Relacionalidade, complementaridade dual, correspondência e reciprocidade são os princípios-guia à fundação de um novo marco civilizatório proposto no *buen vivir*.

Retomando a possibilidade da realização de uma ecologia de saberes para conduzir o ingresso civilizatório na Transmodernidade há se reconhecer, primeiramente, que o conhecimento é interconhecimento, plural e heterogêneo, que integram dinâmica e sustentavelmente as diversas autonomias (SANTOS, 2014).

Nesta perspectiva, *buen vivir* e ecofeminismo traduzem oportunidades para a construção coletiva de novas formas de organização da vida. Tanto num, quanto noutro movimento são desvelados os erros, as violências e as limitações inscritas nos ideais desenvolvimentistas perseguidos pelo poder hegemônico capitalista, em especial no século XX, que aceleraram a destruição da biodiversidade do mundo.

E mais, polemizar, como diz Acosta (2016), com os argumentos e conceitos próprios do desenvolvimento não altera seu próprio fundamento, o qual possibilita sua existência. “É indispensável retirar do desenvolvimento as condições e as razões que facilitaram sua difusão massiva e sua – inútil – perseguição por quase toda a humanidade.” (2016: 238)

Diante das contribuições do ecofeminismo e do *buen vivir* e pela possibilidade de diálogo aberto à construção coletiva de pontes de existências que pretendam ligar os conhecimentos ancestrais dos povos indígenas aos da comunidade moderna pode-se



pensar a passagem para um novo horizonte; no qual impere a subversão à ordem hegemônica do capital e seja reapropriada a integração relacional da vida.

Nas experiências em expansão nos movimentos sociais em América Latina e em vários outros espaços dos mundos que coabitam o planeta, as práticas e lutas pela soberania alimentar e a proteção e cultivo de sementes crioulas, (citados a título de ilustração meramente), agregam, a um só tempo: a apropriação dos valores da vida reivindicados nos ecofeminismos; e a busca pela composição da subsistência coletiva, com atenção aos princípios da relacionalidade, de respeito ao equilíbrio da pluriversalidade do mundo, inscritos no *buen vivir*.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao pensar que o mundo pode significativamente ser outro, que não seja o que é; ou melhor, de como foi construído sob o domínio hegemônico da euro-modernidade (desde a colonialidade do poder), o ecofeminismo e o *buen vivir* (re)apropriam racionalidades múltiplas, identidades culturais específicas para novos processos concretos para um outro padrão civilizatório, diferente do firmado sob as bases do patriarcado, do capitalismo, das colonialidades racistas modernos.

Racionalidades múltiplas ou o saber social, como pensa Leff (2009), diz exatamente da necessidade de um diálogo de saberes, dos encontros de seres diferentes que na diversidade cultural das próprias vidas alimentam e orientam possibilidades outras para a formação organizacional da vida de maneira compartilhada. Diz-se assim, da construção de uma racionalidade ambiental capaz de realizar, solidariamente, uma política do ser, da diferença e da diversidade. Trata-se de negar as certezas insustentáveis da racionalidade moderna e lançar energias compartilhadas na aventura de construir novos sentidos de ser (LEFF, 2009).

Ecofeminismo e *buen vivir* significam dois movimentos em construção; não estão encerrados em conceitos ou fórmulas pré-concebidas. As dinâmicas, os valores e os princípios perseguidos em ambos os movimentos estão em harmonia com a percepção de que uma construção política para a vida demanda articulação entre os enfrentamentos contra as colonialidades, o patriarcado, os racismos, os ideais de desenvolvimento econômico, a feminização da pobreza e aos antagonismos hierárquicos de poder.

De outra parte, *buen vivir* e ecofeminismo reclamam a construção de relações horizontalizadas na partilha do poder; a formação de estruturas sociais sustentavelmente diversas; a reapropriação da terra, da água, das sementes, da produção e comércio equilibrados com os ciclos da natureza; pensados para mulheres e homens distintos, para a



realização de política da diferença – para a qual são rechaçados os códigos de separação e dominação, criados pela razão moderna.

Pensar que outro mundo é possível<sup>9</sup> a cada dia é mais urgente. Dialogar com os movimentos orgânicos, criativos, desencadeados dos potenciais da biodiversidade presente nas múltiplas identidades e culturas existentes no planeta, representa empenho e dedicação exigidos de muitas/os cientistas, acadêmicas/os e ativistas sociais. O esforço conjunto e a luta sincera pela transformação civilizatória poderá demarcar o começo da Transmodernidade – essa em formação desde a diversidade cultural dos povos, suas histórias, conhecimentos e valores, exteriorizada.

Nesta perspectiva, a realidade simbólica da colonialidade da vida poderá ser transformada em compartilhamento criativo da diversidade da vida. Ecofeminismo e *buen vivir*, assim, abrem sendas de possibilidades para a continuidade da vida humana na Casa Terra.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, A., (2016). **O bem-viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Trad. Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante.

DUSSEL, E., (1993). **1942: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Classen. Petrópolis, RJ: Vozes.

DUSSEL, E., (2001). **Hacia una filosofía política crítica**. Bilbao, Espanha: Desclée de Brouwer.

DUSSEL, E., (2000). Europe, Modernity, and Eurocentrism. **Nepantla: Views from South** 1.3, 465-478.

ESCOBAR, A., (2014). **Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA.

ESTERMANN, J., (1998). **Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina**. Quito: AbyaYala, 1998.

ESTERMANN, J., (2013). Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien. **FAIA**, vol. II, n. IX-X, 1-21.

GALEANO, E., (2009). **De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso**. Porto Alegre: L&PM.

---

<sup>9</sup> Parafraseio título do livro da Puleo (2011), para quem o ecofeminismo representa o caminho a ser trilhado para a construção de nova realidade planetária.



- GROSFOGUEL, R., (2008). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80. Epistemologias do Sul. Coimbra, Portugal: CES-UC.
- GUDYNAS, E., (2014). El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa. In: **Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad**. Gian Carlo Delgado Ramos (coordinador). México: UNAM, 61-95.
- HARAWAY, D., (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. **Environmental Humanities**, vol. 6, 159-165.
- LANDER, E., (2012). ¿Un nuevo período histórico? Crisis civilizatoria, límites del planeta, desigualdad, asaltos a la democracia, estado de guerra permanente y pueblos en resistencia. **Foro Social Temático Porto Alegre**. Disponível em: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/No.25.pdf>
- LEFF, E., (2009). Complexidade, racionalidade ambiental e diálogo de saberes. **Educação & Realidade**, 34(3), 17-24.
- MEDINA, J., (2001). Suma Qamaña: la comprensión indígena de la Vida Buena. Serie: **Gestión Pública Intercultural (GPI)**, n. 8. Javier Medina (Coord.). La Paz: PADEP/GTZ.
- MERCHANT, C., (2005). **Radical ecology: The search for a livable world**. 2<sup>nd</sup> Edition. Routledge.
- MIES, M., (1998). **Patriarchy and accumulation on a world scale: Women in the international division of labour**. Palgrave Macmillan.
- MIES, M. e SHIVA, V., 1998. **La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo y reproducción**. Icaria Editorial.
- PULEO, A. H., (2011). **Ecofeminismo para otro mundo posible**. Madrid: Cátedra - Colección Feminismos.
- QUIJANO, A., (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En: **Colonialidad del Saber y Eurocentrismo**. Edgardo Lander (comp.). Buenos Aires: UNESCO-CLACSO, 201-246.
- QUIJANO, A., (2009). Des/Colonialidade del Poder. **Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología**, Buenos Aires, 1-15.
- SANTOS, B. S., (2014). **Epistemologies of the South: Justice against epistemicide**. London: Paradigm Publishers.



SCHAVELZON, S., (2015). **Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes**. Quito: Ediciones Abya-Yala. Buenos Aires: CLACSO.

SHIVA, V., (2005). **Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia.

SHIVA, V. (2016). El patriarcado destruirá el planeta si no lo frenamos. **Ecofeminismo, decrecimiento y alternativas al desarrollo**: entrevista Vandana Shiva. Disponível em: <http://ecofeminismobolivia.blogspot.pt/2016/05/elpatriarcadodestruiraelplanetasi.html?m=1>

WALLERSTEIN, I., (1974). **O sistema mundial moderno**. Vol. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Ed. Afrontamentos.



**GT 11 – gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina****GÊNERO, FEMINISMO E ARQUEOLOGIA NO MARAJÓ, PA<sup>1</sup>**Eliane Miranda Costa (UFPA)<sup>2</sup>  
elyany2007@hotmail.com**RESUMO:**

O texto discute a posição ocupada pela mulher enquanto intelectual na produção da ciência arqueológica na Amazônia marajoara. Questiona o discurso produzido, bem como evidencia as formas de empoderamento e resistência dessas intelectuais frente à subalternidade feminina. É um texto que integra a pesquisa de doutorado em andamento na região do Marajó e caracteriza-se como um estudo de caráter bibliográfico, que tem como fonte pesquisas das arqueólogas Betty Meggers, Ana Roosevelt e Denise Schaan. A análise desses estudos em diálogo com as teorias feministas, a partir de Berrocal (2009), Wylie (2014), entre outros, permitiram constatar que essas mulheres ocupam um papel estratégico neste cenário, e mesmo ancoradas em referências da ciência masculinizada contribuem para romper com o discurso androcêntrico historicamente construído como científico e universal. A presença dessas intelectuais por si só indica que existe um debate sobre a relação de gênero (entendido aqui, como não dicotômico) na arqueologia realizada no Marajó, o que interpretamos como condição *sine qua non* para articular processos de descolonização e despatriarcalização. Nesse sentido, considera-se ser a arqueologia feminista uma poderosa fonte para desaprender à concepção moderna, isto é, desconstruir as situações inevitáveis, a ordem natural das coisas, e entender que tudo no mundo tem uma história, e há diferentes possibilidades para os diferentes modos de vida. Independente do sexo precisamos ser pensados e reconhecidos como humanos, com nossas diferenças biológicas, sociais, políticas, econômicas e culturais. Isso exige responsabilidade com uma investigação arqueológica mais ampla, conectada, inscrita em outras lógicas e racionalidades distintas das hegemônicas.

**Palavras-chave:** Arqueologia. Gênero. Feminismo. Amazônia.**1. INTRODUÇÃO**

Nos moldes da ciência moderna de orientação cartesiana-patriarcal a produção do conhecimento científico, conduzida e dominada por homens brancos da classe média-alta, privou a mulher da agentividade epistêmica. No campo da arqueologia, essa privação pode ser observada de forma mais incisiva, pelo menos até o final do século XX. Período em que as pesquisas eram realizadas, sobretudo por homens e, quando as mulheres a praticavam o

<sup>1</sup> Integra pesquisa de Doutorado em Antropologia, linha Arqueologia Histórica na Amazônia, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), sob orientação do Prof. Dr. Diogo Menezes Costa e coorientação do Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco.

<sup>2</sup> Doutoranda em Antropologia; professora assistente do Campus Universitário do Marajó-Breves/UFPA.



faziam “seguindo as tradições historiográfica dominantes, masculinas” (FUNARI; NOELI, 2015, p. 100), legitimando assim, o que Bourdieu (2016, p. 22) chama de uma “visão androcêntrica”.

A partir dos anos 1960, o poder patriarcal e dominante começou a ser questionado pela própria presença de mulheres na condução de pesquisas arqueológicas e, principalmente, pelo surgimento de movimentos e teorias feministas. Condição que se apresenta como possibilidade da mulher e dos diferentes subalternos criarem estratégias inteligíveis para proferirem a palavra, lutarem pelo reconhecimento de sua história silenciada e assim assumirem sua agentividade negada.

Neste texto pretendo discutir à posição ocupada pela mulher, enquanto intelectual na produção da ciência arqueológica na Amazônia marajoara, com base nas pesquisas de Betty Jane Meggers, Anna Curtenis Roosevelt e Denise Pahl Schaan. A preocupação é refletir sobre os desafios impostos pelo paradigma moderno aos discursos arqueológicos produzidos na Amazônia marajoara. Também anseio evidenciar as formas de empoderamento e resistência talhadas por essas intelectuais frente à subalternidade feminina, com a perspectiva de provocar um breve diálogo que possa contribuir com a articulação de processos capaz de romper com a visão androcêntrico historicamente construída como científico e universal.

Pesquisadoras como Ribeiro (2017), Wylie (2014), Spivak (2014), entre outras, vem chamando atenção para a necessidade e importância de questionarmos e desaprendermos à concepção moderna de ciência, que determina o masculino como sujeito soberano, para produzirmos outras epistemologias não hierarquizadas/decolonizadas. Argumenta Ribeiro (2017), que para desaprender a descolonizar o conhecimento faz-se necessário romper com categorias ocidentais que historicamente negam aos subalternos o direito a agentividade epistêmica.

Dentro desse debate merece destaque a própria categoria gênero, que para o movimento feminista, nos moldes da ciência moderna opera de forma dicotômica, sustentado no fator biológico. Oposto a sexo (biológico), gênero (psicológico e cultural) é entendido por Diaz-Andreu (2005), como uma categoria que possui identidades diversas, podendo ser compreendida, assimilada e interpretada de variadas formas em cada sociedade em detrimento do caráter ideológico e simbólico. Em outros termos, gênero não se refere ao binômio homem e mulher, mas configura-se como um processo historicamente localizado, uma categoria dinâmica e em movimento, com identidades múltiplas (DIAZ-ANDREU, 2005; HERNANDO GONZALO, 2007; RIBEIRO, 2017). “Gênero é uma forma de relação, que funciona como mecanismo para imaginar outras muitas relações” (HUGH-JONES, 2012, p. 73, tradução nossa).



Assumir gênero como categoria de identidade múltipla é um passo importante para questionar a formação ideológica patriarcal-imperialista, responsável pela construção de categorias dicotômicas, universais, homogeneizantes e excludentes (RIBEIRO, 2017; SPIVAK, 2010). É fundamental então esclarecer que quando coloco a mulher no centro das discussões não estou querendo inverter papéis, ou assumir gênero como categoria dicotômica. Mas, contrário entender a crítica feminista como uma possibilidade e tentativa de reclamar os fundamentos dessa formação patriarcal, que historicamente tem impedido a agentividade epistêmica dos diferentes grupos emudecidos pelos discursos e práticas opressivas e generalizantes. A crítica feminista como observa Ribeiro (2017, p. 213), possui uma “heterogeneidade epistemológica”, não se limitando a singularidades e naturalizações, por isso a arqueologia feminista caracteriza-se “muito mais que uma arqueologia de ‘mulheres’ (ou sobre ‘mulheres’) para ser uma arqueologia não opressiva; não sexista, não racista, não machista e não colonialista”.

O texto está estruturado em três partes. A primeira, evidencia os efeitos da sociedade moderna patriarcal sobre as mulheres, bem como o discurso produzido pelo movimento feminista no âmbito da arqueologia na perspectiva de contribuir com a descolonização. Destacam-se nesse movimento o discurso produzido pela arqueologia de gênero, arqueologia feminista e teoria queer ou *queer archaeology*. A segunda parte do texto, preocupa-se com o discurso produzido pelas arqueólogas Meggers, Roosevelt e Schaan, aqui tratadas como “damas da arqueologia” amazônica marajoara, enfatizando os desafios impostos pela arqueologia de caráter positivista ao discurso feminista. Observa-se, nessa discussão, que essas intelectuais, embora pautada em referenciais do patriarcalismo conseguiram imprimir suas vozes e de certo modo corroboram com a configuração de uma epistemologia feminista na Amazônia marajoara.

A terceira e última parte, apresenta reflexões sobre o papel da ciência arqueológica, destacando ser a arqueologia feminista uma poderosa fonte para romper com discursos e práticas opressivas e, por conseguinte, desaprender à concepção moderna de racionalidade científica. Este desaprender remete a responsabilidade com uma investigação arqueológica mais ampla, conectada e, inscrita em outras lógicas e racionalidades distintas das hegemônicas.

### **1.1 Mulher e arqueologia: interfaces do discurso moderno/colonial**

A arqueologia pode ser definida como uma ciência que narra seus achados do passado no presente. Despontou no ocidente como disciplina acadêmica no final do século XIX, sob a orientação dos postulados do paradigma evolucionista e da ciência positiva, o



que marca por longos anos seu discurso científico como objetivo, neutro, dicotômico e universal. Esse caráter atrasou não só a autorreflexão feminista no campo arqueológico como contribuiu para legitimar a opressão patriarcal (RIBEIRO, 2017; WYLIE, 2004).

Ancorada na objetividade, as pesquisas arqueológicas até meados do século XX, conduzidas por homens, privilegiou uma relação hierárquica e desigual entre os gêneros, sustentado pelo uso acrítico da linguagem, isto é, empregava-se a utilização de termos genéricos, de caráter universal. Além disso, a prevalência era de temas exaltando o poderio masculino e a vinculação de objetos, como armas, associados a atividades supostamente masculinas. A mulher quando raramente, mencionada tem sua imagem associada a tarefas domésticas, produções consideradas menos importantes, por isso ocupam um papel secundário em relação ao homem (DIAZ-ANDREU, 2005).

Perspectiva reproduzida inclusive com a inserção da mulher no campo de pesquisa sob o julgo da arqueologia tradicional. Vista como frágil e de mobilidade reduzida, a mulher não poderia realizar atividades que lhe exigisse grandes esforços. Assim, a prática da escavação, por ser exaustiva, caberia ao homem forte, destemido e superior realizá-las. De igual modo caberia, a ele o estudo acerca da indústria lítica e as mulheres o estudo dos restos cerâmicos (BERROCAL, 2009; GOMES, 2011; SÁNCHEZ-ROMERO, 2014). Tem-se aqui uma diferenciação sexual do trabalho arqueológico, alimentada pela convicção e viés machista de que o destino das mulheres é marcado pela biologia, isto é, já nasceram para ocupar papéis subordinados e dependerem dos homens.

De acordo com essa concepção, a inferioridade feminina é inevitável, pois segue uma ordem natural das coisas que, por conseguinte, é incorporada naturalmente nos “*habitus* dos agentes” (BOURDIEU, 2016, p. 21), conferindo aos homens primazia superior e universal. Vê-se então que a subalternidade feminina na perspectiva modernidade/colonialidade é uma questão de gênero, fundamentada na base da exploração e violência historicamente determinada. Uma lógica, legitimada pela família, igreja e escola. Instituições, as quais alimentaram (e continuam alimentando) o ideário de que a mulher, na condição de inferior, deve ser dócil, gentil, obediente, boa mãe e esposa, guardiã e responsável do espaço doméstico. Discurso, que pode ser explicado pela não presença das mulheres nos grandes feitos e transições culturais (BERROCAL, 2009; WYLIE, 2014; BOURDIEU, 2016).

Para Toledo (2017) esse mito da fragilidade feminina, como condição da subalternidade, não se sustenta, pois entende que a origem da opressão da mulher é fruto das “transformações ocorrida nas relações humanas”. Com base nas descobertas antropológicas essa autora afirma “que a mulher não nasceu oprimida, mas passou a ser por inúmeros fatores, dentre os quais se destacam as relações econômicas”. Para ela, tais





relações “determinaram toda a superestrutura ideológica de sustentação dessa opressão: as crenças, os valores, os costumes, a cultura em geral”. A submissão feminina em sua perspectiva está, portanto, vinculada “à existência da propriedade privada dos meios de produção” e sua superação só será possível com uma transformação total da estrutura das sociedades patriarcais (TOLEDO, 2017, p. 26).

Ribeiro (2017) também observa que tal mito por si só não se justifica entre os grupos que não operam conforme a lógica ocidental-patriarcal, bem como entre as mulheres negras. Por séculos, desde crianças uma parte dessas mulheres foram colocadas como escravas a serviço de frágeis sinhazinhas. Quando maiores muitas trabalharam nas casas dos senhores servindo-os de toda forma. Também trabalharam em lavouras e nas ruas, muitas vezes como prostitutas. Seus corpos foram (e continuam sendo) torturados, abusados e agredidos a toda sorte. A autora demonstra com isso, que as relações coloniais de poder se desenvolveram (e se desenvolvem) por meio da interseção de gênero, raça e classe.

Ambas autoras permitem mostrar que a lógica perversa do modernismo/colonialismo faz do sexismo, das desigualdades de classes e do racismo eixos estruturantes para determinar o epistêmico feminino, assim como para oprimir e explorar todos aqueles não branco, colonial, marginal, subdesenvolvido (SEGATO, 2016; RIBEIRO, 2017). Em outras palavras, trata-se de manobras para assegurar ao homem, branco, forte, heterossexual à dominação sobre os demais seres e espécies considerados inferiores. A opressão está, portanto, muito longe de ser apenas um problema da mulher, por isso ser de grande relevância que as teorias críticas sejam apreendidas e produzidas para que assim possamos entender como sentidos e significados são construídos enquanto universais, não para negá-los, mas para criar condições de produzirmos outros sentidos e significados.

As teorias feministas arqueológicas apontam para necessidade de uma crítica capaz de questionar exatamente esses desafios que a marca positivista impõe à reflexividade feminista. A arqueologia feminista, arqueologia de gênero e teoria queer, cada uma com seus posicionamentos, permite entender a urgência e importância da crítica para aprendermos a descolonizar. Ribeiro (2017), argumenta que a crítica feminista da ciência deve ser entendida como um importante instrumento para desaprender a concepção moderna, que historicamente determina o sujeito do conhecimento como neutro, soberano e masculino.

Desse modo que apresentar reflexão teórica, revisão crítica das práticas e narrativas arqueológicas é condição indispensável no constituir de uma arqueologia feminista (SUBÍAS; RUBIO, 2012). No dizer de Diaz-Andreu (2005) e Berrocal (2009), é fundamental para a arqueologia feminista reconhecer que as interpretações dominantes





acerca do passado refletem os interesses e valores particulares do homem e desfavorece as mulheres. Condição utilizada pela colonialidade/modernidade para legitimar uma ideologia de gênero hegemônico. Mostra-se com isso, ser a discussão de gênero de suma relevância para se navegar por meio das relações de poder (WYLIE, 2014). Nesse movimento, um passo estratégico para as feministas, na perspectiva de Berrocal (2009) é a assunção de um posicionamento político, pois a ciência politicamente comprometida pode ser muito mais rigorosa, autocrítica e consistente com os dados e os métodos do que a ciência tida como natural.

Outro aspecto necessário ao discurso feminista, na perspectiva da arqueologia de gênero é entender gênero como uma categoria de identidades diversas, multidimensional capaz de abranger tanto o sentido biológico como os significados adquiridos nos diferentes contextos e culturas (DIAZ-ANDREU 2005; HERNANDO GONZALO, 2007; BERROCAL 2009; GOMES, 2011). A ruptura com categorias e concepções que negam ao subalterno o direito de enunciação epistêmica constitui-se eixo indispensável para a descolonização.

Tratar gênero como categoria de sentido múltiplo é um passo fundamental nesse sentido, uma vez que permite desafiar as normas que sustentam as desigualdades opressivas, em que a mulher é inferior ao homem. Implica também na construção de uma sociedade em que homens, mulheres, transexuais/transgêneros, homossexuais, intersexuais, entre outros, não precisem se esconder atrás de uma máscara, mas que possam assumir a necessidade de enfrentar de forma equilibrada e consciente suas identidades experimentando o que pode ser uma descolonização.

Entender a existência de variedades de identidades sociais é a bandeira defendida pela arqueologia queer ou “queer archaeology”. Esta teoria proposta em 1990 por Teresa De Lauretis, como nova forma de pensar e romper com as classificações binárias, ganhou repercussão com a publicação da Revista *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, em 1991 (GONTIJO; SCHAAN, 2017). De acordo com Gontijo e Schaan (2017), ao longo da década de 1990, a teoria queer foi aprimorada por diversos pesquisadores, em especial, da língua inglesa, por meio da introdução de perspectivas críticas consideradas apropriadas para questionar, desafiar e desconstruir de forma radical práticas e discursos arqueológicos defensores das normatividades impostas pela modernidade/colonialidade.

A emergência dessa teoria é condição real para fazer a ruptura com o patriarcado epistêmico. Prática que tanto a arqueologia feminista e arqueologia de gênero, não conseguiram estabelecer, embora tenham empreendido uma importante e significativa crítica a abordagem positivista da arqueologia. Gomes (2011) comenta que para desaprender o patriarcado, a arqueologia queer, tem voltado sua preocupação para os



estudos da sexualidade alternativa e a heterossexualidade, e seu conhecimento por meio da cultural material, bem como questões sobre a família ou unidade familiar.

Esta teoria, parte do princípio de que nada é fixo, estável, logo cada tema e pesquisa deve ser reinventada de acordo com o pesquisador e o contexto. Preocupa-se em ampliar possibilidades teóricas e metodológicas e privilegia um ambiente mais inclusivo (GONTIJO; SCHAAN, 2017). Gomes (2011) observa também que a teoria queer converge com o pós-feminismo e, propõe uma verdadeira mudança de paradigma, influenciado pelo trabalho de Foucault (1980; 1984; 1985), a História da Sexualidade, publicada por este autor em três volumes. São obras marcadamente antiessencialista que enfatizam a necessidade de valorizar o contexto histórico, social e cultural.

Na arqueologia brasileira, Gontijo e Schaan (2017) observam que, a teoria queer, a temática da sexualidade e correlatos, ocupam o lugar da ausência, o que não é muito diferente das teorias feministas, que conforme Ribeiro (2017) se apresentam de forma muito tímida sendo praticamente ignoradas. A justificativa para referida ausência pode estar na própria resistência da academia brasileira à crítica feminista e sua possível desestabilização de valores e normatividades enraizadas.

Embora a limitação dessas teorias faz-se necessário entender que elas inserem no cenário acadêmico a importância de se realizar uma crítica aos pressupostos tradicionais da arqueologia, baseados no viés androcêntrico e sexistas próprios do século XX. Permitem tecer uma crítica epistemológica da produção acadêmica. Em nosso caso particular, significa questionar a produção brasileira e os respectivos discursos arqueológicos excludentes. Com tais abordagens é possível estabelecer uma leitura crítica da desigualdade, marginalização que as mulheres, crianças, idosos, e diferentes categorias tidas como minorias foram historicamente submetidas. Gontijo e Schaan (2017), argumentam que essas teorias na arqueologia brasileira têm permitido ampliar e produzir novos dados sobre as relações sociais tanto em espaços urbanos como rurais, o que nos possibilita obter informações mais aprimoradas acerca das configurações e manifestações da diversidade sexual e de gênero, inclusive na condição de elemento das relações históricas para determinar o poder e a dominação patriarcal.

## 2. MEGGERS, ROOSEVELT E SCHAAN: AS “DAMAS DA ARQUEOLOGIA” AMAZÔNIDA

Betty Jane Meggers, arqueóloga americana, chegou ao Marajó na década de 1940, acompanhada do marido Evans Clifford Jr. Por ter sido a primeira mulher a fazer um estudo sistemático nesta região ficou conhecida como a Dama da arqueologia no Marajó. Meggers e Evans institucionalizaram a pesquisa arqueológica profissional na Amazônia e foram os



responsáveis pela formação da primeira geração de arqueólogos no país. Influenciados pela teoria do difusionismo e ecologia cultural de Julian Stuart (1902-1972) e no método de análise de cerâmica de James Ford (1911-1968) Meggers e Evans Jr., traçaram suas hipóteses sobre a origem da cultura dos povos que habitaram o arquipélago de Marajó (BERTHO, 1993; TROUFFLARD, 2010).

Defenderam a tese de que a floresta amazônica é um ambiente pobre em recursos, por isso insuficiente para manter o desenvolvimento de sociedades demograficamente densa e politicamente complexa, por meio de origens internas. A existência de sociedades complexa na região amazônica só poderia desse modo ser justificado por origens externas. Com este discurso Meggers e Evans Jr., negam a capacidade humana de inovar e de criar estratégias inteligíveis de adaptação e ressignificação, relegando os povos indígenas a condição de inferioridade. É uma leitura que evidencia os indígenas segundo os pressupostos sexista, atribuindo-lhes a condição de inferiores, em relação ao homem e mulher brancos. Além disso, possibilitam a criação de mecanismos legais para expulsar os povos da floresta de seu território.

No best-seller “Amazônia: ilusão de um paraíso”, publicada em 1987, Meggers, mostra que as mulheres indígenas realizam atividades comuns com os homens, mas cabe a eles a fabricação de objetos ligados à caça, a pesca, preparação e plantio da roça (cortar e queimar a vegetação), além de cuidar e serem chefes e guia espiritual das aldeias. As mulheres, por sua vez, cuidam da plantação, colhem alimentos das roças, dedicam-se assim a tarefas consideradas femininas. Observa-se com isso que, Meggers indica a divisão do trabalho entre os indígenas, como elemento de hierarquia e desigualdade entre os gêneros, de certo modo sustenta o patriarcado.

Este viés androcêntrico é em parte rompido por Anna Curtenis Roosevelt, arqueóloga americana que fez pesquisa no Marajó na década de 1980. A ruptura se observa inicialmente com a sugestão de Roosevelt (1992) de que a sociedade marajoara era matrilinear. Ideia não defendida por Schaan (2003) devido entender que o poder político não estava necessariamente nas mãos das mulheres. Muito embora reconheça que no período pré-colonial das Américas as sociedades matrilineares eram bastante comuns, onde a linha de descendência e o exercício do poder nem sempre convergiam, daí a nomeação dos chefes dava-se tomando-se por base sua filiação materna.

Outro aspecto dessa ruptura dá-se quando Roosevelt questionou a tese de Meggers, e defendeu ser o meio ambiente amazônico rico em nutrientes, logo favorável ao desenvolvimento humano. Evidência que justifica para essa arqueóloga a presença de sociedades hierárquicas do tipo “cacicado” originados nesta região, tornando-a, fonte de



inovação e difusão cultural (BERTHO, 1993; SCHAAN, 1996; 2014; NEVES, 2000/1999). Por volta do século X, comenta Roosevelt, que ao longo do rio Amazonas, floresceram grandes cacicados, que os cronistas do século XVI descreveram como reinos.

Baseados no cultivo intenso de milho e também de outros produtos, os indígenas desenvolveram atividades que possibilitaram o crescimento populacional, o desenvolvimento da divisão do trabalho e o surgimento de sociedades complexas (BERTHO, 1993; SCHAAN, 1996; 2014; NEVES, 2000/1999). Roosevelt além de reconhecer a capacidade dos indígenas de ressignificarem suas práticas, indica a existência de uma estrutura hierárquica entre homens e mulheres indígenas, porém, não podendo ser compreendido conforme os mesmos preceitos da racionalidade patriarcal moderna. Como observa, Segato (2016) no mundo tribal, pré-colonial nas américas a hierarquia existente não era fixa, isto é, privilegiava-se frequentes intercâmbios e circulação de posições entre os sujeitos.

Denise Pahl Schaan (2003), arqueóloga brasileira, professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia (UFPA), permite ampliar essa compreensão quando reconhece a existência de prerrogativas femininas, atribuídas a uma possível correlação simbólica entre a serpente mitológica identificada nas cerâmicas marajoaras e a reprodução de peixes, que associada ao gênero feminino, sugere ser a serpente um ancestral dentro da linhagem feminina. A importância de ancestrais femininos é para Schaan (2003) indicado na iconografia Marajoara pela predominância das imagens femininas, porém não representa uma superioridade da mulher em relação aos símbolos masculinos presentes no mesmo objeto.

Pode-se dizer que tais, símbolos coloca em destaque a dicotomia entre gêneros na organização da vida social. Contudo, mesmo que essa dicotomia fosse relevante, Schaan (2003) permite observar que o princípio mais importante da organização social não é o gênero e sim as diferenças sociais entre a elite e o povo. Todavia, a autora considera gênero como um componente fundamental da investigação, no sentido de ir além de observar os diversos aspectos da organização social e entender as diferenças de *status quo* em uma sociedade mais ampla e complexa.

Observa-se que Schaan rompe com o androcentrismo, quando a mulher indígena ganha relativa importância na produção acadêmica, sobretudo, ao ser evidenciada por essa arqueóloga em diferentes atividades, tais como: na produção das cerâmicas, guia espiritual em que assume uma simbolização religiosa. Possibilita assim, colocar em debate a relação existente entre gênero e poder, categorias que tem definido a identidade de homens e mulheres.





Schaan, Roosevelt e Meggers cada uma a seu estilo e posicionamento teórico tem feito da arqueologia no Marajó uma atividade desenvolvida por mulheres, quadro que também passo a me incluir, ainda que não seja arqueóloga. Aspecto que contribui para pensar o fazer arqueológico na contemporaneidade para além de uma atividade masculina, bem como corrobora para conjecturar ser a presença da mulher condição para denunciar e questionar a subalternidade feminina historicamente construída.

Ressalta-se que a presença masculina nas pesquisas conduzidas por essas mulheres não se exclui, ao contrário, além de Evans Jr., Simões etc., tem a própria presença de nossos orientadores. Daí dizer que, embora tenham suas pesquisas orientadas por homens, e até certo ponto reproduzam a visão sexista, reflexo da ciência masculinizada, essas arqueólogas conseguiram imprimir suas vozes e seu modo de fazer ciência na Amazônia marajoara. Suas pesquisas nos indicam possibilidades real de rever conceitos, problematizar paradigmas e de realizar investigações arqueológicas capazes de tornar visíveis os invisibilizados. A arqueologia feita por essas mulheres, corrobora para romper com a dominação masculina no campo científico e, por conseguinte, com a violência imposta pelo processo de colonização ocidental (BOURDIEU, 2016).

A questão crucial nesse processo de ruptura, tal como coloca Bourdieu (2016) é saber como o objeto de pesquisa está sendo abordado? Trata-se de um discurso masculino assumido pela mulher, ou é de fato um discurso, uma epistemologia feminista? Em outros termos, que epistemologia está sendo construída? Penso que a ideia de uma epistemologia feminista não pode ser no sentido de substituir as vozes masculinas, mas conquistar um espaço para as diferentes minorias.

Essas arqueólogas e suas pesquisas contribuem para afirmar que existe, um debate, porém, pouco enfatizado, sobre a relação de gênero na arqueologia realizada no Marajó, em especial, a partir dos anos 1980. Constatação que se dá pela própria presença feminina, a qual por si só já retrata essa relação. Uma relação que para Bourdieu (2016) pode representar e assegurar, de um lado, a invisibilidade e negação da mulher como intelectual, e de outro lado, dar ênfase a subalternidade feminina reconhecendo a mulher como profissional e produtora de saberes.

Perspectivas essas que muito depende de como estamos incluídas (que discurso reproduzimos) no próprio objeto que nos propomos a estudar. Se o incorporamos, segundo Bourdieu (2016, p.17), “sob a forma de esquemas conscientes de percepção e de apreciação, as estruturas históricas da ordem masculina”, se “arriscamo-nos, pois, a recorrer, para pensar a dominação masculina, a modos de pensamento que são eles próprios produtos da dominação” ou se partimos em busca de estratégias e ações práticas





capazes de ir além de esquemas conceituais deterministas permitindo-nos desafiar o discurso hegemônico tal como propõe Spivak (2014).

### 3. CONSIDERAÇÕES

A narrativa teórica traçada permite considerar que a lógica de dominação masculina, sustentada pelo evolucionismo, positivismo e colocada em pauta pelas disciplinas científicas no âmbito da universidade, a exemplo da arqueologia tradicional demonstra estar em jogo, não apenas uma suposta diferença entre sexo, mas, principalmente, uma nítida relação de poder. Um poder instituído e mantido por uma força simbólica sobre o corpus daqueles considerados inferiores, que por meio de uma coerção consentida contribuem com sua própria exclusão (BOURDIEU, 2016).

A hierarquia binária, a inferioridade e invisibilidade feminina configuram-se nesse caso em estratégias de garantia da supremacia masculina da sociedade patriarcal ocidental. Tem-se aqui a manutenção do poder, por meio do que Bourdieu (2016:65) chama de “violência simbólica”. Prática incorporada nas pesquisas arqueológicas tradicionais, que como sabemos invisibiliza não só as mulheres, mas todos aqueles considerados subalternos, ou seja, aqueles sujeitos “cuja a voz não pode ser ouvida” (ALMEIDA, 2010, p.13).

Todavia, como observa Spivak (2010, p. 85), a posição da mulher, em razão dos problemas subjacentes às questões de gênero, é ainda mais periférica. A mulher foi transformada no outro silente, submetida a mudez histórica. Isso significa que a situação da mulher, entre os subalternos, é bem mais complicada, encontra-se em uma condição de subsubalternidade, o que significa uma dupla negação legitimada pelo discurso sexista e homogêneo da produção intelectual ocidental (SPIVAK, 2010).

Teorias feministas tem questionado a dominação masculina e denunciado que a dicotomia de gênero é em si condição para dar continuidade a reprodução de discursos e práticas opressivas, resultante de uma civilização historicamente determinada, cuja mulher foi marcada e transformada em oprimida. A marca da opressão é inclusive observada na forma como a mulher tem sido inserida no âmbito acadêmico, uma inserção bastante significativa, mas, que, contudo, não reflete na inserção do pensamento feminista na produção do conhecimento, conforme aponta Ribeiro (2017).

De acordo com essa autora, no âmbito da arqueologia brasileira a comunidade científica é composta mais por mulheres do que homens, porém, ainda “produzimos uma arqueologia [...] masculinista e colonialista”, em “que assimetrias de sexo e gênero têm sido naturalizadas, reificadas e reproduzidas na nossa prática cotidiana de modo involuntário e inconsciente” (RIBEIRO, 2017, p.227-228. Evidência que pode ser explicado pela incipiência



de estudos específicos sobre gênero, sexualidade e temas correlatos e, principalmente, pela mínima circulação e aproveitamento dessa produção na formação dos estudantes brasileiros (RIBEIRO, 2017).

Na arqueologia feita no Marajó, prevalece a presença da mulher enquanto intelectual, o que poderíamos chamar de uma hierarquia feminina, conduzida inicialmente por Meggers, Roosevelt e Schaan, que aqui as caracterizo como as primeiras “damas da arqueologia amazônica”. Esta hierarquia vem sendo ao longo das últimas décadas cimentada por diferentes arqueólogas, a exemplo de Márcia Bezerra, Edith Pereira, Helena Pinto, só para citar algumas.

Observa-se que essas intelectuais ocupam um lugar estratégico, e ainda que se apoie em referenciais da ciência masculinizada corroboram para questionar o discurso androcêntrico historicamente construído como científico e universal. Em outros termos, mesmo reproduzindo teorias e discurso do patriarcalismo, a presença dessas intelectuais precisa ser entendida como condição *sine qua non* para articular processos de descolonização e despatriarcalização.

Essas intelectuais, em especial, Roosevelt e Schaan ao questionar a tese da limitação do solo amazônico e reconhecer a capacidade inteligível dos povos pré-coloniais não só indicam suas próprias formas de resistência e empoderamento do discurso produzido, como também permitem romper com a imagem do arqueólogo cinematográfico, a lá Indiana Jones, isto é, homem, branco, heterossexual e forte. A presença e discurso produzido por essas arqueólogas permite considerar a arqueologia feminista uma poderosa fonte para desaprender à concepção moderna, isto é, desconstruir as situações inevitáveis, a ordem natural das coisas, e entender que tudo no mundo tem uma história, e há diferentes possibilidades para os diferentes modos de vida.

Apreende-se também que independente do sexo, cada pessoa precisa ser pensada e reconhecida como humanos, com nossas diferenças biológicas, sociais, políticas, econômicas e culturais. Isso exige responsabilidade com uma investigação arqueológica mais ampla, reflexiva, colaborativa, conectada e, inscrita em outras lógicas e racionalidades distintas das hegemônicas. Uma arqueologia capaz de contribuir para exercermos a desobediência epistêmica no sentido de combater a colonialidade do saber e, de fato promover e realizar uma arqueologia decolonial (MIGNOLO, 2007; GONTIJO; SCHAAN, 2017).

#### 4. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio – Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, pp. 7-21.



BERROCAI, María Cruz. Feminismo, teoría y práctica de una arqueología científica. T. P., Vol. 66, N.º 2, julio-diciembre, 2009, pp. 25-43. Disponível em: <[digital.csic.es/bitstream/10261/20143/1/171.pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/20143/1/171.pdf)>. Acesso em 25 Mai. 2016.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**: a condição feminina e a violência simbólica. 3.ed. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2016.

BERTHO, Ângela Maria de Moraes. Museu Paraense: a antropologia na perspectiva de um saber sobre e na Amazônia (1886 - 1921). **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Série Antropologia**, vol.9, n. 1, Jul, 1994, pp. 55-101. Disponível em: <<http://biblat.unam.mx/pt/revista/boletim-do-museu-paraense-emilio-goeldi-serie-antropologia/2>>. Acesso em 14 Jun. 2015.

DIAZ-ANDREU, Margarita. Género y arqueología: una nueva síntesis. In: SANCHES ROMERO, Margarita (Org.). **Arqueología y Género**. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2005, pp.13-51. Disponível em: <[arkeobotanika.pbworks.com/.../Díaz-Andreu+05+Gé](http://arkeobotanika.pbworks.com/.../Díaz-Andreu+05+Gé)>. Acesso em 25 Ago. 2016.

FOUCAULT, Michael. **História da Sexualidade 3**: O cuidado de si. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade 2**: O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 1**: A vontade de saber. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1980.

FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco Silva. **Pré-história do Brasil**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2015.

GOMES, Francisco B. Arqueologia e gênero(s): de *strange bedfellows* a um paradigma de leitura crítica do passado. **Sapiens: Revista de História, Patrimônio e Arqueologia**. N.º 5, setembro, 2011, pp. 6-30. Disponível em: <<http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/10617/1/Gomes%202011.pdf>>. Acesso em 20 Ago. 2016.

GONTIJO, Fabiano; SCHAAN, Denise. Sexualidade e Teoria Queer: Apontamentos para a arqueologia e para a antropologia brasileiras. **Revista de Arqueologia**, Vol. 30, nº 2, 2017.

HERNANDO GONZALO, Almudena. Sexo, Género y Poder. Breve reflexión sobre algunos conceptos manejados en la Arqueología del Género. **Complutum**. Vol. 18, 2007, pp. 167-174. Disponível em: <[revistas.ucm.es](http://revistas.ucm.es)> ... > Hernando Gonzalo>. Acesso em 20 Ago. 2016.

HUGH-JONES, Stephen. El cuerpo fabricado: objetos y ancestros en la Amazonía noroccidental. In: Granero, Fernando Santos (Org.). **La vida oculta de las cosas**: teorías indígenas de la materialidade y la personidade. Quito, Ecuador: Edições Abya Yala, 2012.

MEGGERS, Betty J. **Amazônia: a ilusão de um paraíso**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

MIGNOLO, Walter D. **DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA: A OPÇÃO DESCOLONIAL E O SIGNIFICADO DE IDENTIDADE EM POLÍTICA**. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, no 34, 2008, pp. 287-324.



NEVES, Eduardo Góes. O velho e o novo na arqueologia amazônica. **REVISTA USP**. N.44, dezembro/fevereiro, 1999-2000, pp: 86-111. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/44/06-eduardo.pdf>>

RIBEIRO, Loredana. Crítica feminista, arqueologia e descolonialidade: sobre resistir na ciência. **Revista de Arqueologia**. Vol. 30, n.1, 2017.

ROOSEVELT, A. C. Arqueologia Amazônica. In: Cunha, M. C. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SÁNCHEZ ROMERO, Margarita. Mujeres, Arqueología y Feminismo: aportaciones desde las sociedades argáricas. *ArqueoWeb*, Vol. 15, 2014, pp: 282-290. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo>>. Acesso em 20 Jun. 2016.

SCHAAN, Denise Pahl. **A linguagem iconográfica da cerâmica marajoara**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1996. Disponível em: <[http://marajoara.org/Linguagem\\_Iconografica\\_Diss\\_Completa.pdf](http://marajoara.org/Linguagem_Iconografica_Diss_Completa.pdf)>. Acesso em 15 Jun. 2015.

\_\_\_\_\_. Arqueologia, público e commodificação da herança Cultural: o caso da cultura marajoara. **Revista Arqueologia Pública**. Nº 1, 2006, pp: 19-30.

\_\_\_\_\_. Arqueologia para Etnólogos: Colaborações entre Arqueologia e Antropologia na Amazônia. **Anuário Antropológico, Dossiê: "Aprofundando a Amazônia: Contribuições da Arqueologia à Etnologia"**, 2014.

SEGATO, Rita L. Colonialidad y patriarcado moderno. In: **La guerra contra las mujeres**. Argentina: Traficantes de sueños, 2016.

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

SUBÍAS, Sandra Montón; RUBIO, Sandra Lozano. La arqueología feminista en la normatividad académica. **Complutum**. Vol. 23, n. 2, 2012, pp: 163-176. Disponível em: <[revistas.ucm.es/index.php/CMPL/article/.../39143](http://revistas.ucm.es/index.php/CMPL/article/.../39143)>.

TROUFFLARD, Joanna. **Testemunhos funerários da ilha do Marajó no museu Dr. Santos rocha e no museu nacional de etnologia – interpretação arqueológica**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 2010. Disponível em: <<https://run.unl.pt/bitstream/10362/5570/1/TROUFFLARD%202010.pdf>>. Acesso em 20 Ago. 2015.

TOLEDO, Cecília. **Gênero & Classe**. São Paulo: Sundermann, 2017.

WYLIE, Alison. Arqueologia e a crítica feminista da ciência entrevista concedida a Kelly Koide, Mariana Toledo Ferreira & Marisol Marini. **Scientia studia**, V. 12, n.3, 2014, pp. 549-90. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1678](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678)> Acesso em 20 Jun. 2016.



**GT 11- Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina****MOVIMENTOS SOCIAIS E  
UNIVERSIDADE: UMA PERSPECTIVA FEMINISTA E DECOLONIAL**

Mariane Silva Reghim (IESP/UERJ)<sup>1</sup>  
marianesreghim@gmail.com@gmail.com

**RESUMO**

Neste trabalho discuto a relação teórica entre movimentos sociais e universidade a partir dos pressupostos feministas e decoloniais. A epistemologia feminista e as/os pensadoras/es decoloniais têm feito avanços intelectuais importantes no debate sobre a produção de conhecimento efetuado pela academia, principalmente no sentido de atentar para o domínio de homens europeus. A ruptura com o androcentrismo e o eurocentrismo são, portanto, os principais pilares aqui defendidos e extrapolados para a área da sociologia dos movimentos sociais e para os próprios movimentos. Assim, fazendo uso dos pressupostos dessas correntes, analiso os movimentos sociais no contexto brasileiro e latino americano a fim de colaborar para a independência teórica e política dos movimentos, considerando esses enquanto agentes coletivos organizados e produtores de conhecimentos.

Palavras-chave: Epistemologia feminista, Movimentos Sociais, Decolonial

**1. INTRODUÇÃO**

O presente trabalho aborda a relação entre movimentos sociais e universidade a partir de uma perspectiva feminista e decolonial. A partir da compreensão da sociologia do conhecimento, pelo viés da epistemologia feminista e decolonial, tem se debruçado e estudado de que modo o conhecimento científico tem sido realizado, desde a construção e sistematização de campos científicos até a circulação do conhecimento. Se, por um lado, as feministas do norte global se preocuparam em atentar para o caráter androcêntrico da ciência, exaltando a ausência de mulheres ou os pressupostos epistemológicos e ontológicos parciais e subjetivos, ao contrário da imparcialidade e objetividade defendidas pelos cientistas homens, por outro, homens do sul se manifestavam quanto o caráter colonial de territórios, corpos e saberes.

As feministas decoloniais são aquelas que conseguem sintetizar ambas demandas, criando novas perspectivas que abarquem sul global e outras minorias (mulheres, negras, indígenas). Mulheres e moradoras/es do sul global sempre foram (e são) encaradas/os como “O Outro” do saber científico, sendo identificadas/os como objeto ou como sentimental

---

<sup>1</sup>Doutoranda em Sociologia, integrante do Núcleo de Estudos de Teoria Social e América Latina- NETSAL e membro do coletivo feminista do IESP – Virgínia Leone Bicudo.





do que enquanto sujeitos incorporados e racionais, ainda que questionando o modelo hegemônico de racionalidade. Nesse sentido de compreensão dos saberes contra-hegemônicos, inclui também os movimentos sociais enquanto potências e produtores de conhecimentos e de práticas, em relação, às vezes de colaboração e às vezes de rejeição, com os conhecimentos acadêmicos (ESCOBAR, Arturo, 2004 ).

Os movimentos sociais enquanto “objeto” de estudo acadêmico das ciências não é recente, assim como as mulheres. No entanto, há alguns aspectos de diferenciação e identidade entre as diversas abordagens, considerando a nacionalidade dos autores, os paradigmas adotados e as principais influências sobre cada uma. Para tanto, serão abordadas, brevemente, teorias latino-americanas que apropriaram paradigmas internacionais para as realidades locais, adaptando conceitos e termos e desenvolvendo categorias sobre eventos que nos são peculiares (GOHN, 1997). Por fim, pretendo amarrar a análise entrelaçando a teoria decolonial aos movimentos sociais, fugindo do simplismo da adaptação pura e procurando apontar eventuais caminhos a serem percorridos usando agora novas abordagens.

## 2. PENSANDO O MUNDO ATRAVÉS DOS PENSAMENTOS FEMINISTAS E DECOLONIAIS

Adelman (2016), em seu livro “A voz e a escuta”, faz um apelo às feministas, a partir da contextualização do surgimento de pioneiras e suas críticas para as ciências sociais e nos estudos de áreas, para que o conhecimento feminista não se limite ao universo até então feminino. Ou seja, parte da ideia de que é necessário que nós mulheres ocupemos não só a teoria que nos diz respeito, fazendo trabalhos imprescindíveis de arqueologia e busca de “fundadoras”, mas que também ocupemos todas as áreas das ciências sociais e sociologia<sup>2</sup>.

Para a autora, os movimentos da década de 1960, bem como obras precedentes, como “O segundo sexo” de Simone de Beauvoir (1949), possibilitaram que mulheres, já cientes de sua condição na sociedade, pudessem se manifestar através de obras científicas, que são as que possuem validade para o saber acadêmico. Os principais marcos desses movimentos foram

a afirmação de um “novo” na década de 60, em termos de sujeitos e relações sociais que conquistaram um espaço para falar, agir e serem

---

<sup>2</sup> A autora comenta, inclusive, sobre a importância em ter mulheres na ciência política e nas ciências do Estado. Segundo sua avaliação, dentre as três áreas, a antropologia é a mais permissiva quanto a presença das mulheres e a sociologia ocupa uma posição intermediária (ADELMAN, 2016)



ouvidos e percebidos; e a quebra de fronteiras, de costumes e de hierarquias *culturais e sociais* rígidos que antes impediam o acesso desses grupos ao palco social (ADELMAN, 2016, p. 83. grifos da autora).

Esses elementos, portanto, foram cruciais para que as mulheres, mas não só, tivessem acesso a lugares que até então as excluía(m) de maneira material e simbólica.

Mas, como aponta a autora, essa inserção e transformação, não foi/é simples e nem reconhecida facilmente. As mulheres, a partir do momento que ocupam esses espaços precisam, constantemente, convencer os cientistas que elas são capazes e dignas de ocupar tal lugar. A disputa, por exemplo, da inserção de referências femininas em ementas de disciplinas é ainda recebida com certa resistência por parte do corpo docente e discente.

As propostas alternativas vão surgir nas mais variadas esferas do saber científico, perpassando questões epistemológicas, teóricas, metodológicas e políticas, e, muito importante salientar: essas perspectivas variam entre si. O saber científico feito por mulheres não é um conjunto de ideias homogêneas e desprovido de disputas internas. Se no plano do gênero mulheres assumem um status, ou posição equivalente, ao olhar interseccionalmente, outras clivagens de diferenciação e desigualdade operam no sentido de criar hierarquias e divergências analíticas e políticas entre as mesmas (ADELMAN, 2016; HARDING, 1986; MIÑOSO, CORREAL, MUÑOZ, 2014).

Uma das contribuições fundamentais do pensamento feminista para a interpretação/análise/crítica/apropriação atemporal dos pressupostos epistemológicos e metodológicos é a alteração da relação entre sujeito/objeto. Tendo em vista que até então as mulheres estavam totalmente excluídas dos espaços formais de produção de conhecimento científico, mas não estavam alheias ao que estava acontecendo ao mundo, essa retomada se faz necessária (MARIANO, 2008).

