



Apoio mútuo e resistências de
mulheres e pessoas dissidentes
na Abya Yala

EQUIPE EDITORIAL

PERIODICIDADE DA PUBLICAÇÃO:
SEMESTRAL

IDIOMA: PORTUGUÊS; INGLÊS; FRANCÊS E ESPANHOL

COMISSÃO EDITORIAL

ADRIANA MARTINEZ
(PÓS DOUTORANDA EM FILOSOFIA - UERJ)

BEATRIZ LOPES
(MESTRANDA EM FILOSOFIA - UERJ)

CAMILA JOURDAN
(FILOSOFIA - UERJ)

IZABELA BOCAYUVA
(FILOSOFIA - UERJ)

MARIA INÊS ANACHORETA
(FILOSOFIA - UERJ)

RODRIGO CARQUEJA
(FILOSOFIA - UERJ)

WELLINGTON FEDERICO
(DOUTORANDO EM FILOSOFIA - UERJ)

EQUIPE EDITORIAL E TÉCNICA

BEATRIZ LOPES
(MESTRANDA EM FILOSOFIA - UERJ)

BEATRIZ PRADO CONCHAL
(GRADUANDA EM FILOSOFIA - UERJ)

LEONIE CIACCIO ZABOT
(GRADUADA EM FILOSOFIA - UERJ)

DESIGNER

BEATRIZ LOPES
(MESTRANDA EM FILOSOFIA - UERJ)

CONSELHO EDITORIAL E CIENTÍFICO

ACÁCIO AUGUSTO
(RELAÇÕES INTERNACIONAIS - UNIFESP)

ADRIANA MARTINEZ
(PÓS DOUTORANDA EM FILOSOFIA - UERJ)

CAMILA JOURDAN
(FILOSOFIA - UERJ)

CLEIDE CHANCHUMANI
(LITERATURA – CEFET-MG)

IZABELA BOCAYUVA
(FILOSOFIA - UERJ)

MARIANA PIMENTEL
(ARTES - UERJ)

MARINA MONTEIRO
(DOUTORA EM ANTROPOLOGIA - UFSC)

RAFAEL HADDOCK-LOBO
(FILOSOFIA - UFRJ)

RODRIGO CARQUEJA
(FILOSOFIA - UERJ)

REVISÃO

COMISSÃO EDITORIAL

INSTITUIÇÃO RESPONSÁVEL PELA PUBLICAÇÃO

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (EdUERJ)
RUA SÃO FRANCISCO XAVIER, Nº 524, CEP 20550-900 - MARACANÃ, RIO DE JANEIRO, BRASIL

SUMÁRIO

EDITORIAL.....	3
VEREDAS MIGRATÓRIAS SUL-SUL UMA CARTOGRAFIA COMBATIVA DE MULHERES E PESSOAS DISSIDENTES	
Adriana Martinez.....	8
ESCRITORAS À MARGEM, UNI-VOS! UMA CARTA-CONVITE ÀS MULHERES ESCRIVENTES DE TODA AMÉFRICA	
Aline Regina Cardozo de Brito.....	38
BALAIOS DE MEMÓRIAS: UM RESGATE SOBRE A RAIZ PURA DA FORÇA E DO CUIDADO	
Ana Luiza Rocha do Valle Dolyca Rocha.....	64
CORPO-TERRITÓRIO E APOIO MÚTUO: PRÁTICAS DE (RE)EXISTÊNCIA NO MOVIMENTO DE MULHERES OLGA BENÁRIO	
Giovanna Casé Nutti.....	85
HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DE MULHERES NEGRAS NORDESTINAS: ATRAVESSAMENTOS, RESISTÊNCIA E EDUCAÇÃO FORMAL	
Maria Ismênia Leite de Sousa Henrique Cunha Júnior.....	99
PALAVRAS QUE ECOAM DO CORAÇÃO DA TERRA: A CONSTRUÇÃO DA EDUCAÇÃO AUTÔNOMA PELO MOVIMENTO ZAPATISTA	
Priscila Fazio Rabelo.....	120
TEMPOS FEMININOS: PRÁTICAS DE CUIDADO, REPARAÇÃO E MEMÓRIA DAS MULHERES EM ABYA YALA	
Regina Barbosa Ramos.....	127

EDITORIAL

Segundo fontes oficiais e jornalísticas, durante o primeiro trimestre de 2026, no Brasil houve um recorde histórico de violências de gênero. A quantidade de feminicídios nesse período é considerada a mais letal desde 2015, ano em que se iniciaram os registros. O país também lidera o ranking mundial de assassinatos de pessoas dissidentes. Somam-se a isso o aumento da discriminação racial, dos abusos sexuais, do trabalho análogo à escravidão, dos assédios psicológicos, da xenofobia. E a multiplicação desses exercícios de poder tende a intensificar-se.

Entretanto, tais técnicas não são exclusividade do Brasil; elas se alastram por toda a extensão continental. Em vista disso, a *Revista Tapuia* defende uma perspectiva interseccional, contracolonial, antipatriarcal, solidária e de resistência. Refere-se, não apenas a um instrumental metodológico, mas de um posicionamento ético para sinalizar, por meio dos textos contidos neste volume, como é possível lutar contra o inimigo imediato – seja ele o patriarcado, o governo do Estado, o capital neoliberal, o autoritarismo e a colonialidade das condutas.

Sendo assim, como ponto de partida, adotamos a designação *Abya Yala*¹ – que significa *terra madura, viva ou em florescimento* – em vez de *América Latina* para nos afastarmos de seu legado colonial, racista e hierarquizante. *América* foi uma homenagem a Américo Vespúcio, colonizador a serviço da Espanha e Portugal, o principal responsável por divulgar a ideia de que se tratava de um *novo mundo* e não da Ásia, continente desconhecido pelos europeus, logo disponível para ser usurpado. A terminologia *latina* carrega uma herança excludente inicialmente fundada na classificação racial da Espanha do século XV, ressignificada para *raça latina* no século

¹ Termo procedente da etnia Kuna que começou a ser utilizado como referência de descolonização na II Cúpula Continental de Povos e Nacionalidades Indígenas (Quito, 2004), posteriormente ratificou-se durante a constituição da Coordenação Continental com o objetivo de lutar contra o neoliberalismo e pela emancipação definitiva da mãe terra (Guatemala, 2007).

XIX por franceses e elites locais, a fim de justificar a dominação e eliminar negros e indígenas: o termo imposto ignorou quem aqui habitava e que tinham suas nomeações específicas. A colonialidade é parte constitutiva da modernidade, não um acidente, pois a espoliação sangrenta (povos, terras, recursos naturais, etc.) desta vasta extensão e o tráfico de escravizados trazidos da África Ocidental foram os que permitiram à Europa tornar-se o centro do mundo moderno. Mesmo após as independências, esse modelo não findou. Basta ver como, desde o final do século XIX, a palavra *América*, na autoavaliação estadunidense, é sinônimo de modernidade, racionalidade instrumental, trabalho produtivo e democracia. Nessa mesma linha de raciocínio *América Latina* é qualificada como seu duplo negativo: atraso, irracionalidade, preguiça e instabilidade política.

O nome *Abya Yala* inversamente de *América Latina*, afirma uma postura de descolonização por carregar vozes guerreiras e ultrapassar padrões de pensamento eurocêntrico: é retomar cada povo as suas formas de se autônomoar e existir, rompendo com rótulos universalizantes. Essa denominação permite desconstruir a visão colonialista multidimensional que hoje se entrecruza com extermínios de gênero, racismo estrutural, exploração do trabalho, eliminação de culturas, xenofobia, neoliberalismo e o avanço dos discursos de extrema-direita sustentados pela moralidade conservadora/reacionária.

Quando refletimos sobre as abordagens da filosofia e das ciências sociais na contemporaneidade, nota-se que as concepções desenvolvidas ainda giram em torno de rígidas definições como contrato, soberania, direitos, representação, igualdade. Porém, ao analisar as contestações na região, verifica-se, com frequência, que essas *erupções* não se encaixam em padrões pré-estabelecidos, sendo inviável forjá-las conceitualmente. O caso das mulheres indígenas, negras, camponesas, pobres, pessoas dissidentes, violentadxs e exploradxs é uma situação evidente desse conflito.

O fio condutor desta edição versa sobre as ações de resistência e o apoio mútuo de mulheres e pessoas dissidentes em *Abya Yala*. Longe de ser uma eventualidade nas lutas políticas ou uma resposta imediatista, apoiar-se mutuamente constitui a expressão de um vínculo relacional que desafia os fundamentos individualistas e desponta

enquanto (re)existência, porque articula corpos, terras, memórias e insurreições, construindo vivências enraizadas na realidade cotidiana. O artigo *Corpo-território e apoio mútuo: práticas de (re)existência no movimento de mulheres* Olga Benario de Giovanna Nutti articula as epistemologias do Sul e feminismos decoloniais, salientando redes de cooperação entre mulheres que transformam a jornada diária em potência comunitária.

No capitalismo neoliberal e nas instituições estatais, o exercício sistemático de extinguir corpos e terras é uma característica imperativa. Por esse motivo, o entrecruzamento de solidariedades emerge como condição de sobrevivência e de confronto às recorrentes investidas. Para as mulheres e pessoas dissidentes desta parte do planeta, resistir é, antes de tudo, recusar essa lógica destrutiva para não se tornarem apenas seres reconhecíveis conforme os critérios do Estado e do mercado. No ensaio intitulado *Tempos femininos: práticas de cuidado, reparação e memória das mulheres em Abya Yala* escrito por Regina Barbosa Ramos, a autora assinala como atividades têxteis foram também insurgências durante as ditaduras chilena e argentina, apresentando inclusive uma crítica à temporalidade patriarcal e ao terrorismo de Estado.

O atual sistema colonial classificou as pessoas de acordo com as hierarquias raciais e econômicas, além de tentar impor um modelo específico de compreensão da diferença sexual, buscando devastar as formas locais de organização social baseadas em complementaridade, dualismo ou fluidez de gênero. Com a chegada do feminismo liberal na década de 1970, projetou-se, por aqui, um modelo ideal de mulher: alfabetizada, urbana e necessariamente inserida no mercado de trabalho formal. Esse modelo, contudo, mostra-se compatível com o sujeito universal ancorado no homem branco, heterossexual, bem-sucedido e líder político.

Não obstante, Maria Ismênia Leite de Sousa em *História e memórias de mulheres negras nordestinas: atravessamentos, resistência e educação formal* nos alerta que, ao contrário dessa idealização feminina, muitas mulheres oriundas de um Brasil profundo precisam transpor difíceis obstáculos para alcançar a formação acadêmica, sobretudo se são negras. A essa segregação racial, acrescentam-se entraves econômicos, estigmatização sociocultural e de gênero.

Em decorrência, as *gentes* que não se enquadram — ou nunca se enquadraram — na categoria do feminismo liberal e aquelas que experimentam outras cosmologias, são sistematicamente descartadas ou cooptadas por técnicas de captura. Os feminismos em *Abya Yala* rompem com a dicotomia ocidental entre humano e natureza. Assim, há uma inseparabilidade entre corporalidade e espacialidade: o espaço é o corpo ampliado, uma superfície de intensidades em constante devir. Nesse sentido, os corpos femininos e de grupos dissidentes constituem a primeira barreira de amparo a *espaços outros*: acontecimentos reais e concretos situados à margem e distanciados da ordem social dominante. Trata-se de irrupções com as quais a chamada *normalidade* é suspensa, transgredida ou rearranjada.

Exemplo disso é o texto *Escritoras à margem, uni-vos! Uma carta-convite às mulheres escreviventes de toda améfrica* redigido por Aline Regina Cardozo de Brito que descoloniza o pensamento ao trabalhar o conceito corpo-território, pois a autora não separa sua escrita de sua ancestralidade, de sua proveniência no Morro do Timbau e dos becos da Maré: ela vive o que escreve. Ressalta, ainda, a interligação entre as mulheres como experiência de resistir e existir, seja no *aquilombamento* das escritas, na troca de papéis de carta entre as meninas ou no intercâmbio de inspirações.

Do mesmo modo, a resenha *Palavras que ecoam do coração da terra*, elaborada por Priscila Fazio Rabelo – do livro *Um mundo onde caibam muitos mundos: educação descolonizadora e revolução zapatista* de Ana Paula Morel (2023) – destaca o papel das zapatistas em assembleias, no trabalho colaborativo e no estímulo da educação autônoma, em oposição aos programas assistencialistas. Mostra simultaneamente que uma educação libertária e autogestionada tem como tema primordial o elo com o cosmos, os seres espirituais e a Terra. Já Ana Luiza Rocha do Valle no ensaio *Balaio de Memórias* entrelaça vozes tal como a trama dos balaio e, com seu relato, rasga categorias eurocêntricas centrando-se na memória, na oralidade e no cuidado recíproco. Cuidado esse que vai desde os escambos, passando pela criação das crianças e da economia familiar.

Resistir, portanto, é rejeitar os regimes de governo e as verdades que engendram corpos fragmentados, isolados e exploráveis. Ou melhor, corpos fixados a uma

territorialidade decretada pelo Estado e pelo capital. Em contrapartida, emerge a afirmação de diferentes contornos de subjetividades, em que corpo e lugar não se distinguem como âmbitos separados. É a revolta contra as verdades instituídas que determinam identidades e fronteiras entre o *eu* e o exterior, abrindo-se brechas para éticas-estéticas que escapam às condutas predominantes. Sob esse ângulo, Adriana Martinez, em *Veredas migratórias sul-sul uma cartografia combativa de mulheres e pessoas dissidentes*, traça algumas trajetórias das migrações regionais com base numa perspectiva decolonial, interseccional e comprometida com as práticas de apoio mútuo. A atualização da noção de fronteira encontra-se ao descortinar como esse dispositivo de poder é plausível de ser enfrentado, caso se conte com forças coexistentes.

O apoio mútuo se compreende quando o corpo não é aceito como um invólucro individual, e sim como *nós* em uma malha de relações. Acolher o corpo de outra mulher ou singularidades dissidentes é também considerar o entorno enquanto modo de vida. Constitui-se, então, uma autonomia que não é um atributo secundário nem individualista, mas o saber decidir conjuntamente sobre os rumos das correlações partilhadas. Por isso, as lentes da desigualdade nos moldes do feminismo liberal são incompatíveis com a condição de existência em que a autonomia coletiva é basilar. Uma autonomia que prescinde da mediação exclusiva do Estado ou de organizações intermediárias.

VEREDAS MIGRATÓRIAS SUL-SUL UMA CARTOGRAFIA COMBATIVA DE MULHERES E PESSOAS DISSIDENTES

RUTAS MIGRATORIAS SUR-SUR
UNA CARTOGRAFÍA COMBATIVA DE MUJERES Y PERSONAS DISIDENTES

Adriana Martinez²

Resumo

Este texto analisa as migrações Sul-Sul, focando nos empecilhos burocráticos e culturais enfrentados durante o percurso e no destino. Demonstra-se que as fronteiras, para além de limites geopolíticos, são dispositivos de poder que regulam territórios, corpos e recursos, materializando racismo e xenofobia. Essa racionalidade é efeito da prática de governar neoliberal, que sob a égide universal dos direitos humanos e da democracia liberal, perpetuou um modelo colonialista e excludente baseado no homem adulto, branco, heterossexual e qualificado bem-sucedido nos padrões capitalistas. O objetivo central é situar a crítica a essa noção colonial de universalidade a partir das margens, destacando como mulheres e pessoas dissidentes migrantes subvertem os modelos heteropatriarcais, capitalistas e coloniais. Utiliza-se a arqueogenealogia foucaultiana para apresentar a produção histórica das verdades que sustentam os fluxos de controle e a maneira pela qual se conduz, na contemporaneidade, a própria conduta e a dos outros – conceito definido por Michel Foucault, como governamentalidade. Simultaneamente, o estudo atualiza a concepção de fronteira, apresentando-a enquanto uma modificação dinâmica e um espaço onde, por um lado, manifestam-se violências e criminalização seletiva, e por outro, emergem lugares de reinvenção e resistência. Por fim, nessas cartografias combativas, corpos em trânsito desafiam demarcações visíveis e invisíveis, criando cotidianos transformadores que desestabilizam os sistemas de governo, abrindo novas possibilidades de existência.

Palavras-chave: Migrações Sul-Sul; Fronteiras; Resistências; Violência de Estado.

² Pesquisadora de pós-doutorado associada ao Departamento de Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); colaboradora da Revista Tapuia. E-mail: drimartinez@yahoo.com.br e drimartinez.5@gmail.com.

Resumen

Este texto analiza las migraciones Sur-Sur, centrándose en los obstáculos burocráticos y culturales enfrentados durante el trayecto y en el destino. Se demuestra que las fronteras, más allá de los límites geopolíticos, son dispositivos de poder que regulan territorios, cuerpos y recursos, materializando el racismo y la xenofobia. Esta racionalidad es un efecto de la práctica de gobernar neoliberal que, bajo el amparo universal de los derechos humanos y de la democracia liberal, ha perpetuado un modelo colonialista y excluyente basado en el hombre adulto, blanco, heterosexual y calificado como exitoso según los estándares capitalistas. El objetivo central es situar la crítica a esta noción colonial de universalidad desde los márgenes, destacando cómo las mujeres y las personas disidentes migrantes desafían los modelos heteropatriarcales, capitalistas y coloniales. Se utiliza la arqueogenealogía foucaultiana para presentar la producción histórica de las verdades que sustentan los flujos de control y la manera como se conduce, en la contemporaneidad, la propia conducta y la de los demás, concepto definido por Michel Foucault como gubernamentalidad. Simultáneamente, el estudio actualiza la concepción de frontera, presentándola como una modificación dinámica y un espacio donde, por un lado, se manifiestan violencias y criminalización selectiva, y por otro, un lugar de reinención y resistencia. Finalmente, en estas cartografías combativas, los cuerpos en tránsito desafían demarcaciones visibles e invisibles, creando cotidianos transformadores que desestabilizan los sistemas de gobierno, abriendo nuevas posibilidades de existencia.

Palabras-clave: Migraciones Sur-Sur; Fronteras; Resistencias; Violencia de Estado.

Em fuga

Antes de discorrer sobre o tema selecionado é pertinente esclarecer duas escolhas metodológicas. A primeira concerne à minha opção por não utilizar a designação *América Latina*, mas *Abya Yala*. Ainda que o termo latinx-americanx tenha sido historicamente ressignificado para caracterizar a cooperação regional, ele permanece inevitavelmente atrelado ao projeto colonizador europeu. O vocábulo *latino* não é uma categoria neutra ou somente descritiva. Ele emerge do racismo institucionalizado na Espanha do século XV, com a codificação das leis de *pureza de sangue*, inicialmente usado para excluir judeus e muçulmanos convertidos e depois transportado para o *Novo Mundo*, tornando-se a base do sistema de hierarquia colonial. A partir disso, as populações desta parte do planeta foram classificadas de acordo com a proximidade à branquitude. No século XIX, intelectuais franceses reformularam essa

herança e produziram a *raça latina* para justificar seus projetos de domínio na *América*, alegando que os ibéricos pertenciam ao mesmo grupo linguístico e com igual legado civilizatório. De modo análogo, as elites regionais incorporaram essa classificação como identidade sob o argumento de que nativos e mestiços deveriam ser eliminados para que a *raça latina branca* pudesse progredir (Reynoso, 2018).

No contexto dos Estados Unidos da América (EUA), no final do século XIX e início do XX, a palavra *América*, na própria autoavaliação estadunidense, seria sinônimo de modernidade, racionalidade instrumental, trabalho produtivo e democracia. Já *América Latina* surgiria como seu duplo negativo: atraso, irracionalidade, preguiça e instabilidade política. Baseado nesse raciocínio *América Latina* estaria sempre num tempo histórico atrasado, sendo meramente uma repetição tardia e uma caricatura do desenvolvimento *americano* (Feres Junior, 2005).

O nome *América*³ foi imposto por europeus em 1507 e consolidado, no século XIX, durante os processos de independência, quando foram decretadas suas concepções de geografia, história e política. Essa brutalidade apagou as diferenças, homogeneizando os povos mediante uma referência externa universalizante. Antes da invasão de 1492, o continente tinha entre 57 e 90 milhões de habitantes, organizados em centenas de territórios com suas respectivas denominações, línguas e culturas específicas. Entre os Kuna, da atual Colômbia e Panamá, o nome do território é *Abya Yala*, que significa *terra madura, terra viva ou terra em florescimento*. Essa acepção começou a ser usada, pela primeira vez, como autodesignação política, na II Cúpula Continental dos Povos e Nacionalidades Indígenas (Quito, 2004). Posteriormente, foi decidido constituir uma Coordenação Continental para confrontar o neoliberalismo e pela emancipação definitiva da mãe terra (Guatemala, 2007). *Abya Yala*, então, não é um nome alternativo para o continente, mas um ato de descolonização do pensamento. Entre *América Latina* e essa nomeação, revela-se uma tensão de territorialidades: de um lado, o nome do colonizador, que carrega a história do genocídio, da escravização e do saqueio; de outro, a voz daqueles que, após séculos de silenciamento, finalmente retomam sua existência

³ Homenagem a Américo Vespúcio, colonizador a serviço da Espanha e Portugal, o principal responsável por divulgar a ideia de que se tratava de um *novo mundo*, continente desconhecido pelos europeus, logo disponível para ser usurpado.

(Porto-Gonçalves, s/d). Enfim, uma autodenominação resgatada por movimentos indígenas e por certxs acadêmicxs para nomear o continente a partir de uma cosmovisão desvinculada da herança colonial.

A segunda escolha metodológica diz respeito à migração a ser analisada aqui. Ela é, particularmente, aquela em que, uma vez estando estrangeirx sofrem-se discriminações, perseguições, deportações, prisões, acusações ou outras medidas de expulsão e/ou aniquilamento. Não se trata, portanto, de retratar os movimentos migratórios sob a perspectiva na qual “a principal motivação é gerada pelos aspectos favoráveis e atraentes do país de destino” sem ser a migração forçada por circunstâncias sociais, políticas ou econômicas (Martínez H., 2024, p.7). Aborda-se, outrossim, como, diante dessas circunstâncias hostis erguem-se resistências de grupos que confrontam medidas punitivas.

O trânsito a ser discutido neste artigo é aquele convencionalmente designado migrações sul-sul, ou seja, fluxos de pessoas entre países do chamado Sul Global⁴. Apresentam-se algumas migrações contemporâneas como redefinição de novas cartografias que desenham rotas e realidades cada vez mais intrincadas. O foco direciona-se à força das mulheres e pessoas dissidentes que conseguem dobrar os modelos heteropatriarcais, capitalista e colonial, mostrando como não são sujeitxs vulneráveis – noção atribuída com frequência –, mas seres dispostxs a transformar os cotidianos. Na contemporaneidade, é conveniente usar o termo *vulnerável* como sinônimo de *vítima*, pois isso impulsiona políticas sociais incumbidas de reorganizar uma vida eficaz mediante o investimento em capital humano, na tentativa de transmutar a força de trabalho em sujeitos econômicos *empreendedores de si* e condicionar as pessoas ao apaziguamento como reconhecimento por serem protegidas (Martinez A, 2020).

O problema dos refugiados é um presságio da grande migração do século XXI. Esse foi o título da entrevista realizada com Michel Foucault em 1979, na qual o filósofo assinalou que, apesar de haver situações históricas e políticas diferentes, não

⁴ Categoria de análise e não um termo da geografia tradicional, pois independe da localização física. Versa mais sobre a sua posição política e econômica no sistema internacional (Bull; Dan, 2025).

era possível ficar impassível diante do perigo em que milhares de pessoas se encontravam nesse período. “Nenhuma discussão sobre as dificuldades políticas e econômicas que acompanham a ajuda dos refugiados, pode justificar que os Estados abandonem esses seres humanos às portas da morte” (Foucault, 2013, p. 286). Sua abordagem citava as destruições e perseguições étnicas ocorridas no século XX, e suas análises o levam a prognosticar que esse fenômeno se manifestaria no século XXI de outras maneiras. Primeiro, pela profusão de Estados ditatoriais; segundo, em decorrência do colonialismo; e, por último, pela substituição da mão de obra, reputada barata, pela tecnologia. Destarte, “as migrações de população tornam-se, necessariamente, dolorosas e trágicas, e só podem ser acompanhadas de mortes e assassinatos” (pp. 287-288). Um prenúncio que se confirma, com destaque, a partir de 2015, quando o fluxo migratório se intensificou esmagadoramente, chegando, em 2025, a mais de 120 milhões de pessoas deslocadas de sua terra natal⁵.

Vários são os motivos da mobilidade humana em busca de refúgio. Entre eles: perseguição política, religiosa, étnica, pertencer a um grupo social discriminado, por violências de gênero ou condições econômicas precárias. A palavra refugiado provém do latim *refugium* e sua conotação é *lugar para onde fugir ou lugar de refúgio, uma região onde se possa ter abrigo, acolhimento* (Harper, s/d). Outros significados foram atribuídos no decorrer da história política do Ocidente até ser incorporada pela Agência da ONU para Refugiados (Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados – Acnur) com os predicados de “responder a situações emergenciais, proteger os direitos enquanto estiverem deslocados e encontrar soluções de longo prazo”⁶.

Além disso, o efeito do fluxo migratório ministra a construção de propostas que servem de subterfúgio e estratégias políticas aos Estados alcunhados de Norte Global.⁷

O Programa dos Voluntários das Nações Unidas elucida essa técnica utilizada, ao privilegiar iniciativas de pacificação implantando projetos de segurança, proteção do Estado de direito, educação eleitoral e defesa dos direitos humanos. Os voluntários, inclusive, capacitam líderes jovens,

⁵ Disponível em: <<https://news.un.org/pt/news/topic/migrants-and-refugees>>. Acesso em: 24/11/2025.

⁶ Disponível em: <<https://www.acnur.org/br/sobre-o-acnur/quem-ajudamos/refugiados>>. Acesso em: 09/03/2026.

⁷ Ao igual que o Sul Global, o Norte Global designa a posição dos países no sistema internacional.

profissionais aposentados, mulheres, formadores de opinião, na expectativa de resolução de conflitos e *segurança* comunitária dos chamados *vulneráveis*, ou melhor, para legitimar uma paz suscetível de operações militares na *prevenção* de qualquer ameaça à considerada *comunidade global* (Martinez A., 2020, 161).

Vale pontuar que a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, fundamentada na propriedade e na autoridade, consagrou o cidadão como figura central de uma democracia liberal moldada para conter conflitos. Essa formulação revela um modelo colonizador e universalizante que visa produzir condutas moderadas e pacificar tensões sociais mediante a organização da sociedade civil em torno do ideal de cidadania (Marestoni, 2024).

Hoje, os Estados são convocados a agir de maneira integrada segundo prescrições globais, pois a segurança nacional ampliou-se para a segurança universal, em nome da segurança humana. Helena Wilke (2017) constata que a conceituação de segurança humana se constitui a partir da potencial ameaça dos fluxos migratórios, estabelecendo-se como uma estratégia absorvida pelas condutas individuais. Isso demonstra que, no neoliberalismo, não há somente interesses econômicos, “mas a utilidade na reprodução de um senso de responsabilidade compartilhada, configurada como uma *racionalidade* política ainda que para tanto seja fundamental a identidade de cada um com seu local, sua nação, seu ambiente específico” (p. 138, grifo da autora). Segurança requerida para sua *pátria*, sua casa, sua região, sua família, para tudo o que está a sua volta.

De acordo com o filósofo Tzvetan Todorov (2012), com o fim da Guerra Fria e a supressão do rival comunista, as democracias liberais necessitaram construir novos adversários para sustentar sua coesão política e identitária. Os migrantes passaram a ocupar o lugar do *inimigo interno* nas estratégias políticas europeias. Esse processo é evidente na atuação de grupos como a *Aliança dos Movimentos Nacionais Europeus*, que coordenam pautas nacionalistas por meio de programas partidários voltados contra populações muçulmanas, fenômeno que se replica nos Estados Unidos da América (EUA) em relação aos fluxos migratórios do Sul Global e no Brasil contra haitianxs e venezuelanxs, validando um dispositivo global de produção de *inimigos* para a

pacificação e homogeneização social. É considerável pontuar que as políticas migratórias dependem de cada país, alguns adotam severas medidas desde impedimento até deportação, e outros adotam regras mais flexíveis, porém velando parâmetros seletivos e restritivos.

Todorov sublinha ainda que as sociedades, historicamente, foram formadas por múltiplas culturas, portanto, o multiculturalismo não deveria ser, em princípio, um projeto político, apesar de que, amparado pelo discurso de *segurança* sob a fórmula de proteger a unidade territorial dos Estados, tenha se modificado de fato. Para explicar em que consiste esse discurso, tomar-se-á emprestado o depoimento, transcrito pelo filósofo, do então primeiro ministro britânico David Cameron em 2011, durante uma conferência internacional sobre segurança, em que postula uma *tolerância passiva* alicerçada na subordinação das leis “e uma democracia ativa, animada por um ‘liberalismo enérgico’, que defende certos valores” (Todorov, 2012, p. 169). Quer dizer, uma política que “consiste em impor o regime democrático e os direitos humanos pela força” (p. 55). Comparadas à imposição da paz (*peace enforcement*) decretada pela ONU, a qual envolve medidas coercitivas – inclusive o uso da força militar – e acarreta tanto a remoção de pessoas dos seus lugares quanto o impedimento de evasão⁸.

Sem ir muito longe, na madrugada de 3 de janeiro de 2026, forças especiais dos EUA invadiram a Venezuela, capturando o presidente Nicolás Maduro com uso de drones e helicópteros. A operação, transmitida globalmente, resultou em sua transferência para uma prisão federal em Nova York. O ataque foi justificado pela acusação de Maduro como chefe de cartel de drogas, um ato justificado pela *guerra às drogas*, que serve como instrumento geopolítico para intervenções, criminalização e controle social, subordinadas à racionalidade neoliberal. Isso, na realidade, é o resultado de uma disputa pelo petróleo venezuelano e pela submissão do país à esfera de influência dos EUA, evidenciando que a soberania é relativa ante os interesses do capital. Os termos *narcotráfico* e *narcoterrorismo* são meras construções políticas que legitimam o terror de Estado e a guerra contínua pela governança global, onde a vida permanece submetida aos Estados (Nu-Sol, 2026).

⁸ Disponível em: <<https://peacekeeping.un.org/en/terminology>>. Acesso em: 27/11/2025.

Alguns estudiosos contemporâneos compactuam também com uma política que imponha o regime democrático e o cumprimento dos direitos humanos, mesmo que seja utilizada a força bélica ou a restrição dos fluxos migratórios. Para o cientista político Yascha Mounk (2019), a xenofobia e o discurso de ódio potencializados pela internet resultam da não efetivação dos princípios democráticos liberais. O autor analisa a disputa em torno do patriotismo afirmando que a direita rejeita as minorias e a esquerda enfatiza a diversidade a ponto de enfraquecer os laços entre cidadãos.

Entretanto, essa alternância não é tão linear. De fato, o multiculturalismo é corroborado se forem partidos políticos ou propostas que pendem mais para as orientações da esquerda progressista. Contudo, nessa diretriz, eventualmente, verifica-se também a intensificação do nacionalismo ou a implementação de determinações jurídicas acordes à racionalidade neoliberal, a exemplo da lei antiterrorista no Cone Sul, assinada por governantes da esquerda progressista, que preparou o terreno para criminalizar movimentos políticos e sociais sob a desculpa de não serem pacíficos (Martinez A., 2020). Ou os recentes protestos atribuídos à esquerda em setembro de 2025 que reivindicavam o *Brasil para os brasileiros*⁹ em defesa da soberania nacional e para se contrapor à direita, que estendeu bandeiras estadunidenses durante manifestações no dia 7 de setembro do mesmo ano.

Já no caso da direita, em que grupos nacionalistas, atuando dentro e fora de partidos políticos, elegem mandatários de Estados para respaldar a defesa da supremacia branca, do racismo, do militarismo, do nazifascismo e do sexismo, o compromisso com o eleitorado reside na supressão do multiculturalismo, chegando-se ao extermínio. Mark Bray (2019), ao assinalar a acentuação dos partidos de extrema-direita na Europa após a crise financeira de 2008, relata como o racismo biológico atrelou-se à diferença cultural sob o discurso de segurança, pois se alega que, com o maior fluxo de refugiados, houve aumento na criminalidade. Migrantes estabelecidos há décadas foram igualmente alvos, acusados de provocarem a recessão e a escassez. No caso dos EUA, Donald Trump tanto na primeira eleição (2017) quanto na segunda (2024) chegou à Casa Branca sustentado pela direita alternativa (*alternative right – alt-right*) (Bray, 2019), grupo de supremacistas brancos ressentidos com o avanço dos direitos civis conquistados.

⁹ É bom lembrar que o lema do presidente Donald Trump é América para os americanos.

Ainda assim, Mounk (2019) defende um *patriotismo inclusivo* para assegurar a tradição democrática multiétnica, propondo também um *nacionalismo inclusivo* baseado numa política de *integração liberal*. Sugere proteger os direitos dos residentes, manter as portas abertas a parentes e migrantes qualificados, mas admite fronteiras monitoradas contra ameaças à *segurança nacional*, incluindo identificação e remoção de *suspeitos*. Tais procedimentos, já consolidados na democracia liberal, visam apenas sustentar o capitalismo garantindo, por meio do Estado, o direito à propriedade e aos direitos individuais como alicerces do sistema.

Resumindo, a liberdade democrática é a única permitida no liberalismo clássico ou no novo. Para Foucault (2008), a liberdade liberal é uma prática governamental produtora e consumidora de liberdade. Consumidora, dado que só pode operar caso exista, de fato, um determinado conjunto de liberdades: negociação, disputa, mercado, expressão, direito de propriedade. E, se consome liberdade, também precisa produzi-la e organizá-la, resultando numa técnica de governo gestora de liberdades móveis. “É necessário, de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças” (pp.86-87). Isto é, refere-se a uma governamentalidade que não considera nem se responsabiliza por liberdades específicas.

A propósito, quando Mounk (2019) evoca os princípios da democracia liberal, é possível identificar aí o que chamamos de *supremacismo ocidental*: a *tolerância* cultural é condicionada à aceitação da identidade nacional moldada por esses mesmos princípios. Sob o pretexto de proteger a cultura nacional, migrantes são responsabilizados pelo fracasso político e pela *degradação* sociocultural, sustentando-se em dados eugenicamente orientados que os associam à criminalidade, doenças, inferioridade cognitiva e entraves ao progresso. Este cenário atualiza o deslocamento da noção foucaultiana de *degeneração*¹⁰ – típica da sociedade disciplinar – para a atual ênfase na *degradação* como dispositivo de exclusão (Martinez A., 2020).

¹⁰ Instrumento de controle social no século XIX escorado no discurso médico-psiquiátrico que serviu para abonar a medicalização de comportamentos e a exclusão de certos grupos sociais. As principais obras em que a temática é abordada são: *História da loucura* (1961); *Os anormais* (1974-1975); *Vigiar e punir* (1975); *História da Sexualidade I* (1976).

A concepção de multiculturalismo, embora voltada a evitar abusos contra migrantes indesejados, opera no horizonte da *diversidade* cultural – entendida como *variedade* de culturas inteligíveis segundo categorias prévias. Distinta desta, a multiplicidade designa a capacidade da diferença de multiplicar-se em coexistências que conectam heterogeneidades à revelia de ordens que as inibem ou permitem se unirem.

Como observa Gilles Deleuze (2007), a tolerância permanece no âmbito do Mesmo. Tolerar-se o diferente porque reconhecível a partir de critérios de quem tolera, numa relação hierárquica que autoriza o outro, desde que não perturbe a ordem estabelecida. A diferença, ao contrário, não é variação do idêntico, mas “expressão de um mundo possível” (Deleuze, 2018, p. 123) que irrompe e abala convicções, forçando a criação de novos modos de existir e pensar. O encontro com a diferença não é *tolerância*, mas problema que desestabiliza e convoca à invenção (Deleuze, 2018).

Essa distinção revela como a tolerância opera no campo deliberativo da democracia liberal que, em sua defesa, consente-se a criminalização, perseguição e extermínio daqueles tidos como *perigosos*. Por isso, as lutas precisam agir nos interstícios do cotidiano, combatendo o inimigo imediato (Martinez A., 2020). Trata-se de abalar as conceituações do multiculturalismo para afirmar a diferença, que não se estabelece pelo acréscimo do múltiplo, mas pela subtração do Uno da multiplicidade a ser construída. Isso não significa substituir o Uno pelo múltiplo, nem o tomar como princípio ou fim, mas como *meio*: um intervalo que une singularidades contra sistemas centrados ou pluricentrados, prefixados e autoritários (Martinez A., 1997). Como escrevem Deleuze e Guattari (1995, p. 37), “entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra, mas um movimento transversal que as carrega, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”.

Fronteiras e territórios

Tradicionalmente, a compreensão do território esteve dominada por uma noção estritamente vinculada ao Estado-nação, ao qual se atribuía a capacidade plena e o direito inquestionável de organizar, controlar e exercer poder absoluto dentro de seus limites fronteiriços que governava (Martínez H., 2024). Entretanto, quando Gilles Deleuze escreveu sobre a sociedade de controle, a União Europeia estava prestes a ser concretizada – o Tratado de Maastricht ocorreu em 1992, e a queda do Muro de Berlim em 1989, foram o prelúdio de outra era. Isso levou o filósofo a enunciar que um dos bloqueios da sociedade de controle seria o de responder à dilapidação das fronteiras, pois essas se dilatavam com a desterritorialização do Estado em virtude dos blocos econômicos e da globalização (Deleuze, 2004).

Nas últimas décadas do século XX e início do XXI, os Estados reorganizaram-se diante de numerosos fluxos interconectados que assumiam novas formas de desterritorializar e territorializar práticas sociais, estratégias políticas, ligações econômicas e resistências. Não obstante, novas práticas provenientes de centros internacionais de poder começaram a coordenar interesses e ações em articulação transfronteiriça, acelerando fluxos de dados graças aos sistemas digitais (Passeti *et al.*, 2019). A interconexão planetária permitiu a participação de agentes não estatais na construção ou modificação do território: empresas multinacionais que conformam economias regionais, organizações internacionais que conferem normas e tratados, movimentos sociais transfronteiriços que pleiteiam causas globais e circuitos digitais que criam espaços virtuais, desconstruindo em parte a autoridade irrestrita do Estado (Martínez H., 2024).

Tem-se, a partir desse contexto, uma rápida circulação de capital, informações e decisões que perpassam fronteiras em concomitância ao maior controle, ou mesmo interdição, do trânsito de pessoas. Isso porque pressupor um

mundo globalizado como se fosse um mundo unificado e democraticamente estabelecido pode acarretar suas próprias armadilhas. (...), pois imaginar um planeta sem fronteiras, que a priori pressupõe a livre circulação de ideias, pessoas e informações, esconde em seu cerne uma infinidade de desigualdades, divisões econômicas e políticas, obstáculos à circulação e imposições fronteiriças de todos os tipos (Martínez H., 2024, p.35).

Tal dinâmica potencializou-se a partir do “decreto assinado pelo ex-presidente dos EUA George W. Bush logo após o 11 de Setembro de 2001, intitulado Lei Patriótica

(*Patriot Act*), com a finalidade de fornecer ferramentas para interceptar e obstruir o que se definiu como terrorismo” (Martinez A., 2020, p. 160). Designação posteriormente ampliada, aprimorada e adotada pela maioria dos países para incriminar todo e qualquer grupo ou ação que contrarie o Estado democrático de direito e o capitalismo em seu formato neoliberal. Com a expansão da biometria, câmeras de reconhecimento facial passam a monitorar fronteiras e xs consideradxs *suspeitxs*. Integradas às redes sociais, classificam, por meio de argumentos eugênicos, os presumíveis criminosxs a partir de suas fotografias publicadas nas chamadas redes sociais (Martinez A., 2020).

Vale ressaltar que não há total impedimento do fluxo migratório nos países do Norte Global, porquanto determinadxs migrantes e/ou refugiadxs servem como força de trabalho de baixo custo, sobrevivendo à margem da sociedade. Reestrutura-se, desse modo, a visão colonizadora aferrada à superioridade, agora intrinsecamente relacionada aos valores conservadores/reacionários localizados na governamentalidade da racionalidade neoliberal.

Aproximadamente após 2010, deu-se mais uma reconfiguração das fronteiras: a saída do Reino Unido da União Europeia, a ampliação do muro entre México e EUA e a blindagem física de fronteiras em países do sudeste europeu (Martinez A., 2020). Sem mencionar os enclaves militares como os impostos por Israel à Palestina, na Cisjordânia e em Gaza, resultando no contínuo massacre dxs palestinxs num campo de concentração a céu aberto (CrimethInc, 2025). Ou os atuais ataques coordenados por EUA e Israel a Irã, Líbano, Síria, Iraque e áreas do Golfo Pérsico como o Iêmen, diariamente noticiados desde fevereiro de 2026.

Apesar disso, as fronteiras continuarão sendo atravessadas, mas o movimento de levantar mais muros e cercas objetiva conter o fluxo de pessoas, em particular as que buscam refúgio. Não por acaso, o nacionalismo virulento foi exponencialmente restaurado na última década, coincidindo com a ascensão planetária da extrema direita. Hoje nos deparamos com um movimento centrípeto dos Estados em seu modo nacionalista, que redimensiona as fronteiras implementando um rigoroso sistema de monitoramento e controle do deslocamento humano (Martinez A., 2020). Em decorrência, a defesa das fronteiras em sua dimensão policial e militar materializa-se em humilhação, deportação, brutalidade e extermínio. Para muitxs, é nesses limites fronteiriços que seus corpos são coagidos, submetidos e violentados, numa

racionalidade respaldada pelo modelo de Estado democrático liberal (IELA, 2018; Ceccon, 2024).

No presente, recupera-se em grande medida o conceito de fronteira definido pela geopolítica convencional, que indica e ampara a delimitação político-jurídica entre Estados-nação. Dentro destes, outras subdivisões são traçadas para facilitar administração, fiscalização e monitoramento interno. Quiçá sejam estas contínuas e ilimitadas formas de controle – os *controlatos* (Deleuze, 2004, p. 224) – fundadas numa sociedade onde preponderam as tecnologias digitais de informação e comunicação que se identifica com maior proeminência a sociedade de controle, e nem tanto a desterritorialização dos Estados, pelo menos nestes tempos.

À vista disso, sob a égide do Estado, as pessoas são enclausuradas no âmago das demarcações geográficas e governadas por normas globais encarregadas de estabelecer as relações entre habitantes e coisas como: recursos materiais e imateriais, meios físicos e naturais, território e fronteiras, ou ainda costumes, hábitos, modos de agir, pensar, fazer, e também acidentes ou adversidades como pobreza, doenças, morte. O governo das relações dos habitantes e as coisas de um Estado colabora para balizar a empreitada de arraigar e inculcar a motivação cívica e patriótica capaz de insuflar os discursos nacionalista e regional (Foucault, 1992).

Muitxs habitantes que residem dentro dos limites dos Estados consideram dever de todo *bom* governo medidas de proteção para resguardar-se de possíveis hostilidades e perigos dxs inimigxs de *dentro* e de *fora*. Quando ameaçados os privilégios desfrutados, responsabilizam xs de *fora* das fronteiras nacionais pelos infortúnios econômicos, pelo aumento da violência, pelas poucas oportunidades de trabalho e outras tantas alegações (Martinez A., 2020). Esse discurso “pertence à dimensão do território que marca a distância em relação ao outro, os limites de união e separação do uso da língua, a aceitação ou rejeição por parte da população local de acordo com imaginários criados e uma consequente formação de estereótipos” (Martínez H., 2024, p. 1). Assim, migrantes podem até ingressar e ser aceitxs para permanecer no território, mas são perseguidxs com maior ou menor intensidade segundo a situação que abonou a migração.

Já as pessoas consideradas inimigas internamente serão acusadas sempre que estiverem *fora* do ordinário ou daquilo que é aceito dentro de padrões legais, morais e qualificados como *normais* para a ordem local vigente. Por conseguinte, as fronteiras permanecem de maneiras diferentes nas formas de racismo, sexismo, xenofobia e

inúmeras discriminações hostis (Martinez A., 2020). Diante disso, em determinados contextos, x migrante precisa ter atenção redobrada, pois, mesmo com permanência legalmente aprovada, dependendo de sua procedência e da ocasião, converte-se em alvo de violências.

Tal condição se traduz, para x migrante, na experiência de um território inóspito, repleto de obstáculos e em constante reconfiguração. Essas adversidades não são exclusivamente físicas ou geográficas; vão desde a barreira linguística e os códigos culturais desconhecidos até o intrincado labirinto de procedimentos legais e burocráticos no país de chegada (Martinez H., 2024). Nesse aspecto, a instauração de fronteiras impositivas que assujeitam, sejam elas quais forem, deve ser confrontada; atirar-se contra elas expressa estremecer as formas hierárquicas de governo.

Por outro lado, “a travessia dessa viagem fronteira é permanente, não se cruza e se dá por finalizado, os desafios se atualizam e o esforço de integração do lado externo ao território familiar se leva a cabo cotidianamente” (Martinez H., 2024, p. 74). Desse modo, a fronteira internaliza-se e se transforma numa experiência vivida que molda a subjetividade e a existência dx migrante em seu novo contexto.

No entanto, para além desses cenários, é possível vislumbrar que uma fronteira não é somente uma linha que separa, mas também um espaço de comunicação e encontro. Longe de ser estática, reconstrói-se e transforma-se constantemente ao longo do tempo. Portanto, ao ser cruzada, a fronteira passa a ser instrumento de resistência e organização (Martínez H., 2024, pp. 74-75).

Nesse sentido, forças emergem possibilitando relações outras capazes de situar as fronteiras numa perspectiva de ação, transformação e até mesmo como ponto de convergência entre pessoas provenientes de diferentes lugares. Um *entre-gentes* que se apoiam mutuamente, burlam o sistema de monitoramento e se associam para rechaçar os projetos de segurança replicadores de punições e criminalizações.

Topografias das margens

Quem sai da terra natal por motivos econômicos, conflitos políticos ou impactos sociais, defrontam-se com barreiras que dificultam ou impedem a entrada no país de destino. O atual contexto mostra como um conjunto de fatores combinados desfavorecem, ainda mais, o deslocamento humano à procura de refúgio. Entre estes

podem-se citar os conservadorismos, reacionarismos e nacionalismos, em geral intimamente relacionados. Quando conjugados, esses elementos costumam desembocar em deliberações políticas anti-migração difundidas pela internet através das mídias sociais, revelando como estes meios impactam a sociedade.

Não faltam políticos, escondidos no desdobramento discursivo da liberdade de expressão, que explicitamente chamam seus seguidores para discussões online com viés racista, convidando-os a refutar xs migrantes das regiões nominadas de Sul Global. Assassinatos e outras incursões costumam estar relacionados à retórica anti-migração e, por extensão, à produção do discurso de ódio voltado contra migrantes (Goldstein, 2025), incentivando condutas divisionistas e se ajustando a uma convicção política que prometa a implementação de duras medidas, ilusoriamente lhes garantindo *segurança*.

Uma amostra dessa artimanha são os procedimentos utilizados pelo presidente Donald Trump. A partir de reportagens publicadas pela grande mídia, sobretudo entre janeiro e março de 2026, verifica-se a recente ofensiva do governo Trump por meio do Serviço de Imigração e Controle de Alfândega dos EUA (ICE). A política migratória, desde o seu retorno à presidência em 2025, tem sido marcada por uma retórica beligerante, revelando-se um instrumento de retaliação política, estigmatização étnica e ampliação da violência estatal (Kocher, 2026)

A detenção de uma criança de cinco anos, a prisão de uma bebê de 18 meses que adoeceu gravemente sob custódia, as execuções de uma mulher e um homem estadunidenses evidenciam como a busca por metas de deportação e a racionalidade de dissuasão produzem uma operação desenhada para ser visível, gerar manchetes e imagens de força. A meta não é apenas deportar, mas demonstrar que se está deportando a qualquer preço, e este é muito alto, por ser a própria vida (Norman; Micinsk, 2026).

Trump simboliza uma tendência dominante na política atual. A utilização das redes sociais se transformou no epicentro comunicacional de seu movimento. Nesse espaço, distende seu discurso sem embasamento, combinando autoelogios, teorias conspiratórias e narrativas religiosas que apelam muito mais a uma comunidade de crentes do que cidadãos. Desta maneira, reforça o vínculo emocional com a sua base de

apoiadores e exporta um estilo de comunicação que já foi copiado por governantes como Jair Bolsonaro, Nayib Bukele, Javier Milei, e Daniel Noboa (Goldstein, 2025).

A construção dessas verdades torna-se uma ferramenta geopolítica nacionalista e de polarização entre quem se define partidário de esquerda ou de direita. O pluralismo democrático, configurado nas últimas décadas a partir da racionalidade neoliberal, propiciou novas lideranças políticas e abriu espaço para o fortalecimento de forças conservadoras/reacionárias, autoritárias e nacionalistas, que aprenderam a lançar mão do discurso democrático, que era refúgio quase exclusivo da esquerda progressista (Martinez A., 2020).

O conservadorismo/reacionarismo pelas terras de *Abya Ayala* não é um fenômeno recente, mas tem-se reorganizado e impulsionado transnacionalmente nas últimas décadas, sobretudo com as alianças entre os setores religiosos, políticos e econômicos que atuam coordenadamente. Seu eixo central consiste em se opor aos direitos de minoria e ao que apelidam de *ideologia de gênero*, uma expressão fabricada para invalidar atitudes feministas, direitos de mulheres e grupos dissidentes (Ide, 2023).

A referência à ideologia de gênero tornou-se lema mobilizador, funcionando como uma assombração que assusta e unifica grupos diversos em volta de uma causa comum referenciada na defesa da *família tradicional* e de uma *ordem natural*, supostamente ameaçada pelos feminismos ou pelos movimentos de dissidência sexual e de gênero (Carosio, A.; Elías, D., 2023). As alianças entre igrejas evangélicas neopentecostais e católicas conservadoras com partidos políticos, empresários, meios de comunicação, organizações da sociedade civil, permitem que pautas antifeministas e antidireitos ganhem espaço no legislativo, na mídia e na instauração de políticas públicas. Haja visto os debates e a efetivação de leis que justificam a vida desde a fecundação como no México e vários estados brasileiros (Pérez, 2025); as campanhas e ataques à educação sexual na escola considerada *doutrinação*; a violência às mulheres que se opõem aos planos antifeministas; a aceitação dentro da democracia de um Estado teocrático, não só por querer impor uma moral baseada na religião (Ruggeri, 2026), mas, como no Brasil, por ter um forte bloco de parlamentares que representam os evangélicos e instituem normas jurídicas (CFEMEA, 2026).

A título de ilustração, a organização *con mis hijos no te metas* surgiu no Peru em 2016 contrária ao enfoque do currículo nacional de educação básica desse país, espalhando-se para outras regiões do continente. Esse grupo exige dos legisladores a proteção da família heterossexual cisgênero como unidade central da sociedade. Daniela Meneses (2019) apresenta como esse movimento, aparentemente localizado na educação, é um palco onde convergem diferentes formas de poder – estudadas por Foucault¹¹ –, com o propósito de travar um confronto pelo controle dos corpos, das almas e do próprio significado da vida e da morte.

O conservadorismo na região esteve respaldado pelo catolicismo que, durante séculos, conformou princípios sociais e familiares com base em uma visão patriarcal. Entretanto, nas últimas décadas houve um crescimento significativo de igrejas evangélicas neopentecostais, que passaram a ocupar espaços antes dominados pela religião católica (Torres, 2023). De fato, o fundamentalismo religioso neopentecostal ganhou proeminência e arrebanhou milhões de pessoas, particularmente as devotas da política de direita, embora seja uma moral que, com frequência, transpassa outras camadas sociais. Dentre as funções mais sobressalentes para os seguidores encontra-se a meritocracia ancorada na iniciativa privada e em empreendimentos individuais. Essas igrejas, com sua *teologia da prosperidade* e o acentuado uso midiático, têm sido agentes basais na difusão de valores ligados à família, religião, sucesso financeiro, ascensão social, punição para quem se afaste dos *bons* costumes ditados pela doutrina cristã (Torres, 2023). Quanto aos seguidores e as seguidoras dos *bons* costumes, verifica-se como atuam qual polícia onipresente. Baseiam-se em estratégias cujos fins residem em estabelecer limites entre quem fez escolhas para conquistar uma posição social, política ou econômica *tolerável*, e a quem não se *tolera*, pois colocam em *perigo* a sua *segurança*. Compartilha-se, deste modo, a gestão de poder com o Estado e outras formas organizacionais, produzindo práticas de monitoramento com as quais se possibilita policiar os demais (Martinez A., 2020). E no presente, aponta-se às práticas discursivas contra os fluxos migratórios que se sustentam nos preceitos mencionados.