A neutralidade, a universalidade e a dicotomização do conhecimento canonizado são contestadas uma vez que o conhecimento produzido por homens, em uma ciência com pilares androcêntricos e eurocêntricos, em espaços machistas não se aplicou e nem se aplica ao universo da mulher, da/o negra/o, da/o latina/o, africana/o, etc. Pressupondo o reconhecimento de que sujeitos masculinos e femininos ocupam espaços desiguais na estrutura organizacional patriarcal, não é possível uma abstração unitária que contemple a vivência desses seres tão diferentes. Assim sendo, a crítica feminista propõe uma mudança de percepção da ciência uma vez que

A objetividade passaria a ceder mais espaço para a subjetividade, condição necessária para estudos ancorados no cotidiano e na experiência. A neutralidade, se entendida como o conhecimento produzido por um sujeito desinteressado, passaria a ser questionada em seus pressupostos. E o conhecimento, nesses parâmetros propostos, passaria a ser produzido



numa relação sujeito/sujeito, na medida em que o sujeito que investiga também lança mão de sua experiência e o sujeito que participa da investigação também integra da produção do conhecimento. Portanto, esse sujeito é situado social e historicamente. Desse modo, há uma crítica fecunda principalmente à ciência binária/objetivista/positivista (MARIANO, 2008, p. 13)

Há, no plano epistemológico, segundo Harding (1986), dentre as epistemólogas feministas, mais de um caminho a seguir para alcançar esses objetivos. Um deles seria a total ruptura com a ciência e seus pilares, de modo a rejeitar tudo que já foi produzido e descoberto pelos cientistas que seguiram um viés androcêntrico e eurocêntrico. Outro caminho seria o de “adaptar” a ciência moderna ou o empirismo às novas necessidades impostas, conforme defende a autora. Não que haja uma separação precisa entre as possibilidades, entretanto, a compreensão de ambas perpassa muitas questões ontológicas e metodológicas e podem adquirir significados teóricos e políticos opostos.

Apesar disso, não pretendo endossar o argumento de ruptura com a ciência, por acreditar, assim como as autoras (HARDING, 1986; ADELMAN, 2016), que esse não contribui para o acúmulo e avanço das questões concernentes ao fazer científico e à própria ciência. Harding (1986) aponta, em seu texto sobre a instabilidade das categorias analíticas na epistemologia feminista, a preocupação epistemológica em não substituir um sujeito autocentrado masculino, ocidental, branco, “universal” por um sujeito mulher que adquira o mesmo status. Bem como se preocupando em pensar o caráter totalizador da teoria feminista, de modo que, assumindo as críticas feitas à ciência hegemônica, essa não se torne apenas o seu oposto diametral.

A relação entre saber e poder adquire um reconhecimento sobre o qual se torna inadmissível fazer uma ciência feminista cujas autoras não reconheçam seu lugar de fala enquanto mulheres brancas, acadêmicas, pertencentes a classe média. É fundamental a problematização acerca da ciência que está sendo proposta tanto quanto a maneira de reconhecer a ciência feita por mulheres que ocupam outros lugares sociais, como as feministas latino-americanas indígenas, como veremos mais a frente (HARDING, 1986; MIÑOSO, CORREAL, MUÑOZ, 2014)

Harding (1987) demonstra, no artigo “Existe um método feminista?” que nos primórdios da tentativa em formular questões relacionadas às mulheres nas teorias científicas, essa se limitou em simplesmente agregar as mulheres ao que já estava estabelecido ou em exaltar o seu caráter de vítima. Desse modo há uma inclusão de mulheres nas análises, mas que se limitam, portanto, a um papel de adendo ao que realmente importa. As descobertas científicas ou as colaborações feitas por mulheres ocupam um lugar secundário, se não invisibilizadas, de modo que homens continuam



possuindo cargos de prestígio na academia, ganhando prêmios e sendo os responsáveis pelos avanços teóricos e sociais.

Segundo Sinha (2001), o androcentrismo científico apontado por March (1982) pode ser observado em dois pontos na teoria sociológica clássica e, conseqüentemente, nas demais teorias sociais i) na definição do objeto e ii) na identidade de seus praticantes. Em relação ao primeiro ponto, podemos destacar que o objeto das ciências sociais clássica se refere a espaços públicos<sup>3</sup> de socialização, como instituições religiosas, o Estado e o mercado. A identidade de seus praticantes torna-se um fator interessante devido ao fato de, na maioria das vezes, os grandes conceitos elaborados por esses cientistas excluïrem as experiências das mulheres. Por exemplo, conceitos como “liberdade”, “autonomia”, “trabalhador” adquirem certas formas que se diferenciam ao balizar a flexão de gênero.<sup>4</sup> (SINHA, 2001).

Historicamente tem sido reservados aos homens os temas “universais”, “macroestruturais”, “gerais” e às mulheres tem sido restrito o tema “de mulheres”, como feminismo, maternidade e as próprias mulheres. Por isso a necessidade em se pensar como o feminismo pode contribuir para a análise desses “grandes temas estruturais” sem, por um lado, limitar à vivência das mulheres e, por outro, cair no perigo em “incluir” as mulheres como adendos a teorias já estabelecidas sem transformar o modo com a ciência as vê.

## 2.1 O pensamento decolonial

Se para as epistemólogas feministas o cerne da questão está no fato da ciência ter sido elaborada historicamente por homens e por isso possuir um caráter androcêntrico estrutural, para os pensadores do pensamento decolonial o foco decorre do histórico de colonização e o modo como a Europa colonizou política, social e economicamente os continentes americano, africano e asiático e como ainda há vestígios desse processo.

A proposta decolonial surge não como uma tentativa de negar o passado/presente de colonização ou de se colocar num momento histórico de superação da colonização, mas no reconhecimento de agentes produtores de conhecimentos que ultrapassam as interpretações, categorias, conceitos e autores clássicos, no caso, europeus (BALLESTRIN, 2013; COSTA, 2005; MIGNOLO, 2005; PRECIADO, UC, 2012; QUIJANO, 1992; SANTOS,

---

<sup>3</sup> Espaço de participação permitido principalmente para homens nessa época, ficando reservado à mulher o espaço privado.

<sup>4</sup>Um breve exemplo para ilustrar: A diferença entre um trabalhador homem e mulher assume proporções que afetariam profundamente a análise de Marx sobre a revolução proletária. Adelman possui um capítulo inteiro no qual ela tensiona a relação entre marxismo e feminismo.



2010).

Tal postura não é inédita e nem está circunscrita a um só eixo, ao contrário, ela mobiliza e vai às raízes do processo de colonização em seus aspectos temporais, espaciais, ideológicos, práticos etc. como elabora Ballestrin

Depreendem-se do termo “pós-colonialismo” basicamente dois entendimentos. O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, a independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra (BALLESTRIN, 2013, p.90).

Ou seja, há um rompimento com o 'indivíduo' e 'sociedade' universal, com processos socializadores equivalentes independentes da história (econômica e política) daquele grupo e outros elementos são inseridos na análise, daí a importância em diferenciar o 'indivíduo colonizador' do 'indivíduo colonizado'<sup>5</sup> até porquê o foco nesse momento é estabelecer alteridades que possibilitem identificações com os lados opostos (BALLESTRIN, 2013, p.92).

A questão pós-colonial apresenta, dessa maneira, como principais aspectos de caracterização o fato de lidar com um hibridismo entre sujeitos/nações/problemáticas sem, contudo, deixar de lidar com a alteridade interna do “grupo subalterno” em relação ao “grupo não-subalterno”. Há uma intenção em unir aspectos de semelhança na experiência de ser colonizado mas sem universalizar essa experiência, afinal a relação entre colonizadores e colonizados, para além da colonização, envolve outros aspectos estruturais de diferenciação, como apontado anteriormente.

Mignolo (2005) ao apresentar o processo de colonização da América Latina e sua relação intrínseca com a ideia de modernidade aponta para a impossibilidade em compreender o descobrimento da América Latina sem estabelecer uma ideia análoga à Ásia e a África. O autor, assim como Quijano (1992) e demais adeptas/os da interpretação decolonial, concebem a indissociabilidade entre os preceitos da modernidade e da colonização; a herança colonial permanece presente sob vários signos nas sociedades que

---

<sup>5</sup>Aqui sim há uma abstração conceitual em termos de um histórico e contexto equivalentes que dispensam aprofundamentos mas que não são ingênuos ou desprovidos de singularidades, ou seja, há diferenças que ultrapassam a experiência da colonização, como o gênero e a etnia, por exemplo.





foram colonizadas.

Há um contraponto entre a noção de modernidade e colonialidade<sup>6</sup> de modo que são duas chaves de análise e compreensão da história. Ao olhar através do viés da modernidade se adota um padrão europeu, enquanto a colonialidade permite uma visão “pelo colonizado”, tendo em mente que o projeto colonial de modernidade e suas tessituras omitem o lado perverso da colonização.

Enquanto o europeu hegemônico não precisa incorporar os conhecimentos dos povos colonizados em sua cultura, a recíproca não é verdadeira. Cultura, religião, organização familiar, modos de produção, organização econômica, ritos e interpretação de mundo foram aniquilados em nome de um conhecimento colonizador, eurocêntrico, masculino que passou a dominar os demais âmbitos das vidas daquelas/es que sobreviviam resultando, atualmente, no que somos, no que acreditamos e como produzimos conhecimentos (SANTOS, 2010). De uma maneira mais sistemática, nas palavras de Mignolo podemos perceber que

*A lógica da colonialidade opera em quatro domínios da experiência humana: (1) econômico: apropriação da terra, exploração da mão de obra e do controle financeiro; (2) político: controle da autoridade; (3) social: o controle de gênero e sexualidade, e (4): epistêmico e subjetivo/pessoal: controle do conhecimento e da subjetividade. (MIGNOLO, 2005, p. 36. grifo do autor. tradução minha)<sup>7</sup>*

Enfim, colocando a questão decolonial no plano epistemológico, ao questionar a visão unilateral da modernidade, questiona-se também um de seus mais fortes pilares, ou seja, a racionalidade. Abre-se, assim, uma gama de possibilidades de inserção de outras racionalidades, subjetividades e cosmologias ao fazer ciência e história.

No entanto, há críticas a essa corrente que apontam que essa abertura fica apenas no plano teórico-abstrato e que, portanto, não há grandes transformações na maneira prática de se fazer sociologia. Além disso, como veremos de maneira mais contida adiante, há uma crítica de mulheres latino americanas que apontam para o fato de os autores decoloniais desejarem um giro epistemológico que grave no plano geográfico mas que não questionam a estrutura desigual de gênero.

---

<sup>6</sup> «Colonialismo» se refiere a períodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (español, holandés, británico y, desde principios del siglo XX, estadounidense); «colonialidad», en cambio, denota la estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo. (MIGNOLO, 2005, p. 33)

<sup>7</sup>No original: “La lógica de la colonialidad opera en cuatro dominios de la experiencia humana: (1) económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad, y (4): epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad. (MIGNOLO, 2005, p. 36)



## 2.2 Feminismo decolonial e feminismo latinoamericano

Assim como a epistemologia feminista pretende deslocar o centro da análise científica do androcentrismo, a corrente decolonial pretende girar em sentido oposto ao do eurocentrismo. Se, por um lado, podemos pensar em análises que juntem essas perspectivas no sentido em sair tanto do centro geográfico quanto de gênero, pode-se, de alguma maneira, criar hierarquias de opressões de modo que torne essa tarefa um tanto quanto complicada.

Pode-se identificar, dentre as autoras analisadas (LUGONES, 2008; MENDOZA, 2010; SEGATO, 2011; BAIRROS, 1995; MIÑOSO, 2009; PICHARDO, 2010) dois principais eixos de análise que devem ser considerados ao analisar o feminismo (decolonial) na América Latina.

O primeiro pode ser designado como aquele que coloca homens e mulheres de diversas nacionalidades e características étnicas/raciais localizadas/os na América Latina em “oposição” a homens e mulheres localizadas/os em outros territórios geográficos. Nesse ponto é preciso compreender o continente africano e asiático como análogos a América Latina em termos de compartilhar um histórico de saqueamento histórico, humano e material e a permanência através daquilo que os autores pós coloniais chamam de colonização do ser, saber, corpos.

As principais críticas englobam, principalmente, o processo colonizador e sua manutenção através de diversos dispositivos de exploração e opressão e não se limitam, a priori, a especificar gênero, raça, classe, etc. Podemos colocar o diálogo (ou debate?) estabelecido por mulheres latino americanas e seus modos de se constituírem enquanto feministas e o modo como o feminismo, muitas vezes, também serviu para operar como uma ferramenta de opressão de mulheres e homens eurocentrados/as sobre mulheres marginalizadas, no sentido geopolítico do termo.

O segundo ponto se refere às desigualdades e hierarquias que são existentes “internamente” na América Latina e é sobre onde pesa a crítica das feministas ao pensamento decolonial. O principal argumento que sustenta esse ponto é apresentado por Lugones e Mendoza, para as quais, antes da colonização não havia a hierarquia patriarcal de gênero e, no entanto, no decorrer da colonização homens brancos fizeram acordos com os homens colonizados que culminou na submissão das mulheres colonizadas, assim como há submissão das mulheres que vivem nos países colonizadores

Lugones critica a normatividade das categorias elaboradas por Quijano uma vez que,

No padrão Quijano, o gênero parece estar contido dentro da organização daquele "nível básico de existência" que Quijano chama de "sexo, seus



recursos e produtos" (2000b: 378). Isto é, no seu âmbito, há uma descrição do gênero que não é colocado sob interrogação e que é muito estreito e hiper-biologizada, pois pressupõe o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal de poder e outros pressupostos deste tipo (Lugones, 2008, p. 82. grifos da autora)<sup>8</sup>

Desse modo, para a autora impera o caráter generificado do conhecimento constituído pela colonialidade de gênero, além de todas as perversidades já apontadas anteriormente tais quais o eurocentrismo, a racionalidade moderna, etc. Esse efeito se produz e reproduz tanto na ciência europeia quanto na ciência decolonial produzida por homens latino americanos, de modo que a proposta analítica/epistemológica/militante das mulheres feministas decoloniais deve abarcar as questões relacionadas ao gênero, a raça, ao sistema-mundo, a distribuição geográfica e política tanto do conhecimento quanto do poder.

Apesar dessa ser uma separação analítica é evidente que há pontos de convergência e problemáticas que englobam ambos os pontos, ou seja, o feminismo latino americano adota, de maneira intrínseca, uma análise interseccional na qual se torna insustentável pensar a realidade da mulher sem lhe atribuir uma raça/etnia, classe e um endereço.

Sobre esses dois eixos há ainda uma observação de suma relevância a ser feita que se refere ao processo de transnacionalização ou globalização de capital, corpos, conhecimentos, lutas e problemáticas. Ou seja, ainda que eu esteja afirmando sobre uma divisão geopolítica continental e subcontinental, essa divisão tem sua linha cada vez mais flexibilizada e mais difícil de delimitar. Não que essa seja uma especificidade dos nossos tempos, afinal desde as grandes navegações há um ímpeto de comunicação e relações com povos que estão distantes geograficamente, no entanto, com o desenvolvimento de tecnologias que permitem um acesso cada vez mais instantâneo o modo como essas questões interferem nas outras sociedades alcança níveis mais velozes e profundos.

Por outro lado, esse modelo de relação também permite que a troca seja menos assimétrica, a partir do momento em que grupos de pressão, movimentos sociais e a própria sociedade civil se veem diante de meios de comunicação que permitam que seu ponto de vista seja minimamente viabilizado. Ou seja, ainda que o *modus operandi* da colonização permaneça (exploração material, hegemonia no campo do saber, corpos colonizados e escravizados ou mercantilizados) o oprimido ou explorado sabe de sua situação e, de certa

---

<sup>8</sup>No original: En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel «ámbito básico de la existencia» que Quijano llama «sexo, sus recursos y productos» (2000b:378). Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterossexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo (LUGONES, 2008, p. 82



maneira, consegue se organizar em torno disso.

### 3. AMÉRICA LATINA, PÓS-COLONIALISMO E MOVIMENTOS SOCIAIS

Assim como a maior parte dos projetos intelectuais desenvolvidos na América Latina, os estudos acerca da organização popular e dos movimentos sociais esteve influenciada profundamente pelas teorias europeias e norte americanas. Historicamente pode-se identificar, contudo, que embora tenhamos nos apropriado de paradigmas estrangeiros, houve um nicho de produção intelectual que se dispôs a analisar a realidade latina a partir de categorias locais que se adéquam a nossa posição de territórios dominados. Impossível deixar de apontar, no entanto, que é evidente a existência de assimetrias nas relações de dominação entre países latino-americanos.

As principais teorias desenvolvidas durante a década de 1960 se referem ao nosso processo de modernização, em comparação à modernização hegemônica. O modelo seguido é comparativo e evolucionista no sentido de estabelecer um “caminho ideal” pelo qual teríamos que percorrer para alcançar o pleno desenvolvimento das sociedades, com a industrialização já avançada, evidenciando, analiticamente, nossa posição de países marginais e dependentes (GOHN, 1997).

Segundo levantamento realizado por Gohn, afim de explicitar os trabalhos desenvolvidos sobre movimentos sociais na América Latina, a autora evidencia a existência de movimentos em todo o continente, cuja abordagem se limita, na maioria das vezes, a trabalhos descritivos e sem pretensão de construir um paradigma que seja latino-americano. Ou seja, há uma constatação de efervescência de movimentos sobre os quais, quando analisados teoricamente, sejam utilizadas análises de tradição majoritariamente europeia.

Entre os anos 1960 e 1970 o paradigma (neo)marxista era o mais usual devido, principalmente ao caráter dos movimentos aqui presentes, de tradição camponesa e um forte traço de classe trabalhadora ainda que, é obvio, não como a classe operária inglesa, e sim a classe enquanto uma categoria em oposição aos detentores dos meios de produção. Há ainda um forte traço dos partidos de esquerda e da igreja católica, sem ignorar, também, o contexto de governos ditatoriais e, conseqüentemente, o pouco espaço para as liberdades políticas, e o modo que influenciaram e permearam os discursos e debates centrais nos movimentos desse tempo.

Já nos finais dos anos 1970 e 1980, com a superação, ainda que não total, dos governos ditatoriais e também pela influência dos acontecimentos de 1968 na França, os movimentos identitários passam a protagonizar os espaços de luta e, conseqüentemente, a teoria dos Novos Movimentos Sociais é mobilizada para a interpretação desses, visto que se





enquadram adequadamente. Há, ainda, uma tentativa de sobreposição das macroteorias e busca-se nas relações microssociais as explicações sobre a participação popular e sobre os movimentos sociais (GOHN, 1997).

Na década de 1990 vimos o florescer das análises acerca das Organizações Não Governamentais – ONGs, Terceiro Setor e Cidadania, todas amparadas por um viés mais individual/ista, beneficente, de ajuda e o esvaziamento do caráter político. Desse modo, nessa década o debate sobre movimentos sociais sofreu um recrudescimento, sendo substituído por tipos de participação institucionalizados e desvalorizando tentativas apegadas ao coletivismo e com tendências marxistas (GOHN, 2012, DAGININO, 2004).

Pode-se afirmar que até então, além da dicotomia indivíduo-sociedade, a dicotomia presente ao analisar os movimentos sociais era opor os 'velhos' aos 'novos' movimentos sociais, ou seja, aqueles configurados por operários e a primazia do caráter econômico àqueles que, sem deixar de reconhecer a importância do aspecto econômico, traz a tona demais elementos constituintes da vida das pessoas, como gênero, etnia, etc. No entanto, a partir dos anos 2000 “o novo cenário sociopolítico e econômico altera o quadro das mobilizações advindo dos anos 1990. As dicotomias, sempre presentes nos debates internacionais sobre os movimentos mudam de foco para local/global, Norte/Sul” (GOHN, 2012, p.24). Essa mudança está relacionada ao desenvolvimento, mas não apenas, das teorias pós-coloniais pelo fato de haver uma mudança do foco epistêmico/político e também na tentativa de sugar o que de melhor já foi produzido, readaptando e avançando sobre debates já superados “com isto, as novas abordagens destacam identidades e subjetividades coletivas, redes de pertencimento, laços de confiança etc” (GOHN, 2012, p.25).

As teorias decoloniais permitem uma emancipação teórica-conceitual a partir do momento que cria condições objetivas e subjetivas de avançar no conhecimento produzido em territórios geopolíticos até então considerados como 'em desenvolvimento', categoria norte-americana cuja tentativa é criar padrões a partir de uma única escala. O que Mignolo (2008) chama de geopolítica do conhecimento é a necessidade de evidenciar a subjetividade e historicidade dos sujeitos até então excluídas pelo uso de categorias universais e hegemônicas, rompendo com o racional/moderno/colonial e dando cor, etnia, linguagem gênero a quem e de onde fala.

Assim, e aqui está o meu ponto de contribuição para se pensar uma análise dos movimentos sociais que superem epistemologicamente as amarras coloniais, pensados por si próprios e academicamente. Buscando nos povos locais as causas e premissas constitutivas que guiam a busca do bem comum através da organização coletiva e política, que nós, convencionalmente chamamos de movimentos sociais, criando e sistematizando





novos sujeitos, identidades, categorias, repertórios etc; sem, no entanto, ignorar de que modo os empreendimentos coloniais são, em boa parte, responsáveis pelas causas que afligem esses povos.

E, caso seja possível, problematizar também de que modo as novas tecnologias podem ser ferramentas de emancipação para os movimentos, quando usadas para a organização interna, divulgação de eventos e divulgação das conquistas e, até que ponto, pode ser mais uma amarra ou mais um nível assimétrico de poder. Ou seja, qual o alcance virtual tem os grupos minoritários, sem conhecimento e suporte técnico e humano que possibilitem a mobilização? E como analisar o uso dessas ferramentas entre os grandes meios de comunicação, como jornais já consolidados e que possuem maior alcance e maior legitimidade na formação de opiniões hegemônicas aliada a exclusão, dentro do próprio sistema, dos grupos minoritários mobilizados?

Com o desenvolvimento da sociedade em rede - ou wi fi – a maneira de se comunicar passou por mudanças profundas, globalizando o mundo, rompendo com o tradicional esquema local - regional- nacional e permitindo que o fluxo de comunicação, trocas econômicas e distribuição de poder entre esses lugares fosse cada vez mais facilitado, relacional e interdependente, o que levou a uma “reestruturação das formas de organização e de protestos das ações coletivas e dos movimentos sociais nas últimas décadas” (GOHN, 2012, p.8). Essa reestruturação interfere diretamente na compreensão dos movimentos sociais, uma vez que suas identidades, de seus e suas participantes, seus espaços e sua organização também sofrem alterações.

Por fim, vivemos numa era de comunicação praticamente instantânea, horizontalizada – até certo ponto – que permite mobilizar uma grande quantidade de pessoas num tempo relativamente curto e de novas configurações identitárias – como a queer –, além do rompimento comunicativo das fronteiras territoriais<sup>9</sup>. A questão que se coloca é de que modo os movimentos sociais e suas/seus teóricas/os, inseridas/os nessa era, devem se apropriar da teoria decolonial e, a partir dela, se posicionar epistêmica, acadêmica e politicamente a partir da confluência das diversas correntes e teorias já apresentas, sem perder sua identidade mestiça.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se num primeiro momento trabalhei questões históricas e epistemológicas das ciências sociais, bem como as críticas feministas e pós coloniais, pretendo finalizar

---

<sup>9</sup> O cerceamento territorial ainda é uma realidade, vide a proteção das fronteiras dos Estados Unidos da América.



pensando de que maneira as reflexões epistemológicas podem nos orientar a pensar, teórica e praticamente, a relação entre movimentos sociais e esses saberes desenvolvidos majoritariamente em ambientes acadêmicos.

Tanto a ciência, quanto os movimentos buscam legitimar seus conhecimentos em seus espaços, seja falando aquilo que seus pares querem ouvir, seja adaptando o modo como será falado, através de apresentação de artigos científicos em eventos acadêmicos ou escrevendo cartilhas e fazendo vídeos de fácil distribuição e capilaridade. Os métodos usados, então, devem ser escolhidos a partir de tratados explícitos ou implícitos aceitados pelo grupo. Contudo, quando pessoas tentam translocar esses conhecimentos, os tratos já consolidados são questionados de modo que rompem com o que seria esperado, como a linguagem usada, os métodos de pesquisa e o que pode ser considerado referência bibliográfica, por exemplo.

Pode-se afirmar que há certa pluralidade de natureza, concepções, atores envolvidos, objetivos, teorias e empirias que devem ser considerados ao definir o que são movimentos sociais. Indispensável ressaltar a pertinência desses sem ignorar questões estruturais - organizativas e ideologias subjetivas que fazem parte de sua composição, sem cair, no entanto, em uma abordagem essencialista e normativa que crie padrões inflexíveis de análises. Há de se considerar, inclusive, a mutação temporal e espacial pelas quais os movimentos estão expostos (GOHN, 1997).

A ideia deste trabalho tem sido o de pensar os movimentos sociais enquanto sujeitos coletivos que historicamente tiveram seus conhecimentos e suas práticas desconsideradas enquanto produtores de conhecimento, tal qual as mulheres, pessoas do Sul global, negras/os, etc. Desse modo, utilizar as epistemologias e teorias propostas por esses sujeitos, suas análises, diagnósticos e propostas para pensar os movimentos sociais tem sido um esforço para descolonizar o que consideramos como movimento e como esses têm se organizado.

Pensar a ciência enquanto um espaço democrático participativo com público heterogêneo deve ir além do recorte de gênero e incluir outros corpos e saberes. Os movimentos sociais, enquanto “profetas do presente”, enquanto atores coletivos que pautam projetos de sociedade mais igualitárias e justas têm muito a contribuir para o modo de saber científico. Se, por um lado, os movimentos podem usar dos conhecimentos científicos como base para elaborar suas demandas, considerando a legitimidade que esse possui, é possível imaginar que os movimentos possam querer rejeitar a ciência enquanto modo de conhecimento e buscar outras alternativas na vida de seus e suas militantes, em suas ancestralidades e na sabedoria popular. Assim, cabe aos movimentos e as/aos



pesquisadoras/es criar pontes de convergência entre os saberes que sejam condizentes com ambas realidades.

## REFERÊNCIAS

- ADELMAN, Miriam. (2016) **Encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea** [livro eletrônico] / Miriam Adelman. - 2. ed. - São Paulo : Blucher, 246 p. ; PDF
- BAIROS, Luiza (1995) *Nossos feminismos revisitados*. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (ORGS). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**, Editora: Yuderkys, 2014.
- BALLESTRIN, Luciana (2013) *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, Brasília, n.11 p 89 – 117, maio/agosto.
- COSTA, Sérgio (2006) *Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol 21 n. 60, fevereiro.
- DAGNINO, Evelina (2004) *¿Sociedad civil, participación e ciudadanía: de que estamos hablando?*. In: Daniel Mato (coord.), Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, pp. 95-110.
- ESCOBAR, Arturo (2004) *Actores, redes e novos produtores de conhecimento: os movimentos sociais e a transição paradigmática nas ciências*. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, (org) (2004) *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez
- GOHN, Maria da Glória (1997) **Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_ (2012) *Teorias dos movimentos sociais na contemporaneidade*. In: \_\_\_\_\_, BRINGEL, Breno (2012) (orgs). *Movimentos Sociais na era global*. Petrópolis: Vozes.p. 19-36
- HARDING, Sandra (1986) *A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista*. In Signs, Journal of Women in Culture and Society, vol. II, nº4, Summer, pp. 645-664.
- \_\_\_\_\_ (1987) *¿Existe un método feminista? Feminism and methodology*, Bloomington/ Indianapolis, Indiana University Press. Tradução de Gloria Elena Bernal.
- LUGONES, María (2008) *Colonialidad y género. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre*.
- MARCH, Artemis (1982) *Female invisibility in androcentric sociological theory*. The Insurgent Sociologist Vol XI, No 2 Spring.
- MARIANO, Silvana Aparecida (2008) *Modernidade e crítica da modernidade: a Sociologia e alguns desafios feministas às categorias de análise*. Cadernos Pagu (30), janeiro-junho, p. 345-372.
- MENDOZA, Breny (2010) *La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano*. Publicado en: Yuderkys Espinosa (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Vol. I, pp. 19-36. Buenos Aires: En la frontera.
- MIGNOLO, Walter (2005) D. **La idea de America Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política*. Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324.
- MIÑOSO, Yuderkys Espinosa (2009) *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional*. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (ORGS) (2014) *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editora: Yuderkys.



\_\_\_\_\_ ; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (ORGS) (2014) **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Presentacion Editora: Yuderkys, p. 41-55

PICHARDO, Ochy Curiel (2010) *Hacia la construcción de un feminismo descolonizado*. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (ORGS). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editora: Yuderkys, 2014.

PRECIADO, Jaime, UC, Pablo (2012). *As geografias do poder dos movimentos sociais em um período de crise*. In: GOHN, Maria da Glória, BRINGEL, Breno (orgs). *Movimentos sociais na era global*. Petrópolis- RJ: Vozes, 2012

QUIJANO, Aníbal (1992 ). *Colonialidade e Modernidade/Racionalidade*. In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Losconquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, p. 437-449.

\_\_\_\_\_ (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Trilce Extensión Universitaria, Montevideo.

SEGATO, Rita Laura (2011). Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. In: MIÑOSO, Yuderkys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (ORGS). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Editora: Yuderkys, 2014

SINHA, Vineeta (2001). Reading Harriet Martineau in the context of social thought and social theory. *Akademika* 59 Julai. P; 75 – 94



**GT 11 - Gênero, Colonialidade e Teorias Feministas na América Latina****PINTURA E ESCRITA DE SI E DA CIDADE-FLORESTA:  
Memórias e Patrimônios entre o Afeto e o Poder em Maria Necy Balieira  
(Breves-Marajó-PA)**

Agenor Sarraf Pacheco (UFPA)<sup>1</sup>  
agenorsarraf@uol.com.br  
Maria Necy Pereira Balieiro<sup>2</sup>

**RESUMO**

Maria Necy Balieiro, moradora da cidade de Breves, no Marajó das Florestas, nasceu em 13 de dezembro de 1957. Aos 50 anos de idade, por desejo pessoal e inspiração espiritual, ela adentrou o universo das artes plásticas. Recorrendo, inicialmente, aos saberes e experiências do artista local, Assis Costa, em seguida mergulhou em profundo processo de aprendizagem e parceria com J. Tadeu, pintor renomado no circuito local que vem desenhando o planejamento da tela pensada e sonhada por Maria Necy. Detentora de uma memória fotográfica da floresta e da cidade a partir da década de 1960, a pintora aliou convivências com a mãe, o irmão e lembranças particulares sobre a vida na região, mediada por forças mediúnicas. Com isso, em movimento de pintura carregado de detalhes, a artista recompõe a diversidade de cenários marajoaras com seus múltiplos agentes, saberes-fazeres e formas de lutas pela vida no maior arquipélago fluvio-marinho do mundo. Neste texto, fundamentado em perspectivas da Antropologia Pós-Moderna, dos Estudos Culturais, Pós-Coloniais, Decoloniais e caminhos abertos pela Etnobiografia, em profundo diálogo com Necy, analisamos duas imagens da série “Cidade & Memória”, formada por onze telas, escritas e narradas oralmente, focalizando teias, diferenças e tensões entre lugares de memórias afetivas, apreendidas como Patrimônios do Afeto, e lugares de memória oficiais, captadas como Patrimônios do Poder. Por esses pluriversos da memória, sob a sensibilidade e protagonismo de uma artista marajoara, a cidade-floresta Breves, banhada e em simbiose com o rio Parauau, emerge em práticas de brincadeiras de infância, festa religiosa, festa dançante, práticas de trabalhos variados, chegadas, partidas e passagens de navios e embarcações, casas comerciais, populares, prédios públicos e particulares em visível território de sociabilidades e desigualdades sociais. Nesse exercício, Necy pinta não apenas o complexo cotidiano urbano brevesense, mas a si mesmo, deixando ver sua obra como arma de luta contra o esquecimento de tradições, saberes e linguagens capazes de permitir compreensões mais profundas do presente em urdiduras com passados vividos e representados em pinturas e narrativas escritas e orais.

Palavras-Chave: Cidade-Floresta; Memória. Etnobiografia.

---

<sup>1</sup> Doutor em História Social (PUC-SP); realizou Estágio Pós-Doutoral em Comunicação, Linguagens e Cultura (UNAMA); Professor da Universidade Brasil. Email: agenorsarraf@uol.com.br

<sup>2</sup> Artista Plástica Marajoara, Brasil.





## 1. DESENHO ETNOBIOGRÁFICO: Primeiras Linhas

(...) O oral, o escrito e o imagético carregam em si o não dizer; cabe ao pesquisador abrir as portas para a obscuridade do que não pode ser dito com palavras, mas pode ser decifrado por detrás dos gestos, do olhar, dos sons das palavras, dos silêncios, pela via da imaginação e da subjetividade (COSTA, 2014, p. 51).

Era a última sexta-feira do mês de abril de 2015, quando embarquei para mais uma viagem de doze horas no trecho Belém-Breves, cidade do ocidente marajoara, no Pará. O deslocamento carregava duplo objetivo: ministrar o segundo encontro da disciplina “Etnografias Pós-Modernas e Pós-Coloniais” para os alunos da turma de Doutorado em Antropologia pela Universidade Federal do Pará, sediada naquele município marajoara; e, a convite de Viviane Nunes, interagir com a pintora brevese, Maria Necy Balieiro. Vivi dizia-me que ficaria encantado com a produção da artista plástica marajoara, porque pintava temáticas da vida urbana e rural marajoara, as quais estavam em meu horizonte de pesquisa. Na verdade, a interação com Necy estava alinhavada com o desejo de ampliarmos o diálogo preliminar que Viviane havia iniciado no final de 2014, quando a partir dos primeiros contatos etnográficos com a história pessoal e a experiência com a arte daquela mulher marajoara, produziu texto para a disciplina “Patrimônio, Memória e Identidade, por mim ministrada.

O interesse em conhecer Necy e seu repertório artístico também se justificava porque estava mapeando registros escritos, orais e visuais para o desenvolvimento do projeto “CARTOGRAFIA DE PATRIMÔNIOS: Representações Oficiais e Populares na Amazônia Marajoara (1960-1988)”, financiado em 2014 pelo Edital Universal do CNPq. Um dos objetivos do projeto era cartografar e interpretar representações de patrimônios urbanos edificados e praticados pelo poder público e por moradores de Breves, no período de 1960 a 1988.

É possível dizer, então, que aquela disciplina motivou investimento na temática da arte marajoara como *patrimônio do afeto* e *patrimônio do poder*, categorias com as quais vinha me debruçando desde 2010, quando ingressei na docência do curso de bacharelado em Museologia pela Universidade Federal do Pará. Por *patrimônio do afeto* entendo todas as formas de expressões, bens, práticas, expressões que estão profundamente alinhavadas na história das pessoas, suas tradições, sentimentos de pertencimento e modos de reconhecimento de si e dos lugares. Já os *patrimônios do poder* são bens materiais ou imateriais representativos das classes hegemônicas, sejam eles visualizados em espaços particulares ou públicos, com os quais os populares possuem poucos laços de identificação e reconhecimento. Tais conceitos, contudo, não podem ser apreendidos somente em



perspectiva dicotômica, pois as diferenças não podem induzir a interpretações da realidade histórica onde estão atuando poderes públicos e populares como meramente em oposição, onde se vislumbra apenas dois grupos sempre em espaços distintos e assimétricos. Em lutas desiguais, descontínuas, mas também estabelecendo alianças e deixando-se contaminar, gestores e moradores cotidianamente rompem fronteiras culturais, recriando caminhos para expor suas sensibilidades de mundo, de patrimônio, de cidade e de floresta (HALL, 2003).

A teoria das mediações culturais que atravessa perspectivas analíticas desse ensaio valoriza encontros, confrontos e trocas culturais entre representações e práticas do patrimônio do afeto e do poder pelos diferentes grupos sociais marajoaras (BHABHA, 2003; HALL, 2003). Em torno dessa temática central, apreendem-se epistemologias diferenciadas. Ao mesmo tempo, surpreendem-se momentos em que o afeto popular se encanta pelos discursos do poder e a lógica oficial contamina-se pela estética da tradição oral.

Nestes quadros, é preciso não olvidar que as pedras e vozes da cidade quando problematizadas podem revelar e esconder histórias, memórias, poderes, afetos, paisagens, patrimônios, identidades e histórias locais. Se compreendermos que toda forma de seleção e valorização de um bem material ou imaterial como patrimônio cultural público ou privado, envolve uma rede de relações de poder, negociações, contaminações, afetividades e pertencimentos, podemos dizer que o viver urbano é por excelência território onde patrimônios do poder e do afeto se manifestam pujantemente (LUCHIARI, 2005).

Na série “Cidade & Memória”, práticas de brincadeiras de infância, festa religiosa, festa dançante, práticas de trabalhos variados, chegadas, partidas e passagens de navios e embarcações, casas comerciais, populares, rio, trapiches, entrelaçam-se e distanciam-se de prédios públicos como o da prefeitura municipal, câmara municipal, fórum, delegacia de polícia, residência das elites políticas e econômicas locais, indústrias de beneficiamento de madeira, palmito, navios estrangeiros, entre outros. Nestes ambientes, lugares, pessoas e práticas ganharam sentidos afetivos ou revelam distanciamentos e diferenciações.

Por esses enredos, José Reginaldo Gonçalves (2015, p. 212), orienta que hoje, “qualquer objeto material, qualquer espaço, qualquer prática social, qualquer tipo de conhecimento pode ser identificado, celebrado ou contestado como ‘patrimônio’ por um ou mais grupos sociais”. A categoria de pensamento produzida na esfera acadêmica ganhou variados espaços, pessoas e relações. Envolvido em leituras, debates e reflexões sobre conceitos de patrimônio<sup>3</sup> e identidade<sup>4</sup> na perspectiva da História e da Antropologia,

---

<sup>3</sup> Sobre o tema do patrimônio, trabalhamos, especialmente, Choay (2001), Fonseca (2009), Gonçalves (2005, 2009), Hartog (2006), Poulot (2011).



rastreamos concepções de memória<sup>5</sup>, história, lugar e tempo. Nesse percurso, temos tentado compreender a constituição do patrimônio na modernidade e na pós-modernidade, sondando invenções, negociações e conflitos; debater movimentos e experiências sociais na definição e implementação das políticas de patrimônio no Brasil durante o século XX e XXI, assim como discutir questões de identidade em sua concepção moderna e pós-moderna, articulando com a construção do outro em dimensões relacionais, afetivas e de poder.

Atravessado pelo estudo da relação *patrimônio, memória e identidade*, assinalo que o encontro com Maria Neco estava marcado para o domingo, 26 de abril de 2015, às 10h da manhã em sua residência-atelier. Nossa chegada foi recebida com alegria e fortes abraços, porque, afinal, tratava-se de um encontro de velhos amigos breveses, separados pelos destinos da vida, mas conectados por fortes e relacionais códigos culturais locais. Como a artista já sabia de nossos interesses de pesquisa, porque Viviane havia realizado uma primeira visita e coletado algumas informações da experiência pessoal de Neco, imediatamente ela nos convidou a conhecer a sala e a antessala de sua casa, onde estavam em exposição as últimas telas pintadas até aquela ocasião e as que ainda não havia vendido.

Sem um planejamento fechado, mas intencionando conhecer um pouco da trajetória de vida, produção artística de Neco, temáticas exploradas em suas telas e sentidos atribuídos à experiência com o mundo da arte, seguimos suas sugestões. Ao começarmos a fotografar cada quadro que a própria pintora foi movimentando para facilitar o registro, foram se revelando aos nossos olhos não apenas estéticas folclorizadas da cultura local, como se poderia concluir antecipadamente, e/ou representações fixas de um mundo ribeirinho marajoara e suas cenas cotidianas, mas um conjunto de questões emergiam da etnográfica, especialmente, no que tange ao pluriversal mundo da pintura como uma escrita de si e da cidade. Por intermédio da “tradição oral, da oralidade, que são conceitos constitutivos do arcabouço teórico da antropologia (e da história) e é um meio de interpretação das culturas abordadas” (VENSON e PEDRO, 2012, p. 129. Grifo nosso), esquadrimos nos encontros performances, alegorias e escutas das narrativas e telas de Neco. No dizer de Portelli (2010, p. 213) “a entrevista, antes de mais nada, é um confronto com a diferença, com a alteridade”, mas “para além das diferenças”, nativos e antropólogos perseguem “uma relação entre a experiência individual e um contexto histórico ou cultural mais amplo” (Idem, 211).

---

<sup>4</sup> No que tange aos estudos de identidade, interagimos, especialmente com Queiroz (1989), Mathews (2002), Cucho (2002), Brah (2006), Oliveira (2006), Hall (2006).

<sup>5</sup> Já sobre os estudos de memória, mergulhamos com maior dedicação em Pollak (1989, 1992), Nora (1993), Thomson (1997), Lowenthal (1998), Bosi (1999), Le Goff (2003), Halbwachs (2003), Venson e Pedro (2012).



As lições de Kossoy (2000), Burker (2004) e Hall (2016) acerca do poder comunicativo da imagem e a habilidade que precisamos despertar e exercitar para ler detalhes, entrelinhas, riscados e sinais em seus códigos específicos de linguagem socialmente compartilhada (HALL, 2016), motivaram a elaboração de um roteiro aberto de perguntas para o próximo momento da convivência naquele domingo. Partindo da vida pessoalizada socialmente ou da experiência sociocultural pessoalizada, tentamos alcançar aspectos da história do cotidiano regional na interface patrimônios do afeto e do poder na cidade de Breves em empolgante e contagiante relato oral da artista, mediados pela perspectiva metodológica da etnobiografia, valorizando a dimensão intercultural das práticas de trabalho, religiosas, festivas, lúdicas fortemente visíveis nas telas.

Quem é, então, Maria Necy? Como e quando se deu sua entrada no campo da pintura? Que formação técnica e lúdica carrega consigo sobre a 3ª arte? Que temporalidades, sujeitos e relações possuem as cenas (re)compostas pelos pincéis dessa mulher marajoara? O que procura expressar em seus quadros que pode identificá-la ou aproximá-la a uma das muitas tendências da pintura regional contemporânea? O professor Aldrin Moura Figueiredo, estudioso da relação História e Artes e seus circuitos na Amazônia, ao entrar em contato com os quadros de Necy chamou a atenção para uma dimensão lúdica, de liberdade criativa e de um certo amadorismo que questiona convenções, autoridades, estilos, técnicas e modos de representação de si, do outro, dos lugares e realidades. No entanto, para sabermos melhor sobre a artista, é preciso construirmos condições para que ela possa se apresentar e falar um pouco de si e de seus territórios de vivências (SPIVAK, 2010).

Depois de conhecermos Necy, seu projeto e o campo teórico metodológico, faremos um breve passeio pelo conjunto das 11 telas que compõe a série “Cidade & Memória” produzida entre os anos de 2014 a 2017, portanto, antes e depois do primeiro contato etnográfico com a casa, o atelier e a vida de Maria Necy, para em seguida centrarmos a análise em 2 telas, *A festa de Sant’Ana (Tela 01)* e *Brincadeiras de Infância” (Tela 02)*. A escolha justifica-se por dois aspectos: primeiro porque são projetos artísticos onde os patrimônios do poder e do afeto atravessam o fazer-se da cidade; e segundo é porque o limite de 15 páginas para a elaboração do paper não permitem contextualizar e analisar as demais obras de arte da cultura marajoara.

Finalmente, é preciso assinalar que depois daquele primeiro encontro, construímos uma relação de profundo *afecto* com a pintora, seja nas muitas visitas realizadas a Breves e visitas à sua casa, quando não apenas conversamos sobre os novos projetos, mas trocamos confidências de vida entre cafés e almoços. Igualmente, nossa relação foi mediada pelas inúmeras trocas de informações, textos e telas pelo whatsapp ou por





ligações telefônicas. Tudo isso, permitiu conhecer e compreender a trajetória dessa mulher marajoara que, pelo campo da arte, produz uma leitura profunda, contextualizada, criativa, política e lúdica do Marajó entre as décadas de 1960 a 1980.

## 2. A ARTISTA, SEUS PROJETOS E O CAMPO EPISTEMOLÓGICO

*Eu não sei! Foi um boom, foi de repente, vou te contar uma coisa, a Nice minha filha, ainda não estava casada, morava só nos duas. Eu dormia na frente e a Nice nesse quarto de trás, eu passei um mês que eu não conseguia dormir, lá da janela pegavam aquele monte de pincel e jogava na minha rede e eu gritava pra minha filha: Nice eu não consigo dormir! Aí a Nice ia pra lá, acalmavam as coisas, mas quando não, de novo, sabe, às vezes eu estava naquela vigília entre o sono e ainda acordada, aí eu enxergava jogando aquele monte de pincel. Eu disse, então: - Olha, Nice, eu vou no centro, tomar um passe, alguma coisa eles querem me dizer, alguma coisa vai acontecer. Aí eu fui, mas ficou um mês aquilo aparecendo pra mim. Junto disso vieram os sonhos. Disse, então, pra Nice: - Eu vou anotar meus sonhos, aí eu comecei a anotar os sonhos.*

Maria Necy Pereira Balieiro, moradora da cidade de Breves, no Marajó das Florestas, filha de Laura Pereira da Silva e Antônio da Silva Balieiro, nascida em 13 de dezembro de 1957, hoje com 59 anos de idade, mãe de Nice Laura e Laura Helena, nomes escolhidos para homenagear sua genitora, avó de João Vitor, católica, mas com fortes leituras e práticas do universo espírita, reconstitui seu processo de entrada e formação no campo da pintura a partir de uma experiência iniciática que a levaria a uma convivência com Assis Costa, pintor local, e depois a uma produção compartilhada com J. Tadeu, pintor muito conhecido e renomado no circuito da pintura brevesense.

O envolvimento dessa mulher marajoara com o campo da arte de pintar articula duas dimensões: *uma espiritual* – que questiona as teorias da aprendizagem na perspectiva psicológica porque se fez no pincel aos 48 anos de idade; e *outra cultural* – que deixa ver o papel decisivo das memórias compartilhadas com sua rede de parentela, com destaque exclusivo para a importância da mãe na conformação de sua identidade pintora. Certamente, não podemos esquecer, conforme lembra Costa (2014, p. 49) “narrar é contar o vivido, é colocá-lo em uma temporalidade e, assim, humanizar o tempo, alinhar os personagens, tecer uma intriga; é, ainda, transgredir o discurso oficial em busca da criação; é, sobretudo, aliar o tempo vivido ao tempo ficcionado”.

A partir da relação entre etnobiografia e interculturalidade enquanto processos de mediação e tradução cultural produzidas pelo amplo e polifônico campo das linguagens, mergulharemos na trajetória de vida e produção artística dessa mulher marajoara cuja





referência de “afecto” e aprendizagem dos saberes da cultura marajoara é familiar, mas atravessada por convivências na/com a cidade, meios de comunicação, leituras diversas e viagens em circuitos paraenses rurais e urbanos. Tais zonas de interação e aprendizagem estruturaram experiências interculturais, as quais constituem-se em

um campo complexo em que se entretecem múltiplos sujeitos sociais, diferentes perspectivas epistemológicas e políticas, diversas práticas e variados contextos sociais. Enfatizar o caráter relacional e contextual (inter) dos processos sociais permite reconhecer a complexidade, a polissemia, a fluidez e a racionalidade dos fenômenos humanos e culturais (FREURY, 2003, p. 31).

A escrita autobiográfica é resultante de uma construção capaz de traduzir alinhavos entre sujeitos em diálogo, amizade, diferença e hierarquia, os quais em suas narrativas orais, escritas e visuais relacionam material e espiritual, pessoal e social, local e global, campo e cidade e desconhecem fronteiras temporais, espaciais, culturais e simbólicas em torno de recriações da vida passada no presente etnográfico. Acerca do entendimento do conceito de memória e sua articulação com a identidade, Pollak (1992, p. 204) é esclarecedor: “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”.

Nessa experiência de escrita em parceria com Maria Neco, depois de dois anos e meio de convivência, aprendizagem, partilhas, afetamentos recíprocos, juntos refletimos e selecionamos as telas que formariam a nova série “Cidade & Memória”, sugerida por mim e acatado pela artista. O processo de produção textual foi compartilhado, por isso em alguns momentos a pintora ao sentar na frente no notebook assumiu o poder autoral de avaliar, criticar, sugerir mudanças com retiradas e inserções de novas informações. No jogo de feitura etnobiográfica, percebemos que a escritora-pintora desejou apaziguar possíveis conflitos ocorridos em etapas de sua aprendizagem. A atitude traz à tona o esforço de Neco para pintar um quadro de experiências do passado no presente como uma composição de memórias com a qual possa conviver sem ferir a imagem que tem de si e que gostaria que a sociedade a acompanhasse em seu entendimento (THOMSON, 1997).

É quase sempre na relação entre-vista com o historiador e o antropólogo que o narrador arquiteta, manuseia e constrói o discurso da experiência, especialmente quando as questões norteadoras do diálogo nascem em sintonia com o momento da interação. Se o pesquisador for sensível ao ambiente físico, psicológico e espiritual que orienta a relação, é possível que a composição do manancial etnográfico seja surpreendente (PORTELLI, 1997).



No desejo de preservar os ensinamentos maternos, mas atravessados por diferentes vivências e alegorias que a colocaram em entre-lugares revelados e silenciados, Neco expôs o universo da pintura como a linguagem escolhida para registrar o processo de afetação maternal e social, o qual o levaria a uma pintura política. Nesse ponto, a própria memória vivida e compartilhada é um poderoso e, talvez, o maior patrimônio afetivo da artista que, preocupada com sua salvaguarda esboça projetos visuais para preservá-lo da tragédia do esquecimento e banimento criado pelos recursos da modernidade (BENJAMIN, 1994).

Para acompanharmos passagens representativas de uma pintura e narrativa de si e da cidade-floresta Breves, seguimos ensinamentos de Gonçalves, Marques e Cardoso (2012, p. 09-111) que ao problematizarem os clássicos conceitos de indivíduo, sociedade, cultura, a separação entre discurso, linguagem e experiência e igualmente as dualidades entre “subjetividade e objetividade, cultura e personalidade”, “público e privado, individual e social”, esgarçam territórios da potente “individualização” e da “imaginação pessoal criativa” para alcançar a “autonomia de significados” do eu narrador em simbiose com um eu etnográfico. Por esse prisma, “a narração é tida como simultaneamente constitutiva da experiência, do evento, do social e dos personagens-pessoas” (GONÇALVES, 2012, p. 10).

Dessa forma, o conceito de etnobiografia afeta necessariamente não só o modo como tratamos as histórias que os sujeitos etnográficos nos contam, mas também como contamos nossas histórias etnográficas sobre essas histórias e seus personagens-pessoas. Em outras palavras, a etnobiografia implica uma dimensão metanarrativa da etnografia, em que o lugar da agência da própria narrativa etnográfica torna-se *objeto etnográfico* (GONÇALVES, 2012, p. 11).

Segundo, por meio da pintura como linguagem de individualização conformada em rizomas que se espalham e conectam uma infinidade de histórias, memórias e experiências de *eus* e *nós* em seus próprios termos e códigos de vida, e também como experimentação, degustação e construção do social e do mundo, reconstituímos patrimônios do poder. Pelo pincel da memória, esses patrimônios revelam o olhar da artista para outras memórias sobre eles construídos, deixando ver a agência dos populares em ressignificar os usos convencionais acerca dos lugares oficiais ou das elites da cidade.

### 3. ENTRE A TELA E O TEXTO: Neco por suas próprias mãos



Tela 01: A procissão de Sant'Ana. Abril de 2014.

Tela 02: Brincadeiras de Infância. Junho de 2015.