¹¹ Pastoral, disciplinar, biopolítico e soberano.

Uma gota, sendo pouca, com outras se faz tempestade

É longo o caminho que migrantes precisam enfrentar até efetivamente aportar no lugar de destino, principalmente quando é um deslocamento forçado ou uma migração irregular sem permissão legal. As violências sofridas são comumente silenciadas na origem, invisíveis em trânsito e propositalmente ignoradas no destino.

A vida de milhões de mulheres no mundo depende de critérios avaliativos que, assim como em muitos outros aspectos da vida cotidiana, tomam o modelo masculino como “neutro” e aplicável a outros contextos. Diante disso, é preciso estabelecer um direito de asilo descolonizado e despatriarcalizado, para que a busca por abrigo não se torne mais um espaço de insegurança e incerteza (Ruiz-Estramil, 2024, p. 27).

As migrações femininas e as de pessoas dissidentes são atravessadas pelas violências do Estado, mercado, patriarcado e interpessoais; encontram barreiras quanto o acesso à saúde e educação por falta de documentos que legalizem a condição, pois na maioria dos países a burocracia é exaustiva para regularizar a situação. Para muitxs, soma-se a interseccionalidade que é crucial na compreensão de como essas coerções se acumulam e se manifestam de maneiras pontuais nas mulheres racializadas, trans e crianças. Nos países de destino, a organização institucional e social as coloca em um quadro de desigualdade, lidando constantemente com políticas de criminalização e securitização que instalam muros invisíveis (Ramírez, 2025).

A violência contra as migrantes é inflexível e manifesta-se em todo o ciclo de deslocamento. Em muitos contextos são capturadas pelo narcotráfico usando-as como transportadoras (*mulas*), ou sequestradas para fazer tarefas análogas à escravidão no serviço doméstico, ou ainda, apreendidas pelo tráfico de pessoas com a finalidade de exploração sexual (Mariño, 2024). Entre 2010 e 2023, 902 migrantes foram resgatadas do trabalho análogo ao de escravo no território do Estado brasileiro, podendo ser um

número maior, pois faltam registros comprobatórios. Aproximadamente metade era de bolivianas e peruanas, alocadas na indústria têxtil, seguidas numericamente por pessoas procedentes do Paraguai e do Haiti, muitas delas submetidas a trabalhos domésticos precários (Suzuki *et al.*, 2024). E essa prática não se estancou após a alardeada notícia de resgate; perpetua-se numa progressão geométrica por toda parte. “Mais de 40 milhões de pessoas foram vítimas de escravidão contemporânea em nível global, sendo 71% mulheres e meninas” (Anabuki; Cardoso, 2023, p. 42).

No ano de 2021 um relatório das Nações Unidas¹² apontava como no Brasil mulheres, crianças, adolescentes e a população LGBT+ eram as que mais sofriam com o tráfico de pessoas durante o trajeto de migração, em especial as oriundas da Venezuela. Indubitavelmente, isso não ocorre só no Brasil, sucede em diferentes lugares. “As mulheres representam 99% das vítimas do trabalho forçado na indústria comercial do sexo e 84% dos casamentos forçados. E uma em cada quatro vítimas da escravidão contemporânea são crianças” (Anabuki; Cardoso, 2023, p. 42). Adolescentes e crianças são cooptadxs por grupos para desempenhar funções clandestinas, virando mão de obra barata e descartável. Isso sem falar da exploração dos meios de comunicação que convertem os infortúnios das crianças em espetáculos de fronteira as revitimizando e normalizando olhares *compassivos* sobre elas “dramatizam suas mortes sem contextualizar as violências que as geraram” (Hernández-Hernández, 2024, p. 66).

Jovens meninas – com a educação interrompida devido à falta de estabilidade – estão expostas a estupros, ataques de todo tipo, gravidez precoce e falta de acesso a cuidados. Estereótipos patriarcais e sexistas as retratam como *prostitutas*, acentuando a dessensibilização das populações locais diante das violências (Ramírez, 2024).

Na migração intercontinental a agressão sexual ao longo das rotas tem-se tornado recorrente, estereotipando a hipersexualização dos corpos femininos e da população dissidente. Assim, transformam-se em sobreviventes com a iminente preocupação de serem ultrajadxs reiteradamente ou rejeitadxs pelo julgamento social (Cadena, 2024). Para dissidentes sexuais ou de gênero, então, o trânsito pode oscilar

¹² Disponível em:

<https://www.unodc.org/documents/lpo-brazil/Topics_TIP/Publicacoes/Relatorio_Situacional_Brasil_T4_T.pdf>. Acesso em 16/03/2026.

entre discriminação, perseguição, assédio e exploração segundo a situação e os protagonistas predadores. Inclusive, as expectativas de deixar para trás os preconceitos aturados nos seus pontos de partida, chegam a desmoronar quando descobrem, no destino, que as multifacetadas *fobias* persistem (Riposio, 2024).

Os Estados da região colocam entraves por intermédio de processos seletivos fundados em dimensões étnico-raciais, socioeconômicas, de gênero e nacionalidade. Começa nas zonas fronteiriças com a tendência crescente de militarização e se estende até os mais ínfimos pormenores. Narrativas baseadas em discursos de ódio, incitados pela mídia e a política anti-migração justificam a exclusão.

“Os corpos migrantes são vistos a partir de uma marca de ilegalidade, e incita-se a puni-los apenas pelo fato de migrar” (Peña, 2024, p. 9). As mulheres migrantes aturam múltiplas camadas de discriminação que se reforçam reciprocamente: gênero, etnia, classe socioeconômica, religião, idioma e condição migratória. Por exemplo, a maternidade de mulheres racializadas, como as haitianas e as colombianas, em centros de saúde chilenos, são objeto de questionamentos e preconceitos, sendo forçadas a se ajustar a um modelo hegemônico, não obstante falacioso, de maternidade (Cociña-Cholaky, 2025). Todos esses constrangimentos impactam diretamente a saúde mental e emocional levando a altos níveis de ansiedade, depressão, nervosismo que dificultam bem mais a inserção social. Além de vivenciar uma sobrecarga de papéis como *cuidadora*, que, somada às condições incertas, agrava o estresse crônico (Fernández; López, 2024).

A atribuição de cuidado remunerado, ou não, é um dos principais fatores que impulsionam os deslocamentos das mulheres. Há uma *feminização* das migrações relacionada à demanda por mão de obra feminina para tarefas de *cuidado* nos países de destino, na medida em que é visto como algo *natural* nas mulheres. Isso configura *Corredores Migratórios de Cuidado*, conectando territórios de procedência e destino através do fluxo de pessoas que vão desenvolver essa ocupação para garantir a sua sobrevivência (Fernández; López, 2024). Tal como, a migração nicaraguense para a Costa Rica que aceita um *Corredor Migratório de Cuidado* com um fluxo constante de mulheres impulsionadas por violência, perseguição e pobreza, as quais suprem a

crescente demanda costarriquenha por trabalhadoras domésticas. Porém, em condições de exploração: cuidado direto a crianças e idosos sem reconhecimento salarial, ausência de contratos e seguridade social (Fernández; López, 2024).

Não por acaso, as mulheres em trânsito forçado conseguem uma colocação mais rapidamente do que os homens, assim validam-se suas *tradicionais* responsabilidades de *cuidar*. Elas precisam equilibrar o trabalho mal remunerado – muitas vezes como cuidadora profissional ou doméstica –, com as atividades de seus próprios lares, filhos, procura por moradia, alimentação, atendimento médico e assim por diante, gerando exaustão físico-emocional (Ramírez, 2024). Em suma, o trabalho de cuidado não se restringe a uma ocupação, para muitas migrantes é também um fator indicativo de rotas, desenha modos de vida e corrobora o pretenso papel de gênero.

As autoras Varela-Huerta e Pedone (2024) propõem uma virada analítica nos estudos migratórios ao deslocarem o foco da *feminização* das migrações para a *familiarização* como categoria central para compreender os deslocamentos contemporâneos na e desde as regiões de *Abya Yala*. As autoras apontam que o modelo da integração socioeconômica, surgido no nacionalismo metodológico do Norte Global, historicamente reduziu as famílias migrantes a objetos de gestão estatal. Elas concebem as famílias migrantes (e não apenas por laços consanguíneos) como ação política coletiva, cuja relação se manifesta nas decisões de migrar todas e todos juntos enquanto estratégia de proteção diante da violência estatal, de mercado e patriarcal.

A particularidade desta crítica reside em demonstrar como a *familiarização* das migrações nesses corredores reconfigura as próprias dinâmicas de resistência e (re)existência. As autoras evidenciam que viajar em grupo pelos corredores violentos não é escolha, mas resposta coletiva à adversidade institucional e à neoliberalização da vida. Deslocam-se em conjunto para enfrentar a insegurança do caminho, organizando o cuidado nas mobilidades e nas esperas. Desse modo, gestam a vida cotidiana em nível transnacional quando enfrentam perseguições nos caminhos ou as formas de violência legal e paralegal do Estado. Diante disso, as autoras convidam os movimentos feministas e as lutas de migrantes a assumirem o compromisso pela livre circulação,

pela permanência no destino e por pertencer a *famílias* rebeldes (Varela-Huerta; Pedone, 2024).

Em virtude desse cenário, aqui e ali destacam-se organizações coletivas ou redes de apoio, imprescindíveis para combater a violência e inventar espaços possíveis para dedicar-se a viver sem o reiterado medo. São arranjos vitais que proporcionam suporte prático, emocional e informacional, os quais facilitam ultrapassar barreiras, promover resistências e propiciar ações conjuntas diante das contrariedades do processo migratório. Tratam-se de fatores determinantes para construir outras experiências de mulheres e pessoas dissidentes em movimento, visando afirmar suas diferenças e traçar seu próprio devir.

Revisitar leituras sobre esta temática possibilitou compreender a importância da interseccionalidade como múltiplos marcadores de diferença (gênero, etnia, classe, nacionalidade, idade, cor, sexualidade, estrato migratório) que se entrelaçam talhando e incitando novas maneiras de lutas. Desse modo, as ações proliferam numa profusão de combinações das quais emergem experiências como o feminismo migrante, coletivos trans e outras fusões de apoio mútuo. Praticamente em todas, o denominador comum envolve a oposição à colonização do pensamento e das relações sociais, no intuito de romper com as visões estigmatizantes.

Longe de passividade, as mulheres migrantes e os grupos dissidentes desenvolvem estratégias de existência. Isso inclui a organização de incumbências durante o trânsito, enfrentamento de barreiras burocráticas e de preconceitos. Motivo pelo qual, a construção de redes é fundamental dado que colaboram com respaldo financeiro, indicação de trabalho, cuidado de filhos, além de funcionar como canais de informação e solidariedade. Essas redes são espaços físicos ou virtuais de acolhimento que favorecem a conexão individual e coletiva de heterogeneidades dispostas a produzir suas realidades. As migrações não são apenas deslocamentos geográficos, mas processos transformadores que geram subjetividades outras, impulsionando confrontos contra abusos interconectados.

A *Organización Migrantas*¹³ localizada no Chile é composta por mulheres migrantes e refugiadas, com o objetivo de acolher outras mulheres nessas condições para construir sob um enfoque antirracista, de gênero, intergeracional e intercultural, experiências de resistências. Dentre os projetos encontra-se o *Valpo Migra*, em Valparaíso, que criou uma malha comunitária intercultural. A iniciativa interligou agentes culturais migrantes atuando em três etapas: mapeamento, articulação em rede e criação de espaços de encontro. O resultado foi o fortalecimento de vínculos entre migrantes e a sociedade de acolhida valorizando, assim, a diversidade. Outra iniciativa é *Cuidados Diversxs* que tem por objetivo estabelecer processos de conexão nos contextos de atuação LGTBQIAP+, propondo ambientes comunitários de informação e cooperação.

Já no estado de Veracruz, México, um grupo de mulheres transformou um gesto cotidiano em um símbolo de força em meio à crise migratória regional. Conhecidas como *Las Patronas*, essas mulheres se dedicam, desde meados da década de 1990, a alimentar e acolher pessoas migrantes que viajam precariamente sobre os vagões do trem de carga conhecido como *La Bestia* (Simi, 2025). A rotina de *Las Patronas* é um exercício de solidariedade. Elas preparam entre 15 e 20 quilos de arroz e feijão, produzindo cerca de 300 porções de comida que são embaladas em pacotes. Quando *La Bestia* passa reduzindo a velocidade próximo à comunidade, elas têm menos de 15 minutos para lançar os alimentos, garrafas de água e notícias impressas aos migrantes. O espaço da cozinha, tradicionalmente associado à esfera privada e doméstica, é ressignificado como um local de ação política e presença pública (Bruzzone, M., 2017). Esse grupo de mulheres deve ser apreciado sob a ótica da sororidade e da constituição de uma ética de solidariedade enraizada na experiência feminina. O apoio mútuo entre elas não apenas fortalece sua capacidade de ação, mas também reconstrói seu lugar em um contexto rural e patriarcal (Cuenca, M. J *et al.*, 2021).

Muitas migrantes mulheres e grupos dissidentes quando chegam ao país de destino exercem uma militância atuante contra o sistema hetero/cisgênero/normativo que as violenta. Um exemplo é *El/la para TransLatinas*, lugar fundado por queers, trans e lésbicas, de diferentes lugares de *Abya Yala*, na Califórnia (EUA) onde as integrantes

¹³ Disponível em: <<https://www.organizacionmigrantas.cl/>>. Acesso em: 07/03/2026.

elaboram atividades para afrontar contextos restritivos. “Atualmente, *El/la para Trans Latinas* mantém suas portas abertas para apoiar mais mulheres trans que chegam a São Francisco; este espaço é o lugar delas, seu próprio refúgio” (Vargas, 2024, p. 62).

De acordo com as informações extraídas do site¹⁴, a organização dedica-se a construir e fortalecer um espaço onde se protege, prestigia e se liberta quem é trans, intersexo ou de gênero diverso. Trata-se de um ambiente constituído para que haja acolhimento e valorização em todas as dimensões da vida. Por meio de uma abordagem baseada no apoio entre pares, a *El/La* oferece orientações fundamentadas na vivência compartilhada, além de serviços de prevenção ao HIV, articulação e acesso a recursos essenciais, programas de prevenção à violência e suporte emergencial. Cada atitude é pensada para afirmar a vida.

No eixo da precaução à violência, existem locais de abrigo e se desenvolvem programas que visam romper ciclos de violência estrutural e interpessoal, por meio da pujança conjunta e da solidariedade comunitária. O auxílio personalizado para lidar com os recursos garante que se tenha acesso efetivo a moradia, assistência jurídica e de saúde, transformando propósitos em realidades concretas. Na área da contenção ao HIV, a *El/La* adota uma prática educativa ancorada em valores culturais, combinando o amparo em parcerias com a disponibilização de ferramentas de prevenção (como a PrEP) assegurando que o cuidado com a saúde seja exercido com autonomia e livre de estigmas.

Para Kenia Cadena (2024), os abrigos e associações desempenham uma função ética e coletiva voltada a corroer o sistema que exclui as dissidências, ao mesmo tempo que contribuem para a recuperação do devir dessas pessoas e de suas potências de existir. A construção de feminismos migrantes, colaborações e coletivos, emergem devido às atrocidades decorrentes da violência patriarcal e de Estado, do racismo, da xenofobia, da criminalização.

A partir dessas noções, as mulheres migrantes impulsionam processos de politização [...] das comunidades que migram, mas também a partir da luta contra o capitalismo, o colonialismo e o patriarcado; pois é essa tríade que

¹⁴ Disponível em: <<https://www.ellasf.org/>>. Acesso em: 18/03/2026.

sustenta e promove todas as formas de opressão no intuito de solapá-las e explorá-las por serem mulheres (Peña, 2024, pp. 11-12).

Em vista disso, a riqueza de histórias trazidas na bagagem torna-se uma fonte de conhecimento para e nas resistências, além de contribuir com demandas que vão desde a regularização documental no destino até afrontar políticas excludentes. Como o programa *Chamas en acción* que prepara, sob o viés feminista, jovens venezuelanas no Peru para rebater as arbitrariedades vindas tanto da sociedade civil organizada quanto das instituições estatais (Córdova; Márquez, 2024, p.76).

Segundo os dados veiculados no portal¹⁵, *Chamas en Acción* começou em 2021 na região metropolitana de Lima e, desde então, vem se expandindo para regiões como Tumbes, Madre de Deus, Piura, pretendendo ampliar-se a outras partes do país. A iniciativa emergiu com o objetivo de aumentar conhecimentos e desenvolver a autonomia das jovens, para juntas lutarem por uma sociedade livre de violência, discriminação e xenofobia. O programa é totalmente gratuito e as participantes têm acesso a oficinas formativas que tratam temas como tópicos ligados às meninas e adolescentes, violência baseada no gênero, tráfico de pessoas, feminismo e tratamentos de saúde comunitários.

Já na cidade de São Paulo, onde é considerável a quantidade de mão de obra migrante feminina inserida nas denominadas *cadeias globais de cuidado*, a luta de mulheres oriundas de *Abya Yala* conseguiu incorporar no Sindicato dos Trabalhadores Domésticos do Município de São Paulo (STDMS) a categoria específica de um Departamento de Trabalhadores Domésticos de Migrantes e Indígenas, intercambiando conhecimentos por meio dos aplicativos digitais e sites da internet (Salmuni, 2024). Partilhar vivências em redes, neste caso as digitais, oferece suporte emocional, reduz o isolamento e a invisibilidade.

Perscrutando as leituras relativas à mobilidade de mulheres e pessoas dissidentes no Sul Global, notou-se o quanto uma série de reveses e truculências específicas durante

¹⁵ Disponível em: <<https://quintaola.org/chamas-en-accion/>>. Acesso em: 18/03/2026.

o dinâmico processo migratório marcam profundamente suas experiências. Esses desafios interconectados são regularmente amplificados pelos fatores de estratificação e interseccionalidade. Todavia, no caminho, colhem-se gestos de solidariedade por meio dos entrelaçamentos de apoio tecidos *entre-gentes* dispostas a dividir suas realidades, a fim de fornecer dados indispensáveis sobre rotas, instituições, abrigos e estratégias para reduzir riscos. Essas redes, para além de oferecer soluções objetivas, brindam aconchego, primordial diante do desarraigo e das adversidades. São *tramas* enquanto táticas coletivas de lutas que fortalecem vozes de quem não se deixam submeter pelas relações de poder e estão prontas para abalar as formas de extermínio, porque consideram que a existência é feita na ação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANABUKI Luísa Nunes de C.; CARDOSO Lys Sobral (Org). *Escravidão na interseccionalidade de gênero e raça: um enfrentamento necessário*. Brasília: Ministério Público do Trabalho, 2023. Disponível em: <https://mpt.mp.br/pgt/publicacoes/doi/livros/escravidao-na-interseccionalidade-de-genero-e-raca/02_trabalho-escravo-contemporaneo-e-genero.pdf> Acesso em: 20/11/2025

BRAY, Mark. *Antifa - O Manual Antifascista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

BRUZZONE, M. Respatializing the domestic: gender, extensive domesticity, and activist kitchenspace in Mexican migration politics. Em: *Cultural Geographies*, 24(2), 247–263, 2017.

CADENA, Kenia Berenice O. La pulsión de vida de migrantes disidentes frente al sistema heteropatriarcal, capitalista y colonial. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 21. Buenos Aires: CLACSO, pp. 57-62, 2024.

CAROSIO, Alba. La invención del fantasma que impulsa la cruzada antiderechos. Em: *Miradas y horizontes feministas*. 1 ed. N°. 5. Buenos Aires: CLACSO, pp. 25-31, 2023.

CECCON Roger F. Sequestro e violência sexual contra migrantes na fronteira dos Estados Unidos. Em: *Le Monde diplomatique Brasil*, 2024. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/sequestro-violencia-sexual-contramigrantes-fronteira-estados-unidos/>> Acesso em: 08/03/2026.

COCIÑA-CHOLAKY, Martina. Experiencias de mujeres migrantes en el sistema sanitario chileno: intersección de género, salud y migración. Em: *Trans-fronteriza: género, salud y migración*, N° 25. Buenos Aires: CLACSO, pp. 9-15, 2025.

CEFEMEA. Teocracia à brasileira. Em: *OutrasPalavras*. Disponível em: <<https://outraspalavras.net/direita-assanhada/teocracia-brasileira>> Acesso em: 14/03/2026.

CÓRDOVA Beatriz; MÁRQUEZ, Gianina. Chamas en Acción: empoderamiento de adolescentes refugiadas y migrantes desde una perspectiva feminista. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 21. Buenos Aires: CLACSO, pp. 76-83, 2024.

CrimethInc. *Gaza meu amor: entendendo o genocídio na Palestina*. Tradução de Edições Insurrectas, 2025.

CUENCA Sánchez (*et al.*). Building sorority: Las Patronas, women who feed up hope for a less violent society. Em: *Millcayac Revista Digital De Ciencias Sociales*, 8(14), 137–164, 2021.

BULL, B; DAN B. 2025. The Rebirth of the Global South: Geopolitics, Imageries and Developmental Realities. *Forum for Development Studies* 52 (2): 195–214. doi:10.1080/08039410.2025.2490696. Acesso em: 24/11/2025.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

ELÍAS, Daniela A. Heridas y huellas: ingreso, crecimiento y arremetida neoconservadora en la política en Bolivia. Em: *Miradas y horizontes feministas*. 1 ed. N°. 5. Buenos Aires: CLACSO, pp. 59-64, 2023.

FERES Junior, João. *A história do conceito “Latin America” nos Estados Unidos*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

FERNÁNDEZ, Ana Lucía F.; LÓPEZ, Gustavo G. Mujeres migrantes, cuidados y reproducción de la vida en Costa Rica. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 20. Buenos Aires: CLACSO, pp. 28-33, 2024.

FOUCAULT, Michel. O problema dos refugiados é um presságio da grande migração do século XXI. Em: *Ditos & Escritos IV; Repensar a política*. Manoel Barros da Motta (org). Tradução: Ana Lúcia Paranhos. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1978 – 1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. Sobre a geografia. Em: MACHADO, Roberto (org.). *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, pp. 153-116, 1992.

GOLDSTEIN, Ariel. El trumpismo 2.0 y el neomacartismo global en la era Truth Social. Em: *Estudios sobre Estados Unidos*, V1, N° 13 Buenos Aires: CLACSO, pp. 20-25, 2025.

HARPER, D. Etymology of refugee. *Online Etymology Dictionary*, s/d. Disponível em: <<https://www.etymonline.com/word/refugee>> Acesso em: 09/03/2026.

HERNÁNDEZ-HERNÁNDEZ, Oscar M. Niñez migrante: entre la vulnerabilidad, los espectáculos y sacrificios de frontera. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 20. Buenos Aires: CLACSO, pp. 64-69, 2024.

IELA. Crianças em jaulas nos Estados Unidos. Em: *Instituto de Estudos Latino-americanos*. Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), 2018. Disponível em: <<https://iela.ufsc.br/criancas-em-jaulas-nos-estados-unidos/>> Acesso em: 09/03/2026.

IDE, Magdalena V. Desafios feministas ante la oleada neoconservadora. Em: *Miradas y horizontes feministas*. 1 ed. N°. 5. Buenos Aires: CLACSO, pp. 32-39, 2023.

KOCHER, Austin. Want to understand immigration enforcement in 2026? Read these 5 reports. Em: *The Journalist's Resource*, 2026. Disponível em: <<https://journalistsresource.org/politics-and-government/immigration-enforcement-reports/>> Acesso em: 07/03/2026.

MARESTONI, Matheus. *Em nome da civilização: guerra social, colonização, extermínios e política moderna*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC-SP, 2024. Disponível em: <<https://tede.pucsp.br/handle/handle/41460>> Acesso em: 23/03/2026.

MARIÑO, Linda U. La invisibilidad como silencio. La sordera burocrática y las niñas y adolescentes migrantes en Colombia. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 20. Buenos Aires: CLACSO, pp. 77-82, 2024.

MARTINEZ, Adriana. *O design das formas políticas na governamentalidade neoliberal*. São Paulo: Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC-SP, 2020. Disponível em: <<https://repositorio.pucsp.br/handle/handle/23387>> Acesso em: 19/03/2026.

MARTINEZ, Adriana. *Mercosul e federalismo*. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM). São Paulo: USP, 1997.

MARTÍNEZ, Hugo A. *Brasileiros em Montevideo: la aventura migratoria en un mundo sobremoderno*. Montevideo: Maestría en el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad de la República.

MENESES, D. Con Mis Hijos No Te Metas: un estudio de discurso y poder en un grupo de Facebook peruano opuesto a la ‘ideología de género’. Em: *Anthropologica*, 37(42), 129–154, 2029.

MOUNK, Yascha. *O povo contra a democracia: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*. Tradução: Cássio de Arantes Leite e Débora Landsberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

NORMAN, Kelsey; MICINSK, Nicholas R. ICE immigration are shocking more Americans as US-Mexico border operations move North. Em: *Backer Institute*, 2026. Disponível em: <<https://www.bakerinstitute.org/research/ice-immigration-tactics-are-shocking-more-americans-us-mexico-border-operations-move-north>> Acesso em: 07/03/2026.

NU-SOL. *Venezuela: drogas, tiranias e seus liberais*. Disponível em: <<https://www.nu-sol.org/blog/venezuela-drogas-tiranias-e-seus-liberais/>> Acesso em: 13/01/2026.

PASSETTI, Edson (*et al.*). *Ecopolítica*. São Paulo: Editora Hedra Ltda, 2019.

PEÑA, Vanessa G. La construcción de feminismos migrantes en Chile. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 21. Buenos Aires: CLACSO, pp. 8-12, 2024.

PÉREZ Vera, A. Gisela Zaremberg y Debora Rezende de Almeida. Feminismos en América Latina. Redes anidadas por el derecho al aborto en México y Brasil. Cambridge University Press, 2024. Em: *Revista Perfiles Latinoamericanos*, 33(66), 257-266, 2025. Disponível em: <<https://doi.org/10.18504/pl3366-012-2025>> Acesso em: 14/03/2026.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. *Abya Yala*. São Paulo: Edições PROLAM, s/d. Disponível em: <<https://sites.usp.br/prolam/abya-yala/>> Acesso em: 18/03/2026.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. *Abya Yala*. Santa Catarina: Instituto de Estudos Latino-Americanos – UFSC, s/d. Disponível em: <<https://iela.ufsc.br/projeto/povos-originaarios/abya-yala/>> Acesso em: 18/03/2026.

RAMÍREZ, Karla Steffany R. La carga invisible: género, salud mental y emocional de las mujeres migrantes. Em: *Trans-fronteriza: género, salud y migración*, N° 25. Buenos Aires: CLACSO, pp. 35-42, 2025.

REYNOSO, Valerie. The colonial and roots legacy of the Latinx/Hispanic labels: a historical analysis. Em: *Hampton*, 2018. Disponível em: <<https://www.hamptonthink.org/read/the-colonial-roots-and-legacy-of-the-latinxhispanic-labels-a-historical-analysis#:~:text=LatinAmerica>> Acesso em: 27/11/2025.

RIPOSSIO, Ramiro N. P. Más allá de las fronteras. Migrantes LGBT en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre desafíos, desilusiones y esperanzas. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 21. Buenos Aires: CLACSO, pp. 63-69, 2024.

RUIZ-ESTRAMIL, Ivana B. Violencia e inseguridad en las mujeres refugiadas. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 20. Buenos Aires: CLACSO, pp. 24-26, 2024.

RUGGERI, Dani. La agenda antifeminista de la extrema derecha latinoamericana. Em: *Tricontinental*, Dossiê n° 98, 2026. Disponível em: <<https://thetricontinental.org/es/dossier-agenda-derecha-contra-mujeres/>> Acesso em: 14/03/2026.

SALMUNI, Florencia. El trabajo de cuidado como forma de (re) existencia migrante en la ciudad de São Paulo. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 21. Buenos Aires: CLACSO, pp. 46-52, 2024.

SIMI, Maria Acqua. Doña Leo, la ‘maman des migrants. Em: *Comunione e Liberazione*, 2025. Disponível em: <<https://www.clonline.org/fr/actualite/articles/leonila-vazquez-las-patronas-fr>> Acesso em: 07/03/2026.

SUZUKI, Natália (*et al.*). Repórter brasil dossiê escravo, nem pensar! - Trabalho escravo e migração internacional. Em: *Repórter Brasil*. São Paulo, 2024. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/wp-content/uploads/2024/10/dossie_trabalho_escravo_e_migracao_internacional-10.pdf> Acesso em: 07/03/2026.

TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*. Tradução de Joana Angélica d'Ávila Melo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TORRES, Raquel G. Conservadurismo(s) y backlash contra las mujeres. Em: *Miradas y horizontes feministas*. N°. 5. Buenos Aires: CLACSO, pp. 8-16, 2023.

VARELA-HUERTA, Amarela; PEDONE, Claudia. Migrar, atorarse, permanecer y reexistir en familia por los corredores migratorios. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 20. Buenos Aires: CLACSO, pp. 49-56, 2024.

VARGAS, María José M. Una migración como un trayecto de subjetivación y como práctica de activismo epistemológico. Em: *Trans-fronteriza: migraciones y feminismos*, N° 20. Buenos Aires: CLACSO, pp. 57-63, 2024.

WILKE, Helena C. B. Bruno. *Política e PNUD: resiliência, desenvolvimento humano e vulnerabilidades*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. São Paulo: PUC-SP, 2017.

ESCRITORAS À MARGEM, UNI-VOS! UMA CARTA-CONVITE ÀS MULHERES *ESCREVIVENTES* DE TODA *AMÉFRICA*

¡ESCRITORAS MARGINADAS, UNÍOS! CARTA DE INVITACIÓN A LAS
ESCRITORAS *ESCREVIVENTES* DE TODAS LAS *AMÉFRICAS*

WOMEN WRITERS ON THE MARGINS, UNITE! A LETTER OF INVITATION TO
*ESCREVIVENTE*¹⁶ WOMEN FROM ALL OVER THE *AMEFRICAS*

Aline Regina Cardozo de Brito¹⁷

Escute as palavras ecoando do seu corpo...

Gloria Anzaldúa

Nos disseram não haver necessidade de sabermos ler nem escrever. Nos mantiveram caladas, desde a escravidão, presas aos grilhões e às máscaras de ferro. Nos privaram dos nossos nomes. Nos subtraíram as línguas indígenas. Queimaram nossas origens iorubás, bantos e tantas outras. Não adiantou! Aprendemos a falar sob a máscara e a segurar o lápis. Assimilamos as táticas para não nos dizimarem. Nos aquilombamos para sobreviver – povos pretos, povos originários, povos

¹⁶This adjective derives from the term "escrevivência" coined by the Afro-Brazilian writer Conceição Evaristo which is a writing grounded in Black women lived experiences.

¹⁷ Professora da rede municipal do Rio de Janeiro (SME-RJ) e orientadora educacional da rede estadual de educação (SEEDUC), especialista em Educação das Relações étnico-raciais no ensino básico (EREREBA) PROPGPEC- Pedro II e doutoranda em educação pelo ProPed- UERJ. alinercbrito@gmail.com.

epistemologicamente devastados. Convido as mulheres de todos estes povos de nossa América: uni-vos e escrevei!...

Rio de Janeiro, 2 de abril de 2026.

Queridas *hermanas, sisters, malungas*. Espero que esta carta-convite as encontre bem. Precisamos seguir juntas nessa jornada coletiva de incentivo à nossa escrita. Hoje é o *Dia Mundial da Conscientização sobre o Autismo*. Sou uma mãe atípica e, entre uma terapia e outra, estudo e escrevo.

Muito inspirada pela escritora chicana Gloria Anzaldúa, inicio meu convite. Trago em mente a *Carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo* datilografada por ela em 1980. Quase cinco décadas depois, tal carta segue sendo atual e ousado, nesse texto, relembra-la e atualizá-la. Aliás, foi ao revisita-la que este texto-convite brotou de dentro de mim.

Aproveito, ainda, para escapar, em certa medida, da rigidez acadêmica e incluir neste convite minhas estudantes frequentadoras de um Centro Integrado de Educação Pública (CIEP) no Conjunto de Favelas da Maré, localizado na zona norte da cidade. Convido-as por já ter lido trechos desta carta com minhas estudantes gremistas da referida escola em uma roda de conversa sobre a importância das nossas escritas. Em tempo, estendo o convite a todas as jovens das escolas públicas, jovens cheias de sonhos matriculadas no ensino médio das instituições escolares de todo o Brasil.

Antes de seguir com meu convite, me apresento brevemente. Sou trabalhadora favelada do território supracitado e me entendo, de acordo com meus estudantes, como cria do Morro. Minha gênese influencia minha posição social e atravessa todo o meu corpo: sou letróloga, pedagoga, mulher negra e (recém-descoberta) escritora. Sou neta do Aníbal e da Vó Pretinha, filha da Anilinda e do Paulo: uma família favelada cheia de amor para dar. Todos são meus ancestrais. A única viva é minha mãe, Dona Anilinda: ela passou a vida me aconselhando a ler e escrever. Quando me tornei professora, passei a incentivá-la também. Hoje, aos 69 anos, ela foi aprovada na Universidade do Estado

do Rio de Janeiro (UERJ) para Ciências Sociais. Assim, muitas vezes, escrevemos juntas.

Quando penso nos processos de escrita, evoco sempre a cultura egípcia. Penso na importância da posição social de um escriba naquela sociedade africana e nos documentos copiados nos papiros para informação documental e manutenção da memória dos descendentes faraônicos. Os séculos passaram e, apesar de toda a afro-hecatombe sofrida pelos raptados de África, bem como de todo o processo epistêmico imposto contra os povos originários, seguimos lendo e escrevendo. Acabo por considerar que nossos registros, atualmente feitos basicamente através da digitação, são palimpsestos modernos: escrevemos, repensamos, raspamos (digo, deletamos) e continuamos com uma nova (re)escrita a partir de nossas (novas) vivências.

Ao registrar essas experiências, sob nosso ponto de vista e nossa própria narrativa, contracolonizamos, como nos ensina Nego Bispo (2023), e descentralizamos as histórias eurocêntricas, deixando explícita a importância de não sermos fantoches da ventriloquia hegemônica. Assim, escrevo aqui pensando em meu corpo diaspórico e me entrelaçando com tantas outras mulheres *inventadas* pelo homem branco. Um exemplo clássico deste estereótipo é a figura da mucama ou escrava doméstica (a senzala) descrita na obra Gilberto Freyre como objeto de desejo dos senhores brancos (a Casa grande). Apesar do aliciamento e da violência sexual da época, tal imagem segue sendo difundida. Urge estilhaçarmos tal modelo!

Minha intenção aqui é nos desemoldurar deste(s) enquadramento(s). Espero ter meu convite aceito, principalmente pelas que, como eu, ainda não entenderam ou ainda se sentem inseguras com a potência de suas escritas. Vamos juntas conversar com outras autoras cujos textos foram arquivados dentro de um tempo ou foram silenciadas pela ausência de publicação – elas nos incentivam. Esta carta-ensaio é sobre isso: uma necessidade premente de lermos maneiras outras de pensar que partem do âmago das mulheres diaspóricas e suas descendentes, de mulheres de nossos povos originários e seus consanguíneos, mulheres das fronteiras, ribeirinhas, migrantes, camponesas, presidiárias, etc. Como a escrita de tais mulheres pode tomar forma neste mundo globalizado cujas epistemes estão ainda tão enraizadas nas capitânicas hereditárias das

mais diversas coroas europeias? Lhes adianto: não há resposta exata, muito menos conclusiva, mas há uma conversa possível com outras autoras-rebeldes-subversivas cujas caligrafias foram desenhadas eternamente nas nossas histórias.

Rio de Janeiro, 18 de abril de 2026.

Demorei um pouco para conseguir retomar nossa carta, caras leitoras. Exigências da vida de uma fêmea nesta sociedade do patriarcado. Passados 16 dias, retomo minhas linhas. Axé a todas!

Hoje é o *Dia Nacional do Livro Infantil*, data criada a partir do nascimento de Monteiro Lobato em 1882. Digo-lhes, fomentem o hábito da leitura de suas meninas desde a infância, pois isto estimulará a escrita delas no futuro. Claro, todas as crianças devem ser incentivadas, mas meu recado realmente tem esse recorte de gênero: meu foco são as meninas, mocinhas, jovens, mulheres, senhoras, idosas. Aconselho, ainda, a deixar o Sr. Lobato fora da infância delas. Temos inúmeras autoras que dão conta do recado: Kiusam de Oliveira, Sônia Rosa, Lia Minápoty, Eliane Potiguara, dentre outras.

Encontrei um livro pequeno aqui em casa, intitulado *A arte de escrever* (2018), do filósofo alemão Arthur Schopenhauer. O título me interessou e iniciei a leitura. O autor disserta, descrevendo aspectos para se alcançar uma boa escrita. Um pouco antes da metade do livro, ele explica: “Sempre que possível, é melhor ler os verdadeiros autores, os fundadores e os descobridores das coisas, ou pelo menos os grandes e reconhecidos mestres da área” (p. 61). Quem são estes mestres? Quem são os verdadeiros autores? Perguntas que deveriam apresentar formas diversas de responder. Fechei o livro e busquei outras fontes (descritas neste texto).

Da escritora francesa Michelle Perrot, a publicação *História dos Quartos* toca no assunto da escrita pessoal. Sua rica e detalhada pesquisa defende que tais cômodos são “por excelência o lugar do pensamento” (p. 90). Ao descrever quartos desde reis e rainhas até chegar às classes proletárias, Perrot defende que tal espaço

É também propício à escrita pessoal, que não necessita do recurso a bibliotecas, a dossiês: escrita de si, por si, para os íntimos, que requer

dispositivos cuja simplicidade aparente é fruto de um extremo refinamento técnico: mesa, cadeira, papel, pena, caneta, mais tarde máquina de escrever, sobretudo solidão e calma, asseguradas pela porta fechada e a noite, companhia daqueles que não possuem escritório e tentam arranjar um cantinho para si. [...] todos os tipos de escritas convêm ao quarto, mas alguns lhe são consubstanciais. O diário de viagem, redigido no fim de uma etapa, ou o diário íntimo, as meditações, as autobiografias, a correspondência: a literatura ‘pessoal’ que requer calma diante da página em branco (PERROT, 2011, p. 91).

Imediatamente, penso na escritora afro-brasileira Carolina Maria de Jesus e em seu dom, apagado de forma tão racista e reconhecido tão tardiamente. Reflito sobre sua dificuldade para catar papel e sobreviver, cuidar do lar e dos filhos – escrever com crianças em casa não é fácil, eu bem sei. Sem catar papel para vender, Carolina não sobreviveria; sem catar papel para escrever, Carolina não alimentaria sua alma. Ademais, Jesus nada possuía: nem máquina de escrever, nem calma diante da tal página em branco, nem um cantinho só para si. Tinha mesmo era sua vontade de escrever e denunciar enquanto trabalhava em seu livro. Possuía, inclusive, uma característica hoje tão ensinada pela autora negra-brasileira Conceição Evaristo: a escrita de Carolina não era somente a escrita de si, ela carregava outros e outras amontoados em seu corpo-catador. Já estava ali, lá nos idos dos anos 1950, uma raiz escreviente.

Fico um tanto quanto aliviada de tomar conhecimento de uma breve explicação da autora francesa sobre o não-direito ao quarto, no último capítulo do livro acima citado. Muito brevemente, a escritora sinaliza que “hoje são os jovens, juntamente com os exilados e os imigrantes, os que mais o desejam. Para eles, o quarto não está “em suspenso”: eles sofrem por não ter um” (PERROT, 2011, p. 328). Ou seja, o não-direito ao cômodo de dormir está intimamente ligado à condição de como as classes são organizadas em nossa sociedade. Ainda assim, não há menção de mulheres interseccionadas dentro destes grupos descritos por Perrot – mulheres pobres, negras, indígenas, faveladas, sem teto/terra, habitantes do hemisfério sul. Meu chamamento para estas mulheres é urgente: não podemos mais nos isentar de (re)contar nossa História.

Nesta linha da defesa do quarto como lugar para a escrita das mulheres, há a escritora britânica conhecida como Virginia Woolf. Em sua opinião, “uma mulher, se quiser escrever literatura, precisa ter dinheiro e um quarto só seu” (WOOLF, 2019, p. 6), já que declara serem mulheres e literatura problemas de difícil resolução. Ao final de sua palestra para jovens universitárias em 1928, ela reafirma o fato: “se tivermos quinhentas libras anuais, cada uma de nós, e quartos só para nós; se tivermos o hábito da liberdade e a coragem para escrever exatamente o que pensamos; e se escaparmos um pouco à sala de estar coletiva [...]” (WOOLF, 2019, p. 155), certamente nos seria possível escrever e viver nossa poesia uma vez que não há mais a possibilidade de esperar. Digo, certamente por entender ser impossível, para a grande maioria das mulheres, ter um quarto só para nós e dinheiro para nosso exclusivo sustento. O jeito é encarar a sala de estar coletiva.

A palestra universitária da referida escritora aconteceu uma década depois da conquista do direito ao voto feminino na Inglaterra, após um intenso processo pelo sufrágio desde os fins do século XIX. Além disso, Adeline Virginia, Sra. Woolf, viveu uma época na qual as mulheres não possuíam bens nem dinheiro diretamente, pois tudo o que se tinha era, na verdade, direito adquirido do marido. Nascida em 1882, ela não chega a passar por esse problema – antes de casar-se com Leonard Woolf, recebe uma herança de sua tia cujo legado a deixa numa situação de conforto. Ou seja, para a Senhora Woolf, apesar do patriarcado latente, escrever era autorizado. Para nós, escritoras às margens, não! Desde o início dos períodos escravocratas pelo mundo, as mulheres habitantes de países colonizados já lutavam por sua integridade. Quando o movimento feminista europeu eclodiu, mulheres negras e mulheres dos povos originários já experimentavam suas lutas nas sociedades consumidas pelo poderio dos colonizadores europeus – ou seja, a luta destas sujeitas começa muito antes dos direitos exigidos pelas mulheres brancas na Europa e nos Estados Unidos.

Rio de Janeiro, 19 de abril de 2026.

Que bom reencontrá-las apenas um dia depois da abrupta interrupção cotidiana! Hoje é dia de celebrar a existência dos povos originários! *Gracias a la vida que me ha dado tanto...* graças à minha origem indígena, de forma direta ou indireta. Se não

fossem nossos Krenaks, Puris, Tupinambás, Yanomamis, Mundurukus etc.; o céu já teria desabado.

A escrita marca nossas vidas de diversas maneiras. O pregador brasileiro José Datrino, conhecido como Profeta Gentileza, era um artista-escritor. Sua famosa frase “gentileza gera gentileza” ficou conhecida pelos viadutos da Zona Norte do município do Rio de Janeiro. Os papéis do profeta eram as paredes urbanas com escritas totalmente desconectadas da ideia de quarto. Claro que tais dizeres se organizaram a partir dos espaços disponíveis em dado centro urbano, mas vale considerar a insurgência das escrituras-proféticas. Além da arte-mural, a escrita de Gentileza é uma ferramenta eternizada que resgata a ética individual e, principalmente, a ética coletiva. A escrita das mulheres marginalizadas nasce muito dessa *pegada* insurgente - e, percebam, nós não andamos sós! Carregamos, ainda, uma resiliência necessária para parirmos nossas linhas e, assim, qualquer lugar escolhido para escrever pode ser lugar de nascimento da escrita de nós. Como diria minha querida Celeste Estrela, do alto de seus 85 anos, “quando as palavras fervem meus miolos, pego meu caderninho, minha caneta e escrevo, às vezes a outra opção é a cerveja” (ESTRELA, 2020, p. 15)

Reafirmo, precisamos aprender a encontrar brechas, frestas, possibilidades. Dentro dos grupos classificados como desprivilegiados, estas mulheres (citadas alguns parágrafos acima) têm menores chances de colocarem suas escritas num papel, uma vez que as necessidades de sobrevivência recaem pesadamente sobre suas costas (a dupla jornada de trabalho, minimização salarial, assédios, filhos doentes, etc.). Como burlar este sistema?

Talvez a “sabedoria das frestas” (PASSOS et al., 2018, p. 142) seja uma resposta. Doutora do Programa de Pós-graduação em Educação (ProPed) da UERJ, a professora Mailsa Passos explica que “o colonialismo é um regime de dominação que edifica um mundo monológico em detrimento da diversidade [...] opera no ataque contra a vida de milhões de seres, incide do desmantelo cognitivo ao desarranjo das memórias” (PASSOS et al., 2018, p. 142). Isso nos leva a compreender que “A condição de subordinação imposta pelo colonialismo opera como uma espécie de catequese da língua que tem como primeiro ataque a contenção das potencialidades do corpo” (p.

153). Neste corpo, tomei a liberdade de incluir a escrita do corpo-fêmea. Contudo, existem as frestas: um local onde nos reinventamos e, a partir da resiliência, burlamos o sistema vivido para praticar formas outras de escrever. “Para cada signo que nos foi “imposto” como truque para a simplificação de um mundo que é diverso, nós parimos nas margens, através de nossos corpos suporte de sabedorias e potências múltiplas outros entenderes para esses dizeres.” (PASSOS et al., 2018, p. 153). Nossa escrita nasce, constantemente, deste embrenhar-se nas frestas. Cada uma de nós encontrará/perceberá por onde “entrar” a partir dos exemplos que trago neste convite.

Há um modelo de escrita inculcado em nós, autorizar-se precisa vir de dentro primeiramente. O processo pode ser longo e/ou complexo. No meu caso, penso em algo que gostaria ou preciso escrever, tentando achar algum prazer para digitar. Então, inicio o esboço num papel qualquer. Passados uns dias, percebo não saber onde guardei o papel rascunhado. Vislumbro o diário de Carolina (2014) sobre minha mesa para tentar (re)iniciar minha escrita e releio frases:

Passei o resto da tarde escrevendo [...] Fui catar papel, mas estava indisposta. Vim embora porque o frio era demais. Quando cheguei em casa era 22:30. Liguei o rádio. Tomei banho. Esquentei comida. Li um pouco. Não sei dormir sem ler. [...] Gosto de ficar sozinha e lendo. Ou escrevendo (JESUS, 2014, p. 24-25).

Carolina era mais organizada do que eu em relação à sua tarefa. Não era inexperiente; pelo contrário, lia tanto jornais quanto livros e praticava suas escritas todo santo dia, em diversos horários. Tinha um caderno só para suas *escrevivências* (EVARISTO, 2020b). Brigo comigo mesma pela minha desorganização. Acho algumas anotações e fico me questionando sobre as outras. Crio um decreto: nunca mais anotar nada em pedaços de papel espalhados pela minha escrivaninha. Inclusive, decido: “terei um caderno” - um caderno para encher de anotações que podem colaborar com meus pensamentos. Finalmente, faço um esqueleto ali. Este vai se enchendo de observações, vou puxando setas para lembrar os fatos a serem dissertados. Vou pensando em pedaços de textos para criar um parágrafo, para concordar comigo, para escorar minhas ideias. Às vezes, me saboto e me pego fazendo outras coisas pela casa: resolvo problemas dos filhos, marco uma consulta, faço uma comida rápida... fico me escondendo da escrita.

Ao juntar pedaços, amarrar textos e indagar, me torno uma contestadora. Contesto a arte da escrita como a curadora afrobrasileira Rosana Paulino, cujos trabalhos também questionam os apagamentos históricos, além de unir corpos e saberes em diferentes formas artísticas. Sigo seu modelo enquanto autorizo minha caligrafia a marcar as pautas das folhas. Por fim, ligo o *laptop*. Rosana desmembra e (re)encaixa sua arte¹⁸, eu recorto e colo partes do meu texto. CTRL+X, CTRL+V e sigo digitando.

Imperativo perceber: o ato de escrever é como a nossa história, não começa só com a gente. Começa antes, muito antes. Logo, a escrita não é só nossa. Desse modo, o processo de escrita, em si, para mim, tem um antes, talvez muito antes – uma ancestralidade imiscuída em nossos corpos que precisa ser resgatada juntamente com nossos hábitos, costumes, narrativas e coletividade. O antes é éthos! Minha ancestralidade descansa sobre minhas costas, bem como a poetisa moçambicana Noémia de Sousa verseja em *Deixa passar meu povo*: “Escrevo.../ Na minha mesa, vultos familiares se vêm debruçar/ [...] pegando na minha mão e me obrigando a escrever/ com o fel que me vem da revolta/ Todos se vêm debruçar sobre o meu ombro,/ enquanto escrevo, noite adiante”. Então, eu não escrevo sobre esta ancestralidade, nem sobre tantas outras mulheres; eu escrevo *com* elas o tempo todo.

Sobre seu ato de escrita, já ouvi Conceição Evaristo dizer que ela carrega todo mundo amontoado em suas costas. Esse carregar no corpo, despejado no papel pela tinta da caneta, é *escrevivência*. Ou seja, vida e escrita não se separam – Carolinas, Conceições, Lélias, Beatrizes, Marias bem sabem! E, neste caso, não abrimos mão da questão racial pois nossa subjetividade é toda atravessada pela racialização e esta não tem como ser negociada. Sejam as mulheres de cor, como bem descreve Anzaldúa, sejam nossas irmãs indígenas ou sejamos nós, as negras. *Escrevivência* é uma mulher negra, é escrita política e cheia de movimento. Movimentem-se!

Por conseguinte, percebemos: o desejo da escrita não parte somente das inclinações da autora inglesa Sra. Woolf, como já havia sido citada. Há também uma urgência para aquelas classificadas como mulheres do Terceiro Mundo, na verdade,

¹⁸ Em referência à exposição *Rosana Paulino: a costura da memória* no Museu de Arte do Rio em 2019.

mulheres de tantos outros “novos mundos” silenciados por séculos. Nós *amefricanas*¹⁹ (GONZALEZ, 2020), por exemplo. Nós, colocadas à margem da sociedade. A autora brasileira Aline Pachamama (2020) defende que “a oralidade se mantém como a forma de preservação das línguas e culturas dos Povos Originários e tem a capacidade de revelar a identidade de uma etnia, seus rituais e *modus operandi* de cada grupo. Hoje, a escrita realizada pelo próprio originário se faz igualmente importante” (PACHAMAMA, 2020, p. 23). Além de ressaltar a importância da escrita praticada pelas populações indígenas, a autora do povo Puri destaca a questão ancestral, como eu já havia citado, dando valor às suas mais velhas bem como acontece nas culturas africanas: “a oralidade de anciãs e anciãos, trará à luz narrativas contemporâneas, que poderão alterar e desconstruir a hierarquia moldada pela ótica do homem ocidental e colonizador” (p. 24).

Há uma necessidade de escrever que, muitas vezes, vem lá das nossas entranhas. As entranhas também trazem ancestralidade. Escreva ouvindo seus avós, escreva com o peso dos ancestrais no ombro. Assim, “Esqueça o quarto só para si – escreva na cozinha, tranque-se no banheiro. Escreva no ônibus ou na fila da previdência social, no trabalho ou durante as refeições, entre o dormir e o acordar” (ANZALDÚA, 2000, p. 233), diz a autora chicana-estadunidense, uma mulher à margem de seu país e entre territórios. Escreva! Nossa vida escapa da visão ocidental - um mundo onde só se raciocina a partir do que se vê. Creio que estamos além da cosmovisão também ... somos cosmoperceptivas, sabe? A “cosmopercepção é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais” (OYEWUMI, 2021, p. 29). Esse poder atravessa nosso corpo; logo, é igualmente parte da nossa escrita. Assim, escreva rememorando os cheiros da cozinha da avó, dos cantares dos pássaros no quintal, do barulho da água durante o banho de mangueira, dos risos das crianças, do impulso do corpo para pegar uma goiaba no pé. “Escrever o som ... Escrever o vento ... Escrever ancestralidade ... Escrever no mar ... Escrever na folha de pão. Escrever, Escrever, Escrever ... E ler.” (PACHAMAMA, 2021, p. 21)

Rio de Janeiro, 21 de abril de 2026.