*TELA 01: A “Festividade de Sant’Ana”, padroeira do município de Breves, é rica de devotos. Procurei mostrar a cidade do passado com uma paisagem que não existe mais. O coreto e a barraca ficavam na ilharga da Igreja pela rua da frente. Lembro que era na barraca da Santa que depois das novenas ocorriam as festas, bingos, leilões, organizados pela igreja em parceria com a comunidade. Era no no coreto que o “conjunto” de música da época o “Jazz” da Polícia Militar tocava suas “modinhas” e dobrados com seus instrumentos de “pau e corda” e de sopro. A procissão percorria pelas poucas ruas da cidade na época com seus muitos devotos que a acompanhavam para pagar suas promessas.*

*Alguns vestiam seus filhos de anjos para agradecer uma promessa alcançada. Lembro que um dia mamãe também me vestiu de anjo para acompanhar a procissão. Esses momentos de fé e reflexão marcaram minha vida desde a infância. A pintura ainda traz os fogueteiros, as andorinhas que habitavam nas palmeiras próximas a igreja e que voavam assustadas com os tiros dos foguetes. As senhoras do Apostolado da Oração, naquela época, ainda usavam o véu branco com as fitas vermelhas. Existia ainda as barraquinhas dos “marreteiros” que colocavam a pescaria com muitos perfumes, brinquedos e balas, mas que em muitos momentos só serviam para enganar e chamar a atenção daqueles que “pescavam” somente grampos, pentes e miudezas sem valor.*

*TELA 02: A pintura retrata lembranças da nossa infância, do Carlito, meu irmão, e minha. Quando chegava o mês de junho, a prefeitura promovia estas brincadeiras. Colocava o pau de sebo, a corrida de saco, o quebra pote, com dois botes, um com água e o outro cheio de bombons, a corda feita de cipó, a peteca, o aço. No pau de sebo o meu irmão dizia: – Olha Necy, tu vais e fica sentada lá que eu vou ser o último da fila, vou sem camisa e com um saco de areia. Então, os meninos todos se desesperavam para ser o primeiro. Como estavam vestidos de camisa, acabavam limpando o pau. Quando chegava a vez do Carlito, ele só pegava a areia, passava no corpo, subia lá e pegava o prêmio. Ele participava de todas as brincadeiras: corrida de saco, quebra pote. Lembro que ele tinha uma roda e daí a mamãe dizia: Carlito, vai comprar tal coisa. Ele pegava a roda dele e ia com uma fofia de açaí para empurrar a roda. Quando ele voltava, colocava debaixo da casa. Outro aspecto era que os americanos filmavam essas cenas do cotidiano e levavam com eles, quando voltavam, reuniam os garotos e diziam: à tarde vocês tomem um banho e venham aqui para assistir a um filme, comer um pedaço de bolo e tomar refrigerante. Nesse tempo, a mamãe, que era costureira, fazia um fato para o Carlito, pois não se chamava conjunto. Daí meu irmão tomava banho, arrumava-se e ia lá com os norte-americanos. Quando chegava na hora eles serviam para os moleques bolo com refrigerante. Aí o Carlito pegava o pedaço de bolo dele, embrulhava num papel e metia no bolso. O americano observava aquela cena e fazia um gesto para ele comer o bolo. Ele dizia não, eu vou levar pra mamãe. Então, ele dava outra fatia para o Carlito. Aí eles assistiam a filmagem que os americanos tinham feito dos meninos na canoa, pela corda e nessas muitas atividades da infância.*

#### 4. HERMENÊUTICA DA IMAGEM E DO ESCRITO: Interações

Nas tessituras da memória visual e escrita, a cidade de Breves renasce do pensamento, da criação política, das lembranças de Necy em cenas singulares e interculturais. A trajetória de construção dessa urbanidade com seus patrimônios do poder e do afeto não segue a lógica etapista que abandona as práticas tradicionais e passa à produção e florescimento da modernidade, o desenvolvimento e a expansão da agricultura, da roda, a implantação e hegemonia da escrita e daí a emergência dos primeiros





assentamentos urbanos. Nesse pluriverso da cultura, “quadrados ou circulares, espaço construído e organizado, logo tornado icônico do urbano — torres, muralhas, edifícios públicos, praças, mercados, templos” (PESAVENTO, 2007, p. 11) nem sempre se enunciam como linguagens reveladoras do nascimento da cidade por essas terras do norte do Brasil.

Pelos caminhos dos contatos intersubjetivos entre o poder e o afeto, apreendemos o sentido singular de cidade na Amazônia (CASTRO, 2009; TRINDADE JR., 2013) e, mais precisamente, no arquipélago de Marajó. Estudando a cidade de Melgaço, a partir de seu movimento de renascimento a partir de 1950, Sarraf-Pacheco (2006) a interpretou como uma “cidade-floresta”. Pensar o nascimento de espaços urbanos na Amazônia como “cidades-florestas” significa problematizar e jogar com noções de urbanidades que se manifestam em terras firmes e de várzeas, bocas de rios, beiras de estradas, formadas por nativos, colonizadores, diaspóricos, migrantes e sujeitos que nasceram de distintos enfrentamentos socioculturais e interraciais. Em outras palavras, a própria noção de cidade-floresta como construção em tensão e negociação entre o saber técnico e o saber local já traz implícita o imbricamento entre os patrimônios materiais e imateriais, o rural e o urbano, o sagrado e o profano, o oral e o letrado, o poder e o afeto.

Breves, a maior cidade da região, onde vivem 46.560 habitantes, dos 92.860 (IBGE – Censo 2010) espalhados na extensão territorial do município, do vendedor de picolé às “profissionais do sexo”, passando por diferentes negociantes e carregadores de mercadorias, encomendas e bagagens que ali entram e saem, a urbanidade se apresenta também plasmada pelo regime das águas, pelo mundo do sagrado (Tela 1), das brincadeiras de infância (Tela 2), para citar apenas dois exemplos em enunciação, os quais produzem e são produzidos pelos modos de viver de gentes de variadas etnicidades e lugares que entram e saem, por ali passam, fazem um *pit-stop* e seguem viagem pelo imenso Amazonas.

Ao exercitar a narrativa imagética pelo poder criativo da oralidade impressa no papel, a artista veste-se intérprete de si, do regime de vida de sua gente e do fazer-se da cidade para implodir com a tradicional concepção de que o nativo é detentor do fato e o pesquisador da interpretação (PORTELLI, 1996; COSTA, 2014). Se toda narrativa é constituída por uma hermenêutica, “ficção no sentido de que é ‘algo construído’, ‘algo modelado’ (GEERTZ, 2012, p. 11), no caso de Necy ela faz questão de explicar eventos e sentidos que atribui a cada composição, recriando o passado à luz de inquietações e necessidades do presente.

Nas telas dessa artista, Breves dos anos de 1960/70 concatena-se com apreensões de Sarraf-Pacheco (2006) sobre a construção da cidade-floresta, atravessada pelo mundo do sagrado e do profano. Nos rabiscos da memória visual de *A Procissão de Sant’Ana* em



consonância com narrativas da artista, a cidade-floresta vai sendo recomposta em simbiose com sua localização geográfica, formação cultural, sensibilidades humanas no pontear lugares, eventos e seus significados.

A Igreja, não apenas seu prédio físico, tantas vezes reformado, mas o lugar, o simbolismo da materialidade, a imagem da santa, o andor, a barraca, os romeiros, os cantos, as pessoas traduzem patrimônios do poder e do afeto em profundo enlace. Certamente, as hierarquias estão ali presentes. A começar pela organização do cortejo, assim como a presença de classes sociais distintas com seus modos de ser, falar, vestir-se e participar do ato sagrado. O tempo das festas religiosas e profanas é especial para perceber as conexões da cidade com a floresta, mediadas pelas águas. No mundo amazônico e marajoara o urbano assume muitas feições. Se as principais cidades erigidas no período colonial, sem romper vínculos com rios e florestas, são retratos de monumentos burgueses, patrimônios do poder, símbolos da civilização, dezenas de medias e pequenas cidades, na sua grande maioria, parecem ter nascido como extensão de viveres e fazeres rurais. Na tela *Brincadeiras de Infância*, Maria Neco Balieiro permite a reconstrução de duas importantes cenas da vida na cidade-floresta a partir da praça da matriz, local onde atracavam navios de diferentes nações, a exemplo dos Estados Unidos com sua bandeira, que, a partir da década de 1940, passaram a comercializar a madeira beneficiada pela Breves Indústria Sociedade Anônima – BISA: as cenas são do mundo do trabalho e do mundo das brincadeiras de infância em suas diversidades de atividades. Pelas lentes do visual e memórias do oral, vale acompanhar processos de rememoração cuidadosamente produzidos pela artista marajoara.

Ganha destaque na tela as artimanhas dos meninos para alcançar o navio norte-americano que atracava no cais da cidade. No afã de burlar a proibição, os garotos, entre os quais estava Carlito, irmão de Neco, entravam de contrabando por uma corda instalada entre o trapiche e a polpa da embarcação. O navio é um emblemático patrimônio do poder, mas que vai ser afetado e ressignificado por crianças e adolescentes que, para além de receptor da produção madeireira que será exportada, transforma-se também em lugar de brincadeiras e novas relações afetivas em circuitos interculturais.

Na verdade, se por um lado os norte-americanos conduziam o avassalador processo de derrubada da mata e desestruturação dos modos de viver na floresta, incentivando a extração desenfreada e sem plano de manejo para retirada da melhor madeira do território brevesense, por outro lado viviam momentos de sociabilidades com os moradores da cidade. Assim, em momentos de distração e folga, por exemplo, participavam daquele cotidiano lúdico em ação, deixando com que os moleques entrassem seja pelo portaló, seja pela corda.





O alegre mês de junho em Breves abria as portas para a festividade de Santana, realizada em julho. Por isso, a pedido de Necy, Tadeu desenhou os brinquedos que vinham de fora como barquinhos e aviõzinhos utilizados por meio de ingressos comprados. Nas tramas desses tempos de lembranças dos universos lúdicos da infância, Necy permite recuperar o mundo do trabalho, representado pelo prédio da BISA, patrimônio do poder e do afeto ao mesmo tempo, mas com distintos sentidos para proprietários, trabalhadores e moradores em geral. Certamente, uma rede de trabalhadores não explorados na tela estão articulados nos processos de extração, comercialização e exportação da madeira.

A visualidade da cidade-floresta Breves em seus dois ambientes, festa e brincadeiras traz territórios de memórias, conectando lugares e tempos históricos em profunda relação, sequenciando os meses – junho, brincadeiras de infância, festa junina; e julho, festividade religiosa, procissão, bingos, leilões, festas dançantes, entre outras práticas. A multiplicidade dos territórios da cidade-floresta acopla-se nas trocas realizadas por diferentes pessoas em espaços fronteiriços, criando novos enunciados culturais (BHABHA, 2003).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Entre o mundo onírico, dos espíritos e dos homens a ciência moderna instalou barreiras físicas e culturais (SANTOS e HISSA, 2011), . A experiência pessoal, íntima e visceral de Necy, aponta para a possibilidade de a arte nascer das escolhas de nossos duplos em momentos e tempos inesperados da vida (HAMA e KI-ZERBO, 2011). Das mãos cheias de pincéis em sua direção, a artista sonhou desenhando o rosto de um índio. Depois daquele mergulho no inconsciente de si e do mundo memorial marajoara ou da encantaria indígena, Necy apenas com a ajuda dessas energias vitais invisíveis e sensíveis, confeccionou em 2007 sua primeira obra e, ao longo desses 10 anos, vem reconstruindo patrimônios do afeto e do poder que atravessa a história da cidade-floresta Breves e que pela arte da pintura e da memória, parecem romper fronteiras e dicotomias entre classes sociais distintas.

A artista quando narrou sua trajetória assinalou nunca ter pensado em pintar, pois não despertou essa inclinação em sua infância. A tela do índio guerreiro torna-se em sua história de vida ícone no processo iniciático, pois é a própria entidade que se revela em sonho e na tela. “É incrível, eu tenho até hoje anotado esse sonho”, assinalou para correlacionar as dimensões materiais, memoriais e espirituais.

Vivida a experiência de iniciação para a arte de pintar, a artista adoeceu profundamente que precisou fazer uma cirurgia. Na história de formação de homens e



mulheres que se tornaram guias espirituais em território amazônico é comum muitos passarem por perturbações de ordem física e espiritual que requerem cuidados especiais (MAUÉS, 1995; SILVA, 2011). Recuperada na dimensão física e espiritual, Necy quando retorna para sua residência tem uma grande surpresa. Sua filha Nice, tendo acompanhado todo o movimento iniciático, comprou um cavalete, algumas tintas e *duas telinhas pequenas*. Pelas lembranças da pintora, a filha falou: “- Olha mãe, a senhora não gosta de estar parada, está aqui seu material de trabalho, a senhora vai começar a pintar”.

Espantada, Necy questionou com a filha como iria pintar se não sabia nem por onde começar. A inspiração mediúnicamente em seu desabrochar se manifestaria de forma singular. O momento expõe como na produção da primeira tela, a pintora foi “intuída” por um índio guerreiro (na verdade é uma índia), seu guia, sofrendo uma interferência mediúnica para produzir uma pintura de si, de modo a revelar-se para o mundo.

Os caminhos da aprendizagem são complexos, conflituosos e que fizeram Necy fazer escolhas. Seu caráter, ética, humanismo e empoderamento ajudaram-na a tecer uma profunda relação com o J. Tadeu. Depois desses primeiros caminhos, Tadeu e Necy foram convidados para participar no Instituto de Artes do Pará (IAP), da Mostra Marajó que reuniu diferentes expressões artísticas dessa região, como cerâmica, fotografia e pintura. Um fato curioso ocorrido foi que depois das batalhas para conseguirem viajar, chegarem a Belém e viverem a exposição, Necy e Tadeu foram convidados a participarem de programas televisivos em sessão de entrevistas. O modo de ser da pintora, contudo, revelou-se emblemático: “Nós fomos convidados, mas eu não gosto desse negócio de reportagem de televisão. A jornalista, então, quando conversou com a gente disse assim: - Olha, amanhã vocês virão primeiro à TV Nazaré e depois à TV Cultura no Programa “Sem Censura”. Aí eu disse: - Olha, já estou viajando, estou indo agora pra Breves. E deixei o Tadeu”. Respeitando os limites do ensaio, sua inconclusão e a intimidade da própria autora, encerramos essa escrita.

#### REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política**: ensaios sobre literatura e história da Cultura. 7. ed. SP: Brasiliense, 1994 (Obras Escolhidas).

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembrança de velhos. 7. Ed. SP: Companhia das Letras, 1999.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, 26, p. 329-376, 2006.

BURKE, Peter. **Testemunha Ocular**. Bauru, SP: EDUSC, 2004.

CASTRO, Edna M. R. de (Org.). **Cidades na Floresta**. São Paulo. E. Annablume, 2009.

CHOAY, Françoise. **A alegoria do patrimônio**. Tradução Luciano Vieira Machado. SP: Estação Liberdade: Unesp, 2001.



- COSTA, Cléria Botelho da. A escuta do outro: os dilemas da interpretação. **História Oral**, v. 17, n. 2, p. 47-67, jul./dez. 2014.
- CUCHE, Denys. Cultura e Identidade. In: **A noção de cultura nas ciências sociais**. Tradução de Viviane Ribeiro. 2ª edição. SP: EDUSC, 2002, p. 175-202.
- FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 3. Ed. Rev. Ampl. RJ: Editora UFRJ, 2009.
- FLEURI, R. M. Intercultura e educação. **Rev. Bras. de Educação**, n. 23, p. 16-35, 2003.
- GARCIA, Sylvia Gemignani. Antropologia, modernidade, identidade: notas sobre a tensão entre o geral e o particular. **Tempo Social**, SP, v. 5(1-2), p. 123-143, 1995.
- GEERTZ, Clifford. **A Intepretação das Culturas**. RJ: LTC, 2012
- GONCALVES. O Mal-Estar no Patrimônio: identidade, tempo e destruição. **Estudos Históricos** (RJ), v. 28, p. 211-228, 2015.
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário. **Memória e Patrimônio: ensaios contemporâneos**. 2. ed. RJ: Lamparina, 2009, p. 25-33.
- GONCALVES, José Reginaldo Santos. Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, vol.11, n. 23, p. 15-36, 2005.
- GONÇALVES, Marco Antonio; MARQUES, Roberto e CARDOSO, Vânia Z. (Orgs.). **Etnobiografia: subjetivação e etnografia**. RJ: 7 Letras, 2012.
- HALBWACHS, Maurice. Memória Individual e Memória Coletiva. In: **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. SP: Centauro, 2003, p. 29-70.
- HALL, Stuart. **Cultura e Representação**. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. RJ: Ed. PUC-Rio; Apicuru, 2016.
- HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Comunicação & Cultura**, nº 01, p. 21-35, 2006.
- HALL, Stuart. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. BH: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HAMA, Boubou e KI-ZERBO, Joseph. Lugar da história na sociedade africana. In: KI-ZERBO, Joseph (editor) **Metodologia e pré-história da África**. 3. Ed. – SP: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p. 23-35. – (Coleção História Geral da África; vol. I)
- HARTOG, François. Tempo e Patrimônio. **Vária História**, BH, vol. 22, nº 36, p. 261-273, Jul/Dez 2006.
- KOSSOY, B. **Realidades e Ficções na Trama Fotográfica**. 2. ed. SP: Ateliê Editora, 2000.
- LE GOFF, Jacques. Memória. In: **História e Memória**. 5. ed. Tradução Bernardo Leitão... [et al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003, p. 419-476.
- LOWENTHAL, D. Como conhecemos o passado. **Projeto História**, SP, n. 17, p. 63-201, 1998.
- LUCHIARI, M. T. D. A re-invenção do patrimônio arquitetônico no consumo das cidades. **Revista GEOUSP – Espaço e Tempo**, nº 17, p. 95-105, 2005.
- MATHEWS, Gordon. **Cultura Global e Identidade Individual: a procura de um lar no supermercado cultural**. Tradução Mário Mascherpe. Bauru, SP: EDUSC, 2002, p. 09-70.



- MAUÉS, Raimundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup, 1995.
- NORA, Pierre. Entre História e Memória: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, 1993.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo. SP: Editora Unesp; Brasília: Paralelo 15, p. 09-115, 2006.
- PESAVENTO, Sandra Jatagy. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. **Revista Brasileira de História**, v. 27, n. 53, p. 11-23, 2007.
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, RJ, v. 5, nº 10, p. 200-212, 1992.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, RJ, vol. 2, n.3, p. 03-15, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. **Ensaio de História Oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- PORTELLI, Alessandro. Forma e significado na História Oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. **Projeto História**, SP, n. 14, Ap. 7-24, br.1997.
- PORTELLI, Alessandro. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. **Tempo**, RJ, v. 1, n. 2, p. 59-72, 1996.
- POULOT, Dominique. A razão patrimonial na Europa do século XVIII ao XXI. CHUVA, Márcia (Org.). **História e Patrimônio** - Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 34, Brasília, 2011, p. 27-43.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Identidade Cultural, Identidade Nacional no Brasil. **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP, SP, v. 01, n. 02, p. 18-31, 1989.
- RODRIGUES, Donizete. Patrimônio cultural, Memória social e Identidade: uma abordagem antropológica. **UBImuseum** - Revista Online do Museu de Lanifícios da Universidade da Beira interior, n. 01, p. 01-08, 2012.
- SANTO, Boaventura de Sousa e HISSA, Cássio E. Viana. Transdisciplinaridade e Ecologia de Saberes. In: HISSA, Cássio E. Viana (Orgs.). **Conversações**: de artes e de ciência. BH: UFMG, 2011, 17-34.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. **À Margem dos Marajós**: cotidiano, memórias e imagens da "cidade-floresta" Melgaço-PA. Belém: Paka-Tatu, 2006.
- SILVA, Jerônimo da Silva e. **"No ar, na água e na terra"**: uma cartografia das identidades nas encantarias da "Amazônia Bragantina" (Capanema – PA). Dissertação (Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura). Universidade da Amazônia, 2011.
- SILVA, Wilton Carlos Lima da. Biografias: construção e reconstrução da memória. **Revista Fronteiras**, v. 11, p. 151-166, 2009.
- SPIVAK, Gayatri C. **Pode o Subalterno Falar?** BH: Editora da UFMG, 2010.
- THOMSON, Alistair. Reconstituindo a Memória: questões sobre a relação entre a História Oral e as memórias. **Projeto História**, SP, v. 15, p. 51-71, abril/1997.
- TRINDADE JR., S. C. Das 'cidades na floresta' às 'cidades da floresta': espaço, ambiente e urbanodiversidade na Amazônia brasileira. **Papers do NAEA** (UFPA), v. 321, p. 1-22, 2013.
- VENSON, Anamaria Marcon; PEDRO, Joana Maria. Memórias como fonte de pesquisa em história e antropologia. **História Oral** (RJ), v. 15, p. 125-139, 2012.





## **GT 11 - GÊNERO, COLONIALIDADE E TEORIAS FEMINISTAS NA AMÉRICA LATINA.**

### **GLÓRIA ANZALDÚA E O FEMINISMO PÓS-COLONIAL: A ESCRITA COMO UM ATO DE LIBERDADE.**

**Adriane Raquel Santana de Lima<sup>1</sup>**

#### **Resumo:**

Trata-se de um artigo situado no campo da epistemologia feminista, com destaque para as ideias da feminista *chicana* Glória Anzaldúa. O artigo reflete, inicialmente, sobre a escrita como um ato de liberdade das mulheres, considerando que a negação do seu existir, historicamente, esteve associado com o impedimento do seu pensar. Defende-se no texto a ideia de que a situação de exclusão das mulheres não é idêntica entre elas, uma vez que entre os países colonizados o componente étnicorracial serviu como um instrumento a mais para reforçar a subalternização das mulheres colonizadas, produzindo-se, assim, identidades mestiças pouco visibilizadas pelas teorias feministas hegemônicas. De acordo como Anzaldúa, o trabalho da mestiça é o de romper com a dualidade que torna a mulher prisioneira de valores e padrões que não correspondem às necessidades de alguém que vive na fronteira. Havendo a transcendência dessa dualidade, produzem-se outros fundamentos para a vida, a cultura, a língua e o pensamento; supera-se o pensamento meramente individual e no seu lugar surge o pensamento coletivo. Defende-se a importância de se distinguir as versões históricas que são impostas sobre as mulheres, o olhar negativo e de subtração sobre a raça negra e as mulheres, superar a ignorância que divide as pessoas e cria preconceitos. É neste sentido que a ruptura vivida pela mulher mestiça, em todas as suas tradições culturais e/ou religiosas, tem o sentido de reinterpretação da história, criação de novos símbolos, adotando novas perspectivas diante das dualidades, como as derivadas da cor da pele, do gênero, da classe e da sexualidade.

Palavras-chave: feminismo pós-colonial, Glória Anzaldúa, escrita, liberdade.

#### **1. Introdução**

Neste artigo apresentamos o esboço de uma epistemologia feminista pensada a partir das concepções pós-coloniais de Glória Anzaldúa, que nos ajuda a refletirmos sobre nossa condição de mulheres mestiças, de cor, latino-americanas, o que nos proporciona um processo de desconstrução e (re)construção de um pensamento histórico e de uma epistemologia feminista, tomando como base o lugar destas mulheres colonizadas/subalternizadas da América Latina e de outras regiões do Sul global.

A pretensão em desconstruir um determinado tipo de feminismo e construir outro não está ligada à tentativa de estabelecer hierarquias de qualidades entre um e outro, mas

---

<sup>1</sup> Doutora em Educação- Universidade Federal do Pará -UFPA  
[adrianelima29@yahoo.com.br](mailto:adrianelima29@yahoo.com.br)





demarcar as diferenças entre um feminismo branco euro-norte-americano e um feminismo nascido ao Sul, como pontifica Anzaldúa (2000).

Para Baltodano (2010), emerge do continente latino-americano uma variedade de sujeitos e movimentos econômicos, políticos e culturais. O surgimento desses novos e diferentes sujeitos é irreversível no mundo contemporâneo e afronta o monopólio de velhos sujeitos e formas tradicionais de pensar a sociedade. Podemos imaginar a emergência dessas múltiplas realidades e grupos sociais como uma teia das diferenças culturais, que produzem perspectivas alternativas para pensar o mundo e entender o lugar das mulheres em muitas outras dimensões. Por exemplo, entender o papel da mulher na história e no conhecimento da humanidade e, também, a denúncia como um ato político e construtivo sobre as condições inferiores que foram impostas a elas.

Entendemos que o conhecimento não é uma exclusividade dos homens, assim como entendemos que a produção do conhecimento das mulheres não pode ser tratado paralelamente ou separadamente do conhecimento mais geral do resto da humanidade. Sabemos que a história e o pensamento das mulheres acontecem no mesmo cenário e no mesmo tempo da história produzida pelo homem. Todavia, não podemos mais escamotear o emudecimento proposital dessa voz feminina em todas as dimensões sociais, históricas, econômicas, culturais e intelectuais.

Isto nos leva a parafrasear a pergunta de Spivak (2010) “Podem as mulheres subalternas falar?”. Colocamos a questão no plural para evidenciar a diversidade dos grupos de mulheres. Spivak (2010) propõe em sua teoria uma “desaprendizagem”, pois, segundo ela, precisamos desaprender o que foi padronizado pelo paradigma oficial; desaprender a subtração histórica imposta ao subalterno, em geral, e às mulheres subalternas, em específico. Para esta autora, a mulher desaparece entre o patriarcado e o imperialismo no processo de constituição do sujeito-objeto. E o desaparecimento torna-se mais violento quando se trata das mulheres da periferia do sistema-mundo<sup>2</sup>.

Daí o compromisso das intelectuais e do movimento feminista de tornar evidente essa “voz delirante” que pulsa nos subalternos, nos “outros” e nas mulheres subalternas. Spivak (2010) destaca o compromisso das intelectuais em romper essa opressão e atribuir valores, destacar direitos e exigir respeito aos subalternizados nessa ordem social. Nesta lógica de denúncia e anúncio, consideramos que as mulheres subalternas têm muito a dizer, a contribuir e a produzir para uma nova ordem social-histórico-cultural.

---

<sup>2</sup> WALLERSTEIN, I. La restructuración capitalista y el sistema-mundo. In: ELÍZAGA, R S. (Coord.) América Latina y el Caribe, perspectivas de su reconstrucción. México: Asociación Latino Americana de Sociología, 1996. p.69-85.



Na organização deste artigo, além desta introdução e das considerações finais, apresentamos mais dois itens centrais, em que procuramos discutir sobre a ousadia das mulheres e o poder da palavra escrita; e sobre as mulheres do “Terceiro Mundo” como mulheres mestiças, na concepção da feminista *chicana* Anzaldúa, analisando as implicações desta condição na produção do conhecimento.

## 2. A ousadia de mulheres: o poder da palavra escrita

A historiadora Michelet Perrot (2008), as mulheres foram confinadas ao silêncio profundo da história da humanidade, destinadas à obscuridade ou até mesmo colocadas à margem das produções, do tempo e dos acontecimentos socioculturais. Em suas palavras, as mulheres foram postas no silêncio de um mar abissal, como também já nos lembrou Hilst, no início deste texto.

Para Perrot (2008), a invisibilidade e o silêncio das mulheres foram e são necessários para manter a ordem social, garantindo a tranquilidade e a divisão por gênero na sociedade. Por outro lado, tornar as mulheres visíveis, ouvir seus sons ou ler seus escritos, portanto, colocar as mulheres no centro da sociedade, é de arrepiar, de causar medo aos que têm privilégios com este *status quo*. As mulheres que desafiam a “ordem social” das coisas, da sociedade, ainda são vistas como indecentes e, por alguns, ridicularizadas, chegando-se ao extremo de em algumas sociedades as mulheres terem suas faces queimadas, seus rostos completamente deformados por ousarem em subverter a ordem do silêncio.

O direito de dizer a palavra é um direito do ser humano, por isso um direito das mulheres. Mas esse direito não deve estar sob condição, isso é, não depende da permissão ou do consentimento de algo ou alguém, e implica a desconstrução do paradigma que inferioriza a mulher como *ser menos*. O reconhecimento desse direito é, sobretudo, uma superação da negação que passa por dimensões subjetivas profundas, envolvendo a publicização da negação imposta às mulheres na construção de seu próprio pensamento, conforme Perrot (2008).

A negação imposta à mulher pela Igreja e pelas nascentes da ciências no bojo do Iluminismo, que se chegou até a justificar fisiologicamente a inferioridade da mulher, no século XIX, quando os fisiologistas do final deste século afirmaram que as mulheres tinham cérebro menor, mais leve e menos denso que os dos homens. É assim que não se trata, somente, de reconhecimento de direitos, mas, sobretudo, de uma reinvenção de valores, de cultura, de posturas sociais e de ouvir uma história escondida e subtraída das mulheres.



Escrever para uma mulher não é uma tarefa fácil, com bem ressalta Perrot (2008). Historicamente, a escrita para as mulheres era de dimensão privada, ao nível de correspondências familiares. A escrita como um ato público, por meio de jornais, das revistas femininas, obras de educação e biografias eram incipientes ainda no final do século XIX. Porém, no final do século XIX e início do XX as mulheres desafiam a moral-cristã e começam a se mostrar por meio de romances e de outros escritos no campo da literatura, com destaque para as grandes romancistas inglesas como Jane Austen e Virginia Woolf, para citar algumas (PERROT, 2008).

É inegável que a condição histórica das mulheres na maioria das civilizações é uma condição de subalternidade. As mulheres europeias, apesar de brancas, também tinham uma condição inferiorizada diante dos homens europeus. E se estas mulheres europeias eram inferiores aos homens de sua própria cultura e sociedade, é fácil imaginar que o impacto da negação e da exclusão tenha sido muito maior entre as mulheres negras, indígenas e mestiças da América Latina, que por sua dupla negação (de gênero e de raça) tiveram seus corpos invadidos, suas culturas negadas e histórias apagadas. É assim que defendemos a ideia de que a situação de exclusão das mulheres não é idêntica entre elas, uma vez que entre os países colonizados o componente étnicorracial serviu como um instrumento a mais para reforçar a subalternização das mulheres colonizadas, produzindo-se, assim, identidades mestiças pouco visibilizadas pelas teorias feministas hegemônicas.

Neste raciocínio, se escrever, do ponto de vista das mulheres, é um ato ousado, isso será tanto mais para as mulheres que sofreram com a dupla negação, tais como as latinoamericanas. Escrever é uma ação difícil, como também o são as outras formas de se expressar sobre o mundo (pintar, esculpir e poetizar), porque são formas de criar, maneiras de significar o mundo e para quem teve historicamente este direito subtraído, começar a escrever é um doloroso ato de liberdade.

Faz-se importante demarcar a persistente diferença entre a condição das mulheres brancas europeias, que exerceram, em determinado momento, a postura de colonizadora e as mulheres colonizadas<sup>3</sup>, índias, escravas e mestiças do Terceiro Mundo. Aqui nos interessa, particularmente, as mulheres colonizadas, usando a terminologia de Gautier (2000), mulheres que tinham muito menos acesso à escrita, que exerciam funções pouco valorizadas e reconhecidas, sendo tratadas muito mais próximas da condição de mercadorias e de escravas.

---

<sup>3</sup> Utilizaremos o termo “mulheres colonizadas” para diferenciá-las das mulheres brancas europeias, consequentemente, para entender que as histórias de submissão da mulher no chamado Terceiro Mundo foram em muito diferentes da mulher colonizadora, a despeito da condição partilhada de mulher.



As mulheres colonizadas assumem trabalhos diferenciados e são muito mais inferiorizadas que as mulheres brancas. Estas últimas ainda assumiam alguns papéis importantes no seio familiar, além de serem “dadas para o casamento”. As mulheres brancas e de elite precisavam da escravidão tanto mais quanto não tinham direito. Para Gautier (2000) as mulheres brancas exerciam poder sobre os escravos, fazendo-os realizarem atividades domésticas e agrícolas. As mulheres privilegiadas também poderiam comprar e vender escravos, por intermédios de parentes ou concubino europeu.

Assim, a escravidão na América Latina limitou o processo de construção da autonomia feminina. Somente na segunda metade do século XIX que vamos encontrar produções em jornais e revistas por mulheres, mas ainda com certa timidez (GUARDIA, 2000). No entanto, já começa a ser construído um debate em torno do ideário feminino. E esse ideário se misturava com o sentimento de independência das colônias, que era respaldado pelas teorias liberais da época.

Pensar a dimensão feminina é considerar as variadas formas de opressão que são vivenciadas em diversos contextos culturais, históricos e sociais por diferentes mulheres. Com todas essas considerações destacamos as mulheres, como se refere Anzaldúa (2000), do Terceiro Mundo, as mulheres colonizadas, as mulheres que por agressão física e ideológica tiveram que servir às mulheres de origem europeia e brancas e aos homens colonizadores.

Anzaldúa (2000) é intensa e sensível no texto “*Falando em Línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo*”. O texto não trata somente de uma visão ou reivindicação de um ideário feminino, mas a necessidade de revelar a escrita que nasce nas mulheres, uma escrita profunda e visceral. A autora faz um chamamento às mulheres do Terceiro Mundo sobre sua condição e concepção de mulheres, buscando forças no lugar mais “obscuro” de sua existência, para a produção dessa escrita, ou seja, a materialização de pensamentos, de estudos e conceitos.

Quem nos deu permissão para praticar o ato de escrever? Por que escrever parece tão artificial para mim? Eu faço qualquer coisa para adiar este ato esvazio o lixo, atendo o telefone. Uma voz é recorrente em mim: Quem sou eu, uma pobre chicana do fim do mundo, para pensar que poderia escrever? Como foi que me atrevi a tornar-me escritora enquanto me agachava nas plantações de tomate, curvando-me sob o sol escaldante, entorpecida numa letargia animal pelo calor, mãos inchadas e calejadas, inadequadas para segurar a pena? (2000, p.231)

Para a autora, as mulheres do Sul precisam escrever suas histórias como mulheres colonizadas, sem importar histórias das mulheres brancas. Ainda segundo a autora, para as mulheres colonizadas ou do Terceiro Mundo escrever é uma ação de



abstração muito mais dolorosa, muito mais difícil, por terem sido usurpadas no seu tempo de pensar, de sentir e de dar materialização à escrita, uma vez que para elas a urgência era de matar a fome e garantir o mínimo à vida. É por essa razão que Anzaldúa conclama as mulheres do Terceiro Mundo para superar este obstáculo histórico e enfrentar o desafio de criar seu mundo e seus conceitos.

A autora se reconhece como uma mulher do Terceiro Mundo e é enfática ao afirmar o desejo, a necessidade e o direito de escrever, pois é na escrita que se produz autonomia, vida, superação, reconhecimento e resistência. Anzaldúa é uma mulher *chicana*<sup>4</sup> resistente e que denuncia as negações a que são submetidas às mulheres colonizadas.

A história e as necessidades das mulheres brancas não nos identificam, não revelam todas as nossas necessidades, segundo Anzaldúa. Por isso que subjetivamente a autora explica a necessidade de escrever:

Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. (ANZALDÚA, 2000, p.232).

Para a autora, a escrita é um ato de alquimia, de criar alma, de buscar o eu do centro da existência humana, de desconstruir um “outro” que foi imposto às mulheres de cor (o escuro, o feminino). Nessa construção, o sujeito, ou melhor, a mulher que nasce não é menos medrosa, porém é uma mulher colonizada mais corajosa e decidida em escrever suas palavras. Uma mulher que necessita denunciar que o mundo que está não é um mundo que a inclui, que a história contada por seus dominadores não é a sua verdadeira história e que existem vários lados negligenciados na versão oficial. A educação oferecida pela cultura colonizadora não atende e não respeita as culturas e os pensamentos das mulheres colonizadas.

A escrita é um instrumento que nos permite penetrar nos mistérios, mas é também uma proteção, porque além de distanciar ajuda a sobreviver (ANZALDÚA, 2000). A autora nos conduz para o desvelamento do que parece simples, do ato de escrever como caminho para a autonomia das mulheres, seja das mulheres como um ser universal, como já bem colocou Perrot (2008), seja para as mulheres colonizadas do Terceiro Mundo, em que a

---

<sup>4</sup> Uma mulher à margem do cânone do ideário feminista das mulheres dos Estados Unidos, vivendo na fronteira, no entre-lugar, entre o México e os Estados Unidos.





escrita é um processo de descoberta interior e de superação de um ser feminino vitimado nas atrocidades da colonização.

Escrever para as mulheres do Terceiro Mundo é uma necessidade de poder, de respeito, de reconhecimento, de autonomia e de independência, como reforça Anzaldúa (2000):

O perigo ao escrever é não fundir nossa experiência pessoal e visão do mundo com a realidade, com nossa vida interior, nossa história, nossa economia e nossa visão. O que nos valida como seres humanos, nos valida como escritoras. O que importa são as relações significativas, seja com nós mesmas ou com os outros. Devemos usar o que achamos importante para chegarmos à escrita. Nenhum assunto é muito trivial. O perigo é ser muito universal e humanitária e invocar o eterno ao custo de sacrificar o particular, o feminino e o momento histórico específico (p.233).

A autora considera as identificações universais como um perigo, porém chama a atenção para as histórias diferentes, sendo que a intenção não é a de criar histórias paralelas entre as mulheres, mas revelar que não podemos universalizar histórias a partir, exclusivamente, de um local ou de uma situação. O sentimento de encontro e identificação que congrega as mulheres é fundamental, mas sufocar as particularidades entre elas é, de certa maneira, exercer uma ação dominadora e colonizadora de umas sobre as outras.

No próximo ponto deste texto destacamos a representação das mulheres do Terceiro Mundo e como a situação entre a mulher mestiça, hibridizada, é completamente outra, se compararmos com as histórias das mulheres brancas e europeias.

### 3. Mulheres do Terceiro Mundo, mulheres mestiças: por Glória Anzaldúa

Como se constitui a mulher do Terceiro Mundo? Como podemos entender a mulher que nasce da hibridização de culturas? Como a mulher latino-americana surge no contexto pós-colonial? Quais as características da escrita desenvolvida por essas mulheres, e como a escrita se apresenta como um recurso de contestação da dominação? Estes são alguns dos questionamentos que nos fazemos, que tenta, desse modo, entender o perfil das mulheres mestiças, das mulheres do Terceiro Mundo, com destaque para as contribuições da feminista Gloria Anzaldúa.

O desafio, aqui, é construir uma compreensão do *feminismo pós-colonial*<sup>5</sup>, que é um termo utilizado por algumas estudiosas de Anzaldúa para distinguir suas proposições em relação às oriundas do feminismo estadunidense ou europeu. No entanto, embora utilizemos

---

<sup>5</sup> Utilizaremos o termo pós-colonial inicialmente para nos referir um pensamento feminista que se diferencia das correntes feministas estadunidenses e europeias, sem desconsiderar sua importância para o debate acerca do pensamento das mulheres. Porém, entendemos que a situação de mulheres, aqui chamadas do Terceiro Mundo e/ou do hemisfério Sul, revela um histórico de opressão substancialmente diferente em relação às mulheres brancas.



o termo *pós-colonial* – e o fazemos principalmente porque ele melhor demarca a diferença entre as correntes periféricas e metropolitanas do feminismo –, entendemos que as resistências das mulheres do sul global não se deram somente após a colonização; logo, o termo pós-colonial, por sugerir uma ordem cronológica, nos parece incorreto. Com esta ressalva, utilizamos a noção de feminismo pós-colonial na perspectiva de um *pensamento decolonial*, entendido por Walter D. Mignolo (2007, p. 26) como “la conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad”, isto é, como uma abordagem que denuncia a colonialidade como uma matriz de poder que persiste mesmo após o fim da situação colonial.

Para Quijano (2000) a colonialidade é um padrão de poder que se faz no mundo moderno e colonial, como a racionalidade própria da exploração capitalista, que na América Latina se articula conjuntamente com o racismo e a classificação social dos grupos humanos. Ainda que seja importante para analisar as relações entre classe e raça que constituem a modernidade/colonialidade, o autor acaba deixando de lado as dimensões mais profundas sobre o gênero. Esta é também a avaliação de Lugones (2010), para quem a colonialidade não se refere somente às questões raciais, sendo mais propriamente um fenômeno que abrange todo o controle da sexualidade, do trabalho, da subjetividade/intersubjetividade e da produção do conhecimento.

Lugones (2010) afirma a importância de se estudar a interseção das categorias gênero/raça/classe, que possibilitou construir o conceito de *colonialidade do gênero*. Dessa forma, pensar a colonialidade do gênero é alargar a compreensão histórica da colonialidade, pois como as mulheres colonizadas não são consideradas nessa perspectiva da modernidade/colonialidade como o gênero padrão, a proposta da autora é pensar a resistência da mulher a partir de sua diferença colonial. A resistência, para a autora, é a tensão entre subjetivação e o ser ativo, permitindo ao resistente iniciar a luta e a possibilidade da realização de objetivos políticos, o que rompe com a passividade do sujeito. Ainda para a autora, a resistência não é um fim de uma luta política, mas o seu início e sua possibilidade.

Para Lugones (2011) a raça não é mais e, também, não é menos mitificada que o gênero, ambos são as mais poderosas mitificações da colonialidade. A autora ainda destaca que o desenvolvimento do feminismo do século XX não deu a devida atenção para o vínculo profundo entre as três categorias que envolvem as mulheres colonizadas – raça, gênero e heterossexualidade, como conceitos racializados, ou seja, cruzados e interseccionados.



Diante da complexidade que é desvendar as mulheres colonizadas, latino-americanas e mestiças é indispensável a análise dessa interseção (classe, raça e gênero) proposta por Lugones (2010), pois as mulheres estão completamente imersas nesse amálgama de culturas e realidades. Para além do simplismo em adotar categorias isoladas, é urgente a diferenciação das condições econômicas, raciais, sociais e culturais que engendram a submissão e a negação das mulheres colonizadas.

A intenção é despertar para a preocupação quanto à colonialidade do gênero, porque não estamos somente tratando de um sistema de homens, unilateral e simplista, mas anunciando que existe uma colonização de gênero e que isso não pode ser ignorado nos estudos, que em determinados momentos acabam por universalizar a condição das mulheres. A questão de gênero não está fora da modernidade, nem tampouco ausente do processo colonizador, por isso falamos de mulheres colonizadas, para destacar a sua diferença, não somente cultural, mas também colonial.

A descolonização do gênero pressupõe esclarecer a existência das diferentes condições que estão ao redor das mulheres. As mulheres burguesas brancas e heterossexuais são vistas como meras reprodutoras da raça branca e da classe burguesa, mas são vistas como “sujeitos”, isso é, sua humanidade não lhe foi negada. Já as condições das mulheres não brancas apresentam-se como completamente outras, são vistas para satisfação do prazer sexual do homem. Geralmente, são as mulheres erotizadas e vulgarizadas no imaginário masculino branco. As mulheres não-brancas são vistas para saciar as fantasias sexuais do macho branco colonizador e sua humanidade é subtraída.

O pensamento feminista pós-colonial está em consonância com as correntes teóricas críticas sobre o paradigma moderno-colonizador, por destacarem, ambos, o sentimento de colonialidade e a necessidade de debater e superar esse sentimento que nos subtrai em todas as formas de existência.

Robert Young (2005), no livro *“Desejo Colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça”*, discute a ação colonizadora que dominou as culturas consideradas menores, e que provocou formas de intercâmbio que modificaram ambas as culturas, a do colonizador e da colonizado. A troca intercultural e a socialização entre grupos, culturas, sexos, etnias – para este autor, um processo híbrido e intercultural – foi inevitável entre as culturas europeias, indígenas e africanas.

Para Young (2005), as primeiras teorias pós-coloniais reforçaram o entendimento entre dois grupos – colonizador e o colonizado –, reiterando a teoria que o segundo é a representação falsa, uma cópia mal feita de cultura e de civilidade, o que pode nos levar a uma divisão maniqueísta se não forem tomados os cuidados necessários para



entender a ação colonizadora e o processo intercultural e híbrido que sofreram as culturas envolvidas na colonização. Para este autor, a cultura, a linguagem e o sexo se amalgamam numa interação entre culturas, ou muito mais além, a interculturalização, que também pode ser chamada de *hibridismo*.

O sentido que utilizaremos de hibridização está muito mais próximo ao que Canclini (2011) considera como processos socioculturais que se entrecruzam para gerar novas práticas culturais e sociais. Não estamos fazendo teoria para criar campos de batalhas ou dualismos hierarquizados, mas para refletir sobre a construção cultural-histórica na qual as populações latinas, e as mulheres em particular, estiveram envolvidas, seja para reforçar ou para questionar uma visão hegemônica de cultura, de sociedade, de civilidade e de gênero.

Assim, o lugar que destacamos é um lugar híbrido, mestiço e um entre-lugar, que faz renascer nas mulheres latinas a necessidade de produzir suas incursões filosóficas, políticas e epistêmicas. Anzaldúa chama atenção para o risco das mulheres hibridizadas/mestiças, no contato com a cultura eurocêntrica, hegemônica e dominadora, assumirem o ideário feminino branco, através da elegância dos vestidos das mulheres de elite e de sua “boa” educação branca.

Neste sentido que Anzaldúa (2000) nos convida para o entendimento das concepções de mundo diferenciadas das escritoras do Terceiro Mundo, que estão *fora do eixo hegemônico de produção de conhecimento*. Para a autora:

(...) a mulher do terceiro mundo que, na melhor das hipóteses, tem um pé no mundo literário feminista, é grande a tentação de acolher novas sensibilidades e modismos teóricos, as últimas meias verdades do pensamento político, os semidigeridos axiomas psicológicos da new age, que são pregados pelas instituições feministas brancas. Seus seguidores são notórios por “adotar” as mulheres de cor como sua “causa” enquanto esperam que nos adaptemos a suas expectativas e a sua língua. (p. 231).

É assim que discutir conceitos feministas diante de uma construção fixa de ciência e progresso europeu é algo desafiador, sobretudo para as mulheres colonizadas. O pensamento de Anzaldúa traduz com intensidade o sentimento e as inquietações das mulheres que nascem da situação colonial, e que carregam, de forma híbrida, tanto as marcas universais da exclusão da mulher, quanto as particularidades da situação de exploração das mulheres do Sul.

Entendemos que a autora propõe um pensamento feminista das diferenças, que não homogeneiza as mulheres, mas procura entender a mulher constituída a partir da



diferença colonial. Assim, seu destaque não é apenas para as diferenças entre homens e mulheres, mas também para as diferenças das mulheres entre si.

A autora evidencia que a experiência de ser mulher de classe média em uma cidade dos Estados Unidos é bastante diferente de ser mulher negra no mesmo país, ou ser uma mulher “mestiça” do Texas, com descendência de mexicanos e indígenas, ou então ser uma mulher que mora na América Latina, na Ásia ou na África. Por esse sentido que Anzaldúa escreve para as mulheres do Terceiro Mundo: *“Minhas queridas hermanas, os perigos que enfrentamos como mulheres de cor não são os mesmos das mulheres brancas, embora tenhamos muito em comum. Não temos muito a perder — nunca tivemos nenhum privilégio”* (2000, p.229). Ela acredita que as mulheres do Terceiro Mundo devem parar de ser objeto de pesquisa e escrever suas próprias teorias, falando de um lugar diferente do hegemônico e escrevendo sobre suas opressões, considerando as suas particularidades.

Costa e Ávila (2005) reforçam o discurso de Anzaldúa, considerando que é uma teoria que nasce à margem dos cânones hegemônicos feministas. Anzaldúa torna visíveis as interferências das mulheres feministas de cor, lésbicas, judias e do Terceiro Mundo, diferente dos debates feministas norte-americanos, por exemplo, que se centram nas necessidades de mulheres consideradas brancas, anglófonas, heterossexuais, protestantes e de classe média.

E será escutando as vozes das mulheres reprimidas por sua cor, orientação sexual e/ou sua religião, sem espaço até mesmo na teoria feminista branca, que o debate sobre as diferenças se ampliará, não se restringindo aos binarismos de gênero (homem e mulher), de cultura (superior e inferior) e etnia (branco e negro), dando visibilidade, assim, às diferenças entre as próprias mulheres, de modo a revelar que o campo social está recheado de interseções culturais e simbólicas (COSTA E ÁVILA, 2005).

Glória Anzaldúa é uma autora de fundamental importância para o nascimento do debate sobre diferença no bojo do feminismo norte-americano, não podendo ser ignorada. Ela é coorganizadora de uma das mais importantes antologias sobre o feminismo da diferença, intitulado *“This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color”* (COSTA E ÁVILA, 2005), livro enfático na crítica ao paradigma feminista branco, como uma abordagem que silencia as diferenças em torno do gênero feminino.

Em um de seus trechos mais emocionantes, Anzaldúa mostra sua indignação frente à visão que homens brancos têm das mulheres mestiças que rompem com as “confortáveis imagens estereotipadas” da negra doméstica, da mestiça ama-de-leite. Segundo Anzaldúa (2000, p. 230):





Nós anulamos, nós apagamos suas impressões de homem branco. Quando você vier bater em nossas portas e carimbar nossas faces com ESTÚPIDA, HISTÉRICA, PUTA PASSIVA, PERVERTIDA, quando você chegar com seus ferretes e marcar PROPRIEDADE PRIVADA em nossas nádegas, nós vomitaremos de volta na sua boca a culpa, a auto-recusa e o ódio racial que você nos fez engolir à força. Não seremos mais suporte para seus medos projetados. Estamos cansadas do papel de cordeiros sacrificiais e bodes expiatórios

É com o tom de indignação da autora que ela rompe e provoca debates maiores sobre as diferenças, denunciando que as opressões sentidas e vividas por mulheres brancas não podem ser transplantada para as mulheres mestiças. A mulher mestiça que nasce com Anzaldúa parte de sua condição de mulher *chicana*, anunciando as mulheres mestiças com aquelas de consciência polivalente, que a autora descreve de maneira *transversiva*<sup>6</sup> e em constante deslocamento textual, provocado pelas diferenças e desequilíbrios históricos e pelas exclusões múltiplas sofridas (COSTA E ÁVILA, 2005).

É inegável a contribuição de Anzaldúa na ruptura com os estudos de sexualidade hegemônicos, que na ótica de alguns autores veem questões como gênero e sexualidade meramente como adereços culturais, como problemáticas inferiores às questões econômicas e classistas e que apresentam uma visão unitária sobre o sujeito, em geral o sujeito masculino branco. Neste sentido que o pensamento de Anzaldúa estabelece uma contraposição a essas teorias essencialistas, apresentando uma perspectiva mestiça atenta às múltiplas dimensões sociais, culturais e sexuais que estão interseccionadas nas tendências feministas, recusando qualquer subtração subjetiva histórica de elementos identitários que ajudam a tecer a complexa simbólica e social que constitui as mulheres.

É pelos mais diversos contextos culturais e sociais, ou mesmo nos entre-lugares da diferença, que são produzidas as histórias particulares, a partir das dimensões locais revividas. As diversas mestiçagens que a autora revela expressam o direito à liberdade e ao reconhecimento. A autora declara suas diferenças e cobra o direito de poder exercer e assumir as múltiplas mulheres que habitam em seu semblante de mulher mestiça.

Em “*La conciencia de la mestiza*”, Anzaldúa (1987) se auto-declara como *mestiza* e diaspORIZADA e compreende que sua existência está ligada não a uma identidade, mas a múltiplas identificações, conforme se depreende do excerto a seguir:

Eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a queer em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto,

---

<sup>6</sup> O sentido que adotamos aqui é de transgressão, que a autora utiliza para tornar seus textos uma poesia em movimento.



tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. Soy un amasamiento, sou um ato de juntar e unir que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados. (1987, p.81).

O termo *amasamiento* utilizado por Anzaldúa revela a multiplicidade cultural que existe por meio da tradução cultural que perturba o hibridismo biológico, o binarismo cultural e a disputa maniqueísta entre superior e inferior. A autora se assume como um sujeito de *amasamiento*, ou como gosta de utilizar, uma nova mestiça transitando entre a luz e a escuridão, o que a possibilita questionar tanto um como o outro conceito, dimensionando-se como uma produção epistemológica feminista que questiona ideias essencialistas de centro e periferia, tradição e modernidade, ainda que as utilizando em outro sentido. Anzaldúa é uma autora da transculturação, do sincretismo e da diáspora: as fronteiras são sua metáfora por excelência.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Utilizamos o ato de escrever como uma metáfora e uma prática concreta que possibilitaria às mulheres superar tal estado de discriminação. No entanto, na segunda parte do texto avançamos na argumentação e com a ajuda do feminismo pós-colonial de Glória Anzaldúa defendemos que não basta visibilizar a diferença entre homens e mulheres, sendo também importante atentar para as diferenças entre as próprias mulheres. Foi por esta via que questionamos as versões hegemônicas do feminismo norte-americano e europeu, que, na sua tentativa de apresentar uma imagem unitária da mulher, termina por apagar as diferenças entre as mulheres de elite e as mulheres mestiças, colonizadas, do Sul ou do Terceiro Mundo.

Nesta perspectiva, as mulheres do Terceiro Mundo precisam ser entendidas em sua dupla condição de opressão: não apenas são negadas como mulheres, mas também como representantes de uma raça e cultura inferiores. São, no entanto, mulheres mestiças, uma vez que a situação colonial provocou cruzamentos ou *amansamientos* impossíveis de serem apagados, ainda que tenham sido invisibilizados pelas teorias feministas hegemônicas.

Concluimos este trabalho reforçando os argumentos de Anzaldúa, que nos incentiva a olhar para as mulheres colonizadas como aquelas que carregam as marcas de negação universalmente sentidas pelas demais mulheres, mas que sofrem ainda mais em sua condição de raça inferior. Os processos de libertação e a construção da autonomia



destas mulheres não podem ser idênticos, razão para nos engajarmos na construção de epistemologias feministas pós-coloniais que sejam capazes de revelar as diferenças e empoderar as mulheres na luta pela própria libertação.

## REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Glória. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.

\_\_\_\_\_. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. In. *Estudos Feministas*. Florianópolis: UFSC. 2000, p. 229-235

ÁVILA, Eliane e COSTA, Claudia de Lima. Glória Anzaldúa, a consciência mestiça e o "feminismo da diferença". In. *Estudos Feministas*. Florianópolis. 2005, p. 691-703.

BALTODANO, Mónica. Porque outro mundo es posible y necessário: el sol sale del sur, el sol nace de bajo. In: CASTRO, ELISA Guaraná de (org) et al. *Vozes de nossa América: cultura, política e pensamento crítico- América Latina e Caribe*. Seropédica (RJ): UFRJ, 2010.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ªed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

DAVIS, Natalie Zemon. *Nas Margens: três mulheres do século XVII*. São Paulo: Companhia das letras, 1997.