¹⁹ Para saber mais sobre os termos *amefrikana* e *Améfrika Ladina*, consultar a referência GONZALEZ.

Ficamos distantes por poucos dias, queridas companheiras de escrita. Hoje é o dia do nosso herói nacional, Tiradentes. Joaquim José da Silva Xavier foi enforcado pelas cordas do Império, além de decapitado e esquartejado pelas mãos famintas e gananciosas do colonialismo europeu. Viva o Inconfidente!

Duas perguntas que fiz anteriormente se unem aqui: como a escrita pode tomar forma? como burlar o sistema para escrevermos? Respondo e incluo: escrever com as amigas ou parceiras de trabalho. Escrever com o apoio de outras mulheres para formar redes de escuta e leitura – discutir os textos juntas, repensar, opinar, corrigir e reescrever. Isso, aquilombar escritas! Não é um hábito disseminado, infelizmente. Compartilhar nossos textos e escritas, revigora e acalenta. Juntas, nos apoderamos dos saberes ao construirmos redes de discussões, grupos de estudos, rodas de leitura, dentre outros. Isso nos dá uma sensação de que a escrita não é a solidão imaginada.

Ponha em prática a famosa ‘fofoca’ entre amigas desejosas de escrever. Deixem que nos chamem de “fofoqueira, boca-grande, questionadora” (ANZALDÚA, 2009, p. 306) lembrando que “todas essas palavras são depreciativas se aplicadas a mulheres - eu nunca as ouvi aplicadas a homens” (p. 306), não é mesmo? Além disso, ainda “somos privadas do nosso feminino pelo plural masculino. A linguagem é um discurso masculino” (p. 306), ora, ora. Por isso defendo a escrita feminina nesta carta. Não se preocupem – entre nós, deixa de ser fofoca e se transforma em conversa crítico-afetuosa! Já que ainda não conseguimos mudar essa cultura, burlamos o sistema!

Além disso, atenção: o conhecimento é uma construção e este é elaborado por todas nós. Contudo, só faz sentido se for compartilhado. A escrita necessita desse compartilhamento. Obviamente, há a hora de escrever também consigo mesma, aprender a absorver determinadas situações/fatos e depois jogar no papel, escrever dialogando com autores e autoras em pensamento. Escreva onde estiver enquanto dialoga com o seu próprio corpo. Sinta as palavras saindo do seu corpo...

Sai do nosso corpo/cabeça o que *tá* na nossa vida! Um exemplo disso é minha história dentro da minha escrita. Eu sou cria da Maré, nascida no morro do Timbau. O substantivo próprio Timbau tem origem no tupi-guarani (*thybau*) e significa “entre as

águas”. O endereço da nossa família é Rua Praia de Inhaúma, 62. Justamente por isso, Timbau, de fato, é um morro entre as águas. Hoje, é vizinho da Linha Vermelha e sua vista frontal dá de cara para a Linha Amarela, estradas de acesso para o aeroporto internacional e o centro da cidade.

Quando eu tinha dois anos, meu pai conseguiu um emprego no porto de Santos e nos mudamos para a Baixada Santista. Retornamos 8 anos depois, em meados dos anos 80. Meu pai cheio de sonhos de ascensão profissional naquela época das *Diretas Já* no Brasil. Queria comprar a casa própria, ter férias e fazer viagens (uma democracia utópica) sonhando em ter um salário melhor com a promoção do cargo de mecânico. Faleceu alguns anos depois sem ter realizado seus desejos. Minha mãe, mulher negra, ficou incumbida de dar conta de três meninas pequenas. Moramos um tempo no barraco onde minha Vó Pretinha morava, até alugarmos uma casa no Beco do Abacate, cujo nome foi dado justamente por haver na entrada da viela um grande abacateiro. Nesses becos brinquei, aprendi a ler melhor e a escrever.

Me lembro que havia naquela época a troca dos papéis de carta. As coleções eram compradas e quando se repetiam trocávamos com outras colegas. Ali, já havia em mim um desejo grande de escrita, lá pelos 9, 10 anos de idade. Os papéis eram lindos, coloridos e decorados. Eu fingia ser professora ou secretária e escrevia as coisas do dia naquelas folhas, como se fossem páginas soltas de um diário móvel que, ao final do dia, eram alocadas nas pastas ou fichários de papéis de carta. Outras vezes, escrevia para as amiguinhas moradoras de Santos: cartas cujos envelopes nunca foram enviados. Inaugurava-se então meu “ritual epistolar favelado” (BRITO, 2023). Naquela pobreza estrutural, aprendíamos a colocar moedas nos cofrinhos para a compra da papelada. Eu e minhas irmãs colecionávamos e guardávamos inúmeros modelos.

Ali entre o barro e o barranco, pego emprestada a rima dos *Becos da Memória* (EVARISTO, 2017), consumíamos o tempo com a arte do escambo e da escrita. Outras vezes, subíamos trechos dos becos às escondidas, eu e minhas irmãs, para conversar com uma prima ou chamar uma amiga que sabíamos ter o tão desejado papel de carta. A troca era sempre acompanhada da escrita: versos, adivinhações, receitas e resumos de

livros lidos na escola. A coleção de livros paradidáticos *Vagalume* era nossa favorita. E você, querida leitora-escritora, que memórias afagam suas ideias?

Esses becos, ainda muito bem demarcados na atual territorialidade da Maré, eram nossos caminhos hodológicos²⁰. Ou seja, eram caminhos que nos ligavam aos nossos objetivos de troca e escrita - se pudessem nos observar como passarinhas sobrevoando nosso morro, minhas leitoras entenderiam nossas vivências ali enraizadas e o quão dinâmico era aquele nosso espaço de vida. São becos enraizados nos trajetos do morro que nos levavam e nos traziam. Beco é uma raiz sem fim, na verdade, o fim dele é virar outro beco, outra vida, outra experiência. Era uma escrita beco-epistemológica, digamos assim, na qual aprendíamos na prática. Há nos becos um conhecimento das crias, um afroprocesso muito peculiar das favelas, dos morros, onde tudo se aprende literalmente na prática. Essas experiências vividas me levaram a entender o mundo com um olhar *dentrofora* da favela. Todos os lugares por onde ando lá fora são sentidos a partir dos becos por onde minha cultura foi enraizada.

Isso me traz uma compreensão de mundo que, para aqueles que nunca habitaram uma favela, não conseguem compreender a dimensão cultural de criação, sabedoria e (sobre)vivência que ali se espraia.

Ali, também aprendi a ler e a escrever com as amiguinhas, com a família e com os mais velhos. Eu já havia sido alfabetizada pela minha mãe antes de entrar na escola, então ensinava do mesmo modo. Aquela escrita, hoje sei, era uma maneira de me mostrar ao mundo de outras formas. Uma forma que escapa ao perigo da história única (ADICHIE, 2019), uma forma que não me deixa andar sozinha. Não é minha história, é a história do nosso povo preto. E dentro de um morro à beira da Baía de Guanabara, um local também influenciado pela cultura indígena em dado momento do passado. Está tudo no meu corpo!

Rio de Janeiro, 22 de abril de 2026.

²⁰ Para entender melhor a hodologia enquanto estudo/estrutura dos percursos que valorizam a vivência e a finalidade do caminho, ver: *TIBERGHIE, Gilles. Hodológico. Revista-Valise, Porto Alegre, v. 2, n. 3, ano 2, p. 161-176, jul. 2012. Acesso em: <https://share.google/KsZ4XaF057qSGSi7K>.*

Hoje, Dia do “descobrimento” do Brasil, acordei com a Carta de Pero Vaz de Caminha na cabeça, leitoras. Não quero aqui desmerecer tal documento histórico de enorme importância linguística. Mas lhes escrevo justamente para nos retirar da condição na qual fomos engessadas em Pindorama. O navegante português classifica nossos povos originários como “gente bestial” (CAMINHA, 2003, p. 107). Como não somos bestas, continuemos a escrever a nossa versão da história. Vamos?

Vocês já assistiram ao filme *Mais estranho que a ficção* (2006) do diretor Marc Forster? Nesta comédia dramática, vemos Harold Crick, interpretado por Will Ferrell, um personagem um tanto quanto instável emocionalmente. Em dado momento, ele começa a ouvir vozes e busca ajuda. Acaba por descobrir que é personagem do livro de uma famosa escritora (interpretada por Emma Thompson), cuja fama vem do fato de ela matar seus personagens principais no final da sua trama. A autora, desesperada e em crise por não conseguir dar seguimento à sua trama, pega um voo e se isola do mundo. Lá, ela tenciona escrever, eliminar um suposto bloqueio e terminar seu livro: em um local sem barulho, sem pessoas, sem interrupções.

Conseguiram acompanhar meu raciocínio? Quero dizer que não somos essa escritora e nem temos a posição sóciofinanceira dela, na maioria das vezes. Tal imagem cinematográfica, criada em torno da figura dos escritores (homens brancos e ricos em sua maioria) e escritoras (em número muito menor nos enredos filmográficos), nos leva a acreditar que Hollywood encena possíveis verdades. Dessarte, precisamos entender e planejar nossas formas de escrever dentro da realidade na qual vivemos, assim como Carolina Maria de Jesus criou o hábito diário de sua escrita, depois de colocar as crianças para dormir à noite ou acordando mais cedo para catar as palavras da cabeça antes de catar papéis pelas ruas da vida. Tal tarefa, assumo, não é fácil. Todavia, não precisa ser desenvolvida como nos dita o imaginário ocidental.

Mais uma vez, Carolina Maria de Jesus me inspira. Repito: ela nada tinha – nem bens, nem dinheiro e muito menos um quarto só seu. Em seus diários, chega a demonstrar o desejo de ter seu próprio quartinho, cujas paredes ela mesma levantaria com madeiras encontradas: “[...] eu ganhei umas tábuas e vou fazer um quartinho para eu escrever e guardar meus livros” (JESUS, 2014, p. 86). No decorrer do diário, não

achei indícios de tal desejo realizado. Não fica claro se ela consegue dar início à sua construção. Contudo, Carolina não deixa de despejar suas angústias, alegrias e desejos de escrita em seus papéis. Algumas vezes, ela acorda cedo para escrever. Noutras, espera as crianças dormirem. “Amiga” desta negra brasileira em pensamentos, a escritora francesa Marie Françoise Ega, do outro lado do Oceano Atlântico, também se esforça para manter sua rotina de escrita:

Maio de 1962. Faz uma semana que comecei estas linhas, meus filhos me agitam tanto que não tenho muito tempo para deixar no papel o turbilhão de pensamentos que passa pela minha cabeça [...]. Eu descobri você, Carolina, no ônibus. Levo vinte e cinco minutos para ir até meu emprego. Penso que não tem a menor serventia ficar se perdendo em devaneios no trajeto para o trabalho. Toda semana me dou o luxo de comprar uma revista [...] volto para casa esgotada. Acendo a luz, as crianças estudam [...] Carolina, você nunca vai me ler; eu jamais terei tempo de ler você, vivo correndo, como todas as donas de casa atoladas de serviço, leio livros condensados [...]. Para escrever alguma coisa, preciso esconder meu lápis, senão as crianças somem com ele e meu caderno. Há noites em que os encontro bem fininhos. Já meu marido me acha ridícula por perder tempo escrevendo bobagens; por isso, ele esconde cuidadosamente a sua caneta. Como você conseguia segurar um lápis com a criançada à sua volta? [...]. Também me chamo Marie, como você [...] 20 de maio de 1962. Se um dia eu lhe enviar estas linhas, você vai querer saber o resto da minha história [...]. Eles pegaram um dos meus cadernos, agora tenho que copiar de novo todas as folhas. Se você não tivesse se tornado minha inspiração, eu já teria atirado tudo pro alto, dizendo: “De que adianta escrever?”. Fecho uma janela em meus pensamentos, outra se abre, e a vejo curvada, na favela, escrevendo no papel que tinha catado no lixo. Eu, tenho a imensa felicidade de ter um caderno, um abajur e uma música bem baixinha que sai do rádio, acho que seria covardia largar tudo por que uma criança rasgou as folhas do caderno. Só me resta recomeçar (EGA, 2021, p. 5-8).

Aqui, duas negras e um encontro de almas literárias aconteceu. Françoise Ega, empregada doméstica, e Carolina Maria de Jesus, catadora de papel. Ambas viviam experiências afrodiaspóricas, tanto na França quanto no Brasil, separadas pela imensidão do Atlântico. Não se conheciam, não se conheceram. Uma pena, pois, esta seria uma parceria necessária: duas intelectuais marginalizadas por um mundo cheio de vícios coloniais. Frequentemente, Ega narra experiências de sua invisibilidade – não a

chamam pelo nome ou, ainda, chamam-na como bem querem, esquecem sua presença, exploram seus serviços por horas a fio, entre outras violações. A escrita de Françoise Ega também é denúncia. O movimento dos mares possibilitou o encontro e a escrita destas mulheres completou a travessia atlântica; abrindo porões e ressurgindo estética e poeticamente dos tumbeiros.

Inspirações, também auxiliam nossas escritas a tomar forma. Carolina, vocativo repetidamente usado por Françoise em seu diário, é finalmente reconhecida no Brasil pelo seu *Diário de uma favelada* – suas narrativas de fome e racismo, seu ato político de contar suas dores-escritas. Já Françoise, em seu *Cartas a uma negra*, também se despe e se mostra uma martinicana lutadora pelos direitos das empregadas. Ela limpava e escrevia. Escrevia suas batalhas, suas injustiças vividas, sua vontade de existir dentro de uma classe que emanava apagamento negro. Trazia outras empregadas em seus parágrafos. Certo dia, Ega lê sobre Carolina em uma revista francesa e passa dias e anos escrevendo cartas, jamais enviadas, à escritora mineira. Ega estava ciente do desconhecimento de Carolina em relação a ela: “Você nunca vai me ler” (ver citação anterior). Também previa que nunca fosse lida por Carolina - mas o encontro de almas literárias já estava ali – a preta daqui era inspiração para a negra de lá. Ega dedicava suas linhas à sua escritora-preta-inspiradora:

15 de maio de 1963. “Se o agente literário pediu os meus escritos, por que não enviar?”, disse a mim mesma, “ele os lerá na íntegra, e ainda tem tempo até ele me informar o valor para publicá-los. Dito e feito, comprei uma pasta bonita e coloquei minhas páginas dentro, até enviei uma remessa com comprovação de entrega! Não gostaria que as páginas fossem manuseadas sem cuidado. Misturadas com documentos sem importância. Veja bem, **Carolina, sou ambiciosa!** As escritoras, acredito, têm escritórios com luzes apropriadas. O barulho não entra em seu santuário. Já eu, lhe escrevo à luz da enorme lâmpada da cozinha, enquanto as crianças estudam para as aulas de amanhã. Mas fico pensando em você, menos privilegiada ainda, com apenas uma lâmpada de querosene em uma favela, e digo para mim mesma: “Mas você é uma sortuda, sua bruxa velha! Por que você está murcha assim?”, e já recomeço a trabalhar nas primeiras páginas do meu segundo livro, não devo esperar ser uma milionária para fazer o segundo, corre o risco de demorar; como os filhos do lavrador, cavo,

escavo, revolvo, certamente encontrarei um tesouro, de tanta paciência e vontade (EGA, 2021, p. 117, grifos nossos).

No mesmo ano, 1963, Carolina parece desabafar com Françoise. Nem mediante todas as dores narradas por ela, a escritora negro-brasileira deixa seu lápis e muito menos seu caderno:

1º de janeiro de 1963. [...] eu vou vivendo. Até a morte retirar-me do mundo. O senhor Audra disse-me que vai ser difícil encontrar uma mulher para substituir-me. Por causa dos meus olhos. Que eu tenho olhar de espírita. Não creio no espiritismo. Creio em Deus! Deve existir um ser superior. Mostrei-lhe tudo que eu tenho em casa. Ele ficou horrorizado com a deficiência que eu vivo. Aconselhou-me para comprar moveis. Citei-lhe que eles dizem que eu sou de favela e sei viver com pouco dinheiro. E o dinheiro que recebo guardo para comprar comida para os filhos. [...] O pior em tudo isso. São os vizinhos que xingam meus filhos. Favelados. Eu digo-lhes que não tenho culpa de existir favela no Brasil. O culpado são os brancos que não são categorizados para educar o povo. Os nossos brancos são confortáveis. Só se preocupam com eles. Eles é quem predominam no país. Mas eles estudam e cuidam de suas vidas. Eles sendo realizados o povo que se danam. [...] O senhor Audra é um homem calmo e superior. Com ele a coisa vai. Pedi-me para escrever argumentos para filmes. Vou escrever argumentos para cinerama (JESUS, 2021, p. 478-479).

8 de janeiro de 1963. Recebi o direito das traduções de 64.129 cruzeiros, primeiro pagamento da Alemanha. Pouco pela quantidade de livros que vendeu (p. 480).

Partindo destas duas autoras negras citadas, retomo os espaços dedicados à escrita: sem escritório, Ega praticava na cozinha enquanto Jesus escolhia um canto do barraco. Eu tenho a imensa felicidade de ter um espaço físico chamado de meu quarto. Mas já não é só meu. É invadido pelos barulhos da casa, a porta nunca se fecha, as crianças entram querendo atenção, pedindo ajuda com os exercícios escolares, levam

meu lápis como os filhos da escritora francesa, me imploram por comida. Acabo por me sentir como Gloria Anzaldúa naquele dia chuvoso protelando escrever sua carta para o dito Terceiro Mundo: “O problema é focalizar, é se concentrar. O corpo se distrai, faz sabotagem com centenas de subterfúgios” (ANZALDÚA, 2000, p. 233). Todavia, é preciso nos atrevermos a sair de nossas peles, não é mesmo, Gloria? “Não podemos deixar que nos rotulem. Devemos priorizar nossa própria escrita e a das mulheres do terceiro mundo” (ANZALDÚA, 2000, p. 231) – mesmo com a falta de tempo, mesmo com crianças subindo em você, mesmo com tanto trabalho. Não nos sabotemos!

Apesar de escrever em inglês e espanhol, Anzaldúa afirma sentir-se roubada de sua língua nativa. Classificando-se como mestiça, é comum vermos em suas publicações frases brincando com palavras da língua espanhola. Nada a impede de imiscuir a escrita em seu cotidiano - sua estética literária. Tomando-a como modelo, me inspiro nela e na filósofa Lélia Gonzalez quando sou formal e informal através da minha escrita. Tendo sido criada em favela e sendo trabalhadora destes territórios, minhas narrativas trazem estas (in)formalidades dos textos periféricos. Semelhante ao termo da *outsider within* de Patricia Hill Collins, a escrita da autora *mestiza* busca justamente esse mostrar-se para aquelas culturas que se pretendem dominantes; pois,

La mestiza tem que se mover constantemente para fora das formas cristalizadas – do hábito; para fora do pensamento convergente, do raciocínio analítico que tende a usar a racionalidade em direção a um objetivo único (um modo ocidental); para um pensamento divergente, caracterizado por um movimento que se afasta de padrões e objetivos esclarecidos (ANZALDÚA, 2019, p. 325).

O desejo deste pensamento divergente me faz expor o que sou: uma mulher favelada que tenciona escrever, isso precisa ser reafirmado o tempo todo. Vale reforçar aqui, mais uma vez, a questão de gênero dentro do território onde atuo. Além de serem os corpos mais atravessados pela violência urbana e pela precarização do trabalho, as mulheres negras faveladas e periféricas são multiplamente marcadas: pela raça, pela classe (no que tange à pobreza) e pelo machismo institucional, principalmente se comparadas às mulheres brancas de outros grupos sociais. Apesar desses atravessamentos, abrimos mão da vitimização, pois tais mulheres “são potência de criatividade, inventividade e superações das suas condições, nas formas de vida e nas

organizações sociais em seus territórios e alcançam, em seus múltiplos fazeres, centralidade na cidade” (FRANCO, 2017, p. 89). Mediante tais aspectos, e para confrontá-los, escrevamos!

Rio de Janeiro, 23 de abril de 2026.

Queridas, espero terminar minha missão hoje! Me acompanhem um pouco mais. Hoje é dia de São Jorge (ou Ogum, caso prefiram), santo guerreiro, padroeiro da cidade do Rio de Janeiro - *cordas e correntes se arrebenhem sem o meu corpo amarrar ...defendei-me e protegei-me de todo o mal*. E livrai nosso escrever de todo o mal, amém!

Tentar trazer a escrita feminina de um “Brasil profundo” (SANTOS, 2018, p. 12) enquanto possibilidade de minimizar a invisibilidade de nós - nós da “grande maioria pobre, negra, indígena, jovem, que vive em favelas, ou apodrece em presídios, uma maioria que não tem acesso nem ao discurso político e midiático hegemônico nem ao discurso paralelo das redes sociais” (SANTOS, 2018, p. 12). Essa tentativa é urgente! A prática, insurgente! Cito o polêmico Boaventura de Souza Santos com o intuito de nos retirar da podridão dos presídios, como ele mesmo salienta, faço um giro epistemológico e destaco: apesar das disparidades econômicas do nosso Brasil profundo, nós produzimos literatura, cultura, etc. Distorço, ainda, o título de um de seus livros (vide referência bibliográfica) para convidá-las. Nossa escrita deve ser parida de nós mesmas sem a necessidade do fórceps do Velho Mundo.

Nesta página em cujas linhas me encontro, me entendo como escritora-escreviente do setor sul em desenvolvimento, termo que, mais contemporaneamente, define nosso recorte global. Rio desta frase tão ocidentalizada! Como boa escritora sul-*amefricana*, eu, nós, Anzaldúa, Carolina ... “Por que sou levada a escrever?”(ANZALDÚA, 2000, p. 232) a chicana se indaga, eu me indago, além de também refletirmos sobre o perigo e as revelações da escrita. Certamente,

Por que a escrita me salva da complacência que me amedronta. [...] Por que devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Por que o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. [...]

Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. [...] Escrever é perigoso por que temos medo do que a escrita revela: os medos, as raivas, a força de uma mulher sob uma opressão tripla ou quádrupla. Porém neste ato reside nossa sobrevivência, por que uma mulher que escreve tem poder. E uma mulher com poder é temida. (ANZALDÚA, 2000, p. 232-234).

Chega uma hora em que esse poder nos invade. Depois de dias sem digitar, abro o computador. Recomeço a digitação. Formato A4 para impressão, com espaçamento entre linhas de 1,5 e fonte Times News Roman 12. Vontade de digitar colorido. Penso que vai doer, pois nos colocar no texto dói. Aquela dor mencionada pela professora e palestrante Vilma Piedade (2017) – uma “dororidade histórica” (p. 14) cujas características apontam para a ressignificação e a transformação - é um conceito circular. Então, a dororidade está em nós,

[...] pois contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa dor é Preta. [...] Hoje, discute-se muito a “pertença” que confere legitimidade, identidade, ações, atitudes, fala [...] O lugar de fala é um lugar de pertencimento. Falo desse lugar como Mulher Preta. Ativista. Feminista. Mas também falo do lugar das minhas Ancestrais. Lugar marcado pela ausência histórica. Lugar-ausência designado pelo Racismo. É desse lugar que eu digo Não. Sororidade une, irmana, mas Não basta para Nós – Mulheres Pretas, Jovens Pretas. Eu falo de um lugar marcado pela ausência. Pelo silêncio histórico. Pelo não lugar. Pela invisibilidade do Não Ser, sendo. [...] A sororidade parece não dar conta da nossa pretitude (PIEADADE, 2017, p. 16-17).

E, se a sororidade não dá conta da nossa negritude, também não dá conta dos atravessamentos das mulheres postas à margem da sociedade. É necessário que conheçamos outras escritas para estas também nos inspirarem e nos servirem de modelo - como aqueles que aqui lhes apresentei, estimadas leitoras. Narrativas de indianidade, contos tribais, histórias dos orixás africanos, entre tantas outras. Despejar as palavras de dor no papel faz com que a raiva se dilua e a escrita flua melhor, pois também relembramos as alegrias. Também somos capazes de ir além da dor. Despejar palavras nos faz construtoras da nossa própria narrativa, borrando os estereótipos construídos sobre nós – povos negros inventados pelo colonizador, povos originários engessados

como o Outro dos ‘desbravadores’ das terras, povos orientais vistos como ou exóticos e tantos outros.

Me entra pelos ouvidos *Yá Yá Massemba* na voz da cantora baiana Maria Bethânia: *quem me pariu foi o ventre do navio [...] eu faço a lua brilhar o esplendor e o clarão [...] umbigo da cor [...] vou aprender a ler pra ensinar meus camaradas!* Estes versos me invadem assim inscrevendo-se no meu corpo. As palavras entalhadas na minha pele estão ansiosas por encontrar um pedaço de papel. Vejo Carolina se enroscar na voz de Bethânia. Vamos aprender a exercitar nossas escritas e ensinar nossas camaradas! Leiam, releiam, escrevam! Deixa essa canção entrar na gente como ferramenta de libertação em relação a um modo de escrita imposto. Não há um modelo nem um modo único de escrita. Uni-vos por um conhecimento coletivo! Bora pegar essa dor da travessia e transforma-la em resistência!

Há aquela hora na qual a dor segue e o poder da escrita toma conta da gente, nos sentimos livres. *Uma mulher com poder é temida*, repito Gloria Anzaldúa dentro de mim mais uma vez. Estou certa de que todas nós temos a capacidade de incluir a escrita de nossas vidas em algum momento da nossa trajetória – trajetórias banhadas por um (a)mar de gente. (Re)pensar a nossa caminhada oferece aprendizagem para nós mesmas e para a comunidade na qual estamos inseridas; além da consciência do que somos. E o que somos, nossa subjetividade, é o nosso definir-se. Como diz o ditado africano, quando o rio esquece onde nasce, ele seca e morre; portanto, nunca esqueçamos de onde viemos, de nossas raízes, de nossos valores a fim de não perdermos a conexão com nossa identidade. Ou seja, ao desafiar aspectos criados em torno dos nossos corpos, precisamos nos definir a partir de nossa imagem autêntica. Até mesmo porque inúmeros estereótipos criados em torno dos nossos corpos influenciam diretamente a maneira como somos tratadas/controladas na sociedade. Se nos entendemos, por exemplo, como mulheres *ladino-amefricanas* (GONZALEZ, 2020) podemos também desafiar este processo de validação de imagens criadas sobre nós, ou seja, temos o poder para nos classificarmos e nos defendermos a partir do que, de fato, nós somos.

Como já disse, o meu lugar é a favela da Maré, sou uma escritora favelada. Saio deste território para estudar, viajar e aprender. Sou atravessada por tantos aspectos

sociais: trabalhadora favelada, mulher negra, professora, mãe atípica e estudante. Atuando dentro deste recorte geográfico, considerado à margem da sociedade, ou considerado como não pertencente à cidade, eu desenvolvi outras maneiras de perceber e sentir, diferentes das pessoas que por aqui não circulam. Isso é um privilégio; então, aproveitem este *status* e escrevam - seja no beco, no gueto, no campo, num conjunto habitacional, etc. Escreva!

Já deixei claro aqui a necessidade de estar junto com outras nas experiências, nas conversas e nas escritas. Assim como apontam muitas pesquisas no campo da educação, ler-escrever também é “encontrar o outro” (PASSOS, 2014, p. 228), neste caso, a outra. Há a necessidade de “investir em uma escuta atenta das narrativas das experiências de nossos interlocutores e interlocutoras, posicionando-nos dialogicamente nessa relação” (p. 228). Encontrem-se, mulheres! Se ouçam, conversem, escrevam!

Afinal de contas, quem deveria escrever a história destas mulheres? Elas mesmas! Nós mesmas, não é? De acordo com a escritora Conceição Evaristo, precisamos traçar uma escrita que

É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha. (...) Indago sobre o ato audacioso de mulheres que rompem domínios impostos, notadamente as mulheres negras, e se enveredam pelo caminho da escrita (...) Talvez essas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo (EVARISTO, 2020a, p. 35).

Enquanto sujeita negra da pele clara, escrevo para ser no mundo, estar no mundo, contar-me para o mundo e me conectar a tantas outras histórias. Devir-me, devir-nos ... brinco com as palavras. O que me foi imposto, me calava; o que me tornei, me leva a falar e escrever de formas completa e politicamente desobedientes e insurgentes. O ato de

escrever é muito mais complexo do que nos ensinou a cultura letrada; escrever não é apenas articular palavras no papel, é inscrever traços da vida, investindo-se enquanto sujeito, transformando a escrita no gesto que interrompe o livre fluxo da negação ou limitação de existências, tornando possíveis vidas pensadas pela estrutura racialmente construída como inviáveis. (SANTOS, L., 2020, p. 209).

Daí a importância de criar espaço para nossas narrativas. “Apenas recentemente entendi isso direito: que, ouvindo histórias de vida da minha mãe ao longo dos anos, venho absorvendo [...] algo na urgência envolvida no fato de saber que suas histórias - assim como sua vida - devem ser registradas” (WALKER, 2021, p. 217). O que escrevemos como populações vistas e/ ou inventadas como marginalizadas é poderoso. É ato político! E, não me canso de repetir esta frase: “A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para 'ninar os da casa-grande', e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (EVARISTO, 2020b, p. 54).

Igualmente, escrevo para incomodar! Epistemologicamente incomodar, uma vez que ‘estar à margem’ também possibilita a criação textual. Não temos intenção de superar as publicações eurocêntricas, o que queremos é coexistência. Nossas escritas transbordam para além do quarto, transatlanticamente transbordam para muito além dos espaços físicos delimitados. Faço este convite a todas as mulheres à margem espalhadas pelo mundo: uni-vos! E (re)escrevamos a nossa história!

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Trad. Juliana Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ANZALDÚA, Gloria. Como domar uma língua selvagem. In: *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa*, n. 39, p. 297-309, 2009.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para mulheres escritoras do terceiro mundo. In *Revista Estudos Feministas*, v.8 n.1, p.229-235, jan. 2000. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/9880>>. Acesso em: mar/2026.

ANZALDÚA, Gloria. La consciência de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. In: *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Org. Heloísa Buarque de Hollanda. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

BRITO, Aline Regina C. de. Um ritual epistolar favelado: dos *penpals* ao despertar de nossas próprias narrativas. *Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)biográfica*, [S. l.], v. 8, n. 23, p. e1111, 2023. Disponível em: <https://www.revistas.uneb.br/rbpab/article/view/15118>. Acesso em: 4 abr. 2026.

CAMINHA, Pero Vaz de. *Carta de Pero Vaz de Caminha: a El-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

EGA, Françoise. *Cartas a uma negra: narrativa antilhana*. Trad. Vinícius Carneiro e Mathilde Moaty. 1.ed. São Paulo: Todavia, 2021.

ESTRELA, Celeste. *Coroação Preta*. Rio de Janeiro: financiamento coletivo, 2020. ISBN 978-85-5700-393-4.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (org. Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes). 1 ed. Rio de Janeiro: MINA Comunicação e Arte, 2020a.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho da minha mãe um dos lugares de nascimento da minha escrita. In: *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (org. Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes). 1. ed. Rio de Janeiro: MINA Comunicação e Arte, 2020b.

FRANCO, Marielle. A emergência da vida para superar o anestesiamiento social frente à retirada de direitos: o momento pós-golpe pelo olhar de uma feminista, negra e favelada. In: *Tem saída? Ensaios críticos sobre o Brasil*. Organização Winnie Bueno, Joanna Burigo, Rosana Pinheiro-Machado e Esther Solano. Porto Alegre: Editora Zouk, 2017.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Org. Flávia Rios e Márcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. *Casa de alvenaria, volume 2: Santana*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021 (Cadernos de Carolina, 2).

OYEWUMI, Oyeronke. *A invenção das mulheres: um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. *Boacé Uchô: a história está na terra - narrativas e memórias do povo Puri da Serra da Mantiqueira*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2020.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. *Pachamama: a poesia e a alma de quem escreve*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2021.

PASSOS, Mailsa Carla. Encontros cotidianos e a pesquisa em educação: relações raciais, experiência dialógica e processos de identificação. In: *Educar em Revista*. Curitiba: Editora UFPR, n. 51, jan./mar. 2014, p. 227-242. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/educar/article/view/33398/22082>. Acesso em mar. 2026.

PASSOS, Mailsa Carla; RUFINO, Luiz; TEIXEIRA JR, José Carlos. Circuitos comunicativos da afrodíaspóra: enunciação, polifonia e as sabedorias de frestas. In *Educação Continuada, currículo e práticas culturais, volume 2* (Org. Denise Lopes), Inês B. de Oliveira, Marinaide Freitas. 1. ed. Rio de Janeiro: DP et alli, 2018.

PERROT, Michelle. *História dos Quartos*. Tradução Alcida Brant. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Esquerdas do mundo: uni-vos!* 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

SANTOS, Livia M. Natália de Souza. Intelectuais escrevientes: enegrecendo os estudos literários. In: *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (org. Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes). 1 ed. Rio de Janeiro: MINA Comunicação e Arte, 2020.

SCHOPENHAUER, Arhtur. *A arte de escrever*. Trad. Pedro Sussekund. Porto Alegre: L&PM, 2018.

WALKER, Alice. Em busca dos jardins de nossas mães. In: *Em busca dos jardins de nossas mães: prosa mulherista*. Trad. Stephanie Borges. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

WOOLF, Virginia. *Um quarto só seu*. Trad. Denise Bottmann. Porto Alegre: L & PM, 2019.

BALAIO DE MEMÓRIAS: UM RESGATE SOBRE A RAIZ PURI DA FORÇA E DO CUIDADO

Ana Luiza Rocha do Valle²¹

Dolyca Rocha²²

“Não há vergonha em precisar dos outros, humanos ou não humanos. Isso é sair do centro do mundo e assumir um papel de parte dele. Circular o cuidado é reparação histórica também, não precisamos dar conta de tudo, nem dar conta sozinhas de nós mesmas. Interdependência anticolonial, redistribuída, também é autonomia.” (NÚÑEZ, Geni, 2023)

Circular a palavra, cuidar da memória - Pelos olhos da tataraneta, que é a sobrinha

Amparada pelas palavras de Geni Núñez, eu, tataraneta de Maria Antônia da Silva Puri, que não conseguiria escrever sozinha, convidei para ensaiar comigo a bisneta, mulher que veio antes de mim, e que primeiro pôs palavras nessa história que

²¹ Tataraneta de Maria Antônia da Silva Puri. Pesquisadora de pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Literatura e Crítica Literária da Pontifícia Universidade Católica, PUC – São Paulo. Doutora em Letras e Mestra em Museologia pela USP. Email: analuizarv@alumni.usp.br.

²² Bisneta de Maria Antônia da Silva Puri. Graduada em Direito pela Faculdade de Direito de Campos, e em Comunicação Social pela Faculdade de Filosofia de Campos. Mestra em Engenharia Ambiental pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Fluminense (PPEA IF Fluminense). Email: dolycarocha@gmail.com.

compartilhamos. Antes de ir com ela ao *nós* que este ensaio pede, faço minhas as palavras da poeta Mel Duarte:

“Força indígena milenar

Eu peço licença pra entrar

Quem veio antes de mim e quem ainda virá

Eu peço licença pra entrar” (Intuição, Mel Duarte).

A quatro mãos e duas gerações, tia e sobrinha propõem-se ao que a primeira chamou de *fazer andar a palavra*. Ensaiam, juntas, retomar, expandir e difundir histórias que lhes são a um só tempo estranhas e familiares. Certa psicanálise já entranhada na escrita da sobrinha ecoa o infamiliar de Freud. Filha de psicanalista, curiosa sobre os temas do pertencimento, da individualidade, da família e da comunidade e coletividade, a ideia de estranho familiar me parece sempre à espreita. Por outro lado, também me habita certa urgência de esconder a referência europeia e masculina, ainda mais num contexto como o deste ensaio. Acolho minhas incoerências e a complexidade da vida, e opto por atender à necessidade de transparência sobre reconhecer quem sou e a partir de que ponto falo. Clamo por Julieta Paredes nesse acolher: “Sou o que sou graças à minha mãe e às minhas avós, graças ao seu caminhar. Graças aos meus ancestrais, principalmente mulheres, mas também homens, com toda sua contradição” (2019, p. 257).

Cada qual com sua história, falamos aqui do lugar de mulheres lidas no Brasil como brancas, com os privilégios que são próprios a essa brancura e o esforço crítico de quem tenta reconhecer e problematizar a branquitude primeiro em si e depois no entorno. Escrevemos a partir do desejo de honrar raízes indígenas e de resgatar o que há das mulheres de Abya Yala em nós - mas não negamos que nossos estudos, vivências e escritas sejam também permeados de referências masculinas, tantas vezes brancas, tantas vezes colonizadas.

Escrevemos em homenagem à nossa ancestral, mulher indígena do povo Puri registrada como Maria Antônia da Silva, à sua filha Mariana, e ao que delas permaneceu em toda uma linhagem de mulheres gregárias e firmes na sua prática de circular o cuidado, chegando até as gerações que hoje de alguma forma representamos (e quiçá abarcando também alguns homens da família, além de expandir-se para fora do nosso grupo familiar). A pesquisa e os escritos da tia, que é a bisneta de Maria Antônia, misturam-se às referências e palavras da sobrinha, a tataraneta, e no entrelaçar das emoções, saberes e vivências, ensaiamos transbordar o que começa com uma família, e expandir em direção a uma comunidade cada vez mais ampla.

Romper o apagamento - Pelos olhos da bisneta, a tia

Desde nova, ouvi algumas histórias familiares, daquelas que são contadas em sussurros, via de regra, entre as mulheres da família. Nesses cochichos, as tias ou avós falavam de uma indígena que teria sido uma ancestral de nossa família. Meu pai, que é neto dela, foi quem melhor me passou informações dessa minha bisavó. São memórias familiares que vão passando de uma para outra geração. Quase não há documentação escrita que comprove os relatos da perspectiva ocidental sobre documentar. Existem algumas certidões de nascimentos, casamentos e óbitos.

Aos relatos em ensaio, já com olhos, ouvidos e mãos em entrelaços

Doravante, mesclamos o *eu* e o *nós*, as pistas que os cochichos nos deram sobre os indivíduos que são as nossas homenageadas, e as informações que outras pesquisas trouxeram sobre as coletividades em que elas se inserem: o povo Puri, a região de Minas Gerais, o ser mulher nesses contextos, cada uma a seu tempo. Escolhemos a forma ensaio pela flexibilidade, pela possibilidade de alternar e entremear as vozes, e por ser a mais compatível com o nosso gesto de quem tateia entre muitas perguntas, poucas respostas, e tantos apagamentos.

O cenário do início desta nossa narrativa familiar é a vila de São Sebastião do Sacramento, distrito do município de Manhuaçu, em Minas Gerais. Tal vila está situada na região conhecida como a antiga Zona Da Mata mineira, entre a Serra do Caparaó e o

Vale do Rio Doce. Vila modesta, como tantas chamadas vilas dos confins das Gerais, que teve um período de desenvolvimento ativo quando o ciclo do café se expandiu, vindo do Rio de Janeiro para aquela região mineira.

Por volta dos anos de 1870, a Zona da Mata passou a ser devastada para dar lugar às plantações de café, já que o grão alcançava altos preços na Europa. A disputa por terras foi violenta. Aos 25 de janeiro de 1872, uma Portaria do governo Provincial “projetou 5 grandes aldeamentos centrais, para neles se concentrarem os indígenas dos vales do Rio Doce, Mucuri, Jequitinhonha, Rio Pardo e Rio Grande” (Povo Indígena Puri - Uchô Beltháro Puri, 2023, p. 13). Ela foi complementada por outra Portaria, publicada em julho do mesmo ano da primeira, que estabelecia “um 6º aldeamento, no Vale do Manhuaçu, *‘para os índios puris que habitam a margem direita deste rio, bem como os que vagueiam pelo Matipó, Muriaé e Pomba, sendo de raça e língua diversa das dos botocudos(...)’*” (*ibid*, p. 13, grifo nosso). Talvez entre esses Puris aos quais se referia o documento governamental, estivessem os pais de nossa homenageada e ancestral, Maria Antônia, cuja certidão de óbito indica ter nascido aos 14 de setembro de 1870.

Grandes áreas foram tomadas aos povos originários da região - nas Minas Gerais habitavam membros dos grupos Botocudo, Maxacali, Malali, Pataxó, Coroadó, Coropó e Puri. A Zona da Mata era o lar de ao menos duas dentre essas grandes etnias indígenas, Puris e Botocudos, sendo que os primeiros povoavam a parte mais alta da Zona da Mata, indo até a serra do Caparaó. Seus terrenos eram de solo fértil, e por serem mais altos eram os mais adequados para implantação dos cafezais. O povo Puri foi violentamente atacado e expulso de suas terras ancestrais. No protocolo que já mencionamos, anteriormente consta a informação de que a diáspora é marca desse povo, e o texto ainda relata “tentativa de extermínio, dominação e silenciamento” (*ibid*, p. 11).

Alguns grupos Puris foram dominados e escravizados, sendo obrigados a derrubar e queimar a mata que antes era seu lar. Eram tratados com muitos preconceitos e chamados, pejorativamente de *bugres* ou caboclos. Sob trabalho forçado, muitos tentavam fugir e eram perseguidos por capangas armados. Relatos como o do João Pacheco de Lourenço e Castro (*apud* Machado, 2010, p. 36) nomeiam os Puris como

seres que “não conhecem subordinação alguma”, e esse não se subordinar nos inspira a escrever, a reconstruir memórias e resistir ao apagamento. Mas a resistência, como se poderia esperar, não se faz sem percalços: são poucos os registros escritos para saber exatamente a que etnia indígena uma antepassada pertenceria. É preciso investigar. Pesquisando sobre características de Puris e Botocudos, recorrendo a costumes, armas, alimentação, raras fotos ou desenhos, busca-se o acerto ao apontar uma ancestral como indivíduo Puri.

De modo violento, em meados do século XIX, documentos oficiais começaram a declarar os Puris como "extintos". Não bastassem todas as violências físicas e as tentativas de eliminação literal, foi posta em prática uma estratégia etnocida de apagamento cultural para facilitar a tomada de suas terras: proclamá-los extintos, de forma oficial, no papel, para que o apagamento simbólico contribuísse para a extinção de fato. Na prática, no entanto, eles continuavam vivendo nos arredores das vilas, muitas vezes integrados como mão de obra rural ou vivendo em pequenos grupos familiares escondidos nas matas. No já citado protocolo produzido junto a descendentes desses sobreviventes, relata-se a sua organização em grupos parentais não homogêneos, com famílias se juntando e separando, seja intra etnia ou com pessoas de outros povos. Essa flexibilidade reaparecerá em nossa história, mais à frente, como parte do cuidado que circula nas reorganizações familiares e parentais.

Os relatos nos levam às pesquisas, delas voltamos às reminiscências da memória e da oralidade, como em um trançado de cestaria, cheio de ir e vir. Encontramos, assim, as informações de que o nome *Puri* significa gente mansa ou tímida conforme algumas fontes, como a pesquisa de Almeida (2016, p. 74). Por outro lado, o Museu da Cultura Puri, situado na capital do Rio de Janeiro, traz o significado *ousado* para o termo, e o situa no idioma Coroadó. Entre essas duas fontes, varia a identificação inicial do povo como nômade ou seminômade, mas há consenso quanto a terem vivido sobretudo da caça, pesca e de uma agricultura primária de milho (*maki*), mandioca (*veijuh*) e batata.

Nas últimas décadas do século XIX, a relação entre homens e mulheres do povo Puri era marcada por uma divisão de tarefas muito clara. Como eram nômades, a sobrevivência dependia de uma sincronia entre os trabalhos atribuídos a cada sexo. Na

divisão de papéis, o homem era o caçador, o provedor de proteína animal. Seu trabalho era fabricar armas como arco, flecha e borduna, e com elas caçar. No final do século XIX, em meio às violentas disputas por terras para o café, o homem Puri também negociava o trabalho sazonal nas fazendas em São Sebastião do Sacramento. Enquanto representante da dita *gente mansa* (mas também *insubmissa* e *ousada*), era a ponte entre a mata e a vila, negociando como podia alguma paz, ou ao menos, a não agressão ao seu povo.

A mulher Puri era quem tinha o conhecimento botânico. Ela sabia quais frutos, raízes e folhas eram úteis para alimentação e para tratar as doenças. Também era ela a responsável pela agricultura de coivara, preparando a terra para o plantio do milho, mandioca e batatas. Sem este trabalho, o grupo passaria fome nos dias em que a caça falhasse, o que não significa que ele tenha sido de modo geral reconhecido pelos homens da comunidade como essencial e equiparável em importância ao trabalho masculino. Como nos propõe a boliviana Julieta Paredes (2020, p. 198-199), ao formular uma proposta de feminismo comunitário embasado em raízes indígenas: buscar outra realidade de organização social quanto aos gêneros “não é construir um novo mito, tampouco afirmar que antes, na etapa pré-colonial, houvesse um equilíbrio fundamental, como o que queremos construir agora (...)”.

Outra responsabilidade da mulher Puri era com o cuidado e a educação das crianças. Sempre trabalhando em conjunto, todas as adultas cuidavam de toda a prole. Papel importante cabia às anciãs: eram as avós que permaneciam horas com grupos de crianças contando as histórias de sua gente, ensinando a falar o idioma e a ser Puri. A mulher ficava, portanto, responsável por questões de preservação da cultura: era ela quem mantinha a língua e os rituais vivos dentro do clã, o que se alinha à observação de Silvia Federici (2019, p. 94) quando atribui às mulheres, em muitas partes do mundo, o papel de “tecelãs da memória — aquelas que mantêm vivas as vozes do passado e as histórias das comunidades, que as transmitem às futuras gerações e que, ao fazer isso, criam uma identidade coletiva e um profundo senso de coesão”.

Fontes informais sugerem que a mulher Puri escolhia seu parceiro com alguma liberdade: indicam que a escolha era mútua, e que os Puris eram predominantemente

monogâmicos. Porém, há menções a possibilidades de separações e novas composições, como no já mencionado protocolo contemporâneo desenvolvido junto a uma comunidade Puri, que afirma que “os Pury sempre se organizaram através de grupos parentais, não uniformes, não homogêneos. Sendo comum as famílias se juntarem ou separarem para formar novos grupos entre si e com outras etnias” (2023, p. 16). Algo similar é abordado no relato do alemão Freyress sobre os Coroados (1902, p. 246) de forma um tanto preconceituosa, quando diz que “muitas jovens índias (...) no espaço de um anno, por simples capricho, mudaram de marido 5 ou 6 vezes”.

A notícia que nos chegou pelos cochichos e relatos das mais velhas foi de que era comum que pequenos grupos de mulheres Puris se aproximassem de casas de alguns sítios para propor trocas. Elas ofereciam seus cestos trançados em taquara e as cuias polidas e coloridas feitas de coité; e as mulheres brancas ofereciam ferramentas, como facas, facões, enxadas, tesouras e alguns tecidos de algodão. Na memória que nos foi repassada, este escambo não era raro entre mulheres. A informação oral e familiar se encontra com discussões escritas amplas e conhecidas sobre trocas de objetos entre pessoas indígenas e brancas, de modo geral. Diz-se ainda que a iniciativa dos escambos era, via de regra, das indígenas, o que demonstraria uma autonomia feminina muito superior à das mulheres brancas daquela mesma vila nos idos de 1870.

Foi nesse contexto histórico, geográfico e social, atravessado por lacunas, relatos registrados de estrangeiros colonizadores ou repassados oralmente entre gerações de nativas, que uma pessoa - possivelmente, uma mulher Puri - mudou a vida de uma criança indígena e de um casal branco. Aqui, mais do que nunca, entramos no terreno do relato familiar, certamente cheio de fragmentos, impressões adicionadas a cada revisitação, e até mesmo de lacunas preenchidas com o imaginário que o clã construiu sobre a própria história ao longo de sua tecelagem coletiva, criando o senso de coesão mencionado por Federici no trecho acima.

Os moradores da casa eram um homem e uma mulher sem filhos, possuíam uma pequena propriedade situada a pouca distância da vila, sendo também proprietários do maior e mais bem abastecido armazém dali. Seus nomes até o momento não foram encontrados em certidões do cartório local, visto que ele só passou a existir em 1887.

Eles também não nos foram ditos pelas mais velhas. O que nos contaram os que vieram antes de nós foi que a moradia do casal era no sítio, em casa espaçosa feita de taipa e localizada à borda da mata. Aos fundos da casa, pequena trilha levava a uma mina d'água que abastecia a moradia. Essa mina, cercada por pedras, com flores chamadas primaveras, plantadas para proteger o poço do sol, fluía continuamente, tendo uma bica onde a água era recolhida em baldes e levada para a casa.

Nas memórias contadas, foi à borda desta mina d'água, em um frio e enevoado amanhecer, que a dona da casa encontrou em um pequeno cesto de taquara, uma criança recém-nascida envolta em manta típica de artesanato indígena. A mulher tomou a criança ao colo, examinando com atenção. O formato do rosto e dos olhos, a cor da pele, os cabelos pretos deixavam evidente que se tratava de uma criança indígena. Correu de volta à casa, agitada e surpresa, para mostrar ao marido a criança. O casal, após conversas e acertos, decidiu ficar com ela. Já que não conseguiam ter filhos pela via biológica, a mulher insistiu para que adotassem a menina. Assim fizeram. Importante mencionar que o termo adotar refere-se à ação prática de acolhê-la como filha, até pelo momento histórico retratado.

O casal sabia de casos semelhantes, crianças indígenas deixadas à porta de sitiantes e fazendeiros. Sabiam que tal acontecia em duas situações: mães indígenas, sofrendo perseguições, temendo que sua criança fosse morta, deixavam-na à porta de alguma família que já vinham observando em segredo, prevendo que esta a receberia e criaria. A outra situação, que não era incomum, era a de mulheres indígenas que haviam sido violentadas, engravidavam, e levavam a criança à porta de seu estuprador branco para que este a criasse. Tais crianças eram tidas como *filhas de criação*. Se meninas, eram treinadas para servir nas lides domésticas, servindo à família, sem remuneração e a troco de casa e comida. Se meninos, eram treinados em serviços braçais da lavoura, também sem qualquer direito ou remuneração. Sobre tais crianças, depois adultos, recaíam muitos abusos, explorações e preconceitos.

Qualquer que tenha sido o caso da pequena Maria Antônia, na narrativa do cesto de taquara encontrado na mina d'água, ele reforça a denúncia do povo Puri, atualmente em processo de etnogênese, que afirma que “A Diáspora é marca do Povo Indígena

Pury” e que houve “violentos processos de destribalização e[m que foram] forçosamente inseridos na sociedade branca.” (Povo Indígena Pury - Uchô Beltháro Puri, 2023, p. 11).

Por decisão da mulher, a criança que ela encontrou à beira da mina seria criada como sua filha, aquela que ela não pôde gerar. E não como *filha de criação* que depois se torna, na prática, empregada ou pessoa escravizada. A menina foi batizada e recebeu o nome de Maria Antônia. Foi criada e educada sob a perspectiva branca, aprendendo a ler e escrever a língua portuguesa. Ela adquiriu com a mãe hábitos de leitura e escrita, além do bordado e de outras habilidades manuais comuns às mulheres da época, como tricô e crochê. Era vestida como uma filha branca seria, era levada às missas e festas religiosas como filha do casal. Tal situação causava estranheza e provocava comentários hostis de outras famílias. Contudo, a mãe mesmo ciente de tais preconceitos, transgredia a imposição social, e seguia, conduzindo e educando a menina como sua filha. O pertencimento à família, nesta história, custou à criança indígena o apagamento de suas origens, como era comum nas chamadas adoções à brasileira, e seguiu sendo por muito tempo, apesar das legislações posteriores sobre o direito da criança à própria história.

A menina crescia saudável e a mãe observava que era inteligente, aprendendo com facilidade e demonstrando habilidades incomuns aos olhos dos que a cercavam. Maria Antônia aprendeu as artes manuais que eram comuns entre brancas, e mostrou também interesse por tecer cestos de taquara e aprender a usar o tear – não sabemos dizer como conheceu essas possibilidades menos comuns na sua família adotiva e comunidade em que cresceu. Aprendeu a fazer fios de algodão e lã de carneiro, tingidos com as cores naturais de raízes, cascas e frutos da terra. E tanto gostou de fiar que se tornou fiandeira requintada, criando peças delicadas para cachecóis, mantas e xales, entre outros.