GAUTIER, Arlette. Mulheres e Colonialismo. In: FERRO, Marc (org.). *O livro Negro do Colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000, p. 660-697.

LUGONES, María. *Hacia un feminismo descolonial*. In. La manzana de la discórdia. Universidad Andina Simón Bolívar del Ecuador, vol 6, nº2, 2011, p. 105-119.

\_\_\_\_\_. *Toward a Decolonial Feminism*. In. Hypatia. Fall, Vol 25, nº 4, 2010, p.742-759.

MIGNOLO, Walter D. El Pensamiento Decolonial: Desprendimiento y Apertura. Un manifesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Orgs.). *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

PERROT, Michelet. *Minha História das Mulheres*. São Paulo: Contexto, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo(Comp.). *Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso/Unesco, 2000, p.201-2146.

SPIVAK, Gayatri Chakrovorty. *Pode o Subalterno falar?*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

YOUNG, Robert. *Desejo colonial: hibridismo em teoria, cultura e raça*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

**GT 11 – Gênero, colonialidade e teorias feministas na américa latina****LAS MUJERES TRABAJADORAS DE LAS MAQUILAS EN LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO**

Johanna Andrea Bernal Mancilla (UFMG)<sup>1</sup>  
johannandre@gmail.com

Adriana García Martínez (UFMG)<sup>2</sup>  
adigmah@hotmail.com

**RESUMEN**

Las maquilas son empresas que tienen sus inicios en los años 60 a partir de los tratados de libre comercio que se realizan entre México y Estados Unidos. Estas compañías transnacionales que surgen en la frontera norte de México como efecto de la expansión del capitalismo y de tratados gubernamentales, se caracterizan por privilegiar la contratación de mano de obra femenina para realizar labores operativas como el ensamblaje de piezas electrónicas y la confección de ropas, entre otras. Paralelo al crecimiento de la mano de obra femenina, en los años 90 aparece un fenómeno social en las ciudades de la frontera norte, como Ciudad Juárez y Chihuahua, este fenómeno tiene que ver con la aparición de cadáveres de mujeres en los parques industriales, en los basureros, en las calles, etc. Mujeres que registran en sus cuerpos violaciones, golpes, maltrato, quemaduras a las que son sometidas por parte de sus agresores. Frente a este panorama, este artículo se propone discutir la situación de la mujer en condición de migrante y mano de obra precarizada en las maquiladoras. La razón es que en la relación mujer-migrante-mano de obra, al parecer, la mujer queda más expuesta a la violencia y la explotación laboral. Bajo este supuesto, la ponencia se va a desarrollar en dos partes, en primer lugar, se relacionan los datos sobre la situación actual de la mujer y su ocupación laboral en las maquilas a propósito de la feminización del trabajo. En segundo lugar, se aborda el fenómeno de los feminicidios en el territorio mexicano y las condiciones que confluyen para que muchos de estos crímenes queden impunes.

Palabras clave: maquilas, mujer-trabajadora, ciudad frontera.

**1. INTRODUCCIÓN**

La presente ponencia es una aproximación a la realidad que viven las mujeres en la zona norte de México partiendo de una situación “ficticia” que Roberto Bolaño describe en la novela 2666 como son los feminicidios en la ciudad de Santa Teresa. Situación que no es lejana a los asesinatos de las mujeres en Ciudad Juárez y Chihuahua que, al modo de ver de varios estudios, se extendió por la frontera norte de México. Una zona que se ha convertido en un lugar de asentamiento para las maquiladoras, empresas transnacionales en su mayoría norteamericanas, que tienen su centro de operación y producción en el territorio Mexicano. En esta región donde confluyen procesos productivos, demanda de mano de obra

<sup>1</sup> Estudiante do Doutorado em filosofia pela Universidade Federal Minas Gerais (UFMG). Grupo de investigación Filosofía, educación y pedagogía de Colombia.

<sup>2</sup> Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)





y una importante presencia de las mujeres inmigrantes se observa que las mujeres se ven expuestas a situaciones de hostigamiento sexual, violencia y muerte impune.

En la novela 2666, Bolaño describe a Santa Teresa como esa ciudad fronteriza que se convierte, por un lado, en símbolo de desarrollo económico como consecuencia de la industrialización. Por otro lado, en ese punto geográfico que ve surgir la pobreza cuando señala la existencia de barrios improvisados, inseguros con servicios deficientes de luz en sus calles. Al lado de los grandes parques industriales se ubican los lotes baldíos, el desierto y los barrios marginales en los cuales van apareciendo las mujeres que han sido asesinadas, quemadas con ácido, torturadas, golpeadas y/o violadas. Así, Santa Teresa es descrita de la siguiente manera:

Hacia el oeste la ciudad era muy pobre, con la mayoría de calles sin asfaltar y un mar de casas construidas con rapidez y materiales de desecho. En el centro la ciudad era antigua, con viejos edificios de tres o cuatro plantas y plazas porticadas que se hundían en el abandono y calles empedradas que recorrían a toda prisa jóvenes oficinistas en mangas de camisa e indias con bultos a la espalda, y vieron putas y jóvenes macarras holgazaneando en las esquinas, estampas mexicanas extraídas de una película en blanco y negro. Hacia el este estaban los barrios de clase media y clase alta. Allí vieron avenidas con árboles cuidados y parques infantiles públicos y centros comerciales. Allí también estaba la universidad. En el norte encontraron fábricas y tinglados abandonados, y una calle llena de bares y tiendas de souvenirs y pequeños hoteles, donde se decía que nunca se dormía, y en la periferia más barrios pobres, aunque menos abigarrados y lotes baldíos en donde se alzaba de vez en cuando una escuela. En el sur descubrieron vías férreas y campos de fútbol para indigentes rodeados por chabolas [...], y dos carreteras que salían de la ciudad, y un barranco que se había transformado en un basurero, y barrios que crecían cojos o mancos o ciegos y de vez en cuando, a lo lejos, las estructuras de un depósito industrial, el horizonte de las maquiladoras (Bolaño, 170-171).

Ciudad de Santa Teresa parece no ser una ficción cuando se tiene en cuenta que para la década de los 90, en Ciudad Juárez y Chihuahua aparecen los cuerpos de mujeres violentadas y las denuncias de sus familiares tratando de exigirle justicia al Estado. Peticiones que durante mucho tiempo quedaron en impunidad y las cuales poco a poco han adquirido visibilidad en los medios de comunicación y han sido recibidas por organismos internacionales que protegen los Derechos Humanos. Llama la atención que esas mujeres asesinadas compartían un rango de edad asociado a la edad económicamente productiva y un gran porcentaje de ellas trabajan en las maquiladoras.

A partir de la novela de Bolaño y la situación análoga que se presenta en Ciudad Juárez y Chihuahua, este artículo se propone discutir la situación de la mujer en condición de migrante y mano de obra precarizada en las maquiladoras. La razón es que en la relación mujer-migrante-mano de obra, al parecer, la mujer queda más expuesta a la violencia y la





explotación laboral. Retomando algunos estudios sobre el trabajo de las mujeres en las maquilas es interesante observar como varios de ellos concluyen que las mujeres deben aceptar las condiciones de un trabajo precario en el cual quedan expuesta al acoso laboral y la violencia.

La ponencia se va a desarrollar en tres momentos. En primer lugar, se relacionan los datos sobre la situación actual de la mujer y su ocupación laboral en las maquilas a propósito de la feminización del trabajo. En segundo lugar, se aborda el fenómeno de los feminicidios en el territorio mexicano y las condiciones que confluyen para que muchos de estos crímenes queden impunes y en tercer lugar se presentan algunas consideraciones.

## 2. LA FEMINIZACIÓN DEL TRABAJO EN LAS MAQUILAS

Una serie de situaciones influyen para que la mujer se encuentre en desventaja social y de riesgo, realidad que se observa en algunos sectores de mujeres como ocurre con aquellas que pasan por un proceso migratorio con fines laborales. Muchas de estas mujeres solo tienen como opción emplearse en actividades precarias como es el caso de las maquilas. En esas industrias, la relación entre el ser mujer, ser migrante y ser trabajadora se vuelve propicia para dejarlas expuestas a diversas condiciones de explotación y violencia que muchas veces llega a propasar las paredes de la fábrica. Esta situación es la que se vive en las ciudades fronterizas del norte de México, una región que se caracteriza por sus altos índices de violencia así como de feminicidios.

Al ser la población de mujeres trabajadoras en las maquilas las de interés en este documento, se intentará situarlas en las estadísticas nacionales. El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)<sup>3</sup> reporta que en el año 2015 en México había 61, 4 millones de mujeres, que representan más de la mitad de la población nacional (51.4%). De esta población las mujeres que emigra lo hacen principalmente entre las edades de 15 a 29 años, rango de edad que está relacionado con la inserción en el mercado de trabajo.

En el 2016, había 19.9 millones de mujeres ocupadas de 15 y más años de edad, de las cuales el 17.1% se emplea en el sector secundario. En general, la situación laboral de la mujer mexicana es la siguiente:

23.3% trabajan por cuenta propia, 2.3% son empleadoras y 7.5% no reciben remuneración por su trabajo. Dos de cada tres mujeres

---

<sup>3</sup> [http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2017/mujer2017\\_Nal.pdf](http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2017/mujer2017_Nal.pdf)



ocupadas (66.9%) son subordinadas y remuneradas, de ellas 37.7% no cuenta con accesos a servicios de salud como prestación laboral, 41.9% labora sin tener un contrato escrito, más de la tercera parte (33.8%) no cuenta con prestaciones laborales, solo una de cada dos trabajadoras subordinadas (55.2%) goza de vacaciones pagadas, 62.6% recibe aguinaldo y 16.9% reparto de utilidades (INEGI, 2017, p.13)

Es en el sector secundario en el que se encuentran las maquilas, lugares de trabajo en el que la explotación laboral, las desigualdades sociales y de género confluyen. Rendón y Maldonado (2004) refieren que en la fabricación de prendas de vestir es una de las industrias que más emplea mujeres, así las maquilas demandan más fuerza de trabajo femenina que la fuerza de trabajo masculina; lo que indica que la feminización del trabajo genera ventajas para estas empresas.

Indagando sobre las maquilas en México tenemos que estas son empresas que se localizan principalmente en los estados de la frontera norte del país. Las maquilas, en términos de Sklair (2017), son la expresión del capitalismo transnacional y resultado de la coyuntura de fuerzas económicas, políticas, económicas, culturales e ideológicas, que crean un tipo de capitalismo transnacional en la zona de frontera. Sin embargo, los orígenes de las maquilas en la región fronteriza entre México y los Estados Unidos inician a principios de la segunda mitad del siglo XX, como una medida para fortalecer la economía de esa región y así disminuir el desempleo que se genera con la finalización del programa Bracero<sup>4</sup>.

En 1961, el gobierno mexicano creó el Programa Nacional Fronterizo (Pronaf) para fortalecer la industria y promover el desarrollo social en la región fronteriza, sin embargo, el programa no consiguió cumplir todos sus propósitos ante la falta de inversión y este es cancelado en el año de 1971 (DOUGLAS E HANSES, 2003). A la par de este programa se crearon otros que tenían la misma finalidad de activar la economía en la frontera norte de México, en los cuales estaba presente la participación del capital estadounidense además de las negociaciones entre los gobiernos de ambos países.

En el año de 1965 el gobierno mexicano crea el programa de industrialización de la frontera dando pauta para que la industria maquiladora se estableciera en diferentes ciudades de esa región. La extranjerización de algunos de los procesos de producción en el

---

<sup>4</sup> Bracero era un programa llamado Primer Acuerdo Internacional de trabajadores migratorios que comienza en el año de 1942 el cual buscaba llevar la fuerza laboral mexicana a los Estados Unidos para substituir a los norteamericanos que se habían ido para las fuerzas armadas (DOUGLAS E HANSES, p. 1050). Al concluir el programa Bracero muchos mexicanos son retornados al país y quedan desempleados. Con el paso del tiempo el índice de desempleados fue incrementando ante la constante presencia de inmigrantes que deseaban pasar a los Estados Unidos. Situación que hasta el día de hoy sigue vigente y cada vez con mayor presencia de mujeres que se suman al contingente de inmigrantes, que al ver sus sueños frustrados, especialmente “el sueño americano”, se quedan en las ciudades de frontera al ser donde pueden encontrar alguna opción de trabajo.



espacio mencionado conforme las Zonas de Procesamiento de Exportaciones (ZPE), zonas que se ubicaron en los países del tercer mundo o en vías de desarrollo y que fueron especializándose en actividades de ensamble junto con la confección para las corporaciones transnacionales. En estos convenios una de las partes otorgaba el capital y la otra parte ofrecía mano de obra disponible y barata, estos acuerdos se conocieron como el “fenómeno de la producción compartida” (Id.; p. 1050).

Para mantener el programa de industrialización en la frontera norte de México, el Estado destino veinte kilómetros de terreno como “zona franca”, esto significaba que allí se instalan los parques industriales y los productos terminados quedan libres de impuestos (Id. 1051). Así, Estados Unidos impone el control económico, al ser los inversionistas en el proceso de industrialización y reduce la participación de México a ofertar el territorio y la mano de obra. Para finales de los años sesenta se instalaron 57 maquiladoras, con 4.257 puestos de trabajo distribuidas en las ciudades de Matamoros, Nuevo Laredo, Ciudad Juárez, Mexicali, Tijuana y posteriormente en Nogales y Agua Prieta (Id.; p. 1053). En los años setenta Ciudad Juárez tenía el mayor número de maquilas y empleados/as que se dedicaban al ensamble de componentes electrónicos (televisores y radios) y a la confección.

Con el transcurso del tiempo se fue evidenciando que las maquilas también se convertían en “fábricas de injusticias” como refiere Bastida (2017), particularmente para las trabajadoras, pues en su cotidianidad ellas tienen que enfrentar la explotación laboral y el acoso sexual. Bastida denuncia que en las maquilas las mujeres trabajadoras viven presionadas por los jefes de área para tener relaciones sexuales con ellos, no reciben salarios suficientes para sus gastos básicos y no tienen la oportunidad de ascender a puestos de mando, por ser asignados a los hombres. Además, las trabajadoras también están expuestas a la discriminación, ellas deben enfrentar episodios de violencia y muchas veces tienen que realizar una doble o triple jornada laboral. Para Bastida las mujeres son el “sector más vulnerable al interior de las plantas”.

Un panorama similar es descrito por De la O (2006), quien señala que las maquilas al privilegiar el trabajo femenino lo que obtienen es mano de obra «barata, no calificada, y abundante», por ello las mantienen en las labores en la línea de producción. Y que esa situación de subordinación es aprovechada por los jefes en turno para imponer su “poder” y ejercer presión para que las trabajadoras acepten sus propuestas, muchas veces con la condición de continuar en sus cargos.

En este ámbito laboral, como en la agroindustria y otros sectores, la feminización de la fuerza de trabajo es una de las consecuencias del capitalismo transnacional, en el que las



empresas se aprovechan de que las mujeres se han vuelto un contingente de búsqueda de trabajo para explotarlas. Para Nogueira (s/f) el trabajo femenino en las últimas décadas del siglo XX es priorizado en el periodo de crisis del taylorismo/fordismo y especialmente en la era de la acumulación flexible y del advenimiento del neoliberalismo, entre las décadas de 1980 y 1990. Décadas en las que si bien se incrementaron las opciones laborales para la mujer tanto en las actividades formales como informales, también se crearon grandes brechas de desigualdad por el predominio de los empleos precarios y vulnerables en los cuales ellas son contratadas.

Así, la explotación, en sus diferentes dimensiones, que enfrentan las trabajadoras en las maquilas es disfrazada por la “oportunidad de contratación” en áreas que requieren de la «docilidad y destreza» de un trabajo repetitivo e inmóvil. La frontera norte de México es un reflejo de ese crecimiento urbano e industrial acelerado, un crecimiento regulado débilmente por el Estado Mexicano, donde los trabajos flexibles, es decir, poco estables y con salarios bajos son la opción para las mujeres, quienes se tornan en trabajadoras de segunda clase (DE LA O., p.408).

La perversidad de la feminización de la fuerza de trabajo está en que la mujer en sectores como las maquilas al ser contratadas se les antepone su condición histórica de ser mujer, como refiere Morini (en DÍAZ, 2014), que la lleva a ser explotada y además a tener que estar disponible, con capacidad para afrontar tareas diversas y ser adaptable, lo que las lleva a trabajar “por amor y a la fuerza” en igual proporción (p. 369). Si bien, la precariedad y la explotación laboral también atañen a los hombres, la división sexual de trabajo así como la condición histórica de la mujer refuerzan la situación laboral y de vida que enfrentan las mujeres que trabajan en las maquilas, siendo una población susceptible a las muertes, sean por feminicidios o por el menosprecio de los empresarios y autoridades<sup>5</sup>.

### 3. LA EXPANSIÓN DEL FENÓMENO JUÁREZ EN EL RESTO DEL PAÍS

En las maquiladoras las mujeres quedan destinadas a ocupar los cargos de la línea de producción, mientras que, los hombres son los encargados de tareas como el empaque, la reparación, los puestos técnicos y la supervisión. Lo interesante de esta división de las

---

<sup>5</sup> En el reciente terremoto suscitado en México el edificio de una fábrica maquiladora se derrumbó con trabajadoras en su interior, misma situación que paso en el terremoto de 1985. Ambas experiencias demostraron la falta de importancia que las trabajadoras tienen para los empresarios y el gobierno, pues después de primer terremoto el lugar no se acondiciono bajo las normas de protección y en el segundo no se permitió la salida de las empleadas lo que termino en una catástrofe, pues muchas de ellas quedaron enterradas, como paso en 1985.

<https://desinformemonos.org/las-costureras-1985-2017-simbolo-explotacion-lucha/?platform=hootsuite>



tareas es que nadie queda excluido de convertirse en fuerza de trabajo, calificada o no, para estas empresas. En la lógica del capitalismo, dice Jean-Luc Nancy, el trabajador es un cuerpo que puede ser fácilmente reemplazado, explotado, agotado, un hombre no es más que un “cuerpo traficado, transportado, desplazado, recolocado, reemplazado, en posta y en postura, hasta el paro, hasta el hambre (...)” (NANCY; p.76). Este es el cuerpo que requieren las empresas transnacionales.

Pero para Helena Hirata, citada por Mazzei Nogueira, las mujeres trabajadoras son utilizadas para dismantelar aún más las normas de empleo dominantes, llevando a una precarización de la clase trabajadora (p. 1). Esto “lo que reafirma es la tesis de que la división social y sexual del trabajo, en la configuración asumida por el capitalismo contemporáneo, intensifica fuertemente la explotación del trabajo, haciéndolo, no obstante, de modo aún más acentuado en relación al mundo del trabajo femenino” (MAZZEI NOGUEIRA; p.3). De este modo, el capitalismo es un escenario donde aparece la siguiente paradoja: el fortalecimiento de condiciones para permitir la emancipación de la mujer gracias a su ingreso en el mundo laboral, al mismo tiempo que, también se acentúa la precariedad de las condiciones laborales como queda expuesto en las maquiladoras (p. 3).

Pero no solo la explotación laboral es la que queda expuesta en la zona norte de México. En los años 2000 los asesinatos en Ciudad Juárez y Chihuahua ocurridos en la década de los 90 son denunciados como un crimen sistemático contra las mujeres por organismos internacionales como la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Amnistía Internacional, la ONU y ONGs. Según el informe *México. Muertes intolerables. 10 años de desapariciones y asesinatos en Ciudad Juárez y Chihuahua* (2003) de Amnistía Internacional:

Más de 370 mujeres asesinadas, de las cuales al menos 137 presentan violencia sexual, reflejan una cruda realidad de la violencia que, según la información recibida por Amnistía Internacional, sufren las mujeres y las adolescentes en el estado de Chihuahua desde 1993. A estas cifras hay que añadir alrededor de 70 jóvenes todavía desaparecidas, según las autoridades, y más de 400 según organizaciones no gubernamentales mexicanas. La respuesta de las autoridades durante los últimos 10 años ha sido tratar los diferentes crímenes como violencia común del ámbito privado, sin reconocer la existencia de un patrón persistente de violencia contra la mujer que tiene raíces más profundas basadas en la discriminación. La falta de voluntad de las autoridades, tanto del gobierno del estado de Chihuahua como de las instancias federales, para asumir su plena responsabilidad de reconocer las dimensiones de este patrón e implementar políticas públicas efectivas ha dejado a la sociedad chihuahuense sin la debida protección que le corresponde y sin un remedio efectivo para las familias que han sufrido la pérdida de sus hijas, madres y hermanas (p.15).





La falta de reconocimiento de estos asesinatos como crímenes sistemáticos, la falta de sistematización de los casos de manera rigurosa, la falta de acceso a los expedientes, la ausencia de políticas públicas para prevenir, investigar, sancionar y erradicar los crímenes contra las mujeres, el hecho de que catalogarlos como crímenes aislados estatales y no federales, se convirtieron en factores que permitieron que Ciudad Juárez y Chihuahua se convirtieran en un territorio donde la vida biológica de las mujeres se convierte en lugar donde se fundamenta el poder del soberano.

De modo que, como señala Agamben, en el espacio político moderno coinciden y se confunden aquello que los griegos distinguían como la *zoé* (vida biológica) y la *bíos* (vida política). En ese movimiento de incluir lo que ha sido excluido de las sociedades modernas, lo externo y lo interno, el derecho y el hecho no cesan de confundirse.

Las sociedades modernas han conseguido crear un espacio político donde confluyen algunas paradojas. La primera paradoja de la política moderna, que recuerda Agamben y que había sido mencionada por Carl Schmitt, es aquella que dice que el soberano se encuentra al mismo tiempo dentro y fuera del orden jurídico, es decir, el soberano que no podría estar por fuera de la ley, paradójicamente es el único con el poder de declarar ese afuera de la ley (AGAMBEN; p.22).

Una segunda paradoja tendría que ver con el hecho de que la norma no es la que pone orden al caos, todo lo contrario, la norma solo puede establecer que es una situación normal y regulada cuando permite el caos. En ese orden de ideas, el derecho vive solamente de la excepción, es decir, el derecho tiene vida cuando captura dentro de sí aquello que no pasa por la norma. De modo que, la existencia del orden jurídico depende de la existencia del Estado de excepción, de esa zona de indistinción entre lo que es externo e interno a la norma, entre el caos y la situación normal (AGAMBEN; pp.26-34).

En palabras de Agamben:

El estado de excepción, luego, no es tanto una suspensión espacio temporal cuanto una figura topológica compleja, en el que no solo la excepción y la regla, sino hasta el estado de naturaleza y el derecho, el afuera y el adentro transitan uno por el otro. Es justamente esta zona topológica de indistinción, que debería permanecer oculta a los ojos de la justicia, [sobre] la que nosotros debemos intentar, en vez de eso, fijar la mirada<sup>6</sup> (AGAMBEN; pp.43-44).

Atender a la figura topológica del Estado de excepción implica tratar de comprender de qué manera en algunos territorios el soberano es aquella figura en la cual se confunde el derecho y la violencia. En otras palabras, el soberano es aquel en el cual el derecho deviene

---

<sup>6</sup> La traducción del portugués al español es mía.



en violencia y la violencia deviene en derecho, concepto que Agamben retoma de Píndaro (AGAMBEN; p. 38).

Desde esta perspectiva, dice el filósofo italiano, el soberano no solo decide que está afuera y adentro del ordenamiento jurídico, sino que se convierte en el límite. Y el derecho, que no solo es una norma aplicable al caos, muestra que su existencia depende de la excepción, pues no hay norma sin la excepción (p.34). En ese orden ideas, el Estado de excepción, según Agamben, no es el caos el que precede al orden, sino más bien ese lugar donde la ley se aplica y desaplica, ese punto intermedio entre la violencia y el derecho.

Y una figura que materializa ese Estado de excepción es el campo de concentración. Los campos de concentración no se reducen a servir como espacios de reclusión, más bien, estos son un espacio biopolítico en el cual conviven violencia y derecho. En este lugar, la ley coloca en el centro, no a la vida política (*bíos*), sino a la nuda vida (*zoé*). De modo que, la vida biológica se convierte en el fundamento de la ley soberana de las democracias modernas, pues el cuerpo y la política no cesan de relacionarse (AGAMBEN; p.119).

En la biopolítica de las sociedades modernas, la figura del soberano es quien decide sobre el valor y el desvalor de la vida. Y justo en el momento en que la vida adquiere un valor supremo, aparece una tercera paradoja, su desvalor. Este es el caso de la figura del *Homo Sacer*<sup>7</sup>, un hombre que al ser sacralizado se le puede dar muerte de manera impune, de modo que, su muerte queda por fuera de las leyes humanas y de las leyes divinas.

Agamben resalta que en el momento en que la vida biológica (*zoé*) entra a ser objeto de la política, lo que se desencadena es una indistinción entre vida y muerte. La ley necesita de un cuerpo para operar y las democracias modernas responden a esta necesidad obligando a la ley a tomar el cuidado del cuerpo. Así, aparece la cuarta paradoja del espacio político moderno: el cuerpo ya no solo es portador de la ley del soberano, sino que al mismo tiempo, es portador de libertades individuales (AGAMBEN; p.120)

Teniendo en cuenta estas paradojas con las cuales trabaja Agamben para analizar la política moderna, no es incoherente intentar pensar a Ciudad Juárez y Chihuahua como esos estados de excepción que poco a poco se tornan en campos de concentración. Los asesinatos de las mujeres en ambas ciudades y la impunidad frente a estos crímenes

---

<sup>7</sup> Agamben señala que el término *Homo sacer* aparece, por primera vez, en el Derecho Romano arcaico y en el tratado *Sobre la significación de las palabras* del gramático romano Sexto Pompeu Festo (S.II d.C.). El *Homo Sacer* es una figura enigmática que guarda una contradicción ya que, al mismo tiempo que se sanciona su sacralidad, no puede morir por formas sancionadas por el rito, todo lo contrario, cualquiera puede matarlo de manera impune, pues su muerte no es considerada como homicidio (AGAMBEN; p.74)



muestran que la falta de garantías del Estado Mexicano para proteger a las mujeres de estas ciudades permitió que estos lugares se convirtieran en lugares donde la ley y el orden se fundamentan en ese poder de dar vida y muerte a sus habitantes.

La falta de investigaciones para dar con los responsables de los crímenes, la invisibilización de los feminicidios aludiendo a que eran un fenómeno aislado o crímenes “situacionales resueltos” fue una manera de operar en la cual el Estado abandono su responsabilidad de garantizar la vida y la justicia hacia las mujeres de estas ciudades y sus familiares. De cierto modo, estas mujeres asesinadas fueron la materialización de esa figura del *Homo Sacer*, ya que ellas no se encontraban protegidas ni por las leyes divinas, ni por las leyes humanas. Así sus muertes adquirieron el carácter de una muerte impune.

Y lo más complejo de este fenómeno es que solo casi 20 años después de los casos de la Ciudad Juárez y Chihuahua, el Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio (OCNF) afirmo que “todo México se ha convertido en un gigantesco Ciudad Juárez”<sup>8</sup>. Durante los años 2007 al 2009 ocurrieron dos mil quince homicidios en 18 entidades del país<sup>9</sup> en un rango de edad entre los 11 y 40 años.

El Informe de Amnistía Internacional decía que la ubicación de Ciudad Juárez había permitido no solo atraer el desarrollo industrial y económico sino que además había atraído el crimen organizado, específicamente el narcotráfico en esta ciudad. En el reporte semestral del año 2009 del Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio se dice que en el gobierno del Presidente Felipe Calderón (2006-2012) no se había logrado disminuir el número de asesinatos y desapariciones de las mujeres en el país. La información proporcionada por las Procuradurías de Justicia indicaba que en enero a junio del año 2009 se asesinaron a 459 mujeres y niñas en 16 entidades de la república mexicana:

Región	No de casos	Porcentaje
Norte	237	51%
Centro-bajío	201	44%
Sur	21	5%

<sup>8</sup> <https://elpais.com/especiales/2017/feminicidios-en-mexico/#>

<sup>9</sup> <https://www.scribd.com/document/29548438/2o-Reporte-Feminicidio-Enero-a-Junio-de-2009>



A las conclusiones a las que llegan en el reporte semestral es que en la región norte, el estado de Chihuahua sigue siendo el territorio donde se presentan más asesinatos, mientras que en la región centro-bajío los asesinatos se concentran en el Estado de México.

Las mujeres asesinadas en su mayoría jóvenes y adultas se encontraban en edad económicamente productiva. Eran mujeres que estudian, trabajan en empleos formales e informales y pertenecían a clases socialmente bajas. Hijas, madres, hermanas de esas familias que siguen reclamando justicia al Estado Mexicano y entidades internacionales para que realicen las respectivas investigaciones.

#### 4. CONSIDERACIONES

Debido a la instauración de las maquiladoras, esas compañías transnacionales que aprovechan condiciones favorables para realizar sus operaciones con mano de obra barata, impuestos muy reducidos o inexistentes, y mínimas normas reguladoras, Ciudad Juárez y Chihuahua se convierten en lugares atractivos para aquellos inmigrantes en busca de empleo y mejores condiciones de vida. A la par, estos territorios también se convierten en lugares donde el narcotráfico, el crimen organizado frente a la “débil” presencia del Estado ejercen la función del soberano estableciendo sus leyes y fundamentándose en ese poder de dar vida o muerte a los habitantes de estas ciudades.

Ciudad Juárez y Chihuahua, al parecer, son materialización de ese espacio biopolítico en el cual conviven y se confunden la violencia y la ley, el hecho y el derecho. En estos lugares la ley coloca en el centro a la nuda vida y son el narcotráfico, el crimen organizado, las empresas transnacionales las que las que deciden sobre el valor o desvalor de la vida y de la fuerza de trabajo.

Las mujeres que migran en busca de oportunidades laborales al norte del país y que se convierten en víctimas de los feminicidios, por lo general, son mujeres de clases sociales bajas y en una edad económicamente productiva. Muchas de estas mujeres son vistas como mano de obra “delicada y barata”, trabajadoras de segunda condición capaces de soportar empleos con condiciones precarias y expuestas a todo tipo de violencia: sexual, física, emocional, psicológica por parte de sus jefes, padres, hermanos.

Pero estas mujeres también encarnan la figura del *Homo Sacer*, pues al no estar protegidas ni por las leyes divinas, ni por las leyes humanas están en riesgo de ser



asesinadas y de que su muerte quede en la impunidad. Una impunidad que se fortalece, entre otros factores, gracias a la invisibilización del Estado de estos actos como crímenes sistemáticos dirigidos contra las mujeres. Pues, a pesar de las recomendaciones hechas en el informe de Amnistía Internacional y de otras organizaciones internacionales que protegen los derechos humanos, pasaron varias décadas antes de que el Estado Mexicano reconociera debía tomar medidas para proteger la vida de las mujeres en estas ciudades y, garantizar justicia y transparencia en los procesos judiciales.

## REFERENCIAS

AGAMBEN, Giorgio. 2014. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I*. 2ª edição, 2ª reimpressão. Belo Horizonte: editoria UFMG. Tradução: Henrique Burigo.

AMNÍSTIA INTERNACIONAL. 2003. *México. Muertes intolerables. 10 años de desapariciones y asesinatos de mujeres en ciudad de Juárez y Chihuahua*. Madrid: Editorial Amnistía Internacional (EDAI). Disponible en: <http://www.amnistiainternacional.org>. Revisado el 29 de noviembre de 2015

BOLAÑO, Roberto. 2004. La parte de los crímenes. En 2666. España: Editorial Anagrama.

CARLSEN, Laura. 2017. Fronteras abiertas. Las costureras de 1985 y 2017: Símbolo de explotación y lucha. Disponible en: <https://desinformemonos.org/las-costureras-1985-2017-simbolo-explotacion-lucha/?platform=hootsuite>. Revisado el 4 de octubre de 2017.

COSSE, Sarah A. 1996. "Reflexiones sobre democracia y derechos humanos". En *La Sociedad Rural Mexicana Frente al Nuevo Milenio*. Vol. 4 Los nuevos actores sociales y procesos políticos en el campo. Coordinadores Hubert C. de Grammont y Héctor Tejera Gaona. Editado por Plaza y Valdez.

DE LA O., María Eugenia. 2006. El trabajo de las mujeres en la industria maquiladora de México: Balance de cuatro décadas de estudio. En: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, núm. 3, agosto-diciembre, pp. 398-419. Madrid. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62310305>. Revisado el 22 de junio de 2017.

DÍAZ Lizano, Natalia. 2014. Reseña: Cristina Morini. *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*. Traficantes de Sueños, Madrid. Universidad de Oviedo.





EIKASIA, Revista de filosofía no.75. <http://revistadefilosofia.com/75-23rs.pdf> Revisado el 20 de octubre de 2017.

DOUGLAS Lawrence, HANSEN Taylor (NOVIEMBRE DE 2003). *Los Orígenes de la industria maquiladora en México*. Revista Comercio Exterior, VOL. 53, NÚM. 11, páginas 1945-1956. Tradução do ingles da Jacqueline Fortson. Web <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/59/7/RCE.pdf> Revisado 10 de agosto de 2017

NANCY, Jean-Luc. 2003. *Corpus*. Madrid: Arena. Traducción Patricio Bulnes.

SKLAIR, Leslie. *The Maquilas in Mexico: A Global Perspective*. En: Bulletin of Latin American Research, Vol. 11, No. 1 (Jan., 1992), pp. 91-107 Published by: Blackwell Publishing on behalf of Society for Latin American Studies Stable. <http://www.public.asu.edu/~idcmt/MaquilasInMexico.pdf> Revisado el 23 de octubre de 2017.

NOGUEIRA, Mazzei Claudia. s/d. *Conferencia Internacional La obra de Carlos Marx y los desafíos del Siglo XXI*.

OBSERVATORIO CIUDADANO NACIONAL DEL FEMINICIDIO. *Una mirada al feminicidio en México*. Segundo reporte semestral, enero a junio de 2009. 55p. Disponible en: <https://www.scribd.com/document/29548438/2o-Reporte-Feminicidio-Enero-a-Junio-de-2009> Revisado el 23 de octubre de 2017.

RENDÓN, Teresa y MALDONADO, Víctor. *Feminización de la fuerza de trabajo en el México de principios de siglo*. Economía informal, no. 324, marzo del 2004. Disponible en: <http://www.economia.unam.mx/publicaciones/reseconinforma/pdfs/324/05Rendon.pdf>

Revisado el 23 de octubre de 2017.

**GT 11 – Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina****CURRÍCULO, DIREITOS HUMANOS E DIFERENÇA SEXUAL: APONTAMENTOS  
PARA UMA RESIGNIFICAÇÃO DO CONTEXTO ESCOLAR**José Rafael Barbosa Rodrigues (UFPA)<sup>1</sup>[rafaelrodrigues92@outlook.com](mailto:rafaelrodrigues92@outlook.com)Josenilda Maria Maués da Silva (UFPA)<sup>2</sup>[josimaues@gmail.com](mailto:josimaues@gmail.com)**RESUMO**

No contexto das narrativas culturais contemporâneas, pensar em uma educação, um currículo escolar e uma prática pedagógica tributária a valorização das Diferenças culturais como potência de enfrentamento as violações de Direitos Humanos se traduz não apenas como uma possibilidade, mas como uma necessidade. Apostamos em uma perspectiva multi/intercultural crítica assumida por Moreira e Candau (2003), acreditando que é esta perspectiva epistemológica que nos dá subsídios para a problematização da relação entre a escola, o conhecimento escolar e a cultura. Para este intento, procuraremos abordar neste texto algumas reflexões sobre as caracterizações da escola, o conhecimento escolar e sua relação com as diferenças culturais, em especial as diferenças sexuais. Posteriormente, faremos algumas indicações que podem ser assumidas como sugestões de cunho pedagógico para a problematização do atual cenário escolar, e para uma experiência formativa escolar que busque no diálogo, na democracia e na inclusão social uma possibilidade para a transformação sociocultural da escola. A presente pesquisa teórica, investe em uma análise sobre as relações entre escola, currículo e as Diferenças Sexuais na educação. Apontamos para a necessidade de uma escola que adote a interculturalidade e o multiculturalismo enquanto arcabouço teórico para problematizar os desafios de nosso tempo, a afirmar a reinvenção e reestruturação da escola enquanto “forma”. Trata-se, deste modo, efetivamente de reestruturar em seu amago, as dimensões políticas e pedagógicas da escola.

Palavras-chave: Currículo. Diferenças Culturais. Interculturalidade.

---

<sup>1</sup> Licenciado em Pedagogia pela Universidade Federal do Pará. Discente do curso de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Currículo e Gestão da Escola Básica – PPEB/ICED/UFPA. Professor substituto da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA.

<sup>2</sup> Professora associada IV da Universidade Federal do Pará. Docente do Programa de Pós-Graduação em Currículo e Gestão da Escola Básica – PPEB/ICED/UFPA.



## 1. INTRODUÇÃO

Incluir, democratizar, descolonizar: que educação é esta? As contingências relacionadas a gênero e sexualidade, são exemplos que, em tempos de projetos de lei de cunho 'Escola Sem Partido', e da exclusão das temáticas relacionadas a "Ideologia de Gênero", dos planos municipais e estaduais de educação, nos mobilizam e fazem pensar na relação entre a escola e as demandas sociais mais amplas. Em síntese, nos fazem refletir sobre o lugar que a escola ocupa na estrutura social, e como ela tem sido disputada. Para este intento, procuraremos abordar neste texto algumas reflexões sobre as caracterizações da escola, o conhecimento escolar e sua relação com as diferenças culturais, em especial as diferenças sexuais. Posteriormente, faremos algumas indicações que podem ser assumidas como sugestões de cunho pedagógico para a problematização do atual cenário escolar, e para uma experiência formativa escolar que busque no diálogo, na democracia e na inclusão social uma possibilidade para a transformação sociocultural da escola.

Trata-se de criar fraturas das práticas de seleção e organização do conhecimento; de pensar a própria produção do conhecimento escolar, afetado pelos contextos históricos e das diferenças culturais e dos grupos sociais que constituem a sociedade; de pensar o trabalho educativo em outras linhas de atuação docente; em outros modos de avaliar. Ora, se trata efetivamente de reestruturar em seu amago, as dimensões políticas e pedagógicas da escola. Seria pretensão demais? Talvez. Mas é disso que nossas utopias são feitas, de perigos, de vontades, de vidas possíveis. É isso que nos faz acreditar na educação.

Para este intento, procuraremos abordar neste texto algumas reflexões sobre as caracterizações da escola, o conhecimento escolar e sua relação com as diferenças culturais, em especial as diferenças sexuais. Posteriormente, faremos algumas indicações que podem ser assumidas como sugestões de cunho pedagógico para a problematização do atual cenário escolar, e para uma experiência formativa escolar que busque no diálogo, na democracia e na inclusão social uma possibilidade para a transformação sociocultural da escola.

Apostamos em uma perspectiva multi/intercultural crítica assumida por Moreira e Candau (2003), acreditando que é esta perspectiva epistemológica que nos dá subsídios para a problematização da relação entre a escola, o conhecimento escolar e cultura. Pensar a educação enviesada pela interculturalidade crítica significa romper com as visões essencialistas, assimilacionistas e diferencialistas da cultura. Mas sim, em uma linha de pensamento que vê as diferenças culturais sempre como uma interação entre os diversos



grupos sociais, em uma construção histórica e social das relações humanas, observando as relações de poder existentes nesta interação.

Ainda com Moreira e Candau (2003), propomos uma reinvenção da escola. Reinventar a escola em uma perspectiva intercultural, que tenha as Diferenças Sexuais como forças para a potência da vida e do trabalho educativo, significa pensar em outras formas de ensinar e de aprender. Trata-se de criar fraturas das práticas de seleção e organização do conhecimento; de pensar a própria produção do conhecimento escolar, afetado pelos contextos históricos e das diferenças culturais e dos grupos sociais que constituem a sociedade; de pensar o trabalho educativo em outras linhas de atuação docente; em outros modos de avaliar. Ora, se trata efetivamente de reestruturar em seu amago, as dimensões políticas e pedagógicas da escola. Seria pretensão demais? Talvez. Mas é disso que nossas utopias são feitas, de perigos, de vontades, de vidas possíveis. É isso que nos faz acreditar na educação.

## 2. DIFERENÇAS SEXUAIS, E EDUCAÇÃO ESCOLAR: UM CAMPO DE PROBLEMATIZAÇÕES

Em uma construção histórica, social, contraditória, a escola tem se tornado um espaço de construção de valores, ideias e ideais, sentimentos e sentidos, comportamentos, crenças, enfim. Neste processo, a escola se tornou um lugar de construção e desconstrução de identidades, e de diferenças. (SILVA, 2014).

Identidade e diferença são para Silva (2014, p.76), construtos discursivos, “atos de criação linguística”, ou seja, atos da linguagem. Contudo, isso não quer dizer que essa “criação” é naturalmente produzida. Não são essências humanas enraizadas biologicamente em nossos corpos e mentes. Identidade e diferença nesta abordagem filosófica são socialmente produzidas e reproduzidas, fragmentos culturais, sistemas simbólicos (SILVA, 2014). Nesta construção processual simbólica e discursiva das identidades e diferenças, destaco o papel da escola.

A escola tem se tornado um lugar não apenas de (des)construção de identidades e diferenças, mas, também, de controle e vigilância dos corpos e da sexualidade. Segundo Louro (2008), desde sua origem, a escola exerceu sobre seus dominados uma força de diferença entre eles. Por meio de seus símbolos e práticas, a escola institui o lugar e o espaço de cada um, bem como, o seu papel. Ela separa, vigia, silencia, e pune. Ela dá a cada um os modelos a serem seguidos, ou não. Ela disciplina, institui regras, valores,



razões, identidades e subjetividades. Define o que devemos ou não gostar, ser, sentir, como afirma a autora: “Através de seus quadros, crucifixos, santas ou esculturas, aponta aqueles/las que deverão ser modelos e permite, também, que os sujeitos se reconheçam (ou não) nestes modelos” (LOURO, 2008, p. 58).

Para Junqueira (2010), no cotidiano escolar, e não apenas nas salas de aula, das mais diversas situações constroem-se corpos, identidades, diferenças. Nesta mesma linha de pensamento, o autor pondera que cotidiano e currículo se mesclam:

O cotidiano escolar tende a aderir-se a, interagir com e inferir em cada aspecto do conjunto de saberes e práticas que constituem o currículo oficial e das manifestações do currículo oculto, cujas fontes e meios animam, caracterizam e delineiam aquela cotidianidade (tais como as relações sociais, a organização do espaço, o ensino do tempo, o conjunto de rituais, regras, regulamentos e normas, as divisões e categorizações explícitas e implícitas do mundo escolar). (JUNQUEIRA, 2010, p.1)

Não obstante a tudo isso, a escola tem se tornado um lugar de controle da sexualidade daqueles que ali estão. Ainda segundo Junqueira (2010), a experiência escolar no Brasil vem se construindo a partir de paradigmas que visam depreciar a figura do outro, em relação ao “eu”, a partir de valores e normas vigentes que, quase sempre, se estreitam com a visão de mundo focada no “[...] adulto, masculino, branco, heterossexual, burguês, cristão, física e mentalmente “normal”” (JUNQUEIRA, 2010, p, 2)

O autor pondera ainda que a escola é um espaço de produção de preconceitos de raça, etnia, cor, sexo, gênero, classe social, sexualidade, idade, crença. No seu entendimento: “[...] classismo, racismo, sexismo e homofobia, entre outros fenômenos discriminatórios, fazem parte da cotidianidade escolar como algo cotidianamente cultivado na escola e que produz efeitos sobre todos”. (JUNQUEIRA, 2010, p. 2)

Os que não se enquadram na lógica heterossexual, desde cedo são submetidos ao que Junqueira (2010) denomina de “pedagogia do insulto”, que retrata na verdade brincadeiras, apelidos, expressões que tem a intenção de depreciar a imagem daqueles sujeitos. Essa pratica torna-se aí como mecanismos dominação, marginalização, exclusão, e embora este processo de normatização aconteça em toda a sociedade, ele é mais evidentes na escola e na família.

### 3 - O CURRÍCULO COMO CAMPO DE DISPUTAS





Novos mapas culturais, novos ordenamentos políticos, novas configurações científicas, novos lugares, novos olhares (ou nem tão novos assim). De tudo isso e mais um pouco é feito o nosso tempo atual. O conservadorismo que tem caracterizado a formação da sociedade moderna, imergida em sua relação impetuosa na produção da sociedade capitalista, lateja a cada dia suas ânsias políticas, científicas, econômicas e sociais. Lateja, igualmente, a luta pela hegemonia cultural, por projetos societários, pela formação de identidades, de subjetividades.

A “revolução cultural” que Hall (1997) anunciou para o século XX, torna-se a cada dia mais concreta e palpável também no século XXI. Estas transformações culturais, segundo o autor, atravessam e reinventam as fronteiras culturais, criando fluxos disjuntivos, forças híbridas de fetichização da diferença, da diversidade, do multiculturalismo, da pluralidade, da multiplicidade: “Por bem ou por mal, a cultura é agora um dos elementos mais dinâmicos — e mais imprevisíveis — da mudança histórica no novo milênio” (HALL, 1997, p.4). Não é longe destas novas configurações culturais que estão também as lutas e relações pelo poder, as políticas culturais.

Santomé (2013) argumenta que as revoluções de nosso tempo, e que estão, em última instância, de alguma forma sempre relacionadas ao contexto escolar, e ao conhecimento que nele é depositado, afeta a vida de todos e todas. As doze revoluções<sup>3</sup>, segundo o autor, umas em mais e outras em menor medida, acabarão por transformar o formato escolar, e a vida das pessoas. Dentre as revoluções que o autor destaca, a científica talvez seja a maior delas. O conhecimento científico, está em estado de transformação de sua natureza. Acabam por surgir, a cada dia, abordagens e campos de conhecimento que necessitam de encontros interdisciplinares e novas formas de coexistência. E estas transformações acabam por incidir, na política, na economia, nas artes na cultura, novos roupagens e linhas de encontro.

Esta relação, ainda segundo Santomé (2013), é diretamente produzida também, pelas novas dinâmicas culturais experimentadas a partir das movimentações políticas dos grupos sociais historicamente excluídos. Para um novo contexto cultural, um novo contexto epistemológico é latente. Pois segundo o autor:

Tampouco podemos ignorar que o pano de fundo e o dinamismo de muitas destas revoluções científicas são consequências das lutas sociais a favor dos Direitos Humanos e das lutas contra o colonialismo que caracterizaram o século XX. Como resultado destas lutas reivindicatórias, as sociedades de

---

<sup>3</sup> Para Santomé (2013), estas revoluções são: das tecnologias da informação e comunicação; das comunicações; da ciência; da estrutura das populações das nações e Estados; das relações sociais; da economia; da ecologia; da política; da estética; dos valores; das relações de trabalho; e da educação.



tomaram mais abertas, multiculturais e pluralistas, algo que rapidamente contribuiu para **colocar em questão o que até esse momento se considere como “conhecimento oficial” ou “cânone cultural”** (SANTOMÉ, 2013, p.49).

Diferentes grupos socioculturais disputam e requerem seus espaços nos cenários públicos, marcando um processo sempre conflituoso de negociação e de luta, pela hegemonia cultural. A denúncia pela invisibilidade e pela exclusão de certos grupos sociais, tomada em especial pela atuação dos movimentos sociais contemporâneos, se mostra também como reflexos destas lutas e negociações pela própria significação da ciência, do conhecimento, da política, da cultura.

Não obstante a este cenário, a escola, como um espaço de constituição de subjetividades, está atravessada por estas lutas, por essas negociações, essas relações de poder que disputam seu significado, sua função social, sua relação com a sociedade, sua organização, seus modos de funcionamento. Um aspecto, em especial, nestas novas relações e revoluções culturais merece destaque: o conhecimento escolar.

Que conhecimentos estamos ensinando na escola? Embora seja uma pergunta que em uma primeira aproximação, possa parecer fácil de afirmar que “na escola se ensinam conteúdos”, trata-se de uma questão complexa e instigante, que necessita de profundas reflexões sobre a escola, sua função, e o que estamos produzindo com/por ela. A quem interessa estes ou aqueles conhecimentos? Quais critérios foram utilizados para a seleção? Que sujeitos se quer formar com esses ou aqueles conhecimentos? Estes são alguns questionamentos a serem feitos no tocante as práticas de seleção do currículo escolar. Embora a escola se coloque em uma outra configuração política, a cultura escolar, o conhecimento curricular parece ter poucos vestígios destas mudanças sócio culturais, pelo menos em uma análise geral.

Vale lembrar que, embora a cultura escolar tenha historicamente se estabelecido resguardando o conhecimento e cultura das elites, este processo de exclusão de outros saberes é enfrentado cotidianamente por forças de resistências e mudança, que disputam e negociam os projetos curriculares que chegam na escolas. A forma que os conhecimentos são selecionados e organizados não são frutos de processos pacíficos, mas sempre de lutas pela significação do que conta como conhecimento que deve ser ensinado nas escolas, e da própria escola e sua função na sociedade.

E aqui uma questão central: a pluralidade e a diversidade cultural, as diferença sociocultural, as culturas. Como estas categorias tem incidido nas formas de seleção e



organização do conhecimento escolar? Na luta pela hegemonia cultural, está sem dúvidas acontecendo a cada dia, uma disputa pelas instituições sociais, entre elas a escola, justamente pelo lugar que esta instituição ocupa na sociedade: emancipação, ou conformidade.

A luta pela legitimação de políticas educacionais, e especial, as lutas travadas no campo do currículo escolar não estão afastadas desse embate pela hegemonia cultural, pelo contrário. Não é afastado da relação de poder que se estabelece entre os diversos grupos sociais que a relação entre a escola e os projetos de sociedade forjadas por estas lutas, se relacionam.

Neste jogo de poder, Apple (2005), já dissera que a educação não está apartada da política da cultura. O currículo escolar não é apenas um conjunto de conhecimentos que são colocados no contexto escolar, antes de tudo, são pedaços da cultura escolarizada. Uma seleção de aspectos culturais, agrupados arbitrariamente, nos sinuosos jogos de poder para a produção do que o autor denomina de *política do conhecimento oficial*.

Os conteúdos ensinados nas escolas estão diretamente envolvidos com as formas de existência, com a cultura, com as experiências, com a ciência, com os conflitos e negociações sempre atravessados pelas relações de poder entre os grupos sociais. A seleção e organização dos conteúdos não estão apartados da luta pela hegemonia cultural.

Apostando justamente no contrário, que é na luta travada pela legitimação de certos conteúdos escolares, e não outros, que está proposta de pesquisa se configura: que critérios tem sido utilizados para a seleção do conhecimento escolar nas políticas curriculares contemporâneas?

A influência política das agências internacionais de fomento econômico e cultural como o Banco Mundial (BM), Fundo Monetário Internacional (FMI) e a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), e de suas orientações provenientes das pesquisas realizadas por estas agências nos países de terceiro mundo, passaram a fazer parte das discussões inerentes à criação de políticas sociais, sobretudo, políticas voltadas para a educação e para cultura.

Com estes acontecimentos, e pela preocupação do Estado do bem-estar social em dar respostas às demandas políticas das chamadas “minorias” culturais, e obviamente pelo movimento histórico de militância dos grupos sociais como o movimento negro, o movimento LGBTTT e os movimentos feministas, que requeriam políticas públicas que atendessem suas demandas, culminou o surgimento de um conceito que ganhou destaque neste novo



contexto de criação e implementação de políticas públicas, tanto curriculares quanto de formação de professores: a ‘diversidade’ cultural.

Para Silva e Moreira (2012), as políticas para a diversidade cultural representaram, do ponto de vista da reforma educacional, uma lógica de implementação de programas e projetos que foram fortemente voltados para a organização curricular e acadêmica da educação, como afirmam as autoras (2012, p.2)

Dentre as diversas diretrizes políticas recomendadas na década de 1990 que receberam um delineamento de propostas neoliberais para ajustes estruturais, encontra-se a chamada **política para a Diversidade Cultural**, que numa análise mais atenta verifica-se que tal política representou um viés para o desenvolvimento de programas e projetos que tiveram expressão e regulamento no aparato legal ocorrido na reforma, bem como, na organização curricular, acadêmica e administrativa dos sistemas de ensino. Conseqüentemente, tais mudanças implicaram em novas ações no âmbito da docência e da práxis educativa, que ocasionou uma mudança no perfil do professor e comunidade escolar. (Grifos do autor)

A promulgação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN), em 1997, com os temas “Pluralidade Cultural” e “Orientação Sexual”, podem ser citados como exemplos de como a lógica da diversidade cultural se integrou na política curricular educacional para a educação básica.

Do mesmo modo, a lei 10.639, promulgada em janeiro de 2003, que obriga o ensino da História e Cultura Africana e Afro-Brasileira, nos currículos dos estabelecimentos de ensino na educação básica. No bojo desta lei, o Conselho Nacional de Educação, aprovou a Resolução 1, de 17 de março de 2004, que institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação para as Relações Étnico-raciais, configurando-se um documento orientador para a implementação da 10.639/03.