Maria Antônia crescia carregando o estigma de ser índia, cabocla, parda, inferior. Ao mesmo tempo, causando espanto a muitos e admiração a outros por, aos olhos daquela sociedade, ser pessoa culta, letrada e fiandeira talentosa *apesar de sua origem indígena*. Suas peças eram vendidas no armazém do pai e nas feiras mensais armadas no pátio da igreja, alcançando preços mais altos do que as peças de fiandeiras

comuns, que eram rudes e grosseiras comparadas àquelas tecidas pela mocinha indígena - o que certamente se devia ao fato de sua etnia não ser bem traduzida num *apesar* em relação às suas habilidades, e sim num *porque*. Maria Antônia possivelmente era inteligente e talentosa também *porque* indígena, e não *apesar* disto. Ao que contam, gostava de ler, era de pouco falar, e muito observadora. Dizem até que parecia não se importar com os preconceitos e críticas. Em encontros sociais, ela se apresentava vestida com elegância e exibia certa altivez que irritava as mulheres que a criticavam. Mantinha com a mãe uma convivência rica de afeto e com pai, uma obediência respeitosa.

O pai adotivo, comerciante ativo e respeitado na vila, certa vez foi procurado por um grupo de seis homens portugueses, a cavalo, que pediam ajuda para um deles, que estava doente. Estavam a caminho de alguma cidade mais adiante, e a doença do companheiro os fizera parar na vila de São Sebastião do Sacramento. O moço, Manoel da Silva, com apoio do comerciante, foi tratado pelo farmacêutico local e levou vários dias para se curar. Os companheiros portugueses decidiram seguir viagem, combinando que Manoel os alcançaria, quando pudesse, na cidade em que tinham serviços prometidos.

Uma vez curado, Manoel, que se conta que possuía alguns conhecimentos de guarda-livros e por isto, foi contratado como empregado no armazém do pai de Maria Antônia, desistiu de ir ao encontro de seus companheiros em outra cidade e tornou-se morador da vila. Algum tempo depois, tornou-se homem de confiança do dono do armazém. Já conhecido de todos, ganhou a alcunha de Manuel Caixeiro. O moço português fez amizades, tornou-se socialmente aceito pela sociedade da vila. Mostrou-se hábil em se relacionar com todos. Frequentava as missas e festas religiosas, para as quais concorria como festeiro. Tal função o tornou conhecido pois fazia vir de Portugal peças e vestuários próprios para a Folia de Reis, a mais concorrida e que mais atraía a população da vila e arredores. Manoel também se tornou o escrevedor de cartas para os muitos analfabetos do lugar. Conquistou amizades e respeito social, tornando-se um *bom partido* aos olhos dos pais de moças casadoiras.

Seu patrão, pai de Maria Antônia, viu nele um possível bom marido para a mocinha indígena. Os dois homens se entenderam, o arranjo interessava aos dois. Manoel se tornaria homem casado, formaria sua própria família, recebendo apoio do patrão para que prosperasse. E o pai também seria beneficiado, casando a filha índia e discriminada com um homem branco, português letrado e bem-educado. Podendo vir a ter netos *menos índios*, miscigenados e talvez mais brancos. Ou seja: a violência que resultou no abandono - ou entrega desesperada - num cesto de taquara teve continuidade na criação da menina *como se fosse branca*, e ganhou uma nova camada de complexidade no casamento que se propunha a seguir apagando vestígios de indigeneidade nas gerações seguintes.

Conforme certidões do cartório local, o casamento foi realizado quando Maria Antônia tinha apenas 11 anos e três dias de idade. Ao que consta, na festa de casamento, ao ser procurada para partir o bolo, a noiva foi encontrada debaixo da mesa do banquete, junto com outra menina, brincando com uma boneca. Isto mesmo, a noiva era ainda uma menina, nem mesmo havia menstruado. Atualmente, chamaríamos a isto de pedofilia. Muitas narrativas de bisavós Puri que se tornaram parte de famílias brancas estão relacionadas a sequestros e estupros - como acontece com tantos outros povos indígenas pelo mundo. No caso de Maria Antônia, o caminho foi um pouco diferente, mas a violência segue sendo parte inescapável da narrativa.

Casados, o português e a menina índia continuaram a viver na mesma casa do pai de Maria Antônia. Nos poucos anos seguintes, a menina só pôde engravidar após se tornar, de fato, biologicamente, mulher. Enquanto isso, ela se mantinha ativa e operosa em seu aprendizado de fiandeira. A partir de quando pôde engravidar, ela e o português tiveram vários filhos. Miscigenados, registrados como pardos, possuíam traços genéticos do branco e da indígena Puri.

Não se pode dizer que foi um casamento feliz ou mesmo harmonioso e pacífico. Relatos há de que Manoel Caixeiro não era fiel, e teria tido filhos fora do casamento. Em um dos casos, conta-se que Maria Antônia inspecionou a criança em busca de semelhanças com seu marido e, convencida de que ele era mesmo o pai, demandou que providenciasse roupas para seu filho. Talvez se possa ler aí apenas empatia por alguém

que não tinha culpa da própria origem e precisava se vestir, na visão daquela sociedade. Mas pensando no cuidado coletivo das mulheres Puri com todas as crianças do clã, poderíamos também pensar em alguma sensação de dever, em que o ímpeto do cuidado coletivo suplanta o desconforto causado pela traição.

Maria Antônia, de acordo com registros em cartório, nasceu em 14 de setembro de 1870. O casamento foi registrado como tendo sido aos 17 de setembro de 1881 (aos 11 anos). Conta-se que ao final da nona gravidez, sofreu forte eclâmpsia. Ela e a criança faleceram, em dois de junho de 1905. Sua breve existência durou apenas 35 anos, a idade que completa, no ano desta escrita, sua tataraneta que co-assina o texto. Metade da idade atual da bisneta daquela que viveu tão pouco, e que também é coautora neste ensaio. Maria Antônia deixou sete filhos vivos. Alguns traços físicos, tom de pele e outros elementos mais sutis, podem ser vistos como possíveis indícios de herança Puri. Mas a ancestral indígena foi menos lembrada do que seria justo.

Uma das filhas do casal Manoel e Maria Antônia, nascida em 29 de julho de 1900, foi registrada como Mariana da Silva. Recebeu o nome como homenagem à mãe do Caixeiro, Mariana Barreira, que nunca tendo vindo ao Brasil, era uma desconhecida da família de Manoel.

Mariana da Silva, avó daquela que aqui escreve como a tia, e bisavó da que assina como sobrinha, ficou órfã de mãe aos 4 anos de idade. Alguns anos depois, Manoel Caixeiro, viúvo, volta a se casar. Este segundo casamento foi com a também viúva Rita Leôncio Pereira. Tal casamento dos dois viúvos, conforme certidão do cartório de São Sebastião do Sacramento, se deu aos três de março de 1910. Rita, ao que contam, foi mãe muito ativa e boa tanto para seus dois filhos do primeiro casamento quanto para os filhos trazidos pelo Manoel Caixeiro.

Mariana, portanto, não foi criada e educada por sua mãe Puri. Porém, tinha muitas semelhanças com a indígena. Traços físicos usualmente reconhecidos como parte de um fenótipo indígena, habilidades manuais semelhantes às que contavam ter sua mãe, além de caráter e personalidade bem parecidos aos da mulher que ela pouco conheceu. Ela se diferenciava das mulheres brancas de seu tempo, não só pelo aspecto

físico, mas muito pela maneira de se comportar. Mariana se casou e teve vários filhos. Conservou vários traços que podem ser pistas de sua herança indígena nos modos de agir por toda a vida. Em especial, no trato com o marido e os filhos, diferenciava-se das mulheres de sua época. Era educadora firme e autoritária, e muito cuidadosa e exigente, determinando que os filhos realizassem bem as tarefas da escola e dos trabalhos domésticos.

Existem relatos de que Mariana era rigorosa exigindo dos filhos banhos diários. E que o avô, o português Manoel Caixeiro, a recriminava, chegando mesmo a dizer que o marido dela iria gastar muito dinheiro na farmácia. Que ela *gastava* e adoecia os filhos com tantos banhos. Ao velho estilo europeu, o Caixeiro não era afeito a banhos. Já Mariana, talvez por sua herança indígena, talvez por ter aprendido de algum modo, fazia questão de muito banhar seus filhos.

Com o marido, Mariana não mostrava a obediência passiva e submissa, comuns às mulheres brancas da época. Cobrava dele mais capricho e cuidado nos trabalhos de homem roceiro. Criticava quando ele fazia uma cerca, com os mourões sem o aparelhamento certo, tortos e de tamanhos variados, com arames mal esticados e frouxos. Até mesmo da lenha cortada para o fogão, ela reclamava dos pedaços ora grandes demais, ora grossos demais. Ela reclamava, brava, dizendo ser ele um *desmazelado*. Ao que ele respondia às vezes tentando ser mais caprichoso, outras vezes irritado, que ela era muito exigente. Dizia mesmo: “Mariana é exigente demais. Para agradar a ela eu tenho que cagar um quilo certo e mijar um litro exato”. E ela seguia, inclusive cobrando dele que cuidasse de melhorar a linguagem. Ao longo do casamento, tiveram vários atritos. Quando Mariana descobriu, já mãe de muitos filhos, que o marido a traía, tendo até mesmo filho com outra mulher, sua reação foi violenta. Foi à casa da tal mulher, exigiu ver a criança. Examinou como pôde e concluiu que, pelas semelhanças, era mesmo mais um filho de seu marido. Na narrativa tecida pelas nossas mais velhas, fazia uma noite de tempestade, com raios e trovões assustadores. Tempestade semelhante se desencadeou na alma de Mariana. Atormentada por demais, ao invés de voltar à sua casa, ela se pôs a correr e caminhar pelos morros e ermos ao redor da vila, só sendo encontrada, meio desmaiada e confusa, no dia seguinte, dentro de um bambuzal.

Deste evento em diante, ela expulsou o marido de sua cama e passou a tratar com ele com revolta e hostilidade. E por tal comportamento foi duramente criticada por todos. Ela estava rompendo com a norma social não escrita. Aquela que obrigava as mulheres casadas a tolerar e perdoar os maridos traidores e seguir obedientes e submissas, atendendo ao mandamento de que *homem é assim mesmo, e mulher tem que aceitar*. Não para ela. Afastou-se dele. E contam relatos de filhos dela, que algo muito forte havia mudado na mãe a partir de então. Deixou de ser uma mulher alegre, que gostava de cantar enquanto fazia suas tarefas domésticas. Passou a conversar pouco, e se dedicar muito aos trabalhos manuais, em que era exímia. Costurava com primor, bordava e fazia crochê, com perícia assim como sua mãe indígena com quem tão pouco conviveu: era uma artesã refinada e talentosa.

Quando suas filhas estavam a finalizar a escola primária da vila, Mariana exigiu do marido que queria uma casa na cidade mais próxima, Manhuaçu. Dizia abertamente: “minhas filhas não vão ser como estas mulheres daqui desta vila. Vão estudar mais, vão ser professoras. E não vão se casar com estes homens burros e grosseiros daqui.” Assim foi. O marido adquiriu casa na cidade e ela e os filhos se mudaram para lá. Ao pai das crianças, restou que sustentasse a nova casa. Que seguisse morando na vila, cuidando da propriedade rural e só aparecendo de tempos em tempos na casa da cidade, para abastecer a despensa e ver os filhos. Ela, na verdade, impôs a ele um divórcio, não formal, mas de fato. Talvez de modo similar ao que mulheres do povo que gerou sua mãe podiam fazer, ao menos na narrativa a que tivemos acesso. Vale lembrar que o direito ao divórcio no Brasil só viria a ser conquistado em 1977, sendo que o divórcio unilateral só se tornou uma possibilidade em 2010, ainda não sendo possível até hoje, em 2026, de forma unilateral sem anuência de um juiz. Assim, mais uma vez teríamos uma marca de autonomia da mulher de ascendência Puri em relação às mulheres não indígenas brasileiras. Isto não significa que não tenha havido divórcios de fato, no mesmo estilo, entre mulheres e homens brancos, mas aponta para uma possibilidade de raiz da ousadia de Mariana - neta do povo cujo nome ora é definido como significando tímido e manso, ora como ousado, ora insubmisso.

O desejo de Mariana quanto às filhas se cumpriu. Elas estudaram, adquiriram profissão e nenhuma delas se casou com homens da vila, ou mesmo da cidade mais

próxima, Manhauçu. Mais interessante ainda nos parece, sobretudo para este ensaio, uma característica que ela inspirou em seus filhos, em especial nas filhas mulheres. Casadas e vivendo em cidades diversas, entre elas havia como que um pacto nunca escrito, mas radicalmente preservado. Uma espécie de aliança das irmãs em prol da grande família - algo talvez próximo do que Muniz e Vasconcelos (2023, p. 166) nomeiam como clã, em seu artigo sobre pessoas Puri LGBTQIA+.

O relato sobre a geração das filhas de Mariana ganha contornos um tanto mais nítidos: muito do que é aqui dito sobre elas foi testemunhado por uma ou até mesmo pelas duas autoras deste ensaio. As filhas de Mariana estavam sempre em contato. Primeiro, através de muitas cartas e grandes encontros familiares. Na memória da bisneta de Mariana, figura uma anedota sobre alguém que se casou com um de seus netos, e que teria comentado, ao chegar pela primeira vez a uma das reuniões de família: “esse pessoal fica todo junto, um monte de gente amontoadada, coisa esquisita, parecem índios”.

Posteriormente, o meio de comunicação passou a ser o telefone, mas mantiveram-se ainda por longo tempo os encontros em datas importantes para o grupo familiar. As irmãs mantinham o hábito de fazerem juntas uma reserva em dinheiro, uma poupança. A finalidade desta reserva financeira era prestar apoio e socorrer as necessidades de qualquer uma delas. Ela servia como fundo emergencial em casos de doenças, cirurgias ou tratamentos prolongados. E também para fins menos dramáticos. Quando a irmã mais nova, ainda solteira e estudante, precisou ir morar em outro local, foi assistida pela reserva coletiva. Esta mesma irmã quando foi se casar, teve seu enxoval e outras necessidades atendidas pelas economias reunidas por suas irmãs. Quando o irmão mais velho, doente e tendo perdido suas terras e posses, ficou sem ter como sustentar a própria família, a união das irmãs se fez ativa. Trataram de conseguir tratamento para ele, moradia e meios de filhos ainda muito jovens poderem sobreviver, alguns deles sendo criados - temporariamente ou pelo restante da infância e adolescência - como filhos adotivos de alguma delas. As irmãs deliberaram entre si quais filhos do irmão debilitado iriam para a casa de qual delas, para que pudessem estudar e até que se tornassem adultos. Não seria essa a mesma lógica das mulheres Puri, responsáveis de forma coletiva pela criação de todas as crianças de seu clã?

Mesmo para necessidades menores, a aliança de solidariedade funcionava. Ora pagando passagens para alguém que queria estar nos encontros familiares e não tinha recursos, ora bancando tratamento odontológico, ou mesmo financiando casamentos de um ou outro sobrinho. O fato é que as filhas de Mariana mantinham uma rede de apoio que pôde socorrer muitas vezes a uma ou outra pessoa do grupo familiar. Sempre elas, as irmãs, as mulheres da família assumindo protagonismo, nas alegres reuniões e nos momentos difíceis. Gostamos de pensar que esta característica solidária era como uma rede que abarcava e protegia o grande grupo familiar. E de que tal rede de proteção existia inspirada em algo que pode ser reconhecido como um legado de suas raízes étnicas. Uma herança não inventariada do povo Puri que lhes deu origem seria, então, o dever nunca esquecido de apoio mútuo e cuidado comunitário. Isto nos remete ao que Julieta Paredes afirmou sobre o feminismo comunitário e sua diferença - que consideramos visceral - quanto ao feminismo ocidental e branco: “Nós partimos da comunidade como princípio inclusivo que cuida da vida. (...) *Não queremos nos pensar como mulheres perante os homens, mas nos pensar como mulheres e homens em relação a uma comunidade*” (PAREDES, 2020, p. 196, grifo no original).

Ainda nos dias atuais, somos uma grande família espalhada por várias cidades e estados do país. Alguns vivem como classe média ou classe média alta, outros têm vidas mais modestas. Existe ainda o hábito de algumas grandes reuniões familiares de tempos em tempos. Lamentavelmente, o bom e útil hábito da poupança familiar coletiva e estruturada desapareceu. A poupança das irmãs foi sequestrada por Fernando Collor nos anos 1990, perdeu-se o dinheiro. Perda maior foi a motivação para continuar com aquela estrutura. Ainda assim, seguimos sendo uma família que se apoia, que se reúne tanto nos enterros quanto nos aniversários e casamentos, e que busca circular o cuidado em suas mais diversas formas. Filhos e filhas de Mariana repassaram à sua prole o saber que herdaram da mãe, e que possivelmente veio da avó e de sua ancestralidade Puri. A geração seguinte também recebeu a herança, e o cuidado segue circulando, muitas vezes a partir das mulheres, mas tantas outras vindo também dos homens, que aprenderam com a herança cultural, com os ensinamentos repassados. A poupança pode não mais existir de forma estruturada e nos mesmos termos, mas a noção de que podemos recorrer uns aos outros, e a de que somos uma comunidade responsável pelo bem-estar comum segue presente. Cursos, passagens, cirurgias, despesas diversas e orientações

seguem sendo partilhadas entre os diversos núcleos familiares espalhados pelo país. Mesmo na geração dos bisnetos de Mariana, houve quem fosse passar alguma temporada ou mesmo morar junto a algum tio ou tia para ter acesso a melhores oportunidades de estudo ou a alguma orientação específica. Um dos netos, quando muito doente, morou por um período com as sobrinhas adolescentes, recebendo cuidados de irmãs, irmãos, sobrinhas, sobrinhos, cunhadas e cunhado. O que eram cartas, depois telefonemas, viraram chamadas de vídeo entre irmãos, entre primos, e trocas intensas e longas de mensagens e fotografias em grupos de mensagens instantâneas via celular.

Deve ser, ao menos em parte, devida a essa herança também a disposição entre tantos de nós para fazer trabalhos comunitários, voluntários, de cuidado com humanos, animais e tantas outras espécies nos locais por onde passamos. Entre os descendentes de Mariana e Maria Antônia, temos pessoas que voltaram a trabalhar a terra, habitando a área rural ou tendo aí propriedades de que cuidam com respeito profundo. Há também quem more na área urbana e plante nas calçadas e parques próximos de suas casas, quem tenha ervas no quintal ou até numa varanda, para chás e temperos. Há quem participe de movimentos sociais e de apoio à comunidade, em prol da educação, da saúde, da justiça, do bem-estar coletivo. Há muita gente que seguiu o que Mariana desejara, que era estudar e buscar a educação entendida como única possível no contexto branco, a dos livros e escolas. Ler e escrever era valorizado pela mãe de Maria Antônia e pelo Manuel Caixeiro, que escrevia cartas na vila. E é mesmo uma ferramenta de libertação, e tantas vezes de sobrevivência, pois aprender o código branco pode também ser caminho para questioná-lo e subvertê-lo. Mas mesmo no grupo de descendentes que mergulharam nos caminhos acadêmicos, o respeito ao saber ancestral permanece. O aprendizado sobre honrar e valorizar os mais velhos resiste.

Palavras finais - ou o arremate do cesto, pelas mãos da tia, que é a bisneta

Nem todos os filhos e filhas de Mariana viveram muito. Houve um aborto espontâneo, um luto neonatal, e um suicídio na adolescência. Dos que se tornaram adultos e constituíram suas famílias, todos - alguns mais, outros menos - herdaram traços físicos da avó Maria Antônia. Basta uma pesquisa pelos retratos das reuniões familiares para se constatar, em uns as peles cor de cobre claro, em outros os cabelos pretos, fartos e lisos, em todos, os olhos ditos *puxados*. Algumas certidões de nascimento registram o termo pardo ou parda. Não há nenhum rigor nisto, apenas uma forma de dizer que não são brancos. Visivelmente, ao menos em termos de aparência, os filhos de Mariana, todos, incluindo os homens, herdaram algo da avó Puri. Sendo preciso realçar que a própria mãe, a Mariana, trouxe muito da Maria Antônia, tanto nos traços físicos quanto na personalidade: um jeito próprio de se expressar e agir ou reagir aos eventos da vida; uma notável força de sobreviver e uma busca contínua de pertencimento. Em especial nas mulheres, esta herança se mostrou forte, tornando-as líderes de suas famílias. Arrisco dizer que elas instituíram um informal matriarcado na formação de seus núcleos familiares, projetando para seus filhos e netos características amenizadas, agora já na quinta geração da raiz indígena.

Assim, escolho observar que do casamento do português colonizador com a indígena Puri, o maior legado que vive e sobrevive é muito mais aquele dos filhos da terra. Quanto às características do europeu colonizador, pouco observo. Ou porque são mesmo débeis, ou por comprometimento de meu olhar. Visto que, ao pesquisar, ao retomar e avivar memórias unindo-as em reflexões, minha intenção não é isenta. Quis trazer para nossa *tribo* atual o resgate da indígena que nos deu seu DNA. Perseguidos e violentados, os Puris também foram silenciados. Quando se diz que desapareceram, estão a cometer engano. Há grupos dedicados a recuperar a memória dos Puris em diferentes estados brasileiros. Em nossa família, porém, a memória de Maria Antônia ficou habitando nas sombras e nos cochichos, como algo de que não se devia falar abertamente. Escolhi recuperar a herança de Maria Antônia e Mariana, diluída e espalhada em nossa grande e também espalhada família. Realçando nelas os traços de personalidades que reivindicavam direitos e liberdades, possivelmente herdados de suas ancestrais Puris. E que tornaram quase todas as mulheres de nossa família, no século XX e no XXI, matriarcas sábias e poderosas. Gosto de pensar que esta espécie de feminismo em nossa família não ganha este nome, nem provém de livros ou autoras

européias. Em nós, antes de ser algo intelectual, é mais raiz. É Puri. *Essa gente mansa e tímida, porém, insubmissa e ousada.*

Estas reflexões são uma emotiva homenagem à minha bisavó Puri, Maria Antônia. E

à minha avó Mariana, tão semelhante à primeira.

Tal como faziam nossa avó, bisavó e tataravó Puri, cá estamos nós, neta e bisneta; tia e sobrinha, a tecer os fios, a tramar a tessitura e compor o tecido das palavras que rompam o silenciamento. Para resgatar a memória de nós, que também temos algo de Puris, dedicadas a fazer circular o cuidado e a memória. Estendendo a rede que possa abarcar nossa tribo e além. E, curiosamente, nós o fazemos entremeando palavras a quatro mãos, como faziam nossas ancestrais quando juntas, plantavam, colhiam, cozinhavam, teciam, pariam e amamentavam. Como juntas, cuidavam e nutriam toda a sua tribo, de alimentos e saberes.

Este trabalho deve ter o nome oficial de ensaio, ou artigo. Na verdade, é como uma cesta Puri. Onde as finas tiras da taquara são agora substituídas pelas palavras. Quando as mãos jovens da sobrinha e as mãos envelhecidas da tia combinam o entremear, buscando que as palavras componham o cesto. E desejando que seja tão delicado, firme e belo, tão manso e insubmisso quanto o cesto da Maria Antônia ou o crochê da Mariana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Sérgio Antônio de Paula. *No livro a raiz, na lembrança o passado. Fragmentos culturais e memória dos descendentes declarados de indígenas de Mirai*. 175f. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural, Paisagens e Cidadania). Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, 2016. Disponível em:

<<https://locus.ufv.br/server/api/core/bitstreams/6dac9a3d-5b8a-46c2-b876-3c1b56c8b605/content>>. Acesso em: 26/04/2026.

ALVARENGA, Felipe de Melo. Por um Vale do Paraíba Indígena: os direitos de propriedade dos índios antes da disseminação das fazendas de café em Valença (1780-1835). Em: *Anais do 2o Encontro Internacional História & Parcerias*; 6o Seminário Fluminense de Pós Graduandos em História; 5a Jornada do Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde. Rio de Janeiro: ANPUH, 2019. Disponível em: <https://www.historiaeparcerias2019.rj.anpuh.org/resources/anais/11/hep2019/1562207850_ARQUIVO_2a3c1b83a59763ba01d785c892511c7a.pdf> . Acesso em 26/04/2026.

DUARTE, Mel. Intuição. Em: Fala, Joana. Jornal do Colégio João XXIII, edição especial mês das mulheres. Porto Alegre: Colégio João XXIII, 2021. Disponível em: <<https://joaoxxiii.com/wp-content/uploads/2021/06/fala-joana.pdf>>. Acesso em: 26/04/2026.

FEDERICI, Silvia. *A história oculta da fofoca*: mulheres, caça às bruxas e resistência ao patriarcado. Tradução: Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/wp-content/uploads/2019/12/minilivroboitempo_a-historia-oculta-da-fofoca_silvia-federici.pdf>. Acesso em 26/04/2026.

FERRARI, Clara Teixeira. Tlamum Ukuá. *Marcadores da etnicidade Puri em sistemas agroalimentares*. Tese (Doutorado em solos e nutrição de plantas). 243f. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, 2024. Disponível em: <<https://hal.science/tel-05517659v1/document>>. Acesso em: 26/04/2026.

FREIRE, José Ribamar Bessa; MALHEIROS, Márcia Fernanda. *Aldeamentos Indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Estudos dos Povos Indígenas, 1997. Disponível em: <https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Afreire-1997-aldeamentos/Freire%26Malheiros_1997_AldeamentosIndigenasRioJaneiro.pdf>. Acesso em: 26/04/2026.

FREIRYSS, G.W. Viagens a varias tribus de selvagens na capitania de Minas-Geraes; permanencia entre ellas, descripção de seus usos e costumes. Tradução: Alberto Löfgren. Em: *Revista do Instituto Historico e Geographico*, vol. VI (1900-1901). São Paulo: Typographia do 'Diario Official', 1902, p. 236-252. Disponível em: <<http://www.etnolinguistica.org/biblio:freireyss-1902-viagem>>. Acesso em: 26/04/2026.