A promulgação destas políticas de cunho curricular estão alinhadas a luta histórica dos movimentos sociais e grupos políticos na luta por significação da política educacional, do currículo, do conhecimento escolar, bem como, da própria escola. As Diferenças Socioculturais, neste sentido, então intrinsecamente associadas as escolhas e seleções feitas nos conteúdos que devem ser ensinados na escola. Estes conflitos marcam a própria configuração política do currículo, desde sua formulação, no caso dos documentos, até o trabalho de tradução feito pelos professores em sala de aula.

Sobre a chamada “Guerra Cultural” que tem marcado essas lutas, destacamos as palavras de Hage (2011, p.13)



Em outras palavras, queremos dizer que os conflitos que se forjam no processo de disputa entre os grupos pela direção das políticas educacionais têm manifestado uma grande intensidade e os desdobramentos daí decorrentes têm sido de tal monta para a sociedade e seu futuro, que não hesitamos em designá-los como uma verdadeira "Guerra Cultural".

Considerando que é no currículo e pelo currículo que os diferentes poderes que agem nos conflitos por hegemonia cultural, a escola se postula como um lócus de produção de identidades, de subjetividades, de fabulação de resistências (ou de conformidade), de linhas de escape (ou de reprodução). O conhecimento escolar, como prática de seleção das culturas consideradas relevantes em um determinado contexto histórico, está atravessado por estas negociações e pelos processo de invisibilidade e subalternização resultantes das relações de poder que por elas são produzidas.

Se por um lado, a pergunta fundamental a ser fazer a um currículo é "o que ensinar?", por outro, questionar "porque este conhecimento e não outro?" se torna, em uma perspectiva intercultural, uma questão fulcral. Afinal, em último caso, o currículo escolar se preocupa em geral com os conhecimentos e com a cultura a ser transmitida às futuras gerações na escola. Se não é nossa intenção propor aqui o esvaziamento da discussão inerente ao currículo (a do conhecimento escolar), pois, compreendemos a função social da escola para com a sociedade, também não poderia ser nossa intenção afirmar que os conhecimentos e conteúdos são cristalizados, dados pela realidade, prontos e acabados. Pelo contrário, apostamos que o conhecimento deve e pode ser construído pelas práticas de seleção, organização e aplicação do conhecimento, em último caso, as práticas curriculares.

Neste ensejo, o questionamento que se faz é: há alguma relação entre o conhecimento e as relações estabelecidas pela Diferença Cultural, Sexual, étnico-racial? Como fazer, então, um trabalho que não esvazie a preocupação primeira do currículo, sem deixar de fora as questões próprias da cultura, gênero, raça? Tarefa um tanto quanto problemática.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em 2016, o movimento LGBT, por via do Conselho Nacional de Combate à Discriminação e Promoção dos Direitos da população LGBT (CNCD/LGBT), realizou a 3ª Conferência Nacional de Políticas Públicas de Direitos Humanos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, em Brasília, com o tema "*Por um Brasil Que Criminalize a Violência Contra Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais*".





A conferência dá continuidade a um processo de participação da população LGBT, para o fortalecimento de políticas públicas voltadas ao seguimento. Em sua terceira versão, a conferência visa, além de mobilizar ainda mais a participação da população LGBT, debater estratégias específicas que devem ser adotadas para o enfrentamento das violações de direitos humanos e sexuais, como a homofobia. Outro ponto que o evento discutiu ainda relacionado a garantia de direitos de direitos humanos e sexuais, refere-se a um maior investimento em ações voltadas a educação e a cultura, bem como, na promoção de uma cultura de alteridade no espaço escolar.

No Eixo II do documento síntese da conferência, *Educação, Cultura e Comunicação em Direitos Humanos*, a educação escolar é colocada na centralidade de uma política de Diferença, com vistas a consolidação de uma cultura de inclusão e democratização do acesso da população LGBT ao conhecimento e aos códigos culturais sistematizados e, conseqüentemente, a emancipação política do seguimento.

Para estes caminhos serem de fato concretizados, uma política LGBT necessita, no campo educacional, de uma *Educação em Direitos Humanos*, e que deve orientar “[..] a formação do sujeito de direitos, articulando conhecimentos historicamente construídos, a afirmação de valores, atitudes e práticas sociais, a formação de uma consciência cidadã[...]” (p.15).

Ainda segundo o documento:

Ações voltadas à garantia da educação como direito humano da população LGBT devem compreender o acesso e a permanência respeitosa desse segmento nas instituições educativas, o desenvolvimento de políticas de assistência estudantil para aqueles/as que precisam de auxílios para permanecerem no espaço educativo, professores/as preparados/as para abordar de maneira adequada a temática da diversidade sexual e de gênero, materiais e livros didáticos que não estigmatizem e invisibilizem a população LGBT, conteúdos curriculares que problematizem o preconceito e a discriminação na sociedade, práticas educativas inclusivas, democráticas, justas e laicas e a efetivação do PNEDH e das Diretrizes Nacionais de Educação em Direitos Humanos (2012) em todo território nacional (p.15).

Ao passo que a educação é um direito de todos, ganha ainda mais destaque ao oportunizar o desenvolvimento da dignidade humana, e ao valorizar o respeito para com os grupos minoritários e historicamente excluídos.

Ora, destes apontamentos feitos pelo próprio movimento LGBT em relação a uma educação voltada para o seguimento, surgem alguns questionamentos: Porque a educação



escolar ganha centralidade neste enfrentamento político? Que educação é esta? Que currículo é este? Como seria possível pensar em um projeto de educação comprometido com a emancipação dos sujeitos, articulada a uma perspectiva em Direitos Humanos, crítica, inclusiva, democrática, e que vá além do respeito e tolerância de cunho liberal? Como pensar na diferença cultural que nos constituem como sujeitos, como uma potência para a prática educativa? Como pensar o outro da educação, como a nós mesmos?

É bem verdade que as Diferenças Culturais tem nos desafiado e nos colocado a pensar sobre nosso papel como educadores, e o lugar da escola nos embates culturais que agora são flagrados em nosso tempo.

As contingências relacionadas a gênero e sexualidade, são exemplos que, em tempos de projetos de lei de cunho 'Escola Sem Partido', e da exclusão das temáticas relacionadas a "Ideologia de Gênero", dos planos municipais e estaduais de educação, nos mobilizam e fazem pensar na relação entre a escola e as demandas sociais mais amplas. Em síntese, nos fazem refletir sobre o lugar que a escola ocupa na estrutura social, e como ela tem sido disputada.

O que fica, são as forças de resistências possíveis para uma prática curricular contextualizada com os problemas e dilemas próprios de nosso tempo. Em tempos de 'Escola Sem Partido' e de 'Ideologia de Gênero', parece um tanto quanto triste e solitária essa tarefa de resistência e micropolítica, no sentido de inventar outras possibilidades, linhas de fuga. Tempos em que fazer qualquer menção à sexualidade nos espaços escolares, é vista como doutrinação, ou como afronta a família tradicional (e olhe que orientação sexual é tema curricular desde os PCN de 1997).

É certo que o caráter multicultural que tem marcado as relações sociais nas sociedade globalizadas, não se fazem latentes ainda nas relações assumidas pelas escolas como indispensáveis para o convívio social. Neste contexto, então, seria possível um projeto educacional que tenha como norte um currículo multiculturalmente orientado, respeitando e oportunizando o dialogo intercultural entre os diversos grupos sociais, dando voz aos grupos subalternizados? A cultura, neste contexto, ganha um destaque na sua própria relação de produção de identidades sociais, que podem e devem ser observados na formulação de projetos curriculares, bem como de práticas curriculares.

Com este intuito, apostamos na necessidade cada vez maior de pesquisas que tematizem as relações entre conhecimento e cultura, e na necessidade da construção de currículos que ponham em funcionamento o dialogo intercultural entre os diversos grupos sociais.



## REFERÊNCIAS

APPLE, Michael W. A Política do Conhecimento Oficial: faz sentido a ideia de um currículo nacional? In: MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa & SILVA, Tomaz Tadeu da. Currículo, Cultura e Sociedade. 9 ed. São Paulo: Cortez, 2005

HALL, Stuart. A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, nº 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.

HAGE, Salomão Mufarrej. Educação, escola e políticas educacionais na perspectiva dos estudos culturais críticos: a produção do senso comum e as disputas pela hegemonia. **Cadernos de Educação**. FaE/PPGE/UFPel. Pelotas. 69 - 93, janeiro/abril 2011.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz. Currículo Heteronormativo e Cotidiano Escolar Homofóbico. **Espaço do Currículo**, João Pessoa, v. 2, n. 2, p.208-230, mar. 2010.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, Sexualidade e Educação**: uma perspectiva pós – estruturalista. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa. CANDAU, Vera Maria. **Educação Escolar e Cultura(s): Construindo Caminhos**. Revista Brasileira de Educação. Rio de Janeiro. N. 23, ago., 2003.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. **Currículo Escolar e Justiça Social** – o cavalo de troia da educação. Porto Alegre: Penso, 2013.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 73-102

SILVA, Ana Paula Rosa da; MOREIRA, Jani Alves da Silva. Políticas educacionais no programa brasil sem homofobia: primeiras aproximações. **Revista Eletrônica de Educação**, São Carlos, v. , n. 10, p.1-12, jan. 2012



GT 11 - Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina

**BRINQUEDO DE MIRITI, COLONIALIDADE DE GÊNERO E PEDAGOGIA  
DECOLONIAL**Joyce Ribeiro/PPGCITI/CAAB/UFPA<sup>1</sup>  
[joyce@ufpa.br](mailto:joyce@ufpa.br)Lidia Sarges/PPEB/UFPA<sup>2</sup>  
[lidiasarges@yahoo.com.br](mailto:lidiasarges@yahoo.com.br)Igora Dácio/PPGCITI/CAAB/UFPA<sup>3</sup>  
[igorarock@hotmail.com](mailto:igorarock@hotmail.com)Joneide Alexandre/FAECS/CAAB/UFPA<sup>4</sup>  
[alexandrejoneide@hotmail.com](mailto:alexandrejoneide@hotmail.com)

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo discutir a *produção generificada* como efeito da colonialidade de gênero, e refletir a possibilidade de constituição de outra arte de viver e de ser. A interpretação tem se dado a partir do aporte teórico dos Estudos pós-coloniais, dos Estudos Culturais e dos Estudos de Gênero. A produção de informações se deu por meio da etnografia pós-moderna (Clifford, 1998) com observação, conversações, e captura de imagens. Os resultados apontam que a *produção generificada* organiza o cotidiano dos ateliês e que esta cultura de gênero resulta do processo de colonização e descolonização do Brasil, já que o gênero foi parte da estratégia que consolidou ambos os processos históricos, articulando valores e costumes, religiosidade e família na constituição da normatividade patriarcal. A imposição colonial de gênero se espalhou como uma rede por todos os aspectos da esfera social, colonizando ideias e práticas. Mesmo que tenhamos observado contestação à cultura de gênero nos ateliês, concluímos pela necessidade de construção de espaços para fazer circular a *pedagogia decolonial* para que artesãos e artesãs possam produzir outra arte de viver e de ser.

**Palavras-chave:** Brinquedo de miriti, Colonialidade de gênero, Pedagogia Decolonial.

## 1. INTRODUÇÃO

Este trabalho resulta de dez meses de etnografia pós-moderna (Clifford, 1998) em dois ateliês de produção do brinquedo de miriti, na cidade de Abaetetuba/Pará/Brasil. O objetivo é descrever a *produção generificada* e discutir a cultura de gênero dos ateliês a partir do aporte teórico dos Estudos pós-coloniais, dos Estudos Culturais e dos Estudos de Gênero. Para tanto acionamos Bhari (2013), Spivak (2010), Anzaldúa (1987, 2000, 2005), Del Priore (2016), Scott (1995), Hall (1999, 2003), e outros/as.

---

<sup>1</sup> Professora de Didática da FAECS/Campus Universitário de Abaetetuba; PPEB/ICED/UFPA; PPGCITI/CAAB/UFPA, Brasil.

<sup>2</sup> Aluna do mestrado do PPEB/Instituto de Ciências da Educação/UFPA, na Linha de Pesquisa Currículo da Escola Básica, Brasil.

<sup>3</sup> Aluna do mestrado do PPGCITI/Campus de Abaetetuba/UFPA, na Linha de Pesquisa Identidade: linguagens, práticas e representações, Brasil.

<sup>4</sup> Bolsista Pibic/CNPq; aluna do curso de Pedagogia/FAECS/Campus Universitário de Abaetetuba.



Organizamos o trabalho de modo a iniciar descrevendo a cultura do miriti e o brinquedo de miriti, destacando sua dupla centralidade no município de Abaetetuba, bem como seus dois elementos: a bicentenária tradição e o patrimônio cultural imaterial.

Em seguida, refletiremos a *produção generificada* responsável pela organização do cotidiano dos ateliês, destacando sua origem durante o processo de colonização do Brasil, seguindo no processo de descolonização, pois consideramos que o gênero foi parte da estratégia que consolidou ambos os processos históricos, articulando valores e costumes, religiosidade e família na constituição da normatividade patriarcal. Para a compreensão da cultura de gênero deste período, a colonialidade de gênero (Lugones, 2008) é uma ferramenta útil e vigorosa.

Finalizamos afirmando a necessidade de construção de espaços para uma *pedagogia decolonial* (Walsh, 2013), capaz de promover a apropriação, a desconstrução e a desnaturalização da cultura de gênero e seus efeitos, quais sejam: a hierarquia, a assimetria, e a desigualdade entre mulheres e homens.

## 2. BRINQUEDO DE MIRITI: TRADIÇÃO E PATRIMÔNIO CULTURAL

Durante a pesquisa Prodoutor 2013-15<sup>5</sup> falamos de dois aspectos da cultura de Abaetetuba: a tradição e o patrimônio cultural. Se a tradição do brinquedo de miriti concede prestígio, visibilidade, diferencia e constitui identidades pelo orgulho de pertencer, a existência de um patrimônio cultural supõe a certeza de que é preciso preservá-lo por suas qualidades históricas, simbólicas e estéticas.

O artesanato de miriti, popularmente chamado de brinquedo de miriti, é duplamente central para a economia e para a cultura local; tem centralidade econômica, por garantir renda a centenas de famílias, e centralidade cultural, por ancorar a tradição e o patrimônio. Em outro lugar já exploramos a origem da tradição, descremos o brinquedo de miriti, e também o patrimônio cultural. Aqui, vamos nos ater a apenas um dos elementos da tradição bicentenária: a *produção generificada*.

A estética dos brinquedos é caracterizada por peças miniaturizadas entalhadas com abundância de detalhes e colorido vibrante, traduzindo as cenas pitorescas da vida cotidiana ribeirinha, com suas palafitas, canoas, frutas, animais, religiosidade e

---

<sup>5</sup> O brinquedo de miriti no município de Abaetetuba: a tradução da tradição de um artefato pedagógico-cultural por meio das intersecções de gênero e sexualidade.





trabalho (extrativismo e agricultura familiar), enfim, uma diversidade de temas e cenas que despertam interesse e admiração. Sobre as estratégias de miniaturização, Canclini (1989) argumenta que esta é parte integrante de uma estratégia discursiva destinada a engrandecer o significado, na medida em que permite em um só olhar apreendê-lo, pois cada miniatura remete a um aspecto da vida na cidade ou no campo e, neste caso, a certo aspecto da *amazonidade*, facilitando a apreensão do todo. Assim, o brinquedo de miriti é isso, um artefato-síntese do regionalismo, das identidades amazônicas, pois passa ou quer passar a impressão de ser o reflexo fiel da realidade.

A tradição e o patrimônio cultural são mantidos por duas associações que contam com uma infinidade de ateliês. A produção do brinquedo de miriti se dá por meio de um processo que denominamos de *produção generificada* ancorado na crença da existência de trabalho *bruto* e *leve*. Os homens fazem o *trabalho bruto* que é caracterizado pelo corte que conta dois momentos: o corte dos braços de miriti da palmeira que qualquer homem pode fazer; e o corte-modelagem dos brinquedos nos ateliês, seguidos do processo de lixar e selar/aplicar massa. É importante ressaltar que, independente de qual seja o brinquedo, é só o artesão-chefe quem corta e modela. O trabalho considerado leve é desenvolvido pelas mulheres, e envolve a pintura e o acabamento das peças. Nos ateliês, em geral, não havia a percepção da divisão generificada de tarefas, pois eles/elas foram enfáticos ao afirmar que nunca perceberam tal divisão, e que a consideram natural.

O corte-modelagem é considerado um “dom”, uma tarefa quase sagrada, que compete só aos homens considerados naturalmente destemidos e habilidosos, e pela crença de que este não é um trabalho simples e fácil, mas que requer destreza e técnica. A crença no suposto dom, segundo Canclini (1989) está na fé de que a inspiração dos artesãos emana dos deuses. O corte-modelagem é como uma marca particular de cada artesão-chefe, e um observador atento a identifica a singularidade das marcas com certa facilidade.

Há vários discursos que justificam a masculinização do corte-modelagem: o suposto perigo e a conseqüente exigência de habilidade. O artesão-chefe, para proceder ao corte-modelagem manuseia uma faca com fio cortante, considerada excessivamente perigosa, pois cotidianamente até o artesão mais hábil e cuidadoso sofre com ferimentos nas mãos. A permanente ameaça de ferimentos em mãos pouco



habilidosas mantém o corte-modelagem como tarefa masculina, e a pintura-acabamento como tarefa feminina, pois além de ser consideradas mais delicadas e pacientes, as mulheres seriam mais cuidadosas com os detalhes e com a aparência final das peças.

Assim, a cultura de gênero dos ateliês é produzida e reproduzida a partir da cultura de gênero hegemônica, configurando hierarquias e desigualdades entre artesãos e artesãs, pois é o artesãos-chefe quem representa o brinqueado de miriti na esfera pública, o que lhes proporciona autonomia, liberdade e desenvoltura. As artesãs, como são também donas de casa, se comprometem com estas tarefas, o que as impede de acompanhar os artesãos na maioria das atividades fora do ambiente dos ateliês. Porém, há muitas ultrapassagens de fronteiras de gênero cotidianas, motivadas por relações familiares. Não exploraremos as resistências, neste espaço focaremos na explicação das razões da *produção generificada*.

### 3 COLONIALIDADE DE GÊNERO E A CRÍTICA À *PRODUÇÃO GENERIFICADA*

Iniciaremos esclarecendo sobre a noção de colonialidade de gênero para, em seguida, explicar como a produção generificada chegou até os ateliês.

A noção de colonialidade de gênero é de autoria de Mária Lugones (2008). A autora conceitua o gênero como uma das formas de opressão colonial ancorado no eurocentrismo. Para essa tarefa, a autora parte da consideração de certo contexto sócio histórico e de uma crítica teórica: o contexto é o sistema mundo moderno/colonial; e a crítica é aquela à noção de gênero de Quijano ( ), considerada como limitada; por essa trilha, a autora chega a noção de *colonialidade de gênero*, ferramenta específica para o espaço Latino americano.

Partindo dos estudos do grupo Modernidade/colonialidade, a autora concorda que a modernidade tem relação de interdependência com a colonialidade. Desde o início da aventura colonial nas américas, a hegemonia e a legitimação foram garantidas pela violência e pelo controle da representação, e das identidades e subjetividades. A colonialidade do poder, é o novo padrão de poder garantia do processo de dominação colonial, nas muitas dimensões da vida, que segue sendo reproduzidos e produzidos, precisando ser questionados e superados. Aos 03 (três) fundamentos da colonialidade, a saber, a colonialidade do poder, do saber e do ser,



Lugones (2008) inclui aqui a colonialidade de gênero. A colonialidade do poder constituiu um espaço para a introdução do sistema colonial/moderno de gênero.

Para a autora, a colonialidade de gênero foi usada para legitimar a dominação e o controle colonial, por meio da constituição de certas identidades e subjetividades. Desse modo, a colonialidade de gênero intervém na produção do masculino e do feminino, para adequá-los ao gênero europeu hegemônico; e, para chegar a este fim, além da colonialidade do saber e do ser, promove intervenções cirúrgicas para definir a verdadeira sexualidade e o gênero verdadeiro.

A crítica à noção de gênero de Quijano (2005), delinea-se na medida em que Lugones (2008) argumenta que o sociólogo peruano faz uma análise potente da colonialidade do poder, porém, ao descrever e analisar os gêneros se mantém atado ao padrão heterossexual eurocêntrico, focando na disputa pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ao centrar suas análises nas relações inerentes ao controle do sexo, seus recursos e produtos, sobre quem controla e quem é controlado, Quijano (2005) negligencia a intersecção do gênero com outros marcadores sociais.

Para argumentar sobre o gênero como construção social, Lugones apresenta duas situações nativas nas quais a hierarquia e a dominação de gênero não existiam antes da conquista colonial europeia. Para contrapor as definições binárias de gênero e exemplificar como essas outras formas eram aceitas,

Lugones (2008) apresenta o estudo de Oyéronké Oyewùmí sobre a sociedade africana Yoruba, que não tinha relações de gênero binárias nem hierárquicas antes da colonização. O sistema patriarcal que foi inserido nessas comunidades, alterando a organização social e política; nesta sociedade mulheres criativas, com autonomia e liderança, foram excluídas e subjetivadas como mulheres europeias submissas, frágeis e incapazes de exercer o poder.

Outro exemplo é o dos nativos Americanos, que manifestavam crenças na espiritualidade, consideravam o feminino e a igualdade de gênero, contrariando a dominação colonial - relativa a economia, a autoridade e a produção do conhecimento, patriarcal e hierárquica. Resulta da colonialidade do poder e do saber, a extinção de filosofias nativas que foram substituídas por filosofias europeias, a criatividade e o governo feminino foram substituídas por masculinas. A dominação das sociedades matriarcais dependeu da destruição das estruturas sociais, espirituais e econômicas, e da inferiorização das indígenas.



Com a dominação colonial, as tribos matriarcais sofreram alterações decisivas para se tornarem patriarcais, quando não foram completamente dizimadas. Os efeitos negativos, mas duradouros dessa ofensiva cultural para as relações entre mulheres e homens, são a hierarquização e a patriarcalização.

Os pensadores da colonialidade buscam desconstruir a colonialidade do poder ainda presentes nas relações sócio culturais locais-globais, deste sistema-mundo moderno. Neste, há uma hierarquização racializada dos humanos: o homem branco, naturalmente racional; a mulher branca, reprodutora da dominação colonial; e os não-humanos e não-brancos, negros e índios, que são bestializados; a hierarquia racializada ainda consegue ir mais além excluindo da representação as mulheres indígenas e negras em razão destas não serem representadas na categoria universal “mulher”, nem nas categorias índio e negro.

Para Lugones (2008), se o sistema moderno/colonial eurocêntrico possui uma dimensão de gênero, a crítica precisa ser disparada. Considerando que a colonialidade do poder é racializada, a autora promove a intersecção entre raça, gênero e colonialidade, e cria o conceito de sistema colonial/moderno de gênero, inserido-o como parte da colonialidade do poder. O sistema moderno/colonial de gênero tem um lado obscuro e outro claro. O lado claro, é o hegemônico, binário, branco e heterossexual. O lado obscuro é a invisibilização e exclusão da diferença colonial. É a multiplicidade, o não-branco, e transgêneros.

A noção de colonialidade de gênero de Lugones parte da cartografia das relações de gênero constituída no contexto modernidade/colonialidade; assim, sua construção epistêmica é um modo de crítica a tal arranjo. O conceito criado por Lugones (2008) caracteriza gênero como uma ficção, que legitima a colonialidade do poder por meio da dominação racial e de gênero. O sistema moderno/colonial de gênero está encerrado no binarismo homem-mulher, e na heterossexualidade, o que limita o poder analítico, pois desconsidera as mulheres e homens de cor, a geração, e as sexualidades múltiplas. A interseccionalidade dessas categorias, sugere a não essencialização e não naturalização de gênero, sexualidade e raça, de forma que não existe a Mulher, tão pouco a mulher negra, ou mulher índia, ou ainda mulher heterossexual.

Para superar a dominação colonial é imperativo construir um feminismo decolonial capaz de construir categorias representativas dos não-ditos da



modernidade e colonialidade no tocante ao gênero. Lugones (2008) propõe a intersecção entre as ferramentas raça-gênero para as que mulheres de cor tenham visibilidades, assim como suas lutas e suas particularidades.

No Brasil, contexto da descolonização, o interesse nas questões de gênero e da Mulher seguiram fortes, já que os discursos sobre o “papel<sup>6</sup>” da Mulher na construção das novas nações estiveram presentes, sendo permanentemente acionados, conclamando as mulheres ao empenho no projeto de descolonização com a justificativa de que estas tinham um papel significativo no processo de construção da nação. Na maioria dos casos, este “papel” foi reduzido ao cuidado e educação dos futuros cidadãos.

Como é possível notar, os problemas da Mulher e de gênero são inseparáveis dos problemas pós-coloniais por razões tanto políticas quanto teóricas. No primeiro caso, não há como negar a presença da Mulher em qualquer processo social; no segundo, estas duas modalidades de crítica – feminismo e pós-colonialismo - se ocupam de temas e problemas semelhantes, como cultura, representação, voz, relação entre política e literatura, identidade, relações de poder, sujeito e alteridade, que acabam por se constituir em conceitos-chave. Ambas também são interdisciplinares e atentas ao contexto histórico e às coordenadas geopolíticas.

Desse modo, o feminismo pós-colonial ganha impulso quando da ascensão dos estudos literários pós-coloniais na academia. Seu foco ou objetivo é a análise literária, podendo se tratar de um romance colonial ou pós-colonial, buscando identificar e desconstruir a representação do *Outro* colonizado, inventado, produzido por quem o descreve. Ressalto que a crítica das relações entre colonizador e colonizado pode ultrapassar as fronteiras da Literatura para atingir filmes, propagandas e brinquedos. Em todos estes artefatos culturais, as representações do *Outro* colonizado, ou da Mulher colonizada estão saturadas de valores etnocêntricos, sexistas, homofóbicos e racistas.

E neste ponto, ou seja, no objeto de reflexão, se Mulher ou gênero, é onde se nota muita tensão ocasionada pela discórdia teórica e política. De um lado estão as feministas ocidentais que acreditam ser mais importantes temas como o império, a descolonização, as lutas por libertação e a construção da nação (BAHRI, 2013); de

---

<sup>6</sup> O uso do termo “papel” é criticado por Louro (1997), pois remete a condutas e ações fixas, o que impediria certas ultrapassagens de fronteiras e negociações na experiência de gênero.





outro, as feministas pós-críticas alegam que nos estudos pós-coloniais os problemas de gênero são ignorados, para focar na “mulher do terceiro mundo”. As feministas ocidentais, a condição da Mulher e suas lutas por libertação, as feministas pós-coloniais querem refletir o gênero na literatura, as representações e significados.

Esta ferramenta “mulher do terceiro mundo” é bastante criticada por se configurar como essencialista, já que supõe a universalidade feminina, ou que todas as mulheres do terceiro mundo são iguais ou tem a mesma natureza. De modo bastante polêmico, Suleri (*apud* Bari, 2013) afirma que a mulher do terceiro mundo não existe; esta não é uma afirmação de que a mulher no terceiro mundo esteja morta, ou tenha desaparecido, mas que é produzida no interior das práticas discursivas, logo, não existe apenas um modo de ser mulher de terceiro mundo, mas muitos.

Mulher não é uma categoria sociológica homogênea, um sujeito monolítico e singular: mulher africana, mulher árabe, mulher latina, mulher asiática. Ao tocar no termo Mulher do terceiro mundo, resvalamos no indiferenciado, mas que possui uma contra-parte, mulher de primeiro mundo. As mulheres do terceiro mundo acabam sendo esquadrihadas e objetificadas pelas estudiosas do primeiro mundo que, em certa medida, afirmam sua superioridade, “o padrão de referência”.

A episteme do feminismo ocidental está bem próxima da dos Estudos da Mulher, de perspectiva crítica, e o feminismo pós-colonial está em processo de construção de uma episteme próxima à dos Estudos de Gênero. Assim, penso que a tensão entre as feministas ocidentais e as feministas pós-coloniais só será amenizada quando ambos os grupos aceitarem como válidos o objeto e os pressupostos acionados por cada uma. Assim, concordo com Suleri (*apud* Bari, 2013) quando diz que a estratégia feminista em qualquer dos lados, não deveria ser tão belicosa e divisionista e sim mais informativa e colaborativa.

### **Cultura de gênero nos ateliês: explicações decoloniais**

A condição da mulher na sociedade colonial é determinada por um traço patriarcal, o que se traduz em um grande contingente de mulheres subordinadas às normas ditadas por homens, pais e/ou maridos. Porém, considerando movimentos de contestação, é possível perceber a participação das mulheres no cotidiano da vida na colônia o que, em alguma medida, mostra a resistência à lógica da dominação.



Segundo Del Priore (2016), nos centros urbanos do século XVIII muitas mulheres estavam envolvidas com o comércio, enquanto outras rompiam com o casamento e lutavam por autonomia em uma sociedade cuja sobrevivência era masculina. Elas não só sustentavam suas casas, mas transitavam nas cidades. Na esfera privada, muitas mulheres detinham certo poder sobre os criados e negociavam com o marido direitos e tarefas. Sendo assim, para Del Priore (2016), o lugar da mulher no espaço colonial constituiu-se como plural.

O comércio de que fala a autora, refere-se a administração de pequenos negócios como tavernas e vendas; elas eram estalajeiras, costureiras, tecedeiras, “mestras de ensinar moças a lavar e cozer”, padeiras. Como padeiras promoviam greves, elaboravam petições e protestos para controlar o preço do pão.

No século XVII aumentou o número das *escravas de ganho* nas cidades, mulheres negras e mestiças ambulantes que comercializavam doces, pães, bolos, rendas, bordados, tecidos e miudezas de todo o tipo, entregando aos seus donos e donas, o ganho do dia. O objetivo deste tipo de comércio era conceder às mulheres pobres um *exercício honesto de sustentação* evitando a prostituição<sup>7</sup>.

As relações de gênero na colônia foram marcadas pela normatividade produzida e divulgada pela cultura portuguesa: seus costumes, tradições, hábitos, crenças, valores e religião, enfim, sua cultura. Dois duradouros traços desta cultura é a língua português e a religiosidade, pois a catequese se impunha a toda sociedade colonial. A agenda era uma só: civilizar, educando nos princípios cristãos.

Assim, segundo a lógica cristã, a família deveria ser constituída pelo modelo formado por pai e mãe *casados na Igreja*, o que traduz o ideário do Vaticano definido no Concílio de Trento. Este modelo de família foi parcialmente concretizado, pois a despeito do discurso religioso oficial, outros arranjos familiares<sup>8</sup> foram negociados no cotidiano. Ainda assim, a família foi central no processo de colonização, pois se constituía como pilar em todos os estágios da produção agrícola e no comércio.

---

<sup>7</sup> Mulheres livres e escravas vendiam seu corpo também, gerando tensão entre estas e os comerciantes e escravos ambulantes, gerando reclamações em razão da obrigatoriedade de pagar impostos. O toque de recolher ou regulamentos que as obrigavam a ficar atrás do balcão raramente as incomodava.

<sup>8</sup> No contexto das classes populares, o casamento legal era raro, em razão da precária situação financeira as famílias eram formadas por ligações transitórias e consensuais – concubinato - entre homens e mulheres livres, pobres e escravos cuja necessidade de estabilidade a fazia muito semelhante à família patriarcal, com respeito, e solidariedade, assim como tensões e violência são marcas de ambos os arranjos familiares.



Na vida privada, a grande família reunida em torno de um chefe, pai e provedor, temido e que impunha a lei e a ordem em seus domínios, a autoridade patriarcal garantia a união entre parentes, a obediência dos escravos. Algumas marcas do passado sobrevivem: a família continua sendo produtora e reprodutora de costumes e tradições e segue com sua função sócio cultural de ensinar valores, e definir as condutas; ao final, a família ainda é um espaço de poder.

Hoje, nos grandes centros urbanos, há baixos índices de natalidade, aumento de união estável e também de divórcios, maternidade e paternidade fora do casamento, e o casamento gay. Soma-se a isso, o fim da família como um grupo pré-definido para ser uma rede de trocas individuais. Nesse novo contexto, é possível observar tanto o recuo da família, quanto a defesa do individualismo.

#### 4 PEDAGOGIA DECOLONIAL

Mesmo que tenhamos observado contestação à cultura de gênero nos ateliês, esta é pontual e não contribui com a desconstrução da cultura de gênero, pois artesãos e artesãs consideram a divisão de tarefas “natural”, já que eles-elas “sempre foi assim” (Marinilda, conversa em 2014). Assim, concluímos pela necessidade de um processo formativo, que os auxilie no processo de desconstrução da colonialidade do poder e da colonialidade de gênero, por meio de uma pedagogia “outra”, capaz de promover a apropriação, o debate, e a desnaturalização da cultura de gênero e seus efeitos, quais sejam, a hierarquia, a assimetria e a desigualdade.

Considerando a interconexão entre colonialidade do poder e colonialidade de gênero e seu efeito, a classificação racial e de gênero como formas “casadas” de dominação social, acreditamos que estas se mantêm em permanente relação, com combinações voláteis. Porém, para o momento, nos deteremos apenas nas relações de gênero.

A invenção de um espaço de conhecimento e desconstrução é necessário em razão de percebermos que, hoje, no século XXI, em uma cidade pequena no interior do Pará, o que anima as artesãs parece ser o mesmo projeto de vida de Cullwick, uma mulher da classe trabalhadora da era vitoriana, descrita por McClintock (2003): mesmo com a dureza e as restrições de suas condições objetivas de existência, Cullwick buscava o reconhecimento doméstico.



Naquele contexto vitoriano, a relação de Cullwick com seu companheiro Munby era marcada pela discrepância de poder dentro da relação e por sua impotência social fora dela; além disso, as circunstâncias de existência a colocavam em desvantagem. A vida de Cullwick foi marcada pela degradação feminina e pelo domínio masculino, e justificada por códigos como dever e lealdade. Tanto na era vitoriana como agora, os serviços da esposa tem quase nenhum valor econômico, o que invisibiliza o trabalho feminino que segue sem o devido reconhecimento. Apesar da limitação de suas circunstâncias, ela se dedicou a uma permanente negociação de poder, pondo em questão as verdades binárias de dominação e resistência, vítima e opressor (McClintock, 2003).

É possível resistir e demonstrar autonomia e independência nos ateliês e fora deles? Sim, mas é preciso promover tensões estratégicas e negociar poder. Porém, é necessário criar espaços de conhecimento e debate dentro dos ateliês, por meio de uma *pedagogia pós-colonial*, cujo foco é o pensamento de interstício, um pensamento que coloca em movimento outras redes de racionalidades: entre colonizador-colonizado, global-local, homem-mulher, heterossexual-GLBT, homem-homem, mulher-mulher, branco-mestiço, fazendo proliferar tempos, espaços e subjetividades alternativas.

A pedagogia decolonial interconecta uma ética, uma política e uma política outras, articulando a igualdade e a diferença; é uma pedagogia insurgente que fratura a colonialidade, a colonialidade do poder e a colonialidade de gênero, pois é uma prática imperativa para contextos de marginalização. O pedagógico aqui constitui-se de um conjunto de ações estratégias por meio das quais se fortalece as insurgências e resistências étnicas, gênero e sexuais, e de qualquer outra luta anti-colonial, sendo possível materializá-la tanto nos ambientes escolares como nos extra escolares.

A tarefa primordial da pedagogia decolonial a partir do sul, é atacar as condições ontológicas, existenciais e de classificação de gênero (colado ao de raça), fraturando o sistema moderno colonial de gênero, intervindo, interrompendo, transgredindo e alterando relações, narrativas e representações produzidas pela colonização e pela descolonização, para o re-existir, ou outras formas de ser, pensar, sentir e agir (Walsh, 2013).

A pedagogia decolonial nos ateliês de produção do brinquedo de miriti, pode possibilitar às artesãs se colorarem no entrelugar de gênero, nas fronteiras, para



existir conscientes da história, da origem e das razões da *produção generificada*. Neste ponto, é possível subverter a colonialidade de gênero, configurando novos saberes subalternos e visibilizar as artesãs como mulheres negras, indígenas e mestiças que são.

A pedagogia decolonial tem como projeto a descolonização da cultura de gênero, seus conhecimentos e práticas, por meio de um pensamento latino-americano próprio, orientado no plano acadêmico por epistemologias de fronteiras capazes de articular a colonialidade do poder, a colonialidade de gênero e a posição de sujeitos (raça, gênero, sexualidade, nação, classe), buscando os efeitos desta intersecção na constituição de identidades e subjetividades de mulheres e homens.

Para Anzaldúa (1991; 2005) a nova mestiça ao cruzar mundo e identidades, questiona as certezas objetivas e busca outras formas de conhecimento e de humanidade; produz para si uma consciência polivalente e por meio de uma prática performática/textual transversiva, ocupa os interstícios culturais e da diferença em constante sobreposição/deslocamento, resultantes dos desequilíbrios históricos e das exclusões múltiplas (Costa; Ávila, 2005).

Anzaldúa (1991) abraça a complexa intersubjetividade, pois considera que a identidade não é um amontoado de cubículos nos quais se deposita tranquilamente o intelecto, a sexualidade, a raça, a classe, a geração, e o gênero. A Identidade flui e é um processo. Vivendo na intersecção entre valores coloniais e valores contemporâneos, ou seja, entre duas ou mais culturas de gênero, mulheres e homens recebem múltiplas e paradoxais mensagens. E este encontro de duas referências culturais potentes e incompatíveis causa uma colisão cultural, um curto-circuito (Anzaldúa, 2005).

Da perspectiva cultural, é preciso priorizar a escrita das mulheres do terceiro mundo e educar para soltar suas mãos, para que estas confrontem suas próprias limitações para, assim, fortalecer-se. “Uma mulher com poder é temida” (Anzaldúa, 2000).

#### REFERÊNCIAS

- ANZALDUA, Glória. La consciência de la mestiza: rumbo a uma nova consciência. **Revista Estudos Feministas**. n. 13, v. 3, 2005.
- \_\_\_\_\_. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Revista Estudos Feministas**. n. 1, 2000.





- CANCLINI Néstor. G. Políticas culturais na América latina. Trad. Wanda Caldeira Brant. **Novos Estudos**. n. 2, junho, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Edusp, 1989.
- \_\_\_\_\_. O patrimônio cultural e a construção do imaginário nacional. Trad. Maurício Santana Dias. **Revista IPHAN**. N. 23, 1994, pp. 91-115.
- CLIFFORD, James. Colecionando arte e cultura. Trad. Anna O. B. Barreto. **Revista IPHAN**, n. 23, 1994. pp. 69-75.
- COSTA, Claudia L.; Ávila, Eliana. Gloria Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 13, v. 3, 2005.
- COSTA, Cláudia L. Feminismo e tradução cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber. **Portuguese Cultural Studies**, n. 4, 2012.
- DEL PRIORE, Mary. **História do Amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: Planeta, 2011.
- \_\_\_\_\_. **História da gente brasileira: a colônia v.1**. São Paulo: LeYa, 2016.
- HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial. In: \_\_\_\_\_. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_. **A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo**. 1997.
- \_\_\_\_\_. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- HOBBSBAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1987.
- MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- PARÁ. **Decreto 7433/2010**. Belém, 2010.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (Org.). **A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais: Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- LOURO, Guacira L. **Gênero, Sexualidade e Educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. 3ª. Ed., Petrópolis: Vozes, 1997.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**. n. 9, 2008. pp. 73-101
- SAID, Edward. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, Porto Alegre: FASED/UFRGS, v. 20, n. 2, 1995.
- SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Trad. Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar? 2ª reimpressão**. Belo Horizonte: Editora UFPA, 2014.
- WILLIAMS, R. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogias decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.



**GT 11 – Gênero, Colonialidade e Teorias Feministas na América Latina**

**DA ALDEIA À UNIVERSIDADE: REFLEXÃO, A PARTIR DO COLETIVO FEMINISTA  
GERCÍLIA KRAHÔ, DA TERRITORIALIZAÇÃO DAS ESTUDANTES INDÍGENAS  
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS**

Kênia Gonçalves Costa (UFT)<sup>1</sup>

keniacost@uft.edu.br

Marcela Pereira Lima (UFT)<sup>2</sup>

marcelalima@mail.uft.edu.br

Keliane Morais Silva Santos Vale (UFT)<sup>3</sup>

keliane\_vale@hotmail.com

**RESUMO**

O artigo evidencia as experiências e relações que o indígena passa a ter contato no processo de educação formal nos níveis básico e superior em instituições públicas, como a necessidade de realizar os estudos por meio de uma segunda língua e a necessidade de reterritorialização, pois as relações sociais precisam se tecer na porção do laço social habitado majoritariamente por não indígenas, o que gera bastante isolamento – tanto dentro e fora da sala de aula e, além disso, crescem-se os problemas financeiros. O artigo se concentra em discutir a formação do Coletivo Feminista Gercília Krahô, que homenageia uma protagonista indígena e feminista, como proposta para a reterritorialização das mulheres indígenas, inclusive as estudantes, no ambiente acadêmico da Universidade Federal do Tocantins – UFT, campus Araguaína. Buscaremos refletir em um estudo de caso sobre a representatividade de Gercília Krahô e o surgimento do Coletivo como espaço de fala feminista e indígena, bem como a contribuição para a construção de um ambiente igualitário e que dê valor à voz da mulher indígena dentro da universidade que, na sua grande maioria, são silenciadas ou invisibilizadas em um processo histórico.

Palavras-chave: Mulher Indígena. Educação. Reterritorialização. Coletivo Feminista Gercília Krahô.

**1. INTRODUÇÃO**

Tem sido visto no Brasil o fortalecimento de uma organização das nações indígenas em defesa dos direitos conquistados, bem como o destaque das lideranças políticas, que atualmente, não é necessariamente representada pela liderança tradicional. Bicalho (2010), em sua obra “Protagonismo Indígena no Brasil” faz uma linha do tempo da atuação das lideranças desde a colonização, mostrando a luta dos indígenas em diversas guerras até a história recente do Movimento Indígena contemporâneo.

<sup>1</sup> Docente do curso de Licenciatura em Geografia da Unidade Acadêmica de Araguaína da Universidade Federal do Tocantins - UFT e do Programa de Pós – Graduação em Estudos de Cultura e Território, UFT, Brasil.

<sup>2</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território, Universidade Federal do Tocantins - UFT, Brasil.

<sup>3</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território, Universidade Federal do Tocantins - UFT, Brasil.



O resgate retrata a história desses povos, onde a mulher passa a conquistar um papel de liderança apenas mais recentemente. Desde a colonização, as mulheres indígenas sofreram massacres, agressões e violências sexuais, simbólicas e até hoje continuam lutando por sua sobrevivência, contra muitos tipos de violência, inclusive o genocídio. Contudo, essas mulheres estão mais organizadas e acessando posições, respeito e direitos em suas aldeias e fora delas, como educação formal nos níveis básico e superior em instituições públicas, como universidades federais.

A organização dos movimentos indígenas contribui para essa perspectiva da formação profissional no sentido de aperfeiçoar o exercício do protagonismo em articulação com o mundo não indígena, segundo Bicalho (2010). Os próprios indígenas estão sentindo a necessidade de chegar à universidade, a maioria deles com o intuito de voltar à aldeia e contribuir com os conhecimentos acadêmicos em prol de melhorias para seu povo.

Na última década, observou-se um aumento significativo de indígenas nas universidades brasileiras; parte desse aumento deve-se às políticas afirmativas que desencadearam na promulgação da Lei 12.711/2012 (BRASIL, 2012), que reserva 50% das vagas disponíveis nas universidades e institutos federais para estudantes que cursaram o ensino médio integralmente em escolas públicas e oriundos de famílias com baixa renda e autodeclarados preto, pardo e indígena.

A Universidade Federal do Tocantins estabelece uma política pública para atender aos indígenas, por meio da Resolução 3A/2004 (UFT, 2004), que fixa um percentual de 5% das vagas nos cursos de graduação da instituição para atender essa parcela significativa da população deste Estado, essa ação denominada cotas, contudo, é um processo de reserva de vagas previsto num conjunto de ações afirmativas, ponto de pauta dos movimentos sociais. Segundo Vaz (2012), o programa foi efetivado na instituição a partir de 2005. A UFT, campus de Araguaína, tem hoje 61 alunos (35 homens e 26 mulheres) dos povos: Xerente, Karajá, Javaé, Karajá-Xambioá e Krahô-Kanela, em um universo de aproximadamente 14.118 indígenas, segundo Censo demográfico (IBGE, 2010); desse total, 6.874 são mulheres.

Com o acesso “garantido” à Universidade, segue-se para um segundo passo: a permanência dessa indígena na UFT. Não obstante à existência de outras políticas, como bolsa permanência e monitoria, outros desafios são levados em consideração, haja vista que de nada adianta ter o ingresso se não consegue ter a permanência. Podemos citar como desafios as experiências e relações que incluem a necessidade de realizar os estudos por meio de uma segunda língua e a necessidade de reterritorialização, pois as relações sociais precisam se tecer na porção do laço social habitado majoritariamente por não



indígenas, o que gera bastante isolamento – tanto dentro e fora da sala de aula e, além disso, acrescem-se os problemas financeiros.

No caso das mulheres indígenas, as diferenças, quando em contato ou no caso da vivência na cultura dos não-indígenas, o fosso tende a se acentuar e, nesse sentido, podemos citar uma tríplice condição que a coloca em situação de fragilidade: ser mulher, ser indígena e ser pobre.

Estabelecer uma relação de protagonismo torna-se imprescindível para essas mulheres lutarem por seu direitos. A vivência de uma mulher indígena, Gercília, da etnia Krahô, tem instigado outras mulheres a discutir o papel da mulher, do gênero; ela se localiza como representante não só do povo específico dela, mas das mulheres indígenas do Brasil. Inclusive, Gercília Krahô esteve na ONU para defender os direitos dos povos originários desse país e denunciar a omissão do governo brasileiro em demarcar e garantir as terras indígenas, conforme a notícia “O Brasil indígena se mobiliza” (CIMI, online, 08/12/2015).

Em debater o impacto da presença feminina indígena nas Universidades, acreditamos que o meio acadêmico e sociedade em geral percebam e compreendam a significância e importância da indígena nesse meio, da necessidade de fazer com que a mulher indígena consiga se reterritorializar. É um tema pouco debatido, com poucas publicações sobre o assunto, por isso a importância de aprofundar essa temática. Neste artigo, trazemos a discussão da formação do Coletivo Feminista “Gercília Krahô” como proposta para a reterritorialização das mulheres indígenas, inclusive as estudantes, no ambiente acadêmico da UFT, campus Araguaína. Buscaremos refletir em um estudo de caso sobre a representatividade de Gercília Krahô e o surgimento do Coletivo como espaço de fala feminista e indígena que o coletivo proporciona, desta forma indo ao encontro de uma contribuição para a construção de um ambiente igualitário e que dê valor à voz da mulher indígena dentro da universidade que, na sua grande maioria, são silenciadas ou invisibilizadas em um processo histórico.

## 2. DA ALDEIA À UNIVERSIDADE

### 2.1. Identidades permeando entre aldeia e a universidade

O indígena ainda é visto pelo estereótipo de características básicas como a nudez, a pintura no corpo, os rituais de dança, entre outros. Trata-se de uma visão romanceada do indígena, típica dos personagens criados por José de Alencar. Porém, com as mudanças trazidas pela globalização, essa imagem do “índio puro”, apresentada nos livros e estórias, tem se modificado, modernizando-se. Hall (1999) comenta que mesmo pessoas que vivem em aldeias pequenas, remotas, podem receber hoje as mensagens e imagens das culturas





consumistas do Ocidente, por meio da TV, rádios, celulares, que as prendem à “aldeia global” das novas redes de comunicação.

Mesmo com a modernização chegando às aldeias, por meio de ações globalizantes – pela escola, igrejas, as políticas públicas, contato com as comunidades do entorno – não podemos dizer que os indígenas perderam sua cultura e identidade. Hall (2016) diz que a cultura é colocada como o local de criação e troca de significados dentro de um grupo ou sociedade, além de estar relacionada a sentimentos, conceitos, ideias e o senso de pertencimento. Complementa que para ter noção de nossa própria identidade é preciso entender o sentido das coisas:

O sentido é o que nos permite cultivar a noção de nossa própria identidade, de quem somos e a quem “pertencemos” – e, assim, ele se relaciona a questões sobre como a cultura é usada para restringir ou manter a identidade dentro do grupo e sobre a diferença entre grupos. (HALL, 2016, p. 21).

Hall (2016) nos ajuda na reflexão sobre identidade. Podemos pensá-la como uma “produção” que nunca se completa, que está sempre em processo e é sucessivamente constituída interna e não externamente à representação. Segundo Hall (2006), não podemos afirmar que temos uma “identidade”, mas que somos compostos por uma identificação, passível de mudança e transformação. O autor nos faz perceber que só temos noção de nossa própria identidade a partir do sentido das coisas, e que este sofre contínua reelaboração de acordo com o período em que vivemos, as experiências que temos e pela interação social.

Respeitar essa cultura e identidade dentro da universidade é um desafio, principalmente quando voltamos o olhar à mulher indígena, que já enfrenta obstáculos internos na aldeia para poder se dedicar aos estudos. Estas mulheres conhecem os desafios muito cedo, pois a comunidade espera que elas se casem, sejam esposas, cuidando da casa e dos filhos e se pensar em seguir um rumo diferente, sofre preconceito da própria comunidade.

Porém, essa realidade tem mudado um pouco e de forma devagar as mulheres indígenas vêm conquistando seus espaços dentro da aldeia. Atualmente essas mulheres conseguem se organizar não somente em sua aldeia, mas a nível nacional. Ângela Sacchi (2003) descreve em seu artigo intitulado “Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas”

As mulheres indígenas, a partir da década de 1990, começam a criar suas próprias organizações ou departamentos de mulheres dentro de organizações indígenas já estabelecidas na Amazônia Brasileira. Ao lado disso, encontros de mulheres de diferentes etnias têm acontecido nos





âmbitos nacional e internacional. O que elas buscam no momento atual é a reivindicação de direitos próprios de seu gênero e o fortalecimento de antigas lutas de seus povos, o que faz com que negociem com diferentes atores no contexto interétnico (SACCHI, 2003, p.95).

Portanto, esse recorte de gênero nos possibilita uma análise mais completa do que as que vêm sendo feitas até o momento. Em relação a isto, Potiguara (2009, online) diz:

[...] o modelo de desenvolvimento social contempla muito mais aos homens do que às mulheres na sociedade. Trabalhar com estratégias para formação de gênero é desafiar as relações desiguais entre homens e mulheres. Na questão indígena não é diferente, tanto no campo de ação, na família ou não, como também no campo organizacional e institucional.

No seu saber, a indígena Gercília Krahô situa questões de gênero a uma forma de anestesiamento coletivo:

*É muito complicado nós muié, tanto para vocês como a indígena. Que tem muié que apanha do homem, um horror de “trária” nas costas, aí apanha de dia e de noite tá se beijando [...], mas você num alembra que ele te bateu, que você tá com aquela dor. [...] nós, muié, nós tem uma dor esquecida, esquecida mesmo, porque se nós tivesse um jeito que a gente alegre, que a gente sofre daquela dor, acho que a gente não queria amor qualquer de homem, eu acho que não, mas nós como umas mulher muito nestesiadas, porque se num fosse, acho que nós num tava nessa situação não. [...] cada vez mais eu to vendo muié apanhando, cada vez mais eu escuto muié morta. [...] eu fico vendo os movimento de nós muié, eu acho que nós tem de se ajuntar, nós tem de fazer uma ideia segura, de dizer que nós como mulher, nós como mulher mesmo e homem tem que respeitar (informação verbal). (KRAHÔ, 2017).<sup>4</sup>*

Se afirmar enquanto feminista é uma construção, muitas mulheres, como as indígenas, não se denominam feministas, mas vivenciam isto. Temos exemplos de mulheres que já passaram pela UFT e que hoje voltaram à comunidade; o protagonismo delas é observado mais na área da licenciatura, mas elas enxergam e estão buscando seu lugar, discutindo temas relevantes, como a análise da indígena Maria do Socorro Cutiaru Dias Achurê Karajá, licenciada do curso de História da UFT em Araguaína, que discutiu no seu trabalho de conclusão de curso, intitulado “O papel da mulher na cultura Karajá-Xambioá” (ACHURÊ KARAJÁ, 2012), a função de cada gênero dentro da cultura, identificando diferenças dentro da própria etnia, como a mulher Karajá e Karajá-Xambioá, aonde valores culturais como submissão aos homens veem se transformando no decorrer do tempo, sendo que os homens tiveram que se adaptar ao novo processo dinâmico do papel da mulher.

---

<sup>4</sup> Depoimento de Gercília Krahô, literalmente transcritos, em palestra no I Encontro de Formação Feminista do Coletivo Gercília Krahô (30/04/2017).



Ela também ressalta um processo de revitalização da cultura, devido ao processo de invisibilidade que não se restringe apenas ao ambiente acadêmico, tema deste artigo. A exemplo da língua materna dos povos Karajá da Ilha, Apinajé, Krahô, Xerente, que a mantiveram como resistência, já para o Karajá-Xambioá a língua materna ficou como segunda língua, mas eles estão retomando-a num processo de rearticulação, com isto, os jovens estão trazendo os seus marcadores para fora da aldeia, e por isto encontramos dentro da UFT os alunos com as pinturas corporais, os adornos. Eles estão em busca de reafirmação.

Mais um trabalho que discute o papel da mulher nesse povo foi o da acadêmica Ligiana Maruinaui Karajá<sup>5</sup> nomeado “As Mulheres Karajá-Xambioá: o mundo no seu território” (KARAJÁ, 2017). Mas outras mulheres/acadêmicas indígenas também desenvolveram seus trabalhos nesta instituição construindo saberes sobre suas realidades foram: a) Selma Karajá desenvolveu sua pesquisa com o título “Educação Escolar Indígena Karajá-Xambioá: uma perspectiva bilíngue e intercultural” (KARAJÁ, 2015); e b) Letícia *Jôkàhkwyj* Krahô realizou a pesquisa por meio de entender a “História e Cultura do Povo Krahô: Um estudo sobre sua cosmogonia por meio dos “mitos” de origem” (KRAHÔ, 2016).

A temática indígena são temas de pesquisas também realizadas por pesquisadores(as) não-indígenas, citaremos um trabalho que apresenta o protagonismo de uma liderança do povo Apinajé, realizada por Welitânia de Oliveira Rocha, licenciada em Ciências Sociais do campus de Tocantinópolis, intitulada “A vida de *Nhiro*: etnobiografia de uma cacica Apinajé” (ROCHA, 2016).

A identidade destas mulheres/acadêmicas indígenas estão conduzindo novos conhecimentos/saberes sobre suas vivências, suas culturas, seus cotidianos tanto no âmbito da aldeia como na universidade.

## 2.2. Territorialidades

Embasados por toda essa teoria percebe-se o quanto é importante o papel da universidade na vida destas mulheres indígenas, pois elas precisam se apropriar deste espaço acadêmico, precisam ter o sentimento de pertença, em confronto ao poder na universidade, que se apresenta “masculino, heteronormativo, ocidental e eurocêntrico”.

A universidade deve refletir e propiciar uma reterritorialização para essa estudante indígena, ou seja, meios para que se possa apropriar simbolicamente do espaço, pois, como esclarece Raffestin (1993, p. 153) sobre a noção de território: “falar de território é fazer uma

---

<sup>5</sup> Defendeu o trabalho de conclusão de curso em licenciatura plena de Geografia e concluindo sua graduação com colação de grau em novembro de 2017.



referência implícita à noção de limite que, mesmo não sendo traçado, como em geral ocorre, exprime a relação que um grupo mantém com uma porção do espaço. A ação desse grupo gera de imediato, a delimitação”. Continua o autor:

[...] um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. (...) o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolve, se inscreve num campo de poder [...] (RAFFESTIN, 1993, p.144).

Ainda sobre o conceito de território o autor traz que a produção do território se dá pelas relações de poder, em um determinado espaço, através de malhas, nós e redes. O território surge, portanto, como resultado de uma ação social que, de forma concreta e abstrata, apropria-se de um espaço (tanto física como simbolicamente), por isso denominado um processo de construção social. O autor complementa que a territorialidade é um conjunto de relações mediatizadas que derivam do sistema sociedade-espaço-tempo e se associam à organização do espaço (RAFFESTIN, 1993).

Para apoiar e auxiliar na compreensão do conceito de território, trazemos uma importante contribuição de Saquet (2007) onde diz que o território é uma abordagem simbólica-cultural histórica, multiescalar, na relação economia-política-cultura-natureza, dentro da relação territorialização-desterritorialização-reterritorialização, (i)material, relacional, ideário, uno e múltiplo. O autor em sua análise teórica sobre o conceito discute a importância de abordar as dimensões: econômica, política e cultural sem deixar de lado a dimensão natural no processo de apropriação do espaço por meio das relações de poder, como se pode ver:

Por essa abordagem e concepção (i) material, uma dimensão fundamental e quase negligenciada em estudos territoriais ou tratada comumente como base física, é a natureza exterior ao homem. Assim merece atenção sem a pretensão, evidente, de esgotar a temática. Nos processos territoriais, as dimensões da E-P-C-N estão sempre presentes, de uma forma ou outra. Talvez, possamos avançar a partir do exposto, sobretudo a partir da possibilidade de se considerar, na natureza do território, a natureza. (SAQUET, 2007, p.172).

Ao ingressarem na universidade, estas mulheres indígenas passam por um processo de desterritorialização e necessitam se reterritorializar. Segundo Haesbaert (2009), as relações existentes entre reterritorialização e desterritorialização são vistas como os dois lados da “moeda” da territorialização, exatamente pelo seu encadeamento ao longo de um horizonte temporal mais amplo. Assim, na medida em que ocorrem movimentos individuais e sociais de desterritorialização, a estes sucedem novos processos de reterritorialização. Com



isso, o fenômeno vivido no mundo real é o da des-re-territorialização uma vez que não é possível, nem individual, nem socialmente ter-se a ausência de alguma forma de territorialidade.

Partindo deste pressuposto, Haesbaert (2009) traz a noção de multiterritorialidade. Classifica como sendo a resposta ao processo chamado de “desterritorialização”: vai além do que a perda ou o desaparecimento dos territórios, propõe discutir a complexidade dos processos de (re)territorialização em que estamos envolvidos, construindo novos territórios muito mais múltiplos, tornando mais complexa nossa multiterritorialidade. Dessa forma, a desterritorialização seria uma espécie de “mito” (HAESBAERT, 2009), onde não se reconhece o caráter imanente da (multi)territorialização na vida dos indivíduos e dos grupos sociais. Com base nessa análise o autor afirma que, “mais do que a desterritorialização desenraizadora, manifesta-se um processo de reterritorialização espacialmente descontínuo e extremamente complexo”. (HAESBAERT, 2009). Portanto, levando em conta as concepções de território e de territórios múltiplos, podemos afirmar que sempre vivemos uma multiterritorialidade:

[...] a existência do que estamos denominando multiterritorialidade, pelo menos no sentido de experimentar vários territórios ao mesmo tempo e de, a partir daí, formular uma territorialização efetivamente múltipla, não é exatamente uma novidade, pelo simples fato de que, se o processo de territorialização parte do nível individual ou de pequenos grupos, toda relação social implica uma interação territorial, um entrecruzamento de diferentes territórios. Em certo sentido, teríamos vivido sempre uma “multiterritorialidade”. (HAESBAERT, 2009, p.344)

O conceito de território para Raffestin (1993) é o conceito do “poder”, das relações de poder que, para a mulher indígena ela também está construindo os seus territórios de poder nas suas vivências tanto na comunidade quanto na universidade. Já Saquet (2007) vem nos fazer refletir sobre a relação de sociedade-tempo-espço, como essas mulheres indígenas estão na busca também dessa relação para se apropriar desse território já posto e também vivenciado muito na masculinidade. Haesbaert (2009) percebe essa noção de multiterritorialidades que essa mulher traz consigo. A interlocução entre estes autores nos permite entender essa identidade feminista que a Gercília Krahô vem instigando a reflexão.

Esse movimento de transitar em outras territorialidades, representa bem o percurso da vivência de Gercília Krahô. Ela como importante liderança do seu povo, que mesmo com uma visibilidade internacional, não deixa sua identidade indígena. Essa mulher tem seu lugar na comunidade, como mãe, mulher, esposa, como membro da comunidade, participando da vivência do povo, mas em outras territorialidades ele se constitui como liderança, não só do seu povo, mas como protagonista para inspirar as mulheres que se





articularam e se uniram no coletivo que analisamos, ela ocupa várias territorialidades, que espacialmente pode se sobrepor ou não, por isto, são territorialidades.

É necessário conhecer melhor os pensamentos de Gercília Krahô. Apesar de ser uma “importante voz” indígena, não considera que seja a pessoa adequada para retratar as demandas da comunidade:

*Quase no mundo todo que eu já fui, já me mandaram eu para Santarém-Pará, me mandar eu Cuiabá, mandô eu para São Paulo, mandô eu para esse cidade Suíça, num sei para onde é que fica, mas eu fui [...] Eu não sei ler, eu não sei escrever, não sei entender nada dístico, só mesmo conversando. Que vantagem este povo ta tendo ne mim? tem gente estudada na aldeia, ta tendo professora, ta sendo enfermeira, ele não pergunta essas pessoas e fica mandando é eu. E quando eu chegar lá nessa cidade grande como é que eu vou explicar. Que tem muitas coisas que nossa conversa é diferente, é muito diferente. Mas outro, é professor de vocês aqui, que ela já falou assim para mim: “Gercília, não adianta você falar para mim que você é analfabeta. Uai, eu falo porque eu não sei nada”. Eu só falo português porque meu pai criou eu junto com branco numa fazenda, que foi uma fazenda para três comunidades, e a Funai deu o gado para ele poder vaquerar. E aí, eles trouxe um branco, botou também para ensinar como é que aplica injeção nos gados, como é que labuta; com aquilo, o branco foi produzindo, meu pai também. Aí, nós começava a brincar, conversar. No fim, eu como indígena, eu não tinha mais a minha fala, eu só já queria conversar só português. Aí, quando próprios meus parentes chegavam, eu já falava que eu não era índia, eu já era branca (informação verbal). (KRAHÔ, 2017)*

Em visita ao grupo de mulheres participantes do Coletivo, Gercília expõe suas expectativas a respeito da formação do Coletivo:

*Você largou própria sua cultura e vim pegar a minha cultura e fica falando na minha frente, para mim ver, para mim ficar calado, eu não fico calado não. Se for para poder você obedecer a minha cultura, fica tranquilo, e se você não quiser ó, pode ir embora, que não tem nada a ver com você mais não, porque eu não tô oferecendo [...] (informação verbal). (KRAHÔ, 2017)*

Percebe-se que ainda é presenciada na UFT atitudes de discriminação e preconceito por todo o meio acadêmico, no qual deveria ser construído um ambiente igualitário e que dê valor a sua voz, a idealização do coletivo vem ao encontro de promover debates a cerca das políticas públicas e uma visão humanista no âmbito de Araguaína, na Universidade Federal do Tocantins, que traz em seu planejamento estratégico 2014-2022 a missão: de “formar profissionais cidadãos e produzir conhecimentos com inovação e qualidade que contribuam para o desenvolvimento socioambiental do Estado do Tocantins e da Amazônia Legal.” (UFT, 2014, n.p.) Destaca-se aqui um dos valores contido no planejamento estratégico: “Respeito à vida e à diversidade” (UFT, 2014, n.p.).





O fortalecimento do Coletivo Feminista Gercília Krahô, que foi idealizado para compor um grupo heterogêneo de mulheres para compartilhar experiências e memórias trazidas/vividas pelas mulheres não indígenas e indígenas, no âmbito acadêmico, pode contribuir para que a universidade e todas as pessoas percebam e compreendam a significância e importância da indígena nesse meio, da necessidade de fazer com que a mulher indígena se aproprie do espaço acadêmico, para que consiga se reterritorializar. Só se consegue aproximar da realidade e até mesmo compreender os desafios de ser mulher indígena dentro da universidade, a partir do momento que se coloca a escutar seus problemas, que se vivencia o dia-a-dia. Portanto, dar “lugar de fala” às mulheres indígenas que, na sua grande maioria, são silenciadas ou invisibilizadas, é dar voz à protagonista da história. Nesse caso é ir além de dados estatísticos ou oficiais, é buscar na história de cada mulher indígena o valor dessa voz feminina existente no território da universidade.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essas são primeiras impressões sobre a formação do Coletivo Feminista Gercília Krahô, no âmbito da Universidade Federal do Tocantins. Importante ressaltar que nossas reflexões são disseminadas junto com o próprio surgimento do coletivo, que teve o início de um trabalho recentemente e ainda não atingiu o público das estudantes e mulheres indígenas que vivenciam na instituição, até mesmo pelas bandeiras que levanta como o feminismo, o que requer um processo histórico para afirmação das mulheres.

Não obstante, essa mulher, Gercília Krahô, que não se intitula feminista, inspirou esse coletivo de mulheres a pensar, a partir do feminismo, as suas atuações; elas estão se espelhando em uma mulher que, não necessariamente, se intitula feminista, mas tem atitudes e ações feministas em prol das mulheres indígenas, proporcionando a elas se reconhecer e se identificar enquanto mulher, tanto as indígenas quanto as não indígenas e é isso que o coletivo vem proporcionando, essa leitura em como ser mulher nesse contexto acadêmico e não acadêmico.

#### REFERÊNCIAS

ACHURE KARAJÁ, Maria do Socorro Cutiaru Dias. **O papel da mulher na cultura Karajá-Xambioá**. Araguaína – TO. UFT: Araguaína/História. Trabalho de Conclusão de Curso. 2012

BRASIL. **Lei 12.711**. D.O.U. de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá



outras providências. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/Lei/L12711.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/Lei/L12711.htm)>. Acesso em 04/04/2017.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009)**. 2010. 468f. Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, 2010. Disponível em: <[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010\\_PolienesoaresdosSantosBicalho.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/6959/1/2010_PolienesoaresdosSantosBicalho.pdf)>. Acesso em 15/10/2017.

CIMI. CONSELHO INDIGINISTA MISSIONÁRIO. **O Brasil indígena se mobiliza**, 08/12/2015. Disponível em <[http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo\\_id=8519&action=read](http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=8519&action=read)>. Acesso em 15/10/2017.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

\_\_\_\_\_. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

KARAJÁ, Ligiana Maruinaui. **As Mulheres Karajá-Xambioá: o mundo no seu território**. UFT: Araguaína/Geografia. Trabalho de Conclusão de Curso. 2017

KARAJÁ, Selma. **Educação Escolar Indígena Karajá-Xambioá: uma perspectiva bilíngue e intercultural**. UFT: Araguaína/Letras. Trabalho de Conclusão de Curso. 2015

KRAHÔ, Gercília. **Palestra no I Encontro de Formação Feminista do Coletivo Gercília Krahô** (30/04/2017).

KRAHÔ, Letícia Jôkâhkwyj. **História e Cultura do Povo Krahô: Um estudo sobre sua cosmogonia por meio dos “mitos” de origem**. UFT: Araguaína/História. Trabalho de Conclusão de Curso. 2016

POTIGUARA, E. **Desenvolvimento Indígena sob perspectiva de gênero**. In: **Overmundo**, Rio de Janeiro, 29/6/2009. Disponível em: <<http://www.overmundo.com.br/overblog/developmento-indigena-sob-perspectiva-de-genero>>. Acesso em: 08/04/2017



RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

ROCHA, Welitânia de Oliveira. **A vida de Nhiro: etnobiografia de uma cacica Apinajé**. UFT: Tocantinópolis/ Ciências Sociais. Trabalho de Conclusão de Curso. 2016

SACCHI, A. **Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas**. In. Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 7, vol. 14, n. 1 e 2, p. 95-110, 2003

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SCOTT, J. W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. In: **Educação e Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, n. 2, jul./dez. 1995, p.71-99. Disponível em: [https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1210/scott\\_gender2.pdf](https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1210/scott_gender2.pdf). Acesso em: 09/04/2017.

UFT. UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS. **Resolução Consepe nº 3A**, de 2004. Aprova a implantação do sistema de cotas para estudantes indígenas no vestibular da universidade Federal do Tocantins – UFT. Palmas, 2004. Disponível em: <file:///C:/Users/UFT/Downloads/Resolu%C3%A7%C3%A3o\_n%C2%B0\_3A\_-\_Cotas\_para\_ind%C3%ADgenas\_(alterada\_pela\_resolu%C3%A7%C3%A3o\_n%C2%BA10-2011\_do\_Consepe).pdf>. Acesso em: 05/04/2017

\_\_\_\_\_. **Resolução n.º 27**, de 24 de setembro de 2014. Dispõe sobre o Planejamento Estratégico 2014-2022 da Universidade Federal do Tocantins. Disponível em: <<http://download.uft.edu.br/?d=9a2c6a62-0fdf-4e2e-8f90-5b230a825674;1.0:27-2014%20-%20Planejamento%20Estrat%C3%A9gico%20da%20UFT.pdf>>. Acesso em 05/04/2017

VAZ, Leandro Farias. **Uma geografia das ações afirmativas no ensino superior**. As cotas étnico-raciais na UEG e UFG. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Instituto de Estudos Sócio Ambientais, 2012.



## **GT 11 – Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina**

### **(DES)COLONIALIDADE DE GÊNERO E PESSOAS TRANS NO TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO AMAPÁ (TJ/AP)**

Mariah Torres Aleixo (UNIFAP)<sup>1</sup>

[mariahaleixo@gmail.com](mailto:mariahaleixo@gmail.com)

Maria Emília Oliveira Chaves (UNIFAP e TJ/AP)<sup>2</sup>

[mariaemiliaochaves@gmail.com](mailto:mariaemiliaochaves@gmail.com)

#### **Resumo:**

No corrente ano de 2017, o Superior Tribunal de Justiça (STJ) firmou o entendimento de que é possível a troca do nome constante no registro de nascimento de pessoa trans, mesmo que não tenha realizado cirurgia de transgenitalização. Isso encerra, ao menos no campo da justiça estatal, a polêmica em relação ao assunto, visto que juízes em todo país oscilavam entre: 1) permitir a troca de nome sem realização de cirurgia e 2) autorizar a mudança apenas se fizesse a “troca” de sexo. O Tribunal de Justiça do Estado do Amapá (TJ/AP) proferiu decisões pioneiras no sentido do reconhecimento do direito à troca de nome independente de realização de intervenção, anteriores ao posicionamento do STJ. Assim, pretende-se analisar tais decisões utilizando como rota de compreensão estudos feministas descoloniais, que frisam a necessidade de romper com a colonialidade de gênero e, por conseguinte, com o sistema de gênero colonial/moderno (LUGONES, 2008). Postula-se que o reconhecimento das identidades de gênero promovido por tais sentenças representam espécie de combate e/ou relativização, mesmo que localizada, do sistema de gênero colonial/moderno, embora o judiciário, ancorado na política do Estado moderno, também reproduza esse modelo.

**Palavras-chave:** pessoa trans; colonialidade de gênero; judiciário.

#### **INTRODUÇÃO**

Nos últimos anos, as demandas por direitos de pessoas *trans*<sup>3</sup> tem chegado ao poder legislativo, na forma de projetos de lei<sup>4</sup> e, também, ao poder judiciário, atingindo inclusive, suas instâncias superiores, quais sejam, o Supremo Tribunal Federal (STF) e o Superior Tribunal de Justiça (STJ).

A questão do uso de banheiros por pessoas trans está sendo julgada no STF por meio do Recurso Extraordinário nº. 845.779. Trata-se de uma pessoa trans que se identificava como mulher e que foi impedida de usar o banheiro feminino num *shopping center* em Santa Catarina, tendo, com isso, realizado suas necessidades fisiológicas nas

<sup>1</sup> Mestre em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPA), docente junto à faculdade de Direito da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

<sup>2</sup>Analista judiciária do Tribunal de Justiça do Estado do Amapá (TJ/AP), mestre em Direito Ambiental e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), doutoranda em Direito pela Universidade de Minas Gerais (UFMG), docente junto à faculdade de Direito da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

<sup>3</sup> Utilizaremos a expressão pessoas trans a fim de nos referirmos a um só tempo, a travestis (pessoas cuja identidade de gênero é distinta do sexo biológico) e transexuais (pessoas que realizaram cirurgia de transgenitalização a fim de “adequar” sua identidade de gênero ao sexo biológico).

<sup>4</sup> Referimo-nos especialmente ao Projeto de Lei nº. 5002/2013, em tramitação na Câmara dos Deputados, proposto por Jean Wyllys (Psol/RJ) e Erika Kokay (PT/RJ) que objetiva alterar o artigo 58 da Lei dos Registros Públicos (Lei nº. 6.015/ 1973) a fim de garantir o devido reconhecimento às identidades de gênero.



vestes, fora do local adequado. Após o ocorrido, ela ingressou junto à justiça estadual pedindo danos morais, que foram deferidos, porém logo a decisão foi reformada pelo Tribunal de Justiça de Santa Catarina (TJ/SC), que não entendeu o episódio como discriminação. Ao ser levado, em grau de recurso, ao STF, que reconheceu a Repercussão Geral<sup>5</sup> do caso, decerto outras situações de constrangimento pelo impedimento do uso de banheiros por pessoas trans em lugares públicos ou nos locais de trabalho terão uma resposta uniforme, pois em muitas situações a discriminação não é reconhecida – e, por conseguinte, não são pagos os danos morais – porque se considera que as pessoas trans não são mulheres ou homens “de verdade”. (RIOS e RESADORI, 2015)

No STJ, porém, houve discussão recente acerca da modificação do nome que consta no registro civil de pessoas trans. Em maio do ano corrente (dois mil e dezessete), a Quarta Turma do STJ firmou o entendimento de que deve ser autorizada a mudança de nome independente da realização da cirurgia de transgenitalização. Dessa forma, se for demonstrado que a pessoa, mesmo sendo biologicamente mulher ou homem, se identifica publicamente com gênero diverso do sexo biológico, o judiciário deve autorizar a mudança do prenome (e isso não deve estar condicionado à realização de qualquer procedimento cirúrgico). (STJ, 2017)

Podemos afirmar que essa decisão encerra a polêmica em torno do assunto no judiciário brasileiro, uma vez que as decisões judiciais sobre a mudança de registro civil de pessoas trans ora permitiam a troca do prenome somente se fosse feita cirurgia, ora asseguravam o direito de mudar o registro sem que fosse necessária a “adequação” cirúrgica. (ALEIXO e SMITH, 2014).

Embora o STJ tenha dado cabo da matéria envolvendo os registros civis de pessoa trans, a questão dos banheiros no STF mostra que o tema dos direitos das pessoas trans continuará presente nos debates públicos, visto que envolve direitos específicos de reconhecimento e, talvez, principalmente porque embaralha as categorias de entendimento sobre o corpo do senso comum e do senso comum jurídico.

Explicamos: geralmente se compreende os corpos humanos de maneira binária e segundo uma matriz heterossexual, isto é, como se houvesse somente homens e mulheres, com coerência entre sexo, gênero, desejo e práticas sexuais. O que significa que esses sentidos comuns, quando pensam, por exemplo, em uma mulher, imaginam um ser com genitália feminina, que se comporta como os mandamentos de gênero indicam como

---

<sup>5</sup> A Repercussão Geral é um requisito para que o STF admita julgar um Recurso Extraordinário. Quando este Tribunal reconhece que há Repercussão Geral significa dizer que a questão a ser julgada no Recurso envolve relevante debate sobre os direitos presentes na Constituição Federal de 1988. Nesse sentido, a decisão do STF num Recurso Extraordinário tem o condão de influenciar as decisões de toda justiça brasileira que tratem da mesma matéria do Recurso. Ver mais em Supremo Tribunal Federal (2017).





apropriado às mulheres e que têm desejo e prática sexuais direcionados ao seu oposto, supostamente, os homens. Esses últimos, por sua vez, também se organizam/organizariam dessa forma. (BUTLER, 2003)

Teóricas feministas como Butler (2003) e Haraway (2000) expuseram que essa era apenas uma forma de pensar os corpos humanos. Especialmente a primeira autora mostrou que a existência de pessoas que subvertem o esquema acima indica que, ao contrário do que se apregoa, ele não é “natural” ou advindo somente da biologia. O corpo adquire sentido das mais variadas maneiras e as pessoas trans, cuja identificação social (seja como homem, seja como mulher) não se relaciona com o sexo biológico, de certa forma “comprovam” isso.

Antes do STJ firmar o posicionamento autorizando a mudança do prenome independente de cirurgia, houve decisões que reconheceram a identidade de gênero de pessoas trans e o Tribunal de Justiça do Estado do Amapá (TJ/AP) foi um dos pioneiros nesse sentido.

Como dissemos acima, ainda há muito a ser discutido no que concerne aos direitos específicos deste grupo social. No campo das teorias feministas não é diferente. Se Butler (2003) e Haraway (2000) demonstraram que o olhar binário e heterossexual condiciona a compreensão sobre os corpos humanos, fazendo daqueles que não se conformam ao esquema serem considerados indesejáveis e abjetos, entendemos que o feminismo decolonial também traz importantes contribuições para pensarmos o tema em questão. Nessa esteira, utilizaremos as pioneiras decisões judiciais no âmbito do TJ/AP para compreender os direitos das pessoas trans por meio dos feminismos decoloniais.

## **PESSOAS TRANS NO TJ/AP**

Em verificação ao tratamento dado às demandas de alteração de registro civil de pessoas trans, que se submeteram ou não a procedimento cirúrgico de redesignação sexual, pelo TJ/AP, foi possível observar que antes mesmo da paradigmática decisão da 4ª Turma do STJ (ocorrida em 09/05/2017, nos autos do Recurso Especial nº 1626739/RS), o referido tribunal estadual possui um histórico de decisões favoráveis aos pedidos ajuizados.

Em 1999 foi protocolada a primeira ação dessa natureza, perante o juízo da Vara única da comarca de Amapá (comarca do interior), na qual transexual operada pleiteava a retificação de seu registro civil para alteração de prenome e sexo. Tendo sido o pleito julgado procedente, o Ministério Público do estado do Amapá (MP/AP) opôs recurso de apelação que foi recebida e improvido pela Camara Única do TJAP em 05 de junho de 2001, mantendo-se integralmente a sentença proferida no primeiro grau.



Outro caso relevante em relação à pessoa trans que passou por procedimento cirúrgico ocorreu na comarca de Santana (2ª maior cidade do estado), onde foram deferidos: primeiramente os pedidos de mudança de registro para alterar o nome e o sexo (2002), habilitação para casamento (2007) e adoção de menor (2008), à Verônica Oliveira de Moraes. A autorização para adoção foi uma decisão pioneira no Brasil e que alcançou repercussão nacional, principalmente nos movimento de luta pelos direitos dos transexuais. O Juiz Luiz Nazareno Borges Haussler, que prolatou a sentença, destacou que não havia registro de nenhuma conduta atentatória à dignidade da criança, pelo contrário. Tanto o estudo social juntado nos autos do processo, como os depoimentos testemunhais e as informações apresentadas pela própria mãe biológica dão conta de que ela será acolhida e muito bem tratada no lar substituto. (PAULINO et al, 2013)

Consideramos que as decisões autorizando a mudança do nome no registro civil após a realização de cirurgia é importante medida no que concerne ao reconhecimento das pessoas *trans*. Reconhecimento do sentido de valorização desse grupo social perante os demais membros da sociedade, no sentido que propõe Taylor (1994). Porém, acreditamos que as decisões do TJ/AP no sentido de autorizar a mudança de prenome sem realização de cirurgia aprofundam esse reconhecimento porque enfrentam a colonialidade de gênero. Questão que explicaremos mais adiante.

Nessa esteira, a primeira demanda visando alteração de nome e de gênero em registro civil de pessoa trans que não passou por cirurgia de redesignação sexual perante o TJAP foi ajuizada em 2015<sup>6</sup> e no decorrer do mesmo ano foi julgada procedente pelo magistrado Antônio Ernesto Amoras Collares, acatando parecer favorável do Ministério Público do Estado do Amapá (MP/AP) e fundamentando a sua decisão em precedentes do Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul (TJ/RS), do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJ/MG) e também do STJ. Ao conceder entrevista sobre o caso, o juiz titular da 3ª Vara Cível da Comarca de Macapá manifestou a intenção de que a sentença servisse como medida de garantia do direito à dignidade humana, aduzindo que: “Se a pessoa se sente mulher, se veste como mulher e se apresenta na sociedade como uma, não há razão lógico-jurídica para que permaneçam, no assento de nascimento, seu nome e designação de

---

<sup>6</sup> Merece registro, ainda que não diretamente ligado a questões de demandas judiciais, mas diante pioneirismo, que a Universidade Federal do Amapá (Unifap) foi a primeira Instituição Federal de Ensino Superior (IFES) do país a regulamentar, por meio da RESOLUÇÃO Nº 013 /2009-CONSU De 19 de outubro de 2009, o uso do nome social de travestis e transexuais nos registros acadêmicos; antes mesmo da edição da portaria nº. 233/10, emitida pelo Ministério de Estado do Planejamento, Orçamento e Gestão e publicada no D.O.U. de 19/05/2010, que também trata da utilização do nome social, assegurando o seu uso aos servidores públicos que assim o reivindicarem no âmbito da Administração Pública Federal. A matéria foi posteriormente tornada norma por meio do Decreto federal nº 8.727, de 28 de abril de 2016.



gênero (sexo) no masculino” (TJ/AP, 2015), vedando-se qualquer espécie de preconceito em relação à condição sexual.

No ano seguinte, demanda similar foi protocolada no município de Ferreira Gomes (comarca do interior), que também recebeu parecer favorável ao deferimento pelo MP/AP e foi julgada procedente pelo Juiz titular da Vara única daquela comarca: Luiz Carlos Kopes Brandão, que reconheceu o direito da autora de alterar o seu registro civil (nome e sexo) para “adequação” ao seu gênero. A demandante é pedagoga e atua como presidente do Fórum Trans do Estado do Amapá (FTEA), entidade nascida na Conferência Estadual LGBT, realizada em 2016, que presta atendimento a travestis e transexuais em vulnerabilidade social e possui 250 associadas. E, na qualidade de ativista declarou a felicidade em “dar maior visibilidade para minhas companheiras e também servir de inspiração para que elas tenham coragem de procurar seus direitos. Essa foi uma conquista para todas nós.” (TJ/AP, 2017) Importante dizer, ainda, que o FTEA está atuando em apoio a 10 (dez) membros para o ajuizamento de ações judiciais no Fórum de Macapá.

Mais recentemente, em 26/09/2017, agora em consonância com o STF, foi proferida sentença em vara de comarca do interior do estado (município de Laranjal do Jari) para deferir mudança de nome e gênero no registro civil da requerente, na qual foram mencionadas pelo magistrado como fundamentos da sua decisão os Recursos Especiais: nº 1.008.398/SP, de Relatoria da Ministra Nancy Andrighi (julgado em 15.10.2009); nº 737.993/MG, de relatoria do Ministro João Otávio de Noronha (julgado em 10.11.2009); bem como o já mencionado nº. 1626739/RS.

Consideramos que tais decisões judiciais ampliam o reconhecimento, não somente por serem públicas e se pretenderem definitivas, mas principalmente porque garantem a valorização e a dignidade a pessoas trans, uma vez que “autorizam” a existência de corpos que não seguem as coerências supostamente naturais entre sexo/gênero/ desejo/ prática sexual denunciadas por Butler (2003) como um padrão de controle dos corpos na modernidade. Como veremos adiante, esse padrão tem a ver com sistemas de poder relacionados à experiência colonial do continente, elucidados por feministas descoloniais como Lugones (2008).

## **COLONIALIDADE DE GÊNERO**

A ideia de colonialidade de gênero (LUGONES, 2008) faz parte do vocabulário analítico dos chamados feminismos decoloniais, que, segundo Bellestrin (2017) se inserem no campo dos feminismos subalternos. Tais feminismos se deflagraram a partir dos anos



1980 em diversas áreas do saber e do mundo. Abrangem tanto feministas pós-coloniais<sup>7</sup>, do “terceiro mundo”<sup>8</sup>, os feminismos negros<sup>9</sup>, as feministas latino-americanas muitas vezes nomeadas como sinônimo de feministas descoloniais, entre outras.

Embora haja diferença de perspectivas entre os feminismos subalternos, podemos afirmar que a crítica à unidade do sujeito político mulher é uma importante característica que eles possuem em comum. Explicamos: todos evidenciam que o feminismo surgido na “segunda onda” que pretendia falar em nome de todas as mulheres, na realidade abordava apenas a vivência de mulheres brancas, heterossexuais, ocidentais, de classe média. Ao se auto intitular como legítimas porta-vozes da experiência feminina, as “feministas brancas” ocultavam questões de classe, raça, etnia, sexualidade e contextos coloniais e, por isso, escamoteavam as vivências de mulheres não-brancas e não-heterossexuais; elas, por sua vez, ocupa(va)m um “não- lugar” em muitos discursos feministas.

O feminismo decolonial, por sua vez, assunto específico deste *paper*, coloca no centro de suas análises as experiências das mulheres da América Latina com a colonização passada e o legado desta em suas vivências cotidianas. Dessa forma, usam conceitos e categorias provenientes do chamado pensamento decolonial buscando ampliá—los para que incorporem análises relativas a gênero<sup>10</sup> e sexualidade<sup>11</sup>. É o que Lugones (2008) faz ao explanar as limitações do conceito de colonialidade de poder (QUIJANO, 2000), um dos principais motes do pensamento descolonial e de intelectuais ligados ao grupo Modernidade/Colonialidade. (BALLESTRIN, 2013)

Por colonialidade podemos compreender a matriz de poder baseada na classificação racial da população mundial, iniciada com a colonização das Américas pelos países da península ibérica (Espanha e Portugal), mas que não cessou com o fim da colonização oficial. Tal padrão de poder implicou/implica na criação de hierarquias raciais e relações de dominação, exploração e conflito em torno do trabalho, da autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade e do sexo. (QUIJANO, 200; LUGONES, 2008). A colonialidade do poder implica, portanto, no estabelecimento do racismo, capitalismo e eurocentrismo como padrões.

Lugones (2008) critica Quijano (2000) em suas concepções em relação ao sexo. Segundo ele, a colonialidade de poder acarretou/acarreta o controle do sexo e de seus

<sup>7</sup> Sobre o assunto ver Spivak (2010).

<sup>8</sup> Consultar Mohanty (2008).

<sup>9</sup> Sobre feminismos negros, consultar Lorde (1984) e Jabardo (2012).

<sup>10</sup> Gênero, como aduz Scott (1995), pode ser considerada uma categoria do pensamento feminista. Pode ser compreendido como a maneira que os corpos se conformam, adquirem sentidos culturais e performam identidades. (CONNEL e PEARSE, 2015:48; BUTLER, 2003)

<sup>11</sup> Compreendemos sexualidade como um fenômeno social relativo à forma como as pessoas vivenciam seus desejos e corpos. (LOURO, 2014)





recursos e produtos. Para a autora, isso seria uma visão limitada sexo porque patriarcal e heterossexual. Dito de outra forma, Lugones (2008) explica que o intelectual peruano concebeu sexo de forma naturalmente binária e tomou as relações sexuais como eminentemente heterossexuais, sem questionar que essa visão do sexo poderia ser específica da modernidade eurocêntrica.

A partir disso, a autora mexicana passa postular que a colonialidade trouxe consigo a implantação do sistema de gênero colonial/ moderno, isto é, a organização do sexo em termos binários, dicotômicos, com a ideia subjacente de que isso seria determinado pela natureza. Homens e mulheres, por meio desse sistema, seriam ontologicamente diferentes e destinados um ao outro como se houvesse espécie de “complementariedade” entre eles. Tal arranjo toma a heterossexualidade como norma sendo esta colocada também como característica supostamente imutável e inata dos seres humanos.

Esse sistema de organização do gênero e da sexualidade, que Quijano (2000) considerou como pressuposto é, para Lugones (2008), provinciano. E essa assertiva é sustentada pela explanação das concepções *yorubá*, povo africano que, segundo o estudo citado pela autora, não tinha o gênero como princípio organizador da sua sociedade e concebia os corpos, não a partir de uma oposição binária, mas por meio de classificações muito mais nuançadas, que levavam em conta o comportamento das pessoas para que fossem compreendidos como homens ou mulheres, por exemplo. Além disso, há indícios de aceitação do chamado “terceiro gênero”, isto é, pessoas que não eram totalmente homens ou mulheres, mas que tinham sua existência reconhecida e que, inclusive, poderiam cumprir papéis rituais e espirituais importantes em seu meio social.

Em seu trabalho, Lugones (2008) aduz ainda que o sistema de gênero colonial moderno desconsidera/ desconsiderou as pessoas intersexos, ou seja, aquelas que nascem com caracteres sexuais tanto de “machos” quanto de “fêmeas.” Geralmente, há interpelação social e de médicos para que se realize cirurgia a fim de “adequar” o corpo, tornando-o homem ou mulher, como se existir *entre* os dois não fosse possível, embora parte considerável da população mundial nasça intersexo.

Com isso, a autora constrói a noção de colonialidade de gênero como a face oculta da colonialidade de poder. Dessa forma, a colonialidade de gênero significa pressupor a organização binária e heterossexual como sendo natural e “normal”, o que escamoteia/escamoteou sistemas de gênero e sexualidade atravessados pela diversidade cultural, nesse ponto, não somente o *yorubá*, mas de inúmeras etnias indígenas originárias e resistentes em toda a América Latina. Tal espécie de colonialidade impossibilita, ainda, o reconhecimento de corpos não binários e sexualidades não heterossexuais como existências possíveis e seres humanos dotados de dignidade.





Podemos afirmar, assim, que pessoas trans são afetadas pela colonialidade de gênero quando não tem sua dignidade respeitada, seja quando são impedidas de usarem banheiros, seja quando lhes era/é exigida a realização de cirurgia para que possa modificar o nome que consta no registro de nascimento. Por isso, tais decisões judiciais no âmbito do TJ/AP e a posterior consolidação do entendimento no STJ merecem atenção e interesse, pois são fruto de reivindicações desse grupo social por direitos específicos perante o judiciário. Quando tais demandas são atendidas, como vimos nas decisões do TJ/AP que garantiram a mudança de nome sem realização de cirurgia, elas vão de encontro à colonialidade de gênero e, por conseguinte, subvertem o sistema de gênero colonial moderno. Porém, é importante pensar nos limites desse reconhecimento.

### CONCLUSÕES PROVISÓRIAS

Apresentamos uma discussão inicial acerca dos direitos das pessoas trans e os feminismos decoloniais. Decerto ainda precisamos amadurecer certas questões, por isso, essas conclusões se apresentam provisórias e especialmente abertas ao que for debatido no Grupo de Trabalho.

Postulamos que a autorização judicial da mudança de prenome é uma garantia de reconhecimento no sentido de que leis e decisões judiciais que consentem as demandas de grupos sociais específicos garantem a sua valorização social perante os demais, como preconiza Taylor (2004). Porém, o reconhecimento – especialmente pela via estatal legislativa ou, especialmente, judiciária, – pode se apresentar como um problema futuro. Isso porque, como indica Butler (2017), reconhecer significa colocar a realidade numa moldura e, inevitavelmente, criar o que não cabe nessa moldura, aquilo que não será passível de reconhecimento.

Na esteira dessa crítica, é necessário ter em conta que o Estado moderno e seu direito estatal são/foram responsáveis pela garantia da colonialidade de gênero e do sistema colonial moderno como hegemônicos ao criar leis e códigos que pressupunham a oposição binária entre os sexos, uma suposta coerência corporal e a heterossexualidade nas regulações do casamento, família, adoção, registros de pessoa física, etc.

A apropriação que pessoas trans vem fazendo do direito e suas consequentes vitórias no sentido de romper com sistemas de poder explanados por feminismos decoloniais deve continuar a ser objeto de nossa atenção e estudo, porque a questão é relativamente recente, inclusive a pacificação do entendimento pelo STJ.

### REFERÊNCIAS



ACAPA. *Transexual do Amapá conquista o direito de ser mãe*. 2008. Disponível em <https://disponivel.uol.com.br/acapa/mobile/noticia.asp?codigo=5269>>. Acesso em 03 set. 2017.

ALEIXO, Mariah Torres; SMITH, Andreza do Socorro Pantoja de Oliveira. “Corpo, gênero e sexualidade no judiciário paraense: violência doméstica e transgeneridade em perspectiva.” *In Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia – Diálogos Antropológicos Expandindo Fronteiras*, Natal/RN, 2014. Disponível em: [http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402021136\\_ARQUIVO\\_Aleixo&Smith29R BA-GT.24.pdf](http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402021136_ARQUIVO_Aleixo&Smith29R BA-GT.24.pdf). Acesso dia 14 de outubro de 2017.

AMAPÁ. Tribunal de Justiça do Amapá-TJ/AP. Ação de adoção cumulado com destituição do poder familiar. Parte autora: Verônica Oliveira de Moraes. Processo nº 0006045-15.2007.8.03.0002.

\_\_\_\_\_, Tribunal de Justiça do Amapá-TJ/AP. Ação de retificação de prenome e sexo. Parte autora: Antônio Pantoja Fernandes Júnior. Processo nº 0001848-47.2017.8.03.0008

\_\_\_\_\_, Tribunal de Justiça do Amapá-TJ/AP. Ação de retificação do registro civil de nascimento para mudança do prenome e designativo de gênero. Parte autora: Carlos Marques Freira. Processo nº 0002333-39.2015.08.03.0001

\_\_\_\_\_, Tribunal de Justiça do Amapá-TJ/AP. Ação de retificação de registro civil. Parte autora: Neurivan Pereira Costa. Processo nº 0000848-52.2016.8.03.0006

\_\_\_\_\_, Tribunal de Justiça do Amapá-TJ/AP. Apelação Cível. Autor: Ministério Público, Requerido: José Arimatéia Oliveira Gomes. Relator Juiz Convocado Raimundo Vales. Apelação Civil. Processo nº 693/2000. Processo original nº 1.076/1999 – Vara única da Comarca de Amapá (Refiticação de registro civil).

ATHOSGLS, Inédito: *transgênero consegue na Justiça amapaense o direito de adoção*. 2008. Disponível em: [http://www.athosgls.com.br/noticias\\_visualiza.php?contcod=23086](http://www.athosgls.com.br/noticias_visualiza.php?contcod=23086). Acesso em 03 set. 2017.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. *In Estudos Feministas*, Florianópolis, 25(3): 530, setembro - dezembro/2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n3p1035>. Acesso dia 20 de outubro de 2017.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero. Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2003.

\_\_\_\_\_. “Introdução: vida precária, vida passível de luto.” *In* \_\_\_\_\_. *Quadros de guerra quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. pp. 13-55.

CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebeca. *Gênero: uma perspectiva global*. São Paulo: nVersos, 2015.



- HARAWAY, Donna. "Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX." In SILVA, Thomaz Tadeu da. *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. pp. 37-129.
- JABARDO, Mercedes. (ed.). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012.
- LORDE, Audre. The master's tools will never dismantler the master's house In \_\_\_\_\_. *Sister Outsider: essays and speeches*. New York: The Crossing Press Feminist Series, 1984. pp. 110-113.
- LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. In *Tabula Rasa*, num. 9, julio-diciembre, 2008, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia. pp. 73-101. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>. Acesso em 10 de outubro de 2013.
- MOHANTY, Chandra Talpade. "Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial." In SUÁREZ, Liliana Navaz. HERNÁNDEZ, Aída. (Orgs.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Ed. Cátedra. Madrid, 2008. pp. 112-161.
- ORGULHOCOLORIDO. *Transexual obtém direito de adoção na Justiça do Amapá*. 2008. Disponível em: <<https://orgulhocolorido.wordpress.com/2008/07/26/transexual-obtem-direito-de-adocao-na-justica-do-amapa/>>. Acesso em 05 set. 2017
- PAULINO, D. A. O.; HILGERT, Halblei; LOZANO, Marcela M.; OLIVEIRA JÚNIOR, Hélio F. ADOÇÃO POR TRANSEXUAL APÓS ADEQUAÇÃO CIRURGICA. II Encontro Regional de Iniciação Científica da União-Latino Americana de Tecnologia. 2013. Disponível em:<[http://www.fajar.edu.br/eric/ERIC2013/RESUMO%20EXPANDIDO\\_ADO%C3%87\\_O%20POR%20TRANSEXUAIS.pdf](http://www.fajar.edu.br/eric/ERIC2013/RESUMO%20EXPANDIDO_ADO%C3%87_O%20POR%20TRANSEXUAIS.pdf)>. Acesso em 03 set. 2017.
- PAULINO, D. A. O.; HILGERT, Halblei; LOZANO, Marcela M.; OLIVEIRA JÚNIOR, Hélio F. ADOÇÃO POR TRANSEXUAL APÓS ADEQUAÇÃO CIRURGICA. *II Encontro Regional de Iniciação Científica da União-Latino Americana de Tecnologia*. 2013. Disponível em: [http://www.fajar.edu.br/eric/ERIC2013/RESUMO%20EXPANDIDO\\_ADO%C3%87\\_O%20POR%20TRANSEXUAIS.pdf](http://www.fajar.edu.br/eric/ERIC2013/RESUMO%20EXPANDIDO_ADO%C3%87_O%20POR%20TRANSEXUAIS.pdf). Acesso em 03 set. 2017.
- QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." In LANDER, Edgardo. (Org.). *La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires - Argentina, 2000. pp. 201-246.
- RIOS, Roger Raupp; RESADORI, Alice Hertzog. "Direitos Humanos, transsexualidade e 'direito dos banheiros'". In *Revista Direito e Práxis*, Vol. 06, N. 12, 2015, p. 196-227.



Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/16715/14038>. Acesso em 14 de outubro de 2017.

SCOTT, Joan. "Gênero: uma categoria útil de análise histórica" *In Educação e Realidade*, v. 20, n.2, Porto Alegre, jul.-dez. 1995, pp- 71-99.

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

SUPERIOR TRIBUNAL DE JUSTIÇA. *Transexuais tem direito à alteração do registro civil sem realização de cirurgia*. Disponível em: [http://www.stj.jus.br/sites/STJ/default/pt\\_BR/Comunica%C3%A7%C3%A3o/noticias/Not%C3%ADcias/Transexuais-t%C3%AAm-direito-%C3%A0-altera%C3%A7%C3%A3o-do-registro-civil-sem-realiza%C3%A7%C3%A3o-de-cirurgia](http://www.stj.jus.br/sites/STJ/default/pt_BR/Comunica%C3%A7%C3%A3o/noticias/Not%C3%ADcias/Transexuais-t%C3%AAm-direito-%C3%A0-altera%C3%A7%C3%A3o-do-registro-civil-sem-realiza%C3%A7%C3%A3o-de-cirurgia). Acesso em 14 de outubro de 2017.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *Sobre a Repercussão Geral*. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/cms/verTexto.asp?servico=jurisprudenciaRepercussaoGeral&pagina=apresentacao>. Acesso em 14 de outubro de 2017.

TAYLOR, Charles. "A política de reconhecimento." *In* \_\_\_\_\_. *Multiculturalismo. Examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. pp. 45-94.

TJ/AP. Decisão inédita da 3ª Vara Cível da Comarca de Macapá concede direito de mudança de nome e de gênero. 2015. Disponível em: <http://www.tjap.jus.br/portal/publicacoes/noticias/3484-decis%C3%A3o-in%C3%A9dita-da-3%C2%AA-vara-c%C3%ADvel-da-comarca-de-macap%C3%A1-concede-direito-de-mudan%C3%A7a-de-nome-e-de-g%C3%AAnero.html>. Acesso em 01 set. 2017

\_\_\_\_\_, Justiça do Amapá garante direito de mudança de nome e de gênero à transexual no município de Ferreira Gomes. 2017. Disponível em: <http://www.tjap.jus.br/portal/publicacoes/noticias/6139-justi%C3%A7a-do-amap%C3%A1-garante-direito-de-mudan%C3%A7a-de-nome-e-de-g%C3%AAnero-%C3%A0-transexual-no-munic%C3%ADpio-de-ferreira-gomes.html>. Acesso em 01 set. 2017.

\_\_\_\_\_, Juiz de Laranjal do Jari emite sentença favorável em processo por mudança de nome e gênero. 2017. Disponível em: <https://www.tjap.jus.br/portal/publicacoes/noticias/6806-juiz-de-laranjal-do-jari-emite-senten%C3%A7a-favor%C3%A1vel-em-processo-por-mudan%C3%A7a-de-nome-e-g%C3%AAnero.html>. Acesso em 05 out. 2017.

JUSBRASIL. Tribunal de Justiça do Amapá TJ-AP-APELAÇÃO: apl 669300 AP – Inteiro Teor. Disponível em: <https://tj-ap.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/19448774/apelacao-apl-69300-ap/inteiro-teor-19448775>. Acesso em 01 set. 2017.

ZONADOZICO, [Decisão inédita: Juiz da Comarca de Santana concede guarda de criança a transexual](#). 2208. Disponível em: [zonadozico.blogspot.com/2008/07/deciso-indita-juiz-da-comarca-de.html](http://zonadozico.blogspot.com/2008/07/deciso-indita-juiz-da-comarca-de.html). Acesso em 05 set. 2017.



**GT 11 – Gênero, colonialidade e teorias feministas na América Latina.****SEXUALIDADE ENTRE CRIANÇAS E ADOLESCENTES NO MARAJÓ:  
CORPOS FEMININOS, VIVÊNCIAS E RELAÇÕES DE COLONIALIDADE.**

Avelina Oliveira de Castro (UFPA)<sup>1</sup>  
avelinacastro@gmail.com  
Maria Angelica Motta-Maués (UFPA)<sup>2</sup>  
angelicamaues@uol.com.br

**RESUMO**

Este artigo é resultado de uma pesquisa ainda em desenvolvimento que visa identificar, e interpretar, antropologicamente, narrativas de moradores (adultos ou não) do município de Breves, no Arquipélago do Marajó, sobre as múltiplas ideias e vivências de sexualidade entre crianças e adolescentes, sejam estas construídas, afetivamente, em relações de namoro, casamento e outras formas de enlances, ou em situações de violência e exploração. O material aqui apresentado é parte da pesquisa de doutorado da autora, que tem realizado trabalho etnográfico na sede do referido município, desenvolvendo como metodologia, a observação direta e participante, interagindo com os interlocutores, por meio da elaboração de desenhos, rodas de conversa, entrevistas, conversas informais e observação das interações sociais. A partir das observações realizadas até aqui, chamo para diálogo para realização de minha análise, referenciais teóricos do feminismo e dos estudos de colonialidade que nos possibilitam inferir que as vivências dessas meninas estão atravessadas, historicamente e culturalmente, entre outras matrizes intervenientes, por uma relação de colonialidade que o município (não isoladamente) possui com a capital do Estado, Belém, para a qual tem desempenhado um papel de fornecedor de matérias-primas, da flora e fauna, mas também humanas, da gente marajoara que vem, secularmente, trabalhar na cidade, muitas vezes em verdadeiro regime de 'servidão', em que a personagem que melhor encarna esse regime é a menina. Tal realidade chama a atenção porque possibilita visualizar uma relação de colonialidade, não só de saber, mas também em uma forma que estou aqui chamando de "colonialidade de corpos".

Palavras-chave: Crianças, Adolescentes, Sexualidade, Gênero, Colonialidade.

**1. INTRODUÇÃO**

O estudo em andamento tem como proposta desenvolver pesquisa para apresentar uma etnografia, a partir da coleta de dados sobre as relações relacionadas à sexualidade

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), Mestra em Ciências da Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação, Comunicação, Cultura e Amazônia (PPGCOM), ambos programas da Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil.

<sup>2</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), Bolsista de Produtividade do CNPq, Orientadora da tese, em desenvolvimento, no referido programa.

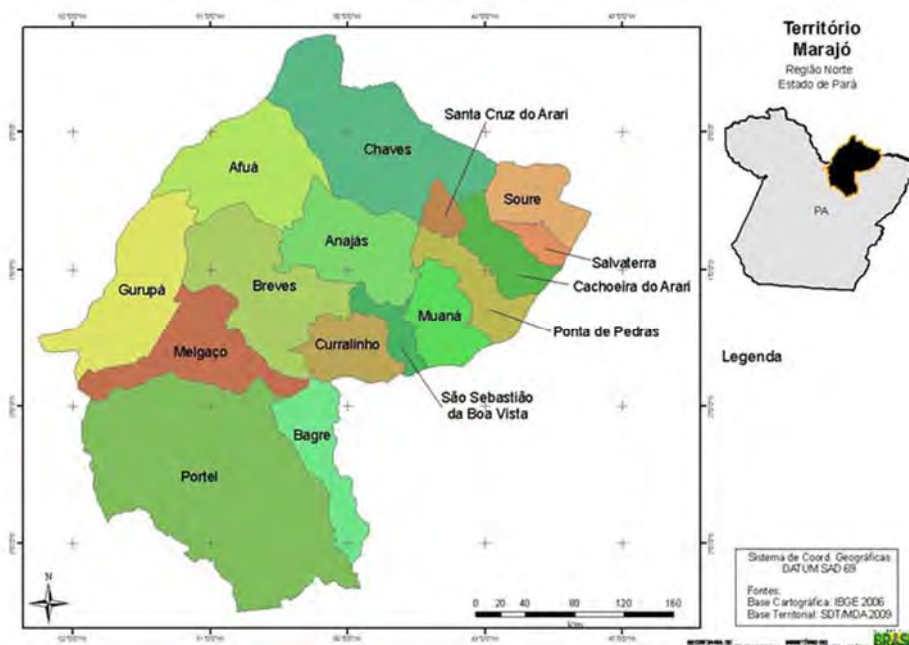




vividas por crianças e adolescentes, no município de Breves, no Arquipélago do Marajó, na Amazônia. Ressaltamos que essa temática já vem sendo trabalhada ao longo da trajetória da primeira autora, na imprensa, como jornalista, atuando como repórter, e em meus estudos acadêmicos, no mestrado, quando foi analisada a cobertura dos jornais O Liberal e Diário do Pará, de casos de violência sexual contra crianças e adolescentes (CASTRO, 2014).

Na pesquisa que está em andamento, no município de Breves, no Marajó, está sendo focalizada a temática da sexualidade de crianças e adolescentes, considerando todas as vivências que se dão no cotidiano delas, para fazer uma análise norteada pela perspectiva de gênero e de colonialidade. Município-polo do Arquipélago do Marajó (PACHECO, 2009), Breves (Foto 1) é chamada pelos moradores de “capital do Marajó”. O título, pelo que se conta por lá, deve-se ao fato da cidade congregar o maior número de serviços e políticas públicas, para onde se dirigem moradores das demais cidades quando precisam de algum atendimento público melhor, sobretudo nas áreas de saúde e educação.

Foto1: Mapa do arquipélago do Marajó.



Fonte: Base cartográfica IBGE 2006.

Pelo mapa é possível observar que Breves localiza-se no centro da região marajoara, o que pode facilitar também o trânsito de moradores do arquipélago para a cidade. As observações realizadas até o momento foram feitas em dois períodos de permanência no município, nos últimos dois anos e registradas em cadernos de campo e gravações, objeto de análise neste artigo. E para buscar entender melhor essas relações e



vivências chamamos para o diálogo, para realização desta análise, referenciais teóricos do feminismo e dos estudos de colonialidade, uma vez que se tem percebido que, em especial as meninas, moradoras de Breves estão imersas em relações as mais diversas, que as colocam em situação de “servidão”, nas quais elas são “dadas” para servir o outro. Além disso, tenho observado que elas vivem com o olhar sempre voltado para a capital Belém – que estaria no papel de colonizador -, como um lugar que representaria uma possibilidade de melhoria de vida (FERRÃO, 2016).

Seja como “crias de família” (MOTTA-MAUÉS, 2004), quando são ‘dadas’ por suas famílias originárias, para outras, mais abastadas, da capital paraense, para serem (pretensamente) cuidadas e para “estudar”, ou quando em situações evidentes de exploração sexual, em que lhes é atribuída, localmente, a designação – não reconhecida e veementemente recusada por quem a recebe - de “balseiras”, por serem exploradas sexualmente nas embarcações que aportam e permanecem breve tempo no município. Neste sentido, observo que esses corpos femininos são envoltos em práticas sociais – e sexuais – que denotam uma posição de servidão, que são explorados, inclusive economicamente, em alguns casos, funcionando como uma espécie de ‘moeda de troca’, seja monetária ou social, mas que, numa certa tradução local (mas não só), fortemente manteria aquela comunidade funcionando da mesma forma, ao longo do tempo, em suas práticas sexuais e de construção de enlaces afetivos e de família, numa relação de colonialidade, não só de saber e de poder, mas também em uma forma que estou aqui chamando de “colonialidade de corpos”.

Vale destacar que na etnografia que estou desenvolvendo<sup>3</sup>, em Breves (Foto 2), estou tomando como referência, entre outros autores, Geertz (1989), que destaca que a “etnografia é uma descrição densa”, pois segundo o autor o que de fato o etnógrafo enfrenta é uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, tecidas, amarradas umas as outras e que são também estranhas e irregulares, mas que precisa ser apreendida e depois apresentada.

E isso é verdade em todos os níveis de atividade de seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico... escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de “construir uma leitura de”) um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 1989, p. 20).

---

<sup>3</sup> Quando for usado o verbo na primeira pessoa significa, especificamente, a “fala” da autora principal do artigo.



E é tomando como base esse conceito de descrição densa de Geertz (1989) que tem sido enfrentado o trabalho de campo, na medida em que for possível coloca-la em prática, já que a temática em pauta está envolta em muito tabu e reservas. Mas, tomando como base o conceito de descrição densa do autor, tenho me esforçado para interpretar além do que está demonstrado no desenho e enxergar além das tramas das estruturas, presente no olhar, no sorriso e até mesmo no silêncio, buscando ler o sentido desses desenhos e dessa vivência familiar para elas. Esse está sendo o início dos levantamentos, além das observações e entrevistas feitas com informantes e diversos atores sociais do município.

Foto 2: Imagem de Santana, na entrada de Breves.



Fonte: Acervo da autora.

O esforço para conseguir colocar em prática essa teoria tem sido grande, pois para Geertz (1989), a etnografia não se resume a um método, uma sequência de técnicas, mas trata-se de um esforço intelectual que representa um risco também, porque precisa dar conta de uma interpretação que vá além do que está dito, demonstrado, pois o que interessa é analisar as estruturas, as significações e sentidos dados pelas pessoas de uma determinada localidade, “o saber local”.

Trazemos para esse diálogo metodológico e epistemológico também o autor Patrício Guerrero Arias (2010), que nos ajuda a pensar nossas formas de fazer etnografias e de fazer a escuta do outro. O autor propõe em seus estudos e reflexões que se una razão e sentimento, conhecimento e afetividade, o que se mostra importante para lidar com uma temática tão delicada e que envolve crianças e adolescentes. Nesse sentido, GUERRERO ARIAS (2010, p. 5) destaca que a colonialidade de matriz colonial-imperial – que foi vivida na América Latina, incluindo o Brasil – opera com o objetivo do controle absoluto da vida, nos campos econômico, político, cultural, da natureza e até da espiritualidade, com o fim de controlar saberes, subjetividades, imaginários e corpos, assim como as afetividades. E é essa colonialidade e seus reflexos que tem sido observados, em Breves, no Marajó, nas vivências de crianças e adolescentes em relação a sua sexualidade e afetividades, ainda que com as reservas devidas ao saber específico que o autor invoca:



Una de las formas más perversas de la colonialidad del poder y del ser ha sido la negación de la afectividad en el conocimiento, al fragmentar la dimensión de lo humano en nombre de la razón cartesiana occidental hegemónica, mientras que las sabidurías chamánicas consideran que los seres humanos no somos sino “estrellas con corazón y con conciencia”(GUERRERO ARIAS, 2010, p. 5).

Nesse sentido, o autor propõe “corazonar” o conhecimento, uma resposta política de enfrentamento às colonialidades do poder, do saber e do ser, desconstruindo a hegemonia da razão e mostrando que a humanidade surge e se ergue a partir da relação entre a afetividade e a razão. “Corazonar”, portanto, seria mais do que coraçonar (traduzindo para o português e remetendo a ideia de ligação com o coração, com o emocional) o sentido das epistemologias dominantes do conhecimento e contribuir para a construção de uma nova proposta acadêmica, mas também dê outros sentidos para a própria existência humana. E é esse exercício que tenho buscado levar a campo e para os meus estudos etnográficos para exercitar a empatia e a alteridade em minhas observações e análises das vivências e relações de crianças e adolescentes marajoaras, considerando as suas subjetividades nos seus processos relacionais.

## 2. SEXUALIDADE DE CRIANÇAS E ADOLESCENTES E PERSPECTIVA DE GÊNERO.

Alguns referenciais teóricos que tratam da sexualidade e da perspectiva de gênero têm contribuído para as observações em campo e para uma compreensão melhor da realidade observada em diversas vivências de crianças e adolescentes, em Breves. Anthony Giddens (1993) é um deles. O autor destaca em sua obra “A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas” (1993, p.9) que nas últimas décadas ocorreu uma verdadeira “revolução sexual”, que precisa ser observada e estudada.

Giddens (1993) conta que começou a escrever sobre sexo e acabou também escrevendo sobre amor e sobre os gêneros masculino e feminino, e critica que alguns estudos, escritos por homens, não façam nenhuma menção ao amor e as discussões e reflexões de gênero apareçam apenas como um adendo. Nesse sentido, tem sido conduzida, também a pesquisa, observando e buscando analisar essas vivências (de amor) a partir da perspectiva de gênero, que Giddens discute em seus estudos sobre o que chama de “revolução sexual”, fazendo referência a uma “sexualidade plástica”, que ele define como sendo a sexualidade dissociada, apartada da ligação intrínseca que teve por muito tempo com a reprodução.





Ao analisar a mudança social e o comportamento sexual da sociedade, Giddens (1993, p.19) faz referência ao fato de aspectos como a virgindade antes do casamento ter sido algo que era apreciado por ambos os sexos, durante muito tempo, o que levava as garotas aguardarem por um momento especial para “perdê-la”, fato que, por sua vez, tem perdido a força ao longo do tempo, embora ainda permaneça um olhar social discriminatório/classificatório, separando as “decentes” das “vadias”, de acordo com suas práticas e vivências sexuais.

Quando observamos a atividade sexual dos adolescentes, hoje, a distinção da garota decente/garota vadia ainda se aplica em certo grau, assim como a ética da conquista masculina. Mas outras atitudes, por parte de muitas adolescentes em particular, mudaram radicalmente. As garotas acham que têm o direito de se envolver na atividade sexual, incluindo a relação sexual, em qualquer idade que lhes for apropriada (GIDDENS, 1993, p. 19).

Sobre essa questão destacada por Giddens, tem sido observado em Breves, assim como em vários pontos da “beira” de todo o arquipélago do Marajó, meninas, crianças e adolescentes, sendo exploradas, sexualmente, em troca de óleo diesel, comida e dinheiro. As meninas vão em suas canoas para dentro das embarcações que atracam no porto do município e da região para serem exploradas por comerciantes e donos de embarcações, em geral, são chamadas de “balseiras” (MORAES, 2009).

Na última temporada da primeira autora em campo, no município, no entanto, foi observado que essa realidade é negada pela população mais pelo fato de ser um marca e/ou imagem negativa da região do que, propriamente, pela realidade em si, que parece ser de conhecimento de todos. O fato aparenta ter uma conotação de certa “normalidade” (com muitas aspas), como algo que já faz parte da vida (da cultura?) daquela localidade (MORAES, 2011). E nesse caso, a imagem das meninas (“balseiras”) é que fica atrelada a essa ideia construída, socialmente e historicamente, como “vadia”.

Ao realizar rodas de conversas com adolescentes do gênero feminino, na Escola Estadual de Ensino Médio Prof. Gerson Peres, ouvi muitos relatos de moças com idade em torno dos 15 e 16 anos, ressaltando a importância da virgindade e da escolha da pessoa certa e do momento certo. “Professora, esse momento precisa ser muito especial, como nos contos de fadas porque, afinal de contas, essa é a minha honra”, disse uma adolescente de 16 anos, do 1º ano. “É preciso que seja com a pessoa certa, não pode ser com qualquer um”, complementa.

Essa fala da adolescente do primeiro ano foi repetida várias vezes por outras meninas nos diversos dias em que foram realizadas as rodas de conversa. Quando perguntadas sobre onde aprenderam ou ouviram falar sobre a questão da “honra”, citada





por elas, as meninas não souberam informar com precisão. “Acho que, talvez, tenha ouvido a minha mãe falar ou alguma tia, não sei ao certo, mas eu concordo com isso, acho que precisa ser um momento especial mesmo”, disse uma outra adolescente, de 15 anos, também estudante do 1º ano, durante uma roda de conversa.

Giddens (1993) analisa as mudanças sexuais a partir de uma perspectiva de gênero, que mostra diferenças de dimensão e sentimentos que adolescentes autoidentificados como dos gêneros, masculino e feminino dão para as mesmas vivências sexuais. De acordo com esse autor o conceito de “amor romântico” e a busca por viver um romance, ainda tem forte influência nessas vivências, como a “perda da virgindade” que, segundo ele, para os rapazes é considerado uma adição, um ganho, um dentre outros símbolos da capacidade masculina, e já para as garotas, ainda é considerada uma “entrega” e o mais importante não é realizá-la (como ocorre com os meninos), mas como escolher o momento e as circunstâncias certos para isso.

Nas conversas, uma adolescente de 17 anos, contou que já “perdeu a virgindade” com o atual namorado, mas que o fato acabou ganhando uma repercussão grande entre os colegas, na escola, e que ela ficou “mal falada”. “Ele (o namorado) me convidou para ir à casa de um amigo dele, que estava sozinho, porque os pais haviam saído. E acabou acontecendo. Não foi como eu imaginava, como vi nos filmes. Mas o que me deixou mal mesmo foi que no outro dia todo mundo no colégio já sabia do que tinha acontecido e as pessoas estavam me olhando e me tratando mal”, lembra a adolescente, que acabou tendo uma imagem junto à comunidade escolar, como “vadia”, no sentido referenciado por Giddens (1993). “A questão é que ele contou para o melhor amigo dele, e a informação acabou se espalhando”, explica a menina, acrescentando que terminou, imediatamente, o namoro, mas depois de muitas conversas com o namorado e vários pedidos de desculpas dele, acabou resolvendo continuar o namoro.

Nas rodas de conversas também foi falado sobre gravidez. As moças contaram que as mães delas morrem de medo delas engravidarem. “Na verdade, acho que o medo maior delas é que aconteça com a gente o mesmo que aconteceu com elas, que engravidaram muito novas, ainda adolescentes”, avalia uma das alunas, que é apoiada pelas colegas, que também contam que essa é uma realidade comum, em Breves: a gravidez na adolescência. O fato, em muitos casos, acaba resultando também em casamentos.

Sobre isso o psicólogo Pablo Cardoso Maia, que atua no Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) de Breves, avalia e diz mesmo, – num certo tom acusatório não incomum – que os vínculos familiares naquele município são muito “tênuos”, pois segundo ele, as famílias acabam se revelando mais como um grupo de pessoas morando junto do que, propriamente, o sentido de família, de proteção. Nesse sentido, ele conta que é bastante comum as famílias darem as filhas ainda adolescentes quando estas engravidam.



“É comum quando uma menina de família bem pobre engravida, a família chamar o rapaz que a engravidou e ‘dar’ para ele a moça grávida para ele assumi-la a partir daquele momento. E quando as famílias são mais abastadas, de classe média, as famílias da menina grávida chamam a família do rapaz e também “dão” as suas filhas para que a família dos meninos assumam-nas, só que neste último caso, a negociação de ‘dar a menina’ passa a ser entre famílias, e não mais direto com o rapaz que a engravidou”, conta o psicólogo, que mora em Breves há 30 anos e que já atendeu vários casos como esses. “Observo os papéis nessas famílias muito destorcidos e isso também facilita muito a entrada das drogas, da violência e da exploração sexual”, acrescenta o psicólogo, fazendo referência aos diversos problemas vividos pelos adolescentes daquele município.

Maria Luíza Heilborn (2006), em seus estudos sobre a sexualidade de adolescentes e jovens brasileiros também tem colaborado para as reflexões acerca do tema, neste estudo, pois destaca as mudanças comportamentais e sociais dos adolescentes.

O aprendizado da sexualidade, contudo, não se restringe àquele da genitalidade, tampouco ao acontecimento da primeira relação sexual. Trata-se de um processo de experimentação pessoal e de impregnação pela cultura sexual do grupo, que se acelera na adolescência e na juventude. O aprendizado constitui-se na familiarização de representações, valores, papéis de gênero, rituais de interação e de práticas, presentes na noção de cultura sexual (HEILBORN, 2006, p. 35).

A partir dessa avaliação da autora sobre a importância do estudo da sexualidade de adolescentes e sobre as diferenças de gênero, o que, segundo essa autora, pode ser observado desde a obtenção das primeiras informações sobre sexualidade, gravidez, menstruação, contracepção, entre outros assuntos ligados ao tema. A família, em especial pais e mães, desempenham papéis de destaque nessas primeiras informações.

As diferenças de gênero na socialização à sexualidade são igualmente bem nítidas, ainda que não assumam imprescindivelmente as formas esperadas. A mãe é sempre uma das principais fontes de informação das adolescentes do sexo feminino, mas exerce também papel importante na socialização dos meninos, sobretudo no que diz respeito à gravidez e à contracepção. Homens e mulheres se diferenciam entre si porque o pai também funciona como fonte de informação para os primeiros, enquanto, enquanto seu papel é nulo para as adolescentes do sexo feminino. Além disso, o grupo de amigos(as) e de colegas exerce um papel mais relevante junto aos rapazes do que junto às moças, sendo seu peso relativo mais forte, nesse caso, que o da mãe, no que se refere a relações sexuais em geral (HEILBORN, 2006, p. 158).



Essas diferenciações de gênero de que fala Heilborn (2006) têm sido bastante observadas em Breves. No entanto, é preciso considerar que há um aspecto de “invisibilidade” envolvendo todas essas questões relacionadas/atravesadas pelas vivências de sexualidade, ao longo do tempo, além da própria invisibilidade de crianças e adolescentes em si.

A “invisibilidade” dessas categorias sociais (crianças e adolescentes) têm ressonância na sexualidade delas. Ao abordar a questão da sexualidade, o filósofo francês Michel Foucault (2011) destaca os jogos de interdições discursivas que permitem que algo seja dito e que outra fala seja silenciada, em determinado período histórico. Foucault (2011) destaca que há uma forte relação de poder incidindo sobre a sexualidade disciplinando-a, discursivamente, determinando aquilo que pode e não pode ser dito em determinada época. O autor destaca, com isso, que há uma forte relação de poder atravessando a sexualidade e disciplinando-a, discursivamente, determinando aquilo que pode e não pode ser dito em determinada época.

Nesse sentido, dialogando com Giddens (1993) e Foucault (1988 e 2011) sobre a questão da sexualidade e, em especial, as relações de poder atravessadas nessa prática social, que é regulada pelo sistema capitalista, Guerrero Arias (2010) fala da “colonialidade do ser”, que não opera de forma estrutural, diretamente, através das instituições políticas, econômicas, culturais, religiosas, linguísticas e da natureza, mas de uma forma considerada a mais perversa pelo autor, pois se instaura no mais profundo de nossas subjetividades e de nosso imaginário, na sexualidade e nos corpos “para fazer-nos cúmplices conscientes ou inconscientes da dominação”. Essa forma subjetiva de dominação, segundo o autor, tem como objetivo impor a colonialidade do poder e do saber existentes nas instituições e aparatos repressores do estado (tribunais, bancos, ONGs, igrejas, escolas, universidades, exército, polícia e meios de comunicação).

### 3. A COLONIALIDADE DE PODER, SABER, SER E “DE CORPOS”.

Um dos debates importantes, que tenho feito em meu estudo etnográfico é resultado das observações feitas em campo, na mais recente temporada de observações, interações e diálogos com adolescentes e moradores de Breves. Refiro-me à colonialidade de poder, que é estudada por Anibal Quijano 2005, que analisa o capitalismo colonial-moderno e eurocêntrico, como sendo um sistema de exploração do trabalho, com forte predominância da questão da raça como elemento de opressão do povo.

De acordo com Quijano (2005, p. 120) a classificação racial da população e a “associação das novas identidades raciais dos colonizados com as formas de controle não



pago, não assalariado, do trabalho, desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos”.

A inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário. Estavam naturalmente obrigados a trabalhar em benefício de seus amos. Não é muito difícil encontrar, ainda hoje, essa mesma atitude entre os terratenentes brancos de qualquer lugar do mundo. E o menor salário das raças inferiores pelo mesmo trabalho dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não poderia ser, tampouco, explicado sem recorrer-se à classificação social racista da população do mundo. Em outras palavras, separadamente da colonialidade do poder capitalista mundial (QUIJANO, 2005, p. 120).

A questão racial, portanto, aparece como um elemento determinante de dominação no sistema capitalista colonial moderno. Segundo o autor, na América, “a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista”. A constituição da Europa e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica que, historicamente, “significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados”.

Quijano afirma que essa construção histórica da ideia de inferioridade racial demonstrou ser a mais eficaz forma de dominação social universal. A modernidade eurocêntrica capitalista e colonial lançou mão de diversas formas de exploração do trabalho, nas quais estão presentes as diferenciações por raça, de maneira que o capitalismo proporcionou e se beneficiou mais de uma divisão “racial” do trabalho, de que propriamente de uma divisão “social” do trabalho.

Para o autor, os reflexos dessa relação/exploração do trabalho continuam presentes até hoje. O colonialismo acabou, mas as relações de poder que ele engendrou estão presentes na forma da colonialidade, na atualidade. Quijano (2005) faz referência ao modelo de Estado-Nação que seguimos e o modelo de família (burguesa), além das questões de racismo, etnocentrismo e as relações de trabalho análogas à escravidão. Nesse sentido, temos buscado (eu e orientadora) pensar também em relações de trabalho específicas observadas, em Breves, como a questão das “crias de família”, situação em que as crianças e adolescentes que são “dadas” pelas famílias para serem “criadas” por outras famílias, com o objetivo de “estudar” e viver melhor, e que acabam sendo exploradas no trabalho infantil – e até sendo abusadas sexualmente, e também a situação que envolve as “balseiras”, crianças e adolescentes que são colocadas na rede de exploração sexual, na orla (“beira”) do município.



Ainda não foi possível ter observações e dados fechados sobre a existência da questão racial como elemento interveniente nessas duas relações de exploração do trabalho (infantil e adolescente das meninas). No entanto, é notório que Breves, assim como todo o arquipélago do Marajó, é uma região amazônica, na qual há a predominância do fenótipo de pessoas negras e/ou com traços indígenas, características apontadas nos estudos de Quijano como sendo os principais traços raciais dessa forma de dominação classificada por ele como colonialidade do poder.

Guerrero Arias também tem contribuído para nossas reflexões sobre as questões focalizadas no estudo, conforme já foi referido neste artigo, para pensar as relações de colonialidade presentes nas diversas vivências de crianças e adolescentes, em especial, nas que estão relacionadas à sexualidade e que são mercantilizadas ou não. O autor acredita que a dicotomia, que está assentada na diferença colonial, se expressa no fato de os europeus terem sido determinados como civilizados, os não-europeus como primitivos; os europeus são aqueles que estão na história, os não europeus estão na pré-história; os europeus são os que possuem cultura, os não europeus folclore; os europeus tem a ciência os não europeus, mitos; os europeus possuem medicina, e os não europeus, magia. Essa dicotomia seria, portanto, a matriz colonial do poder e a colonialidade é uma forma de dominação para o controle absoluto da vida. Essa colonialidade opera, segundo o autor, de quatro formas: do poder, do saber, da alteridade e do ser.

Vale destacar que a colonialidade da alteridade se expressa na radical ausência do outro, que é invisibilizado, produzido como inexistente e é despojado de humanidade e dignidade. Nesse sentido, as observações da autora em campo e as reflexões têm me levado a ver uma espécie de “colonialidade de corpos femininos”, que tem sido postos, historicamente, de forma central em diversas relações sociais, inclusive mercantilizados/explorados pelo sistema capitalista colonial moderno, de forma “naturalizada” e “invisibilizada”. E mesmo em relações que, a princípio, estariam “fora do sistema”, como no caso das que são construídas em vivências de afetividade, de formação familiar, ainda assim são os corpos femininos, em muitos casos ainda adolescentes, que são “dados” ou “colocados” como “moeda de troca” pelas famílias para a manutenção das relações familiares e sociais da comunidade.

Guerrero Arias propõe o combate à colonialidade da alteridade, tornando visível a presença do outro e de seus saberes e horizontes de existência, por meio do diálogo e aprendizado com o mesmo. Para o autor é necessário que se faça uma espécie de “pacto de amor com a vida”, a partir dos saberes do coração. É o que ele chama de “Corazonar” o conhecimento, que significaria também uma decolonização da vida. Segundo Guerrero Arias (2010, p. 6) “uma das expressões mais perversas da colonialidade do poder, saber e do ser





é a de erigir a razão como o único universo, não só da explicação da realidade, mas sim da própria constituição da condição do humano”.

Um olhar de-colonial do cosmos de sentido, da força cultural das emoções nos coloca desafios políticos, teóricos, metodológicos e éticos, para irmos construindo propostas que permitam de-colonizar os instrumentos epistêmicos, metodológicos, e as práticas de uma ciência instrumental ao poder (GUERRERO ARIAS, 2010, p. 10).

E é nesse sentido que o estudo deverá ser encaminhado para dar visibilidade a essas relações que são estabelecidas com crianças e adolescentes, no Marajó, e analisá-las a partir de seus valores culturais e formas do saber local.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As leituras sobre colonialidade, em especial a partir dos autores Anibal Quijano e Guerrero Arias, têm me possibilitado observar em campo, entre outras coisas, dinâmicas relacionais entre o município de Breves, no Arquipélago do Marajó, e Belém, que me dão a ver que entre os dois municípios há uma relação de colonialidade. O destaque nessa questão é muito mais para uma colonialidade de saber e de ser do que para uma colonialidade de poder, de cunho econômico e político, embora ela também seja percebida. O município fornece várias matérias primas de origem extrativista para Belém, como madeira, gado e açaí. Mas também fornece gente marajoara, com destaque especial para crianças e adolescentes do gênero feminino, que são dadas por suas famílias originárias para serem criadas e estudar na casa de outras famílias da capital, o que na antropologia se tem designado como “crias de família” (MOTTA-MAUÉS, 2010), uma prática secular que vem sendo atualizada até os dias atuais. Além disso, o município também “fornece meninas” para os barqueiros que vão de Belém para abastecer o município, numa dinâmica de exploração sexual, que já está “naturalizada” e também invisibilizada pela sociedade brevense e marajoara, como um todo, já que essa prática das chamadas “balseiras” se repete por toda a “beira” (orla) do arquipélago do Marajó, envolvendo vários municípios da região.

Nesse sentido é possível observar uma colonialidade da vida brevense e marajoara em geral. Nessa região é possível observar que a colonialidade atinge de forma profunda as subjetividades, imaginários e até as afetividades das pessoas, em especial das crianças e adolescentes que estão nas relações observadas nesse estudo etnográfico, o que nos leva a pensar que lá se desenvolve uma dinâmica que estamos chamando de “colonialidade de corpos”, mas não qualquer corpo, pois os que são colocados nas vivências e práticas de opressão e exploração, de servidão, são os corpos femininos, o que nos leva a ver um forte atravessamento da questão de gênero nas relações sociais.



Meninas adolescentes, estudantes do ensino médio da rede pública, em Breves, que estariam em tese longe dessa “colonialidade de corpos”, em rodas de conversa, ao falarem de seus sonhos de formação profissional apontam para Belém como um local no qual vêem uma possibilidade de melhoria de vida. A capital paraense aparece nas narrativas dessas meninas como um objetivo de vida como moradia para alçar vôos profissionais e de independência. As falas nos remetem ao passado colonial brasileiro em que as famílias mais abastadas mandavam seus filhos estudarem em Portugal, o país colonizador. Assim, podemos perceber a atualização discursiva de uma relação de colonialidade, nesse caso de Breves com Belém. A colonialidade de ser também é observada nas mentes dessas meninas que estão longe de vivências de exploração ou de submissão, mas que alimentam em seu imaginário a ideia de Belém, que estaria na posição de “colonizador”, como um local que lhes possibilitaria mais recursos e conhecimento para alcançarem melhoria de vida.

Todas essas observações, apontadas ao longo deste artigo, nos levam a uma reflexão sobre a necessidade de de-colonizarmos a nossa mente, os nossos estudos e nossa forma de fazer nossas etnografias, nossos estudos antropológicos. A proposição de Guerrero Arias de rompermos com a colonialidade de alteridade e de darmos visibilidade e escuta ao outro, valorizando seus conhecimentos, sentimentos e nos abrindo para fazer o que ele chama de “corazonar” o conhecimento e nossas práticas antropológicas têm nos desafiado. Após a leitura dos estudos e reflexões sobre colonialidade, em especial, na perspectiva desses dois autores (Quijano e Guerrero Arias), o nosso cuidado tem sido no sentido de “corazonar” a nossa etnografia.

Por fim, vale destacar que esta é uma etnografia que ainda está em andamento e que as considerações finais, aqui apresentadas são resultado de observações, leituras e análises feitas até o momento, não podendo ser vistas ainda como conclusivas, na forma como apresentamos em nossos escritos.

## REFERÊNCIAS

CASTRO, Avelina Oliveira de. Crias do abuso na Amazônia: os (ab)usos discursivos da imprensa paraense na cobertura de casos de violência sexual contra crianças e adolescentes. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação Comunicação, Cultura e Amazônia, 2014.

FERRÃO, Euzalina da Silva. Vaqueiros, compadres, criadores de gado e transformações nos campos do Marajó: relações sociais em mudança. Tese – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2016.



FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GEERTZ, Clifford. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GEERTZ, Clifford. Obras e vidas: o antropólogo como autor. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

GIDDENS, Anthony. A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Unesp, 2003.

GUERRERO ARIAS, Patricio. Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existência (Primeira parte) Calle14: revista de investigación en el campo del arte, vol. 4, núm. 5, julio-diciembre, 2010, pp. 80-94. Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia.

HEILBORN, Maria Luiza. Fazendo gênero? A Antropologia da mulher no Brasil in COSTA, Albertina e BRUSCHINI, Cristina (orgs.). Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

MORAES, M. L. Uma comunidade ribeirinha: etnografia e cotidiano, marretagem e outras histórias na Amazônia Marajoara, Dissertação – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, 2011.

MOTTA-MAUÉS, M. A. . Trabalhadeiras e Camarados: Relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: UFPA, 1993.

MOTTA-MAUÉS, M. A. . Na casa da mãe/ na casa do pai: anotações (de uma antropóloga & avó) em torno da circulação de crianças. Revista de Antropologia (São Paulo), São Paulo, v. 47, n.2, p. 427-452, 2004.

PACHECO, Agenor Sarraf. En el corazón de la Amazônia: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras. 2009. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontífca Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (Org). A colonialidade do saber , Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO. 2005, pp. 227-278.

**GT 11 – Gênero, Colonialidade e Teorias Feministas na América Latina.****SOB A “LINHA DO EQUADOR”: PERFIL SÓCIO-ECONÔMICO DOS ATORES  
SOCIAIS, DEMANDA DE INFRAÇÕES PENAIS E “RESPECTIVOS”  
PROCEDIMENTOS DA VIOLÊNCIA CONJUGAL EM MACAPÁ/AMAPÁ**

Maria Goreti Góes da Rocha (UFPA)<sup>1</sup>  
goreti.goes@yahoo.com

Maria José da Silva Aquino Teisserenc (UFPA)<sup>2</sup>  
mjaq@uol.com.br

**RESUMO**

Neste trabalho é abordada a violência doméstica e familiar contra a mulher, com recorte na violência conjugal. Os dados presentes neste trabalho foram coletados junto à Corregedoria de Polícia Civil do Estado do Amapá, relativos aos inquéritos policiais instaurados pela Delegacia de Crimes contra a Mulher- DCCM, da cidade de Macapá. Os filtros aplicados para obtenção da amostra foram: inquéritos instaurados no ano de 2015; a ocorrência presumida de crimes de lesão corporal; casais heterossexuais e; processos encaminhados ao Juizado da Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher (JVDFM), com trânsito em julgado. Observou-se que a maioria dos processos criminais julgados sob a égide da Lei nº 11.340/2006 - Lei “Maria da Penha” resultou em absolvição, ensejando uma série de questionamentos quanto ao empoderamento feminino, possível reprivatização ou banalização desse tipo de violência, apelo ao regime ideal de família e/ou diferentes tipologias de violência entre casais. Pela estatística descritiva buscou-se analisar correspondências, o que nos permite traçar um quadro da violência conjugal indicador de um perfil dos atores sociais envolvidos neste tipo de conflito, bem como as infrações penais mais recorrentes e os “respectivos” procedimentos policiais e/ou judiciais, que estão pondo em causa a eficácia em termos de reparação de desigualdades de um instrumento legal, abrindo-se assim a perspectiva de contribuição a ajustes, reformulações das políticas públicas nesta área.

Palavras-chave: Violência Conjugal, Estatística, Políticas Públicas

**1. INTRODUÇÃO**

A emancipação das mulheres é parte de um longo processo histórico de idas e vindas, avanços e retrocessos, sendo um marco representativo da luta pela cidadania das mulheres a manifestação da revolucionária francesa Olympe de Gouges em defesa de uma declaração dos direitos da cidadã, o que lhe custou a vida, tendo sido guilhotilhada em 03

---

<sup>1</sup> Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, Mestrado Profissional em Defesa Social e Mediação de Conflitos-UFPA, Especialização em Políticas e Gestão em Segurança Pública, pela Faculdade do Amapá, Bacharelado em Direito-UFPA, Delegada de Polícia Civil do Estado do Amapá.

<sup>2</sup> Pós Doutorado no Centre de Recherches sur Action Locale, pela Université Paris 3, Doutorado em Ciências Humanas (Sociologia) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Professora Associada II da Graduação em Ciências Sociais e da Pós Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará.



de novembro de 1793, por “esquecer as virtudes de seu sexo e se imiscuir nos assuntos da república” Depois de 200 anos, no ano de 1993, as Nações Unidas ao promoverem a Conferência Mundial de Direitos Humanos, em Viena, reconheceram a violação dos direitos das mulheres, mesmo quando ocorra no âmbito privado, como violação dos direitos humanos. (TELES & MELO, 2003).

O Brasil é signatário global e regional de pactos internacionais que reconhecem a violência contra as mulheres como uma forma de discriminação e violação de direitos humanos. No âmbito global destacam-se a Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher – Convenção CEDAW - e no âmbito regional, a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher – Convenção de Belém do Pará. Estes instrumentos em conjunto com a Constituição Federal formam um sistema de proteção constitucional ampliado de importância ímpar.

De acordo com Santos (2010), há três momentos institucionais que, direta ou indiretamente, moldaram e refletiram os contextos da atuação estatal e das lutas feministas com relação à questão da violência: o primeiro momento foi o da criação das delegacias da mulher em 1985; o segundo o surgimento dos Juizados Especiais Criminais, em 1995, e o mais recente representado pela Lei nº 11.340, de 07 de agosto de 2006, Lei Maria da Penha. Esses momentos são acompanhados de intensos debates entre vários segmentos sociais, destacadamente os ocorridos entre as entidades representantes dos movimentos feministas e operadores do direito.

## 2. A INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS POLÍTICAS PÚBLICAS

As Delegacias de Atendimento à Mulher se popularizaram por todo o país e segundo Pinto (2003) essa foi uma política pública bem sucedida que, em primeiro lugar, atendia a uma demanda das feministas, ou seja, à criação de um espaço na polícia no qual o ambiente não fosse hostil à mulher agredida. Em segundo lugar, era uma política pública que permitia uma ampla visibilidade a custo muito baixo, além de permitir a lotação das delegadas nessas delegacias especializadas, uma vez que cada vez mais crescia o número de mulheres policiais na corporação. Para Moraes e Sorj (2009), as Delegacias Especializadas à Mulher são consideradas a mais importante inovação institucional brasileira na área da violência, com repercussão de destaque em outros países da América Latina, sobretudo por terem introduzido o mundo da lei, da justiça e da impessoalidade no âmbito privado, no reino da intimidade conjugal.

Por outro lado de acordo com um estudo referente ao mapeamento das delegacias de atendimento à mulher no Brasil, com relação às condições de funcionamento das





delegacias da mulher, as informações disponíveis indicam a carência de recursos humanos, materiais e financeiros. Há uma escassez de estudos sobre as identidades das policiais, a forma como concebem a violência contra mulheres, como se relacionam com os movimentos feministas e de mulheres, de acordo com Pasinato e Santos (2008).

Outra questão que se identifica em relação às delegacias de atendimento à mulher é segundo Santos (2010) a absorção parcial por parte do Estado com relação às demandas feministas, no que diz respeito à ausência de uma política permanente de formação e/ou capacitação dos profissionais em relações de gênero; sendo uma das causas do distanciamento ocorrido entre as feministas e as delegacias de atendimento à mulher de um modo geral.

O segundo momento apontado por Santos (2010) foi a criação dos Juizados Especiais Criminais – JECRIM, através da Lei nº 9.099/95, com a finalidade de promover o acesso ao Judiciário de forma mais democrática, uma vez que grande parte da população tinha muitas dificuldades em acessar os caminhos que, pelo menos em tese, levariam à Justiça. Por outro lado, havia a preocupação com a falência do sistema penitenciário e com o instituto da pena em si mesma, no sentido de não cumprir a sua função de ressocialização.

Izumino (2004) considera que a Lei 9.099/1995 propõe medidas como a descriminalização,<sup>3</sup> a desinstitucionalização<sup>4</sup> e a despenalização<sup>5</sup> em razão do movimento de auto-reforma do Judiciário, apoiando-se no Direito Penal Mínimo cujo princípio é assegurar a mínima intervenção estatal com máximas garantias.

De acordo com Romeiro (2007), em todo o Brasil constatou-se que a maior demanda dos JECRIM era oriunda das Delegacias de Atendimento à Mulher – DEAM, ou seja, diariamente inúmeros Termos Circunstanciados de Ocorrência – TCO<sup>6</sup> eram encaminhados ao Judiciário, cujas partes envolvidas eram quase sempre a mulher, vítima de algum tipo de violência praticada por seu marido ou companheiro, representando aproximadamente 70% dos casos analisados nos Juizados Especiais Criminais.

Isso ocorreu porque, nas relações conjugais, desde que se deu visibilidade à violência existente no interior desse tipo de relação, a partir da instalação das DEAM, os crimes mais comuns registrados são ameaça, lesão corporal de natureza leve e aqueles praticados contra a honra, como injúria, difamação, os quais, em razão da quantidade da

<sup>3</sup> Descriminalização: a exclusão de delitos de menor gravidade do âmbito do direito penal.

<sup>4</sup> Desinstitucionalização: restringe o uso da justiça formal àqueles casos definidos como extremos - grandes roubos, homicídios.

<sup>5</sup> Despenalização: reduza as penas imputadas; engloba todos os meios de atenuação e alternativas penais.

<sup>6</sup> Termo Circunstanciado de Ocorrência – TCO foi o procedimento no âmbito policial que substituiu o inquérito policial, nos casos relativos a crimes de menor potencial ofensivo e às contravenções penais.



pena prevista – não superior a dois anos – passaram a ser considerados, a partir da Lei dos Juizados, crimes de menor potencial ofensivo. Conseqüentemente, inúmeros procedimentos policiais eram encaminhados ao Poder Judiciário, que aplicava os institutos despenalizadores previstos na Lei 9.099/95 tais como: composição civil<sup>7</sup>, transação penal<sup>8</sup>, suspensão condicional do processo<sup>9</sup>.

Campos (2003) entende que os Juizados Especiais Criminais foram concebidos a partir do paradigma masculino, conseqüentemente, há um déficit teórico com relação à violência contra a mulher, em particular a violência conjugal, que segundo pesquisa da autora realizada no JECRIM de Porto Alegre representa 70% da demanda daquele órgão. Para a autora o desconhecimento dos magistrados sobre o fenômeno da violência doméstica contribuiu para uma postura banalizante dessa violência. As inúmeras idas e vindas das vítimas (tanto nas delegacias quanto no próprio Poder Judiciário), as várias tentativas de reconciliação, de rompimentos e voltas são parte integrante do chamado ciclo da violência doméstica. Conhecer melhor o funcionamento desse ciclo e as sequelas que a violência provoca é absolutamente necessário para uma melhor atividade jurisdicional.

Izumino (2004) ao realizar pesquisa de campo nas Delegacias de Defesa da Mulher e nos Juizados Especiais Criminais procurou responder a duas hipóteses: a referente ao exercício de poder pelas mulheres e o uso que fazem da justiça. Para a autora tanto a DEAM quanto o JECRIM são espaços de empoderamento das mulheres em situação de violência, pois o JECRIM, considerado como modelo alternativo à justiça criminal tradicional, constitui resposta adequada às expectativas de mulheres vítimas de violência oferecendo decisões judiciais alternativas ao encarceramento do agressor, indo ao encontro dos anseios das mulheres que denunciam seus agressores à polícia em busca de uma intervenção que coíba a violência, sem desejar sua condenação ou prisão.

O terceiro momento institucional foi a criação da Lei 11.340/2006, a chamada Lei Maria da Penha que, segundo Romeiro (2007), alegou-se que ocorria a revitimização da mulher em razão da aplicação de penas de cesta básica para o agressor que, muitas vezes, voltava a agredir por achar que não era de fato punido por suas ações. Com isso passou a ocorrer uma intensa batalha entre os operadores do direito e as entidades feministas que

---

<sup>7</sup> Composição civil: está prevista no Artigo 74 da Lei 9099/95. Por meio desse instituto há a reparação dos danos financeiros causados à vítima em razão do ilícito penal imputado ao autor do fato e, uma vez homologado o acordo de composição dos danos civis, terá eficácia de título a ser executado no juízo civil competente, acarretando a renúncia ao direito de queixa ou representação.

<sup>8</sup> Transação penal: prevista no Artigo 76 da Lei 9099/95. Ocorrerá entre o promotor de justiça e o autor do fato, e consiste na faculdade de não iniciar a ação penal, isto é, de não promovê-la sob certas condições, oferecendo ao autor do fato o imediato encerramento do procedimento pela aceitação de pena menos severa: pena restritiva de direitos ou multa.

<sup>9</sup> Suspensão condicional do processo: previsto no Artigo 89 da Lei 9099/95. É o afastamento do processo, pelo período de dois a quatro anos, determinando-se o cumprimento de uma medida alternativa.



compunham o Consórcio Feminista formado para subsidiar o parlamento nacional no processo de elaboração da legislação específica de proteção à mulher vítima de violência doméstica e familiar.

Dentre as convenções internacionais que o Consórcio Feminista se baseou para reivindicar uma legislação específica contra a mulher, destacam-se a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher e a Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher- “Convenção de Belém do Pará”. O debate que ocorreu entre o Consórcio Feminista e os operadores do direito (juízes, promotores de justiça, delegados de polícia, advogados) foi tenso e intenso, outro argumento utilizado pelo Consórcio Feminista, no processo de elaboração da Lei Maria da Penha, era de que a violência contra a mulher levada ao conhecimento dos Juizados Especiais Criminais – JECRIM era sistematicamente banalizada, tendo em vista o despreparo, a insensibilidade dos profissionais daquele órgão público para lidarem com aquele tipo de violência.

A Lei Maria da Penha afastou a aplicação da Lei 9.099/95 (Lei dos Juizados Especiais), voltando, assim, em sede policial, a ser adotado o Inquérito Policial-IP para apuração das infrações penais praticadas contra a mulher no ambiente doméstico e familiar. Uma das polêmicas que ensejou a manifestação do Supremo Tribunal Federal-STF foi em relação à natureza da ação penal do crime de lesão corporal de natureza leve se continuaria sendo pública condicionada à representação ou se passaria a ser pública incondicionada. Em outras palavras, se caberia ou não à mulher, vítima de violência doméstica e familiar, baseada no gênero, autorizar a apuração quanto à responsabilidade criminal de seu suposto agressor. Sendo que, no ano de 2012 o STF decidiu que a ação penal do crime de lesão corporal de natureza leve praticado contra a mulher, no âmbito de suas relações domésticas e familiares, baseado no gênero, seria incondicionada, isto é, não dependeria mais de sua autorização. A Lei Maria da Penha de um lado, é considerada uma conquista no enfrentamento à violência contra a mulher, principalmente pelo movimento feminista, e, por outro lado, os operadores do direito, em grande parte, consideram-na um retrocesso em razão dos direitos humanos. (ROMEIRO, 2007)

A Comissão Parlamentar Mista de Inquérito-CPMI, do Congresso Nacional-CN, decidiu investigar a situação no país da violência contra as mulheres e após amplo levantamento por todas as regiões brasileiras, apresentou Relatório<sup>10</sup> em meados do ano de 2013, destacando a preocupação com o cumprimento das decisões do STF e da Lei Maria da Penha pelos juízes de primeiro grau, com a falta de experiência dentro do judiciário em

---

<sup>10</sup> Pode ser encontrado em: [www.senado.gov.br](http://www.senado.gov.br) e [www.spm.gov.br](http://www.spm.gov.br).



casos de violência doméstica e familiar e com a ausência de dados precisos e consistentes sobre a violência contra as mulheres.

### 3. METODOLOGIA

Neste estudo foi utilizada a técnica estatística Análise Exploratória de Dados com o objetivo de obter o perfil sócio-econômico dos envolvidos em situação de violência conjugal expressada pelo crime de lesão corporal de natureza leve com recorte para casais heterossexuais. Os dados foram coletados dos inquéritos policiais originados na Delegacia de Crimes contra a Mulher de Macapá/AP, instaurados no ano de 2015, os quais após conclusão foram remetidos através da Corregedoria da Polícia Civil para o Ministério Público, que promoveu as respectivas ações penais, as quais foram processadas e julgadas pelo Juizado da Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher, possibilitando desta forma, a análise do ciclo completo da persecução penal: fase policial-IP e fase judicial-Processo.

Optou-se analisar a violência conjugal sob a ótica do crime de lesão corporal em razão da polêmica gerada com a Lei Maria da Penha no tocante a natureza da ação penal, isto é, se caberia ou não à mulher decidir pela responsabilização criminal do suposto autor da agressão física. Com isto será possível identificar como se dá a judicialização do fenômeno social da violência conjugal, a partir da leitura que é realizada na Delegacia de Crimes contra a Mulher e no Juizado da Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher de Macapá/AP.

### 4. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Observando a série histórica entre 2006 a 2016, que compreende a primeira década da Lei Maria da Penha, na Delegacia de Crimes contra a Mulher de Macapá, verificou-se que as infrações penais que representaram a maior demanda de registros foram: Ameaça<sup>11</sup> com 33,87%, Lesão Corporal<sup>12</sup> com 19,26 %, Vias de Fato<sup>13</sup> com 14,92 %

---

<sup>11</sup> O crime de Ameaça está previsto no Artigo 147 do Código Penal: "Ameaçar alguém, por palavra, escrito ou gesto, ou qualquer outro meio simbólico, de causar-lhe mal injusto e grave. Pena: Detenção, de 1 (um) a 6 (seis) meses, ou multa".

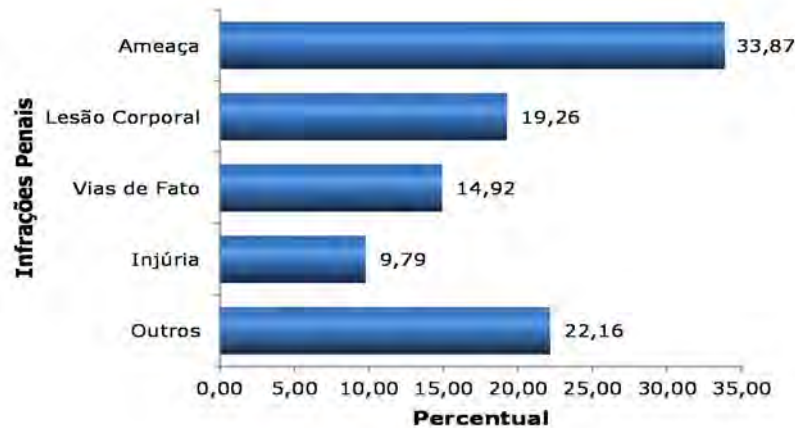
<sup>12</sup> O crime de Lesão Corporal está previsto no Artigo 129 do Código Penal: "Ofender a integridade corporal ou a saúde de outrem." No presente trabalho analisou-se a qualificadora da Violência Doméstica do §9º: "Se a lesão for praticada contra ascendente, descendente, irmão, cônjuge ou companheiro, ou com quem conviva ou tenha convivido, ou, ainda, prevalecendo-se o agente das relações domésticas, de coabitação ou de hospitalidade". Pena - detenção, de 3 (três) meses a 3 (três) anos.

<sup>13</sup> A contravenção penal Vias de Fato está prevista no Artigo 21 da Lei de Contravenções Penais: "Praticar vias de fato contra alguém. Pena: Pena - prisão simples, de 15 (quinze) dias a 3 (três) meses, ou multa, se o fato não constitui crime."



e Injúria<sup>14</sup> com 9,79 %; sendo que as demais representaram 22,16% do total, conforme a Figura 1.

**Figura 1.** Percentual de Infrações Penais Mais Recorrentes Registradas na Delegacia de Crimes Contra a Mulher – Macapá/AP - Janeiro de 2006 a Dezembro de 2016.



**Fonte:** Delegacia de Crimes Contra a Mulher de Macapá - Abril/2017

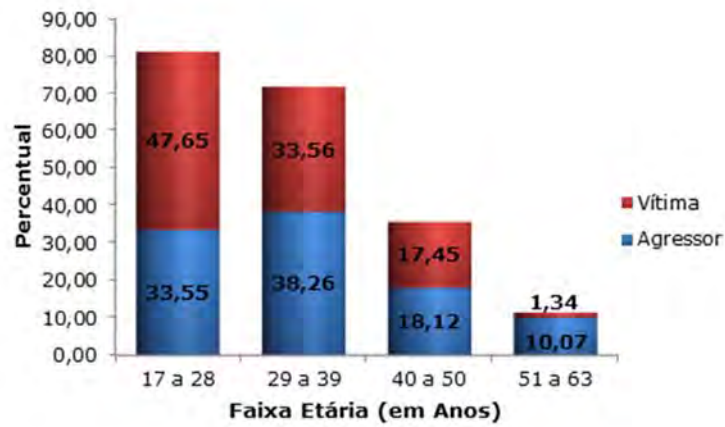
De acordo com Santos e Pasinato (2008, p. 32), ao realizarem um estudo sobre o mapeamento das Delegacias de Atendimento à Mulher referente às suas duas primeiras décadas identificaram que “A maior parte das queixas refere-se a lesões corporais e ameaças em situações de conflito conjugal entre homens e mulheres.” O presente estudo revela que o quadro permanece o mesmo, portanto, desde a instalação da primeira Delegacia de Atendimento à Mulher em meados da década de 80, na cidade de São Paulo/SP, estas duas infrações representam a maior demanda de registros.

<sup>14</sup> O crime de Injúria está previsto no Artigo 140 do Código Penal: “Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro. Pena: Pena - detenção, de 1 (um) a 6 (seis) meses, ou multa.”.





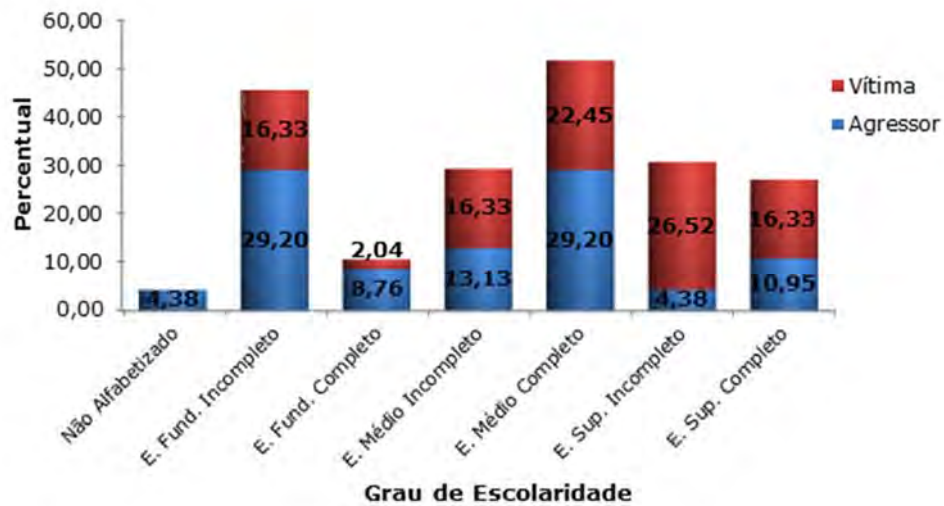
**Figura 2.** Percentual de Violência Conjugal, por Faixa Etária (em anos) da Vítima e do Agressor - DCCM – Janeiro a Dezembro de 2015.



**Fonte:** Delegacia de Crimes Contra a Mulher de Macapá- Abril/2017.

A maior parte das vítimas é jovem de 17 a 28 anos de idade (47,65%), enquanto que a maior parte dos agressores apresenta faixa etária de 29 a 39 anos (38,26%) (Figura 2).

**Figura 3.** Percentual de Violência Conjugal, por Grau de Escolaridade da Vítima e Agressor - DCCM – Janeiro a Dezembro de 2015.



**Fonte:** Delegacia de Crimes Contra a Mulher de Macapá – Abril/2017.

Em relação à escolaridade a maior parte das vítimas possui ensino superior incompleto, com 26,52%, seguido do ensino médio completo (22,45%). Enquanto que a maior parte dos agressores apresenta ensino fundamental incompleto e ensino médio completo, ambos com 29,20% (Figura 3).



Uma mudança quanto à escolaridade das mulheres presente em nosso estudo foi observada, uma vez que, atualmente as mesmas apresentam um nível de escolaridade mais elevado, pois os dados de nossa pesquisa revelaram que entre os níveis de escolaridade mais elevados somados – nível superior incompleto/completo – representam 42,85% do total de mulheres vítimas de violência conjugal. Pois, no mapeamento analisado há 09 (nove) anos por Santos e Pasinato (2008, p. 32) “De modo geral, as vítimas são mulheres jovens, com idade entre 19 e 34 anos; com baixo nível de escolaridade e baixa qualificação profissional.”.

**Tabela 1.** Percentual de Violência Conjugal Registrada, por Atividade/Ocupação da Vítima - DCCM – Janeiro a Dezembro de 2015.

<b>Seção de Atividade/Ocupação*</b>	<b>Percentual</b>
Do lar	22,30
Serviços domésticos	20,00
Comércio	12,31
Serviços pessoais	10,00
Educação	8,46
Estudante	6,15
Atividades administrativas e serviços complementares	6,15
Defesa e seguridade social	4,62
Atividades de atenção à saúde humana	4,62
Administração pública	1,54
Atividades profissionais, científicas e técnicas	0,77
Desempregada	0,77
Alimentação	0,77
Catadora de lixo e tratadora de animais silvestres	1,54
<b>Total</b>	<b>100,00</b>

**Fonte:** Delegacia de Crimes Contra a Mulher de Macapá – Abril/2017.

**Outros:** \*Atividades agrupadas conforme Classificação Nacional de Atividades Econômicas, versão 2.0 do IBGE, e a Classificação Brasileira de Ocupações do Ministério do Trabalho e Emprego.



**Tabela 2.** Percentual de Violência Conjugal Registrada, por Atividade/Ocupação do Agressor - DCCM – Janeiro a Dezembro de 2015.

<b>Seção de Atividade/Ocupação</b>	<b>Percentual</b>	<b>Seção de Atividade/Ocupação</b>	<b>Percentual</b>
Construção	15,84	Indústria de transformação	2,05
Comércio	10,96	Pesca	2,05
Transporte	10,27	Transporte Armazenagem e correio	2,05
Serviços pessoais	8,90	Indústrias Extrativas	1,37
Defesa e seguridade social	7,53	Administração pública	1,37
Educação	6,16	Atividades de atenção à saúde humana	1,37
Serviços domésticos	6,16	Outros tipos de serviços	0,68
Mecânica veicular	4,79	Aposentado	0,68
Atividades administrativas	4,11	Agricultura e pecuária	0,68
Desempregado	3,42	Estudante	0,68
Atividades científicas e técnicas	3,42	Publicidade	0,68
Serviços de apoio administrativo	2,05	Arte, cultura, esporte e recreação	0,68
Eletricidade/gás	2,05	<b>Total</b>	<b>100,00</b>

**Fonte:** Delegacia de Crimes Contra a Mulher de Macapá/AP – Abril/2017.

Em relação às atividades/ocupação das vítimas e agressores, nota-se que a maior parte das mulheres vítimas de violência conjugal tem como atividade/ocupação cuidar da casa, “Do lar” (22,30%), não possuindo nenhum tipo de remuneração, seguido das que exercem atividades de serviços domésticos (22,00%) e comerciais (12,31%) (Tabela 1). E na Tabela 2, verifica-se que a maior parte dos agressores trabalha na área de construção (15,84%) e comercial (10,96%), portanto, agressor e vítima, ambos exercem atividades de baixa remuneração financeira.



**Figura 4.** Percentual de Violência Conjugal, por Faixa da Renda do Agressor (em Salários Mínimos) - DCCM – Janeiro a Dezembro de 2015.

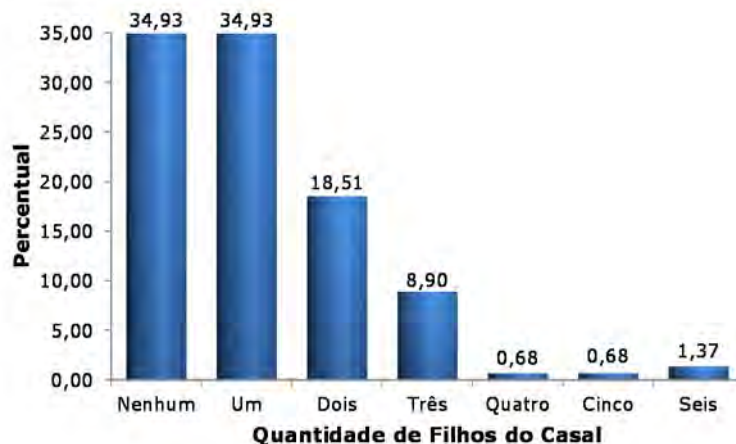


Fonte: Delegacia de Crimes Contra a Mulher de Macapá/AP – Abril 2017.

A maioria dos agressores possui renda de 1 a 2 salários mínimos não inclusos (51,55%) (Figura 4), concordando com as atividades/Ocupação exercidas pelos mesmos, visto na Tabela 2. Verifica-se ainda que aproximadamente 24% dos agressores não tem renda (desocupados) ou possui uma renda inferior a 1 salário mínimo (Figura 4).

Em relação ao número de filhos, tanto os casais que não possuem nenhum filho em comum quanto aos que possuem 1 filho em comum, representam 34,93% do total de casais que vivenciam violência conjugal. Os que possuem 2 filhos em comum correspondem a 18,51% (Figura 5).

**Figura 5.** Percentual de Violência Conjugal, Registradas na DCCM/AP, no Período de Janeiro a Dezembro de 2015, por Quantidade de Filhos do Casal.



Fonte: Delegacia de Crimes Contra a Mulher de Macapá/AP – Abril/2017



#### 4.1 A JUDICIALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA CONJUGAL E A BANALIZAÇÃO RESSIGNIFICADA

Durante o processo de mobilização por uma legislação específica de proteção às mulheres vítimas de violência doméstica e familiar, baseada no gênero, um dos argumentos mais forte era a banalização da violência pelos Juizados Especiais Criminais-JECRIM, sendo que com a Lei Maria da Penha criou-se a expectativa que o problema da impunidade seria enfrentado de forma eficaz, uma vez que, foram afastados os institutos despenalizadores do JECRIM. Em sede policial houve o retorno do inquérito policial; a lesão corporal de natureza leve, superada a polêmica inicial pelo STF, voltou a ser de ação pública incondicionada. Em termos práticos, a mulher que sofre uma agressão física que ofenda a sua integridade corporal, ainda que de forma “leve” – tecnicamente lesão corporal de natureza leve - nos termos previstos na Lei Maria da Penha ao chegar à delegacia comunicando o fato, deve-se instaurar o inquérito policial, independente da vontade da mesma. No presente estudo, os inquéritos policiais analisados resultaram em indiciamento do agressor, o que significa dizer que houve prova da materialidade, através do laudo de exame de corpo de delito, que comprovou a ofensa à integridade física da mulher com a identificação do respectivo autor do fato, representado no estudo por companheiro (53,03%), ex-companheiro (30,20%), namorado (6,71%), marido (5,37%), ex-marido (2,68%) e ex-namorado (2,01%).

Dos 149 inquéritos policiais de lesão corporal analisados, 94,63% resultaram em ação penal, o que significa dizer que o Ministério Público concordou quase que 100% com a responsabilização criminal realizada pela Delegacia de Crimes contra a Mulher de Macapá, expressada pelo indiciamento do agressor. Dando-se início à segunda fase da persecução penal que é o processamento e julgamento do processo criminal, a fim de saber ao final se o agressor seria absolvido ou condenado. O estudo revelou que 93,10% (Tabela 3) dos processos de lesão corporal praticada contra a mulher caracterizada pela violência doméstica e familiar, baseada no gênero, resultaram em absolvição do agressor, sendo deste total, 80,75% foi por insuficiência de prova para a condenação. Apenas 4,83% dos processos julgados resultaram em condenação do agressor, tendo sido a denúncia ofertada pelo Ministério Público considerada procedente (Tabela 3).

Beraldo Oliveira (2006) ao analisar os significados sobre a violência conjugal entre casais heterossexuais produzidos numa Delegacia de Atendimento à Mulher e o Juizado Especial Criminal, ambos na cidade de Campinas/SP concluiu que estes espaços possuem percepções diferenciadas do fenômeno social; enquanto que a DEAM partia de uma perspectiva de cidadania da mulher enquanto sujeito de direito a ter uma vida sem violência,





no JECRIM ocorria a invisibilização do crime, reprivatizando a situação, por devolver ao espaço do privado a questão.

No presente estudo, não obstante, as consideráveis mudanças que sinalizavam um efetivo enfrentamento à questão da impunidade, tal como a decisão do STF que afastou a necessidade da mulher autorizar a apuração da responsabilização criminal do agressor, evitando a paralisação de procedimentos tanto na delegacia –inquérito policial – quanto aos processos no Juizado da Mulher, nas chamadas audiências de justificação, que Rifiotis (2015) revelou que ocorria, deparou-se com o inusitado: sob a égide de uma lei específica de proteção à mulher, no espaço institucional destinado a esse fim, continuasse a banalizar a violência contra a mulher, em sua versão mais recorrente - a violência conjugal -, de maneira resignificada porque agora não mais coletando-se a desistência da mulher seja na DEAM, seja na audiência de justificação, mas com o condão de definitividade que uma sentença judicial transitada em julgado possui. Tendo em vista a absolvição em massa dos processos de lesão corporal de natureza leve. (Tabela 3), a pergunta que se faz é: “Um tapinha não dói?”.

**Tabela 3.** Percentual dos Resultados Judiciais dos Processos de Lesão Corporal de Violência Conjugal – JVDFM/AP - Ano 2016.

<b>Julgamento da Denúncia</b>	<b>Percentual</b>
Julgada Improcedente	93,10
Julgada Procedente	4,83
Denúncia Rejeitada	2,07
<b>Total</b>	<b>100,00</b>

**Fonte:** Juizado da Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher-Macapá/AP-  
Ano 2015.

## 5. CONCLUSÕES

Ao longo desses 30 anos de institucionalização das políticas públicas no Brasil voltadas para a tentativa de superação do problema da impunidade que sempre permeou a violência contra a mulher, elegeu-se a judicialização destas relações sociais, como via principal, afastando-se outras formas de resolução de conflitos alternativas à alçada do Sistema de Justiça em sentido amplo – delegacia, Ministério Público, Poder Judiciário - com ênfase no poder simbólico do direito penal enquanto proposta de controle social.

No entanto, dada à complexidade das relações dos casais que vivenciam uma situação violenta, nos espaços da DEAM muitas mulheres através da suspensão da queixa resignificam suas relações conjugais por vários motivos: para manter o controle, ainda que temporário, do conflito, por culpa pela ruptura do regime ideal de família ou mesmo para



lhes garantir uma separação em paz, conforme identificado por Brandão (2006). Em nossa pesquisa de mestrado, constatou-se também que muitas mulheres não levam o registro policial adiante (ROCHA, 2013). Em sede de JECRIM, no entanto, alegou-se que se institucionalizou a banalização da violência conjugal com a chamada “indústria da cesta básica”, em razão do induzimento da mulher em fechar acordos com o agressor o qual segundo Campos (2003) sentia-se estimulado a agredir novamente sua companheira, ex-companheira. Com a Lei Maria da Penha criou-se a expectativa de que a impunidade seria devidamente combatida e para tanto se afastou a Lei 9.009/1995, que norteia o JECRIM, com seus institutos despenalizadores; em consequência promoveu-se a volta do inquérito policial, e por fim, o STF afastou a necessidade de autorização da mulher para a responsabilização criminal do agressor, nos casos de lesão corporal leve.

Assim, o cenário para o fim da banalização e da impunidade estava posto, porém o presente estudo revelou que na realidade possivelmente está ocorrendo uma resignificação da banalização da violência conjugal, no âmbito penal, tendo em vista que, quase a totalidade dos processos de lesão corporal leve analisados, resultou em absolvição do agressor, por insuficiência de prova para a condenação, apesar de comprovada lesão física.

## REFERÊNCIAS

BRANDÃO, E. R.. **Renunciantes de Direitos? A Problemática do Enfretamento da Violência contra a Mulher: o caso da Delegacia da Mulher**. *PHYSIS: Revista Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 16 (2): 207-231, 2006.

CAMPOS, H.C. **Juizados Especiais Criminais e seu déficit teórico**. *Revistas Estudos Feministas*, (11) Florianópolis, 2003. p. 155-170. Disponível em: <[www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/REF/v11n1/Hein.pdf](http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/REF/v11n1/Hein.pdf)>. Acesso em 27 fev. 2013.

IZUMINO, W.P. **Violência contra a Mulher no Brasil: acesso à Justiça e construção da cidadania de gênero**. 2004. Disponível em: <[www.ces.uc.pt/lab2004/inscriçao/pdfs/painel12/WaniaPasinatolzumino.pdf](http://www.ces.uc.pt/lab2004/inscriçao/pdfs/painel12/WaniaPasinatolzumino.pdf)>. Acesso em: 24 mar. 2013.

MORAES, A. F.; SORJ, B. **Gênero, Violência e Direitos Na Sociedade Brasileira**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009.

OLIVEIRA, M. B. **Crime invisível: mudança de significados da violência de gênero no Juizado Especial Criminal**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2006.



PASINATO, W; SANTOS. C. M. **Mapeamento das Delegacias da Mulher no Brasil.**

Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero PAGU, Universidade Estadual de Campinas; 2008. Disponível em: [www.observe.ufba.br/ ARQ/bibliografia/MAPEO\\_Brasil\[1\].pdf](http://www.observe.ufba.br/ARQ/bibliografia/MAPEO_Brasil[1].pdf). Acesso em 14 mar. 2013.

PINTO, C. R. J. P. **Uma história do feminismo no Brasil.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003.

RIFIOTIS, T. **Violência, Justiça e Direitos Humanos:** reflexões sobre a judicialização das relações sociais no campo da “violência de gênero”. Cadernos Pagu (45), julho dezembro de 2015:261-295. ISSN 1809-4449 <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201500450261>

ROCHA, M. G. G. **As limitações da lei Maria da Penha em seu aspecto repressivo frente à violência conjugal: a experiência da Delegacia de Crimes Contra a Mulher de Macapá/AP.** Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Defesa Social e Mediação de Conflitos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, 2013.

ROMEIRO, J. F. **A institucionalização das políticas de combate à violência conjugal no Brasil:** inovações e controvérsias. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007. Disponível em <[thesis.icict.fiocruz.br/lildbi/docsonline/get.php?id=289](http://thesis.icict.fiocruz.br/lildbi/docsonline/get.php?id=289)>. Acesso em : 21 fev. 2012.

SANTOS, C. M. **Da delegacia da mulher à Lei Maria da Penha:** Absorção/tradução de demandas feministas pelo Estado. Revista Crítica de Ciências Sociais, 89, Junho 2010. p. 153-170. Disponível em: [www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/gendor%20workshopRCCS\\_89\\_Cecilia\\_Santos.pdf](http://www.ces.uc.pt/ficheiros2/files/gendor%20workshopRCCS_89_Cecilia_Santos.pdf). Acesso em 06 jul. 2012.

TELES, M. A. A; MELO, M. **O Que é Violência Contra a Mulher.** São Paulo: Brasiliense, 2003.



## **GT 11 – Gênero, Colonialidade e Teorias Feministas na América Latina**

### **DESCOLONIZANDO O OLHAR: AS INTERFACES ENTRE GÊNERO E SISTEMA DE JUSTIÇA DESDE AS EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS E DECOLONIAIS**

Twig Santos Lopes (UFPA)<sup>1</sup>

twiglopes@gmail.com

Camila Kulkamp (UFPA)<sup>2</sup>

camila\_kulkamp@hotmail.com

#### **RESUMO**

O objetivo deste artigo limita-se em refletir sobre a possibilidade de romper com a racionalidade subjacente ao Poder Judiciário calcado na unilateralidade da razão estatal, em detrimento da efetiva garantia dos direitos humanos das mulheres, cuja pluralidade cultural, racial, social e econômica transcende a capacidade em atender a demanda desses sujeitos e de efetivar o exercício da cidadania plena. Desse modo refletimos sobre em que medida os estudos decoloniais, a partir das contribuições de María Lugones, Catherine Walsh e Rita Laura Segato, podem contribuir para a superação dos pressupostos científicos e filosóficos da modernidade, os quais conformam a teoria hegemônica do direito (enquanto discurso e prática forense) orientando possibilidades de abertura e compreensão dos direitos humanos das mulheres que se encontram em situações plurais e que, por isso, tem a capacidade de acesso à justiça comprometida, senão negada pelo Estado.

**Palavras-chave:** Decolonialidade; Mulheres; Acesso à Justiça.

#### **1 INTRODUÇÃO**

O presente trabalho pretende refletir sobre a possibilidade de romper com a racionalidade subjacente ao Poder Judiciário calcado na unilateralidade da razão estatal, em detrimento da efetiva garantia dos direitos humanos das mulheres, cuja pluralidade cultural, racial, social e econômica transcende a capacidade em atender a demanda desses sujeitos e de efetivar o exercício da cidadania plena. O objetivo é examinar em que medida os estudos decoloniais, a partir das contribuições de María Lugones, Catherine Walsh e Rita Laura Segato, podem contribuir para a superação dos pressupostos científicos e filosóficos da modernidade, os quais conformam a teoria hegemônica do direito (enquanto discurso e

---

<sup>1</sup>Estuda mestrado no Programa de Pós - graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPA). Integrante do grupo de pesquisa Questão Criminal, coordenado pela Profa. Dr. Ana Cláudia Bastos de Pinho. Integrante do Grupo Cabano de Criminologia. Bolsista CAPES. Advogada. E-mail: twiglopes@gmail.com

<sup>2</sup>Estuda mestrado no Programa de Pós - graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Pará (PPGCP-UFPA) e licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Pará (FAFIL-UFPA). Especialista em Filosofia da Educação (UFPA). Bacharel em Direito. Brasil. E-mail: camila\_kulkamp@hotmail.com



prática forense) orientando possibilidades de abertura e compreensão dos direitos humanos das mulheres que se encontram em situações plurais e que, por isso, tem a capacidade de acesso à justiça comprometida, senão negada pelo Estado.

A escolha do tema se justifica por duas razões: o descrédito das mulheres em situação de violências ao recorrerem ao sistema de justiça e as constantes violências institucionais a que podem vir a ser submetidas, resultando no chamado processo de vitimização secundária<sup>3</sup>, nos casos de se tratar de direitos cuja proteção se dá em âmbito penal.

Ressaltamos que, a vitimização secundária acontece não somente em decorrência do tratamento dado pelos atores processuais (serventuários da justiça, defensores e promotores públicos), conforme o recorte desta pesquisa se atém, mas também pela forma como a ritualística processual ocorre<sup>4</sup>.

Argumentos de autoridade (poder) oferecem respostas definitivas e podem contribuir para a modificação do rumo da vida de quem a ele está submetido. Essa é a característica das decisões judiciais e do *modus operandi* do sistema de justiça, os quais se baseiam em ficções jurídicas de cunho autoritário. De acordo com a lógica processual, imbuído na tarefa de resolver o conflito, o que o julgador decide, é verdadeiro. A isso, denomina-se o privilégio do poder que, relacionado ao que o pensamento decolonial propõe, corresponde à lógica subjacente à “colonialidade do poder”<sup>5</sup>.

Nesse sentido, a pesquisa ora realizada expõe as limitações atinentes à burocracia institucional pautada no contínuo patriarcalismo judicial dispensado às mulheres que recorrem ao judiciário. Essas limitações se expressam, dentre variadas formas, a cada processo julgado baseado sob o predomínio de valores masculinos que implique em subjugação e diminuição da dignidade das mulheres, a depender da classe, raça, idade a qual pertençam, fundamentando relações de poder que são marcadas pelo exercício da

---

<sup>3</sup> Segundo Calhau (2004)

<sup>4</sup> No ordenamento jurídico brasileiro o crime cometido contra uma pessoa, se a ação for pública e incondicionada, a titularidade é do Estado e este é representado pelo órgão do Ministério Público. Segundo a lei, a ofensa é cometida contra o corpo social primeiramente e secundariamente em face da vítima. Daí decorre que ela ocupa a posição processual de informante; coadjuvante que é da ação pública penal, se a jurisdição couber a esta competência. Essa dinâmica acarreta consequências negativas às vítimas, pois segundo estudos vitimológicos, elas constantemente se veem negligenciadas ou amplamente excluídas dos atos de “seus” processos, (ROSENBLATT, 2015).

<sup>5</sup> Segundo Luciana Ballestrin (2013), o conceito “colonialidade do poder” foi concebido originalmente por Anibal Quijano, membro do grupo Colonialidade e Modernidade, em 1989, traduzindo a ideia de que as relações de colonialidade subsistem nas esferas econômica e política, a despeito do fim do colonialismo. Este conceito posteriormente foi estendido e aplicado para outros ramos de investigação, que não só o poder, sendo utilizado para compreender os processos de controle da economia, da autoridade, da natureza, do gênero e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento, moldando a tripla dimensão do: ser, do saber e do poder. Esta matriz epistemológica nos permite compreender que os cânones científicos modernos (fundantes da ciência do direito) estruturam-se a partir da exclusão da diferença produzindo e reproduzindo múltiplas hierarquias.





colonialidade e acarretando o descompasso entre o discurso e a prática da efetiva garantia dos direitos humanos das mulheres no Brasil.

A fim de expor alguns aspectos de como as mulheres são percebidas e tratadas pelo sistema de justiça paraense, realizamos acompanhamento de audiência e realização de entrevista semi-estruturada em uma das três varas de violência doméstica e familiar do Tribunal de Justiça do Estado do Pará. Após, selecionamos um caso para relatar neste trabalho. Optamos, metodologicamente, por não indicar a Vara, os servidores observados e a interlocutora entrevistada, porque a finalidade de apresentá-lo não é a de efetuar uma denúncia e individualizar condutas que consideramos apartadas dos valores de justiça e promoção de direitos e sim, revelar o modo como o judiciário e seus agentes tratam as usuárias do sistema de justiça para que melhor compreendamos, empírica e teoricamente, a dimensão estrutural em que as relações de poder, pautadas em exercícios de colonialidade, se estabelecem.

## 2 O CASO DE VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E O *MODUS OPERANDI* DO SISTEMA DE JUSTIÇA

Audiência de instrução e julgamento. Violência doméstica, aplicação da Lei Maria da Penha. O cenário: uma sala de audiência. Uma mesa retangular. Na cabeceira da mesa, sentada, uma mulher abatida e de cabeça baixa. Braços sobre a mesa. Ao seu lado esquerdo, o promotor de justiça. Ao seu lado direito, um jovem advogado representando o acusado acompanhado de estagiária. Em frente à mesa maior, uma mesinha em que sentava o estagiário responsável por redigir a ata da audiência.

Antes de a audiência começar, conversas aleatórias entre o promotor e o advogado. Aliás, nem tão aleatórias assim. Eles comentavam sobre a beleza feminina. O promotor se direcionou a uma servidora que entrara na sala para deixar algum documento e a interrompeu fazendo comentários sobre a sua roupa. Dizia “bonita a sua blusa” “você está vestida do que?”, indagou à moça. Impaciente com uma abordagem que provavelmente escuta todos os dias, a servidora respondeu “vestida com a primeira roupa que vi na frente”.

Não satisfeito, o promotor seguiu comentando: “porque mulher se arruma é para agradar aos homens”. “Porque o que é bonito é pra ser mostrado”. Enquanto isso, o advogado da parte acusada, ria, concordava e em tom de piada reforçava o que estava sendo dito. A vítima, na posição que lhe cabia naquele instante, permaneceu de cabeça baixa, visivelmente incomodada com os comentários que estavam ali sendo feitos diante da sua delicada posição.



Para encerrar a audiência que jamais iniciaria, após o advogado do acusado alegar que não estava habilitado no processo e postular a remarcação da audiência, o promotor se direciona àquela moça cabisbaixa e pergunta, em tom de imposição, se ela não desejaria que o seu processo corresse em “sigilo”. Claramente, uma tentativa de tentar afastar a equipe de pesquisa daquela cena além de tentar intimidar a vítima em razão do teor do processo.

Após a assinatura do termo e de ficarem cientes da data da nova audiência, eu perguntei à “vítima” se ela gostaria de participar como entrevistada da pesquisa que estava realizando. Ela aceitou. Nos direcionamos a uma sala reservada cedida pelo setor multidisciplinar em que daríamos início às perguntas previamente formuladas e outras mais que surgissem no decorrer da entrevista.

Interessávamos saber sobre o caminho trilhado por ela até a chegada à sala de audiências, desde a eventual ida à delegacia e efetivação da denúncia até o seu contato com o processo, juiz e promotor. Procurávamos compreender o que aquela mulher sentiu a passar por todas as esferas pela qual passou, o modo como foi tratada, se teve informações sobre os desencadeamentos de uma eventual medida protetiva, condenação do acusado dentre outras informações atinentes ao seu processo. Com os olhos marejados, ela começou dizendo as seguintes palavras “eu entrei ali culpada”. No decorrer da entrevista, a interlocutora demonstrou total ciência de que estava sendo duplamente assujeitada. Primeiro pela violência sofrida pelo ex-companheiro, segundo, em decorrência da série de inconveniências e constrangimentos ocorridos na sua presença na sala de audiências, provocados pelos comentários e perguntas hostis feitas, principalmente, pelo representante do Ministério Público. O campo, portanto, revela nua e crumentemente realidades e sensações difíceis de serem apreendidas através de palavras lidas, por mais descritivas que sejam.

A partir de então, pudemos inferir que: i) o acesso à justiça por parte das mulheres em situação de violência ocorre em um contexto que lhes tira a autonomia sobre os rumos do processo, já que a ação penal corre a revelia do desejo destas, muito embora essa tenha sido uma das elogiadas conquistas trazidas pela Lei de nº. 11.340/2006, pois “desprivatiza” o conflito e o torna relevante enquanto questão pública; ii) a conformação do ambiente forense e os discursos proferidos pelos atores processuais em interação, a despeito de haver legislação protetiva dos direitos das mulheres, podem configurar mecanismos de duplicação de violências em face das vítimas, acarretando o processo de vitimização secundária, enquanto expressão do gênero violência institucional.

O sistema de justiça e os profissionais do direito, formados para fiscalizar o cumprimento da lei e proteger pessoas de violações, cometendo novas violências, humilhando, intimidando e gerando outras inúmeras injustiças, tudo diante da postura



confortável de ser um agente da lei. A partir desta observação, obtivemos um dos possíveis retratos de como o sistema de justiça trata as mulheres, ao colocá-las na posição estereotipada de criatura “emocional-subjetiva-passiva-frágil-impotente-pacífica-recatada-doméstica-possuída”, identificada justamente com o papel de vítima. (ANDRADE, 2012, p. 142). E diante destas considerações iniciais, refletimos sobre as possibilidades de reflexão que as teorias feministas decoloniais proporcionam para pensar as relações entre gênero e o sistema de justiça.

### 3 OS ESTUDOS DECOLONIAIS E AS MULHERES LATINO-AMERICANAS

A partir dos estudos decoloniais, podemos refletir que a construção homogênea do sujeito moderno de direitos não consegue abarcar a complexidade das experiências das mulheres latino-americanas em seus diferentes contextos, idade, sexo, raça, deficiência, profissão, religião, classe, etnia, etc. e que esta lógica encontra-se presente nas instituições jurídicas do Brasil.

Estes estudos ganharam consistência nos anos de 1990, e se diferem dos estudos pós-coloniais e dos estudos subalternos (BALLESTRIN, 2013). Os estudos subalternos, por volta dos anos 1970, formaram-se no eixo sul asiático, e foram encabeçados(as) por Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Partha Chatterjee e Dipesh Chakrabarty. Enquanto que os estudos pós-coloniais, influenciados pelos estudos literários e culturais, ganharam força nos anos 1980, nos Estados Unidos e Inglaterra, e tem como principais expositores Albert Memmi, Aimé Césaire e Frantz Fanon.

Somente na década de 1990, surgiu o Grupo latino-americano de estudos subalternos, que foi desintegrado por divergências teóricas (principalmente no que tange a utilização ou não de fontes eurocentradas) em 1998, para, posteriormente, formar o Grupo Modernidade/Colonialidade. Este último, é que propriamente leva adiante os estudos decoloniais, consolidando-se com inúmeras publicações e congressos na América Latina. Seus principais expositores(as) são Enrique Dussel, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Fernando Coronil, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, dentre muitos(as) outros(as) autores participantes ou contribuintes (BALLESTRIN, 2013).

As influências teóricas predominantes do Grupo M/C<sup>6</sup> são: a filosofia da libertação, a análise dos sistemas-mundo de Immanuel Wallerstein, a teoria da dependência, os estudos subalternos e os pós-coloniais, as teorias feministas, a filosofia africana, os estudos de ciências sociais latino-americanos, a pedagogia do oprimido, entre outros, ainda ligados amplamente com os movimentos dos povos indígenas, afrodescendentes e de mulheres.

---

<sup>6</sup>Grupo Modernidade/Colonialidade



Walter Dignolo diferencia os estudos decoloniais dos estudos pós-coloniais ao apontar que este último parte das heranças coloniais do Império Britânico no Sul Asiático, enquanto que o primeiro advém da colonialidade enquanto legado espanhol, inglês e norte-americano na América Latina (CASTRO-GOMEZ; GROSFOGUEL, 2007, tradução nossa).

Os principais eixos das análises elaboradas pelo grupo M/C referem-se à colonialidade do poder, do saber e do ser. A primeira indica “a inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação”. A colonialidade do saber aborda “o papel da epistemologia e as funções gerais da produção do conhecimento na reprodução de regimes de pensamento coloniais”. E a colonialidade do ser analisa a “experiência da colonização e seu impacto na linguagem” (CASTRO-GOMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 130, tradução nossa).

Assim, a colonialidade não se confunde com colonização, pois enquanto esta tenha sido superada pelas lutas de independência do século XIX, possibilitando a emancipação e formação de estados nacionais, verifica-se que nas sociedades latino-americanas ainda hoje subsiste uma lógica de controle e dominação por parte da Europa e dos EUA, responsáveis por ditarem as regras sobre a divisão internacional do trabalho e circulação de capitais em escala global (LERMA, 2010).

O grupo M/C, entretanto, é formado por diversos autores e autoras que divergem em vários pontos de suas abordagens e conclusões. Um destes pontos de divergência encontra-se nas produções de María Lugones, que critica a análise de Aníbal Quijano acerca da colonialidade do poder, afirmando que esta pressupõe uma “compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo e seus recursos e produtos” (LUGONES, 2008, p.78, tradução nossa).

Aníbal Quijano (2005), sociólogo peruano, desenvolve o conceito de colonialidade do poder<sup>7</sup> em que explicita que as relações de colonialidade nos âmbitos econômico e político não se encerram após o colonialismo, pois mesmo depois de extinta as relações entre metrópoles e colônias, ainda subsistem formas de dominação e controle produzidas pelo sistema capitalista moderno. Nesse sentido, nas regiões consideradas periféricas, como é o caso da América Latina, observa-se a manutenção de situações colonialidade mesmo que não haja subordinação às administrações coloniais.

---

<sup>7</sup> *Colonialidade do poder* refere-se, pois, a um código conceitual fundamentado no qual a ideia de civilização ocidental legitima a si mesma – por meio de atores, instituições, linguagens – como controladora não só da economia e da autoridade, mas também da subjetividade e do conhecimento de povos e etnias não ocidentais. A desumanização de habitantes não europeus do globo foi necessária para justificar o controle de tais “seres humanos inferiores”. O racismo como o conhecemos hoje foi estabelecido àquela época. Racismo não é biológico, mas sim epistêmico; é a classificação e a hierarquização de umas pessoas por outras que controlam a produção do conhecimento, que estão em posição de atribuir credibilidade a tal classificação e hierarquização e que estabelecem a si mesmas como o padrão: “os humanos” – todos os demais são apenas diferentes graus de quase ou semi-humanos. Colonialidade é, portanto, constitutiva de modernidade. (PINTO; MIGNOLO, 2015, p. 383)





Quijano argumenta que raça, gênero e trabalho foram os principais eixos que constituíram o capitalismo mundial colonial e moderno. Para María Lugones, em artigo intitulado *Colonialidad Y Género* (2008), a colonialidade do poder é inseparável da colonialidade de gênero. Esta autora sustenta que é necessário entender o patriarcado a partir das nossas comunidades (latinas), perspectiva que desenvolve de maneira diversa da apresentada pelos feminismos ocidentais. A filósofa argentina nos convida a entender a cartografia do poder global desde o que chama de Sistema Moderno/Colonial de gênero, atestando que esta categorização nos permite ver a imposição colonial, desde a sua profundidade histórica e seu alcance destrutivo em todos os âmbitos de nossa existência. (LUGONES, 2008, p. 77).

Lugones parte da análise de colonialidade do poder de Quijano, o qual entende que o poder capitalista eurocentrado e global organiza-se a partir dos eixos: colonialidade do poder e modernidade, para criticá-lo. Enquanto para aquele autor, estes eixos são responsáveis por ordenar as disputas e controle de cada uma das áreas da existência, para Lugones a concepção baseada em eixos estruturais não é suficiente. Para ela, é preferível trabalhar com a noção de interseccionalidade, pois as categorias “raça”, “classe”, “gênero” e “sexualidade” não podem ser analisadas separadamente, mesmo que girem em torno de um mesmo “eixo”, isto, porque estão entrelaçadas.

De acordo com María Lugones (2014), podemos afirmar que nas sociedades pré colombianas e pré cabralinas, não existia organização social baseada no sistema sexo/gênero, responsável por hierarquizar as relações e a atribuir papéis diferenciados a homens e mulheres. Assim, a consideração baseada no gênero é fruto de uma imposição colonial oriunda do Ocidente.

Para ela, a colonialidade que provém do sistema moderno/colonial de gênero é uma chave central para pensar sobre o feminismo, na medida em que esta se infiltra em todos os aspectos da vida pela propagação de poder nos níveis do corpo, da lei, da imposição de tributos, no trabalho, etc., e se caracteriza por uma lógica dicotômica hierárquica opressiva que não contempla a interseção entre raça, classe, sexualidade e gênero.

Sob outro viés mais focado no Estado e nas leis, Catherine Walsh, na obra *Interculturalidad, Estado, Sociedad* (2009), analisa os países Equador e Bolívia em suas formações históricas diversidade étnica-cultural construídas a partir da invasão espanhola, escravização de indígenas e africanos, juntamente com a insurgência e levante destes povos contra a colonização. Walsh pretende entender “a relação entre raça, cultura e poder e sua imbricação com o projeto intelectual-político de mestiçagem”, que faz persistir “uma matriz colonial que define e orienta as formas de conceber e ordenar a diferença” (WALSH, 2009, p. 24, tradução nossa).





Assim como Lugones, Walsh também utiliza a categoria “colonialidade” gestada por Quijano, enquanto padrão mundial do poder capitalista que classifica a população em termos étnicos e raciais, para estruturar as sociedades e explorar o trabalho nas colônias, para desenvolver suas análises acerca dos sistemas de justiça modernos.

Para reverter este processo, a autora propõe uma reflexão sobre a *interculturalidade*, categoria de Walsh, que indica como sendo tanto um conceito quanto uma prática orientada para a tarefa que a sociedade possui em resgatar o contato e o intercâmbio entre culturas. Este intercâmbio seria o de estabelecer uma “relação, comunicação e aprendizagem permanentes entre pessoas, grupos, conhecimentos, valores, tradições, lógicas e racionalidade distintas” para a aprendizagem dos indivíduos sobre as diferenças sociais, para que possam “reconstruir passo a passo sociedades, estruturas, sistemas e processos (educativos, sociais, políticos, jurídicos e epistêmicos)”. (WALSH, 2009, p. 41-42, tradução nossa).

Segundo Walsh, o Estado nacional em Abya Ayla nunca conseguiu lidar com a diversidade dos povos em suas concepções sobre o que é “direito, autoridade, democracia e o governo” (WALSH, 2009, p. 63, tradução nossa), pois, tanto sua racionalidade, língua, filosofia representam a cultura dominante.

Desta forma, Walsh analisa como as leis, enquanto mecanismos de regulação podem subordinar e legitimar formas de vida em desrespeito às diferenças culturais e sociais, o que as tornam mecanismos de opressão utilizados pelo Estado.

Desde outro viés, ao analisar a realidade das mulheres indígenas, Rita Segato em *El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad* (2014) questiona se o Estado pode protegê-las, e apresenta a categoria “mundo/aldeia” para designar este âmbito em que estão inseridas e que possui tecidos comunitários próprios, que está se transformando por causa de uma nova investida colonial, diferente da primeira investida do processo de conquista do Brasil e da fase republicana.

Esta nova investida colonial, segundo Segato (2014), se dá em um contexto diferenciado, que é caracterizado por um mercado global que destrói os mercados locais, por governos centrais que convergem com este mercado, e pela expansão da esfera pública que desenvolve a “linguagem de direitos e políticas de cidadania introduzidas no mundo-aldeia por organismos estatais e organizações não governamentais.” (p. 597, tradução nossa).

Diferente de Lugones, Segato defende que a organização por base no gênero é anterior ao processo de colonização, porém, distinta da introduzida a partir da modernidade. Para ela, a lógica colonial modificou perigosamente as estruturas das relações de gênero pré-existentes dando uma aparência de continuidade, mas alterou os sentidos dos gêneros



construindo, a partir de então, interações autoritárias, hierárquicas, prevalentemente sob o domínio masculino, individualista e binária, marginalizando, sobremaneira, as mulheres indígenas.

#### 4 O FEMINISMO DECOLONIAL E A VISIBILIDADE DAS MULHERES RACIALIZADAS DA AMÉRICA LATINA

Na América Latina existem muitos estudos e teorias feministas que refletem sobre a relação entre as mulheres e o direito. Sobre os feminismos latino-americanos, Malena Costa (2014) discorre acerca das condições sociopolíticas desta produção na década de 1990, como momento em que a política de direitos emerge na América Latina associada ao movimento de direitos humanos.

De acordo com Costa (2014), neste momento histórico na América latina havia uma variedade de sistemas políticos, como democracias liberais, populistas, regimes autoritários e o socialismo cubano. A agenda política dos movimentos de mulheres e feministas formou-se para combater as desigualdades socioeconômicas advindas das políticas neoliberais desde a confluência entre democratização, neoliberalismo e movimentos sociais, ressalvadas as particularidades de cada país e da diversidade de seus povos.

Contudo, apesar dos movimentos feministas e de mulheres existentes, Costa (2014) considera que as produções feministas ainda são vistas com incredulidade pelas instituições acadêmicas latino-americanas, ainda que com algumas exceções<sup>8</sup>. De acordo com o contexto político e econômico da América Latina, os feminismos latino-americanos abrigam a reflexão sobre a subordinação dos seus países às forças econômicas multinacionais, da relação centro-periferia e como a modernização e a globalização afetam as mulheres destes países.

Para Yuderkys Espinosa Miñoso, em entrevistada dada a Barroso (2014), o feminismo decolonial recorre às epistemologias das chamadas elites intelectuais das academias, mas também prima por saberes populares, comunitários no intuito de revisar o conceito universal de “mulher” desde reflexões anticoloniais, ant imperialistas, anticapitalistas.

A contribuição desta autora é referenciada nos estudos das mulheres de cor, negras, indígenas, não-brancas, estudos populares e comunitários, tendo a interseccionalidade como viés necessário para os recortes de raça, gênero, classe, etnia, nacionalidade, não apenas mostrando a fragmentação do sujeito, mas criando aportes para

---

<sup>8</sup> Além de muitos trabalhos criados por autoras latino-americanas no âmbito jurídico, Costa (2014) cita com destaque a produção da criminologia feminista no Brasil, com autoras como Carmen Hein de Campos, Carla Marrone Alimena, Vera Regina Pereira de Andrade e Elaine Pimentel.



superação desta fragmentação e para a disputa por uma nova interpretação das opressões (MIÑOSO *in* BARROSO, 2014).

O feminismo decolonial apresenta, assim, além da crítica às insuficiências dos estudos decoloniais e das ideologias modernas, um projeto simultâneo com dois objetivos centrais: fazer uma crítica interna aos feminismos hegemônicos e formular estratégias teóricas, práticas e políticas que atendam às mulheres situadas no chamado “terceiro mundo”, em encontram-se: América Latina, África e Ásia. Trata-se de um projeto de desconstrução negativa e após, de construção positiva (MOHANTY, 2008).

Esta dimensão conceitual nos permite fazer oposição ao que foi construído sob os domínios da razão ilustrada cuja pretensão de objetividade, universalidade e neutralidade, não revela a diversidade epistemológica e de relações de poder sexual de gênero, racial e etc., que não se encaixem na matriz do pensamento moderno.

Desse modo, as diversas contribuições latino-americanas têm o desafio de conjugar as diferentes identidades de grupos de mulheres existentes em seus países, utilizando influências pós-modernas e ou decoloniais para suas preocupações micro e macro políticas.

## 5 PODER JUDICIÁRIO E A NEGAÇÃO DAS DIVERSIDADES

Nas constituições políticas ou cartas de direitos fundamentais dos países da América Latina, encontraremos o princípio da igualdade em sentido formal: “todos são iguais perante a lei”. Diante deste princípio, questionamos: esta concepção de igualdade se concretiza nas relações sociais de todos os dias? A mulher, considerada o “não sujeito”, o “outro” em relação ao homem, poderá gozar dos mesmos benefícios e direitos? Qual o sentido de igualdade, ante uma perspectiva decolonial e de gênero?

As autoras feministas dão conta que desde a Revolução Americana e a Revolução Francesa, a igualdade consubstancia um dos ideais centrais da filosofia política moderna, demarcando, contudo, algumas tensões importantes. Jiménez Perona (1995) considera a polissemia que tal conceito alberga, bem como as discussões em torno do sentido normativo *versus* descritivo; igualdade formal e material; igualdade e ideais de justiça estendida a todos ou a determinados grupos sociais.

Ao conceber a igualdade como uma relação de equivalência, no sentido de que os sujeitos possuem o mesmo valor uns para com os outros e, precisamente por isso, são iguais, Perona (1995) ensina que este conceito estabelece uma relação recíproca em que os indivíduos se concedem mutuamente. Já que, cada pessoa é única e por isso possui a



mesma capacidade de poder que o outro, o espaço entre os iguais é o mesmo entre os diferentes. Daí se verifica um equilíbrio em que ninguém pode oprimir ninguém ou tentar prevalecer sobre alguém, pois a capacidade de afetar o outro é a mesma de se ver afetado.

Com efeito, o conceito de igualdade entendido como reciprocidade conforme linhas acima traçadas exige o gozo pleno e universal da cidadania, aqui compreendida na significância mais ampla possível. A cidadania enquanto exercício dos direitos políticos, civis e sociais. Desse modo, as identidades hegemônicas ou dominantes passam a ser contestadas em função das exclusões que produzem em termos de diferença ou de identidades locais e particulares. Nesse sentido:

A sociedade brasileira contemporânea, como quaisquer outras sociedades de normalização (ou de massa), tem reproduzido uma dinâmica social marcada pela cisão entre iguais (inseridos) e diferentes (excluídos). O direito (assim como a grande maioria das instituições) tem realizado a função de manter os iguais, ou seja, aqueles que cabem na estrutura de racionalidade hegemônica, incluídos como beneficiários de políticas sociais públicas, enquanto os diferentes – os ambivalentes, as identidades de fronteira, destoantes e dissidentes – permanecem excluídos do alcance das mesmas políticas sociais públicas que, como se percebe, não são tão públicas assim, (ARCELO, 2015, p. 3).

Neste contexto, a igualdade se estrutura, ao revés, como mecanismo de normalização impondo um padrão de subjetividade racional e racionalizante, refletindo no *modus operandi* do judiciário em que sua dinâmica acontece de forma excessivamente solene e utilitarista. *Locus* em que a dogmática jurídica é obedecida como se fosse uma fórmula matemática transformando o direito em mais uma engrenagem do sistema produtivista em série (de sentenças, atendimentos e cumprimento de metas), a despeito das reais necessidades das vítimas.

A consequência desta dinâmica reflete no sentimento de marginalização de uma expressiva parcela de brasileiros que não se sentem próximos de um sistema jurídico que impõe diversas barreiras e entraves para se alcançar o acesso à justiça. Indivíduos que se percebem a margem do aparato de garantia de direitos e que, quando não optam voluntariamente por não recorrer ao judiciário para resolverem suas querelas, se veem compelidos a se afastar dele.

Assim, a consagração para o efetivo exercício dos direitos humanos das mulheres esbarra nos mecanismos estruturais, simbólicos e discursivos de assujeitamento e vulnerabilização que se apresentam de formas latentes ou sutis nos mais variados âmbitos da existência (normas, lei, escola, igreja, locais de trabalho), bem como, nas instituições do Estado, dentre elas, o Poder Judiciário.

São eles: linguajar machista; frases constrangedoras em situações inadequadas emitidas por agentes públicos, disposição física dos corredores dos fóruns (na cidade de Belém do Pará, a área reservada para as partes aguardarem a realização das audiências



promove, necessariamente, o contato entre vítimas e acusados, pois é pequena, estreita e não há corredores ou portas alternativas que evitem encontros indesejados), dentre outros mecanismos de constrangimento.

É sempre importante reafirmar: “que a perspectiva universal dos direitos humanos implica atentar para as diferenças, características do pluralismo e da complexidade que estruturam as sociedades contemporâneas”, (ARCELO, 2015, p.8).

Para este autor, sob o discurso da vigência de um Estado Democrático de Direito, a própria dinâmica jurídica e judicial tem colaborado para a obstaculização do acesso à justiça, posto que reproduz formas de naturalização da desigualdade social. Essa reprodução, calcada na ideologia da preservação dos valores da família, no desempenho pessoal das trajetórias de vida dos indivíduos, “neutraliza possíveis estratégias de afirmação identitária de subjetividades individuais e coletivas minoritárias”, legitimando o acesso diferencial à justiça, (ARCELO, 2015, p.8).

Essas desigualdades estruturais, que contrastam com o discurso constitucional do Estado Democrático de Direito, têm sido “invisibilizadas” por uma dinâmica de colonização e de subalternização que se institucionaliza por saberes pretensamente científicos, universais e verdadeiros (além de outras práticas coloniais).

Não é excessivo frisar que a perspectiva universal dos direitos humanos implica atentar para as diferenças, características do pluralismo e da complexidade que estruturam as sociedades contemporâneas. (ARCELO, 2015, p.2).

Nesse sentido, reverter o quadro de assujeitamento e de desigualdade ao tratamento conferido às mulheres que recorrem ao sistema de justiça, é urgente e necessário seja pela necessidade de promover uma cultura jurídica com aportes nas críticas decoloniais ajustadas à democratização do direito no Brasil, seja para a construção de um Poder Judiciário que seja efetivamente garantidor de cidadania e que ultrapasse a unilateralidade da razão estatal.

Acreditamos que esta seja uma pauta política, orientada para a extinção das duplicações de violências institucionais cometidas contras as mulheres. Principalmente em se tratando de conflitos de ordem familiar e doméstica (conforme o que fora explanado neste trabalho), os quais estão envoltos em uma série de tramas de poder.

Diante desse contexto, em que medida a ruptura epistemológica provocada pelos saberes decoloniais pode contribuir para reverter ou diminuir a reprodução do modelo identitário centrado nos direitos do sujeito liberal-burguês proprietário o qual se encontra refletido no aparato jurídico-judiciário?

A luta em torno da emancipação das mulheres, por meio das denúncias ao classismo, racismo e sexismo presentes nas relações interindividuais, igualmente existentes nas relações entre Estado e indivíduos, deve se dar de maneira contínua e entramada em todas as esferas





da vida, inclusive através do direito interpretado e aplicado nos solenes ambientes de justiça, tornando possível, acreditamos, a subversão da dinâmica judicial, a partir da perspectiva de crítica ofertada pelos estudos decoloniais e com perspectiva de gênero.

Existe, pois, uma diversidade de mulheres que, diuturnamente, batem à porta do judiciário. São mulheres negras, indígenas, quilombolas, ribeirinhas, jovens, idosas e, até mesmo, mulheres *trans*. Assim, tomar consciência de que o padrão exercido no judiciário brasileiro não contempla as necessidades e o resguardo da autonomia da maior parte das mulheres em situação de violência e que é urgente e necessário para confrontar o padrão de discriminações e exclusões que a dinâmica jurídica pode acarretar. (WALSH, 2009) Em suma, é confrontar os exercícios de dominação de um Estado que se pretende Democrático e de Direito, mas que se consagra como um Estado de Exceção e negação das subjetividades e da diversidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O poder judiciário, enquanto parte do Estado, construído desde a lógica moderna age através de uma racionalidade que ainda reproduz a colonialidade do ser, do saber e do poder. Esta racionalidade não consegue atingir as demandas das mulheres de diferentes contextos sócio-econômicos acarretando frequentes situações de violências institucionais.

As autoras trabalhadas nesta pesquisa apresentam outros vieses, a partir dos contextos das mulheres subalternas e colonizadas, cujo processo de conquista do status de cidadania se deu de forma diferenciada. As mulheres indígenas, negras, ribeirinhas, quilombolas e pobres até hoje disputam o acesso a direitos básicos, bem como à justiça, quando o produto das desigualdades vividas é a violência. Ou seja, ainda lutam para pelo reconhecimento de uma cidadania plena.

Os feminismos decoloniais nos ajudam a entender que as estruturas que se encontram por trás das injustiças sofridas pelas mulheres no que tange à vitimização secundária nos aparatos estatais e quanto a própria violência doméstica em nossa sociedade apresentam fatores complexos e enraizados na conformação histórica da sociedade paraense, bem como Latino-Americana.

Entendemos que os altos números de violência contra a mulher, a culpabilização da vítima, a naturalização da violência, a vitimização secundária fazem parte do *modus operandi* do judiciário enquanto reproduzidor da lógica colonial direcionado às mulheres plurais.

Essa lógica, cruel e massacrante das subjetividades e diversidades poderá começar a ruir, acreditamos, inicialmente a partir da tomada de consciência dos problemas enfrentados por essa gama de mulheres que pretendem acessar seus direitos. Os estudos



decoloniais, nesse aspecto, emergem a capacidade disjuntiva e de combate, apontando para outras lógicas possíveis.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Vera Regina Pereira de. *Pelas mãos da criminologia: o controle penal para além da (des)ilusão*. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

ARCELO, Adalberto Antônio Batista. Interculturalidade e cultura política de direitos pós-colonial. In: *1º Seminário Internacional de Ciência Política: Estado e Democracia em mudança no Século XXI*. UFRGS, 2015. Disponível em: < <https://www.ufrgs.br/sicp/wp-content/uploads/2015/09/Adalberto-Arcelo-Interculturalidade-e-cultura-pol%C3%ADtica-de-direitos-p%C3%B3s-colonial.pdf>> Acesso em: 09 out. 2017.

AVRITZER, Leonardo. *Os impasses da democracia no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n°. 11. Brasília, 2013. pp. 89-117. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-33522013000200004&script=sci_abstract&tlng=pt) Acesso em: 01 jul. 2017.

BARROSO, J. M. *Feminismo decolonial: una ruptura con la visión hegemónica eurocéntrica, racista y burguesa*. Entrevista com Yuderkys Espinosa Miñoso. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)*, pp. 22 – 33, 2014. Disponível em: <http://iberoamericasocial.com/feminismo-decolonial-una-ruptura-con-la-vision-hegemonica-eurocentrica-racista-yburguesa> . Acesso em: 02 jun. 2017.

COSTA, Malena. El Pensamiento Jurídico feminista en América Latina. Escenarios, contenidos y dilemas. *Periódico do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Direito Centro de Ciências Jurídicas - Universidade Federal da Paraíba Nº 02 - 2º Semestre*, 2014.

JIMÉNEZ PERONA, Angeles. Igualdad. In AMORÓS, Celia. *10 palabras clave sobre Mujer*. Navarra, Verbo Divina, 1995, p. 119-149.

LUGONES, María. *Rumo a um feminismo descolonial*. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro, 2014.

MIGNOLO, Walter. *Gênero y descolonialidad*. 2 ed. Buenos Aires: Del signo, 2008.

MOHANTY, Chandra Talpade. Bajo los ojos de Occidente: Feminismo académico y discursos coloniales. In: NAVAZ, Liliana Soárez; CASTILLO, Rosalva A. H (ed). *Descolonizando El feminismo: Teorías e prácticas desde los márgenes*. – Editora Catedra, 2008.

ROSENBLATT, Fernanda Fonseca. Uma saída restaurativa ao processo de vitimização secundária. In: REBELLO FILHO, Wanderley; PIEDADE JÚNIOR, Heitor; KOSOVSKI, Ester. (Orgs.) *Vitimologia na contemporaneidade*. 1 ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015. P. 84-96.

SEGATO, R. L. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. *Estudios Feministas*, Florianópolis, 22(2): 304, maio-agosto, 2014.

TILLY, Charles. *Democracia*. Trad. Raquel Weiss. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas (de) coloniales de nuestra época*. Ediciones: Abya-Ayala, Quito, 2009.



# II SIALAT BELÉM 2017

Belém - Pará - Brasil

## REALIZAÇÃO



## PATROCÍNIO



## PARCERIAS