FREUD, Sigmund. *O Infamiliar [Das Unheimliche]*: seguido de O homem de areia, de E.T.A. Hoffmann. Tradução: Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares e Romero Freitas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LOBO, Natália *et al.* De bem comum a preservação e compensação ambiental: disputas em torno da relação com a natureza. Em: HILLENKAMP, Isabelle *et al* (orgs.). *Raízes da resistência: construindo territórios feministas e agroecológicos no Brasil*. São Paulo: Expressão Popular, 2025, p. 163-182. Disponível em: <https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/2026-01/010096195.pdf>. Acesso em 26/04/2026.

MACHADO, Marina Monteiro. *Entre fronteiras: terras indígenas nos sertões fluminenses (1790-1824)*. 186f. Tese (Doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2010. Disponível em: <<https://www.historia.uff.br/stricto/td/1306.pdf>>. Acesso em: 26/04/2026.

MUNIZ, André da Silva; VASCONCELOS, Bruna Mendes. Indígenas puri LGBTQIA+: trajetórias de (re)existência. Em: *Revista Wamon*, v. 8, n.1, p. 167-187, set 2023.

NÚÑEZ, Geni. *Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar*. São Paulo: Paidós, 2023.

PAREDES, Julieta. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. Em: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 194-205.

PAREDES, Julieta. CHAVES, Kena Azevedo. ‘Hacia la Comunidad, Siempre’, os Caminhos do Feminismo Comunitário: Entrevista com Julieta Paredes. Em: *Revista Latino Americana de Geografia e Gênero*, v. 11, n. 1, p. 286-298, 2020. Disponível em: <<https://revistas.uepg.br/index.php/rlagg/article/view/14460>>. Acesso em: 26/04/2026.

POVO INDÍGENA PURY - UCHÔ BELTHÁRO PURI. *Protocolo Indígena de Consulta e Consentimento Livre e Informado*. Aimorés, 2023. Disponível em: <<https://aedasmg.org/wp-content/uploads/2023/11/Protocolo-Puri-.pdf>>. Acesso em 26/04/2026.

CORPO-TERRITÓRIO E APOIO MÚTUO: PRÁTICAS DE (RE)EXISTÊNCIA NO MOVIMENTO DE MULHERES OLGA BENARIO

BODY-TERRITORY AND MUTUAL AID: PRACTICES OF (RE)EXISTENCE IN
THE MOVIMENTO DE MULHERES OLGA BENARIO

Giovanna Casé Nutti²³

Resumo

Este artigo analisa as práticas de apoio mútuo desenvolvidas pelo Movimento de Mulheres Olga Benario a partir do diálogo entre a noção de Abya Yala e os feminismos decoloniais. Partindo de uma abordagem qualitativa baseada em revisão bibliográfica e análise documental, o estudo mobiliza contribuições teóricas sobre epistemologias do Sul, colonialidade e corpo-território, articulando-as com a análise de materiais produzidos pelo próprio movimento e por pesquisas acadêmicas sobre sua atuação. Argumenta-se que, embora o movimento se defina a partir de um feminismo marxista e classista, suas práticas concretas — como a organização de casas de acolhimento, ocupações urbanas e redes de solidariedade — produzem formas de organização da vida que extrapolam esse enquadramento teórico. Nesse sentido, o apoio mútuo é interpretado não como uma resposta contingencial à ausência do Estado, mas como uma prática de (re)existência que articula corpo, território e sobrevivência. As ocupações urbanas, em particular, são analisadas como expressões da noção de corpo-território, ao constituírem espaços de proteção, autonomia e produção coletiva da vida em contextos marcados pela violência de gênero e pela precariedade das políticas públicas. Conclui-se que essas práticas evidenciam a centralidade do apoio mútuo na construção de alternativas às formas hegemônicas de organização social, contribuindo para o debate sobre feminismos decoloniais em Abya Yala.

Palavras-chave: Apoio-mútuo; Corpo-território; Abya Yala.

Abstract

This article analyzes the mutual aid practices developed by the Movimento de Mulheres Olga Benario through the lens of Abya Yala and decolonial feminisms. Based on a qualitative approach grounded in bibliographic review and documentary analysis, the study engages with theoretical contributions on Southern epistemologies, coloniality, and body-territory, articulating them with materials produced by the movement itself as

²³ Mestranda em Economia Política Mundial pela Universidade Federal do ABC (UFABC) e pesquisadora bolsista do Núcleo de Estudos de Gênero Esperança Garcia (NEG/UFABC). E-mail: giovanna.nutti@ufabc.edu.br

well as academic research on its activities. It argues that, although the movement defines itself within a Marxist and class-based feminist framework, its concrete practices — such as the organization of shelters, urban occupations, and solidarity networks — generate forms of social organization that exceed this theoretical framing. In this sense, mutual aid is understood not as a contingent response to the absence of the state, but as a practice of (re)existence that connects body, territory, and survival. Urban occupations, in particular, are analyzed as expressions of the body-territory concept, as they constitute spaces of protection, autonomy, and collective life-making in contexts marked by gender-based violence and insufficient public policies. The article concludes that these practices highlight the centrality of mutual aid in building alternatives to hegemonic forms of social organization, contributing to broader debates on decolonial feminisms in Abya Yala.

Keywords: Mutual aid; Body-territory; Abya Yala.

Introdução

A noção de Abya Yala, oriunda da língua do povo Kuna e frequentemente traduzida como “terra viva” ou “terra em florescimento”, tem sido mobilizada por povos originários como uma recusa política à nomenclatura “América” e às formas de conhecimento que a sustentam. Mais do que uma designação geográfica, o termo expressa a construção de um horizonte de pertencimento e unidade entre diferentes povos do continente, ao mesmo tempo em que afirma a necessidade de uma produção de conhecimento situada, capaz de romper com a colonialidade do poder e com a centralidade das epistemologias eurocêtricas (Silva, 2019). Nesse sentido, Abya Yala pode ser compreendida como uma chave epistêmica que tensiona os modos hegemônicos de interpretar a realidade social, deslocando o foco para experiências historicamente subalternizadas.

Essa perspectiva encontra ressonância no que Santos (2011) denomina epistemologias do Sul, entendidas como processos de valorização de saberes produzidos por grupos que vivenciam, de forma sistemática, os efeitos das desigualdades geradas pelo capitalismo e pelo colonialismo. Longe de se restringir a uma localização geográfica, o “Sul” constitui uma metáfora das experiências de sofrimento e resistência que atravessam diferentes contextos sociais, incluindo aqueles situados no Norte global. Tal deslocamento permite reconhecer que práticas sociais frequentemente

marginalizadas — ou interpretadas como respostas contingenciais à ausência estatal — podem, na realidade, expressar formas próprias de organização da vida e de produção de conhecimento.

No campo dos feminismos decoloniais, essa inflexão é aprofundada a partir da compreensão de que as opressões de gênero, raça, sexualidade e classe não operam como categorias isoladas, mas como processos históricos que produzem sujeitos e desigualdades de maneira articulada. Como argumenta Curiel (2020), não se trata apenas de nomear identidades, mas de compreender as condições que produzem a racialização, a sexualização e o empobrecimento de determinados corpos. Esse deslocamento analítico permite compreender que as experiências concretas de violência e resistência constituem também espaços de produção de saber e de reorganização das relações sociais.

É a partir desse enquadramento que se propõe um deslocamento adicional: compreender Abya Yala não apenas como uma referência identitária ou restrita aos povos originários, mas como uma lente analítica capaz de iluminar práticas contemporâneas que emergem em contextos marcados pela colonialidade. Nesse sentido, práticas de apoio mútuo entre mulheres — como aquelas desenvolvidas em territórios urbanos brasileiros — podem ser interpretadas não apenas como respostas à precariedade institucional, mas como formas de organização coletiva que articulam cuidado, território e sobrevivência.

O Movimento de Mulheres Olga Benário, fundado em 2011 a partir da articulação internacional de mulheres e estruturado em torno de um feminismo marxista e classista, constitui um caso particularmente relevante para essa análise. Voltado à organização de mulheres trabalhadoras e ao enfrentamento da violência de gênero, o movimento atua por meio de práticas como a criação de casas de acolhimento, a realização de ocupações urbanas e a construção de redes de apoio e formação política, muitas vezes suprimindo lacunas deixadas pelo poder público (Olivera; Souza; Moraes, 2026). Embora sua formulação teórica esteja ancorada na crítica ao capitalismo como estrutura fundamental da opressão de gênero, suas práticas concretas revelam formas de organização da vida que extrapolam esse enquadramento, aproximando-se de lógicas

baseadas na interdependência, na territorialidade e na produção coletiva da sobrevivência.

Partindo dessa tensão, este artigo argumenta que as práticas de apoio mútuo desenvolvidas pelo Movimento de Mulheres Olga Benario podem ser interpretadas como expressões contemporâneas de uma racionalidade política que dialoga com as epistemologias de Abya Yala. Ao articular uma leitura decolonial com a análise de experiências concretas, busca-se demonstrar que tais práticas não apenas enfrentam a violência de gênero, mas também produzem formas alternativas de organização social que desafiam as fronteiras entre Estado, mercado e comunidade, evidenciando o apoio mútuo como uma prática central de (re)existência.

Do ponto de vista metodológico, trata-se de uma pesquisa qualitativa baseada em revisão bibliográfica e análise documental. Foram mobilizados aportes dos feminismos decoloniais e das epistemologias do Sul, bem como materiais produzidos sobre e pelo Movimento de Mulheres Olga Benario, incluindo artigos acadêmicos e sua cartilha institucional. A análise articula esses referenciais teóricos à interpretação das práticas desenvolvidas pelo movimento. O artigo está estruturado em três seções analíticas, além desta introdução e das considerações finais: na primeira, discute-se a noção de Abya Yala em diálogo com os feminismos decoloniais e o conceito de corpo-território; na segunda, analisa-se o apoio mútuo como prática de (re)existência; por fim, examina-se o caso do Movimento de Mulheres Olga Benario, com ênfase em suas práticas de acolhimento, ocupação urbana e organização coletiva.

Abya Yala, feminismos decoloniais e corpo-território

A noção de Abya Yala, ao se constituir como uma alternativa à denominação “América”, opera como uma crítica direta à pretensão universalista das epistemologias eurocêntricas, evidenciando que os processos de produção de conhecimento estão historicamente situados e atravessados por relações de poder. Ao afirmar um nome próprio para o continente, povos originários não apenas reivindicam pertencimento

territorial, mas também instauram uma ruptura simbólica com a colonialidade, deslocando o eixo interpretativo para experiências e racionalidades historicamente subalternizadas (Silva, 2019). Nesse sentido, Abya Yala não se limita a um marcador identitário, mas constitui uma chave analítica que permite tensionar os fundamentos da modernidade ocidental e suas categorias universais.

Essa crítica é aprofundada no âmbito dos feminismos decoloniais, que evidenciam como a colonialidade do poder se articula de forma indissociável às hierarquias de gênero, raça e sexualidade, estruturando desigualdades que se reproduzem tanto em nível material quanto simbólico (Curiel, 2020; Lugones, 2020). Ao deslocar a análise de categorias fixas para processos históricos, essa perspectiva permite compreender que as opressões não são fenômenos isolados, mas dimensões constitutivas de um mesmo sistema de dominação, no qual a racialização, a sexualização e a exploração econômica operam de forma integrada. Tal abordagem rompe com leituras fragmentadas da realidade social, ao enfatizar que as experiências vividas por mulheres em contextos periféricos não podem ser compreendidas fora das dinâmicas coloniais que as produzem.

Nesse quadro, a noção de corpo-território emerge como um conceito central para compreender a imbricação entre as dimensões materiais e simbólicas da vida social. Elaborada a partir das experiências e formulações políticas de mulheres indígenas e camponesas latino-americanas, essa noção parte do princípio de que os corpos não podem ser dissociados dos territórios que habitam, uma vez que ambos são simultaneamente alvo de exploração e espaços de resistência (Silva, 2019). Trata-se, portanto, de uma categoria que desloca a separação moderna entre sujeito e espaço, evidenciando que as violências que incidem sobre os corpos femininos — sejam elas físicas, econômicas ou simbólicas — encontram correspondência nas formas de expropriação territorial. Ao mesmo tempo, aponta que as práticas de defesa da vida se dão por meio da articulação entre corpo e território, configurando estratégias coletivas de resistência e (re)existência.

A partir dessa articulação, torna-se possível compreender o apoio mútuo não como uma prática secundária ou meramente reativa, mas como uma forma de

organização da vida que conecta corpo, território e sobrevivência. Em contextos marcados pela precarização das condições de existência, redes de apoio entre mulheres constituem estratégias coletivas que garantem não apenas a proteção imediata diante da violência, mas também a reprodução cotidiana da vida (Santos, 2011; Curiel, 2020). Ao mobilizar práticas de cuidado, acolhimento e solidariedade, essas redes produzem territórios sociais nos quais a vida pode ser sustentada de maneira coletiva, desafiando as fronteiras entre o público e o privado e tensionando a centralidade do Estado e do mercado como mediadores exclusivos da proteção social.

Desse modo, ao articular a noção de Abya Yala com os aportes dos feminismos decoloniais, o apoio mútuo pode ser interpretado como uma prática de (re)existência que não apenas responde às condições de vulnerabilidade, mas também institui formas alternativas de organização social. Trata-se, portanto, de reconhecer que, nos contextos de Abya Yala, a produção da vida coletiva se dá por meio de práticas que articulam corpo e território, configurando uma racionalidade política própria, enraizada na interdependência e na resistência às múltiplas dimensões da colonialidade. É a partir dessa compreensão que se torna possível aprofundar o debate sobre o apoio mútuo não apenas como estratégia de enfrentamento, mas como forma constitutiva de produção e sustentação da vida coletiva.

Apoio mútuo como prática de (re)existência

A compreensão do apoio mútuo como prática de (re)existência implica deslocá-lo de interpretações que o reduzem a uma resposta emergencial diante da ausência ou insuficiência do Estado. Em contextos marcados por desigualdades estruturais, redes de apoio entre mulheres são frequentemente enquadradas como formas de solidariedade pontual ou como estratégias paliativas de sobrevivência. No entanto, à luz das epistemologias do Sul, tais práticas podem ser compreendidas como expressões de formas próprias de organização social, produzidas por grupos que historicamente vivenciam os efeitos combinados do capitalismo e do colonialismo (Santos, 2011).

Nessa perspectiva, o apoio mútuo não se limita à esfera da assistência, mas se configura como um conjunto de práticas que sustentam a reprodução da vida em suas múltiplas dimensões. Ao mobilizar redes de cuidado, acolhimento e proteção, mulheres em contextos de vulnerabilidade constroem arranjos coletivos que garantem condições mínimas de existência, ao mesmo tempo em que produzem vínculos sociais e políticos que extrapolam a lógica individualizante dominante. Trata-se, portanto, de reconhecer que a sobrevivência cotidiana — frequentemente invisibilizada — constitui um campo central de disputa, no qual se articulam práticas de resistência e criação.

Essa dimensão cotidiana é fundamental para compreender o caráter político do apoio mútuo. Ao contrário de uma leitura que associa política exclusivamente às instituições formais, essas práticas evidenciam que a organização da vida social se dá também em espaços informais e comunitários, nos quais se produzem alternativas concretas às formas hegemônicas de mediação social. Nesse sentido, o apoio mútuo pode ser entendido como uma prática que tensiona as fronteiras entre o público e o privado, ao politizar atividades historicamente atribuídas ao âmbito doméstico, como o cuidado e a reprodução da vida.

Ao ser articulado à noção de corpo-território, o apoio mútuo revela ainda sua dimensão espacial, na medida em que essas redes não operam de forma abstrata, mas se enraízam em territórios específicos, produzindo espaços de proteção e pertencimento. A construção de vínculos entre mulheres, nesse contexto, não apenas responde a situações de violência, mas também institui territórios sociais nos quais novas formas de existência podem emergir. Assim, o apoio mútuo conecta corpo e território ao produzir condições materiais e simbólicas para a sustentação da vida coletiva, especialmente em contextos em que as estruturas institucionais se mostram insuficientes ou excludentes (Silva, 2019; Santos, 2011).

Dessa forma, compreender o apoio mútuo como prática de (re)existência implica reconhecê-lo como uma forma de produção de mundo, e não apenas como mecanismo de resposta à precariedade. Ao articular cuidado, solidariedade e organização coletiva, essas práticas não apenas enfrentam as múltiplas dimensões da violência, mas também constroem alternativas concretas às formas dominantes de organização social. É nesse

sentido que o apoio mútuo se apresenta como uma chave interpretativa fundamental para a análise de experiências contemporâneas, permitindo evidenciar como, em diferentes contextos de Abya Yala, mulheres não apenas resistem às condições que lhes são impostas, mas produzem, cotidianamente, formas outras de existência. É precisamente a partir dessa chave de leitura que se torna possível analisar, de maneira situada, as práticas desenvolvidas pelo Movimento de Mulheres Olga Benario.

O Movimento de Mulheres Olga Benario: apoio mútuo, ocupação e produção de território

O Movimento de Mulheres Olga Benario foi fundado em 2011, a partir de articulações internacionais que reuniram mulheres de diferentes países em torno da construção de uma agenda feminista de caráter classista. Estruturado em coordenadorias e núcleos distribuídos em diversas regiões do Brasil, o movimento se orienta por uma perspectiva marxista, compreendendo a opressão de gênero como intrinsecamente vinculada às relações de exploração próprias do sistema capitalista (Oliveira; Souza; Moraes, 2026; Cegatti, 2019; Mustafa; Tommasi, 2018). Nesse sentido, suas reivindicações não se restringem à ampliação de políticas públicas de enfrentamento à violência, mas incluem a defesa de transformações estruturais que possibilitem a superação das desigualdades de gênero em articulação com a luta de classes.

No plano das práticas, entretanto, o movimento desenvolve uma série de iniciativas que operam diretamente na sustentação da vida cotidiana de mulheres em situação de violência. Entre elas, destacam-se a criação de casas de acolhimento, a realização de formações políticas, a promoção de redes de solidariedade e a atuação em espaços institucionais, como unidades de saúde, onde militantes estabelecem contato direto com mulheres em situação de vulnerabilidade. Essas ações, ao mesmo tempo em que tensionam a insuficiência das políticas públicas existentes, constroem formas concretas de apoio que extrapolam a lógica institucional, configurando redes baseadas na proximidade, na escuta e na continuidade do cuidado (Movimento de Mulheres Olga Benario, 2025).

Entre essas práticas, as ocupações urbanas assumem um papel central. Realizadas em diferentes regiões do país desde 2016, elas consistem na apropriação de imóveis ociosos para a criação de espaços de acolhimento e organização coletiva voltados a mulheres em situação de violência (Oliveira; Souza; Moraes, 2026). Mais do que ações de denúncia ou pressão política, essas ocupações instauram territórios nos quais se materializam formas alternativas de habitar, baseadas na coletivização do cuidado e na reconstrução de vínculos sociais. Ao transformar espaços abandonados em casas de referência, o movimento não apenas confronta a lógica da propriedade privada, mas também redefine os usos do espaço urbano a partir das necessidades concretas das mulheres.

É nesse contexto que as ocupações podem ser interpretadas como expressões da noção de corpo-território, na medida em que articulam a defesa da vida das mulheres à reapropriação concreta do espaço urbano. Ao estabelecer Casas de Referência em imóveis anteriormente ociosos, o movimento cria espaços que não apenas acolhem mulheres em situação de violência — seja ela física, psicológica, sexual, patrimonial ou digital —, mas também promovem processos de reconstrução de autonomia por meio de formações políticas, cursos profissionalizantes e atividades coletivas voltadas à produção de renda e fortalecimento de vínculos sociais (Mustafa; Tommasi, 2018; Oliveira; Souza; Moraes, 2026). Essas iniciativas operam, portanto, em uma dupla dimensão: ao mesmo tempo em que respondem a situações imediatas de vulnerabilidade, produzem condições para a sustentação da vida no médio e longo prazo.

A centralidade dessas práticas torna-se ainda mais evidente quando se consideram os limites concretos das políticas públicas existentes. Em diversos contextos, o atendimento institucional às mulheres em situação de violência é restrito, fragmentado ou insuficiente — como no caso de delegacias especializadas que funcionam apenas em horários comerciais, deixando desassistidas mulheres que necessitam de acolhimento em períodos noturnos ou emergenciais. Nesse cenário, as ocupações e Casas de Referência passam a operar como espaços de refúgio e continuidade do cuidado, garantindo proteção em momentos nos quais o aparato estatal se mostra ausente ou incapaz de responder à urgência das situações vividas.

A experiência da Casa Abrigo Tina Martins, inaugurada em 2016 a partir da ocupação de um prédio público sem função social em Belo Horizonte, ilustra de maneira expressiva essa dinâmica. Organizada no contexto do Dia Internacional das Mulheres, a ocupação articulou reivindicações que iam desde a ampliação de políticas públicas — como delegacias especializadas e atendimento jurídico e psicológico — até a construção de espaços autônomos de acolhimento. Em poucos anos de funcionamento, a casa acolheu diretamente mais de mil mulheres e impactou milhares de outras de forma indireta, sobretudo mulheres negras, trabalhadoras e periféricas, evidenciando a capacidade dessas iniciativas de produzir respostas concretas a demandas urgentes (Oliveira; Souza; Moraes, 2026).

A manutenção desses espaços ocorre, em grande medida, por meio do trabalho voluntário de militantes e de redes de apoio que envolvem profissionais de diferentes áreas, como psicologia, assistência social e direito, além de doações e campanhas de financiamento coletivo (Movimento de Mulheres Olga Benário, 2025). Nesse sentido, a sustentação desses espaços evidencia a centralidade da interdependência como princípio organizador, em contraste com a lógica individualizante predominante. Ademais, as Casas de Referência não apenas acolhem, mas também produzem formas de organização baseadas na autogestão e na solidariedade, nas quais o cuidado se torna uma prática coletiva e politizada. Além disso, ao nomear essas casas em homenagem a mulheres que marcaram a história de luta e resistência, o movimento inscreve a memória como dimensão constitutiva do território, conectando passado e presente na produção de sentido dessas experiências.

Para além do acolhimento, essas casas também desempenham um papel ativo na denúncia e visibilização da violência de gênero. Em diferentes territórios, militantes utilizam redes sociais e ações públicas para expor casos de feminicídio e violência, contribuindo para a construção de memória coletiva e para a pressão por respostas institucionais. Ao mesmo tempo, desenvolvem atividades como cozinhas coletivas, bazares, hortas e oficinas, que reforçam a autonomia econômica das mulheres e ampliam as possibilidades de permanência nos espaços de acolhimento (Oliveira; Souza; Moraes, 2026).

As ocupações também se configuram como práticas políticas que tensionam diretamente a lógica da propriedade privada e da produção capitalista do espaço urbano. Ao se apropriar de imóveis que não cumprem função social, o movimento não reivindica necessariamente a propriedade desses espaços, mas sua destinação para fins de interesse coletivo, especialmente no atendimento a mulheres em situação de violência (Cegatti, 2019). Dessa forma, a permanência nas ocupações se constitui tanto como estratégia de visibilidade quanto como forma de pressão política, evidenciando a insuficiência das políticas públicas e a urgência de respostas institucionais mais efetivas.

Experiências como a Ocupação de Mulheres Rayana Alves, em Belém, reforçam essa dimensão ao evidenciar como a organização coletiva emerge em contextos de intensificação da violência urbana e de gênero. Criada em 2022 em um imóvel sem função social, a ocupação articula acolhimento, formação política e prestação de serviços gratuitos, como atendimento jurídico, psicológico e médico, além de atividades culturais e educativas (Oliveira; Rodrigues, 2025). Estruturada a partir da autogestão e do apoio de redes solidárias, a iniciativa demonstra como o apoio mútuo se materializa na produção de territórios urbanos que possibilitam não apenas a sobrevivência, mas também a construção de autonomias e formas coletivas de existência.

Portanto, as práticas desenvolvidas pelo Movimento de Mulheres Olga Benário evidenciam que o apoio mútuo, quando analisado em sua materialidade, ultrapassa a condição de resposta emergencial e se constitui como uma forma de organização social enraizada no território. Ao articular acolhimento, denúncia, formação e produção de autonomia, essas iniciativas produzem espaços nos quais corpo e território se entrelaçam, configurando práticas que, embora inscritas em uma tradição marxista, dialogam com as epistemologias de Abya Yala ao afirmar a interdependência como princípio organizador da vida coletiva. É a partir dessa articulação que se pode compreender o apoio mútuo não apenas como prática localizada, mas como expressão de uma racionalidade política mais ampla, cuja potência reside na capacidade de produzir alternativas concretas às formas hegemônicas de organização social.

Conclusão

Ao longo deste artigo, buscou-se demonstrar que o apoio mútuo, quando analisado a partir das epistemologias de Abya Yala e dos feminismos decoloniais, não pode ser reduzido a uma prática assistencial ou a uma resposta circunstancial à ausência do Estado. Ao contrário, trata-se de uma forma de organização da vida que articula corpo, território e coletividade, constituindo uma racionalidade política própria, enraizada nas experiências históricas de grupos subalternizados. Nesse sentido, a noção de Abya Yala foi mobilizada não como um marcador identitário restrito, mas como uma chave analítica capaz de iluminar práticas contemporâneas que emergem em contextos marcados pela colonialidade.

A análise do Movimento de Mulheres Olga Benário permitiu evidenciar como essas dinâmicas se materializam no contexto urbano brasileiro. Ainda que o movimento se defina a partir de um feminismo marxista e classista, suas práticas concretas — como a criação de Casas de Referência, a organização de ocupações urbanas e a construção de redes de apoio — produzem formas de existência que extrapolam esse enquadramento teórico, aproximando-se de lógicas baseadas na interdependência, na territorialidade e na produção coletiva da vida. Assim, mais do que tensionar a autodefinição do movimento, a análise proposta evidencia que diferentes matrizes críticas podem convergir na interpretação de práticas que emergem da urgência da sobrevivência cotidiana.

Nesse processo, as ocupações e redes de acolhimento analisadas revelam que o apoio mútuo opera simultaneamente como prática de resistência e de criação. Ao mesmo tempo em que enfrentam a violência de gênero e a insuficiência das políticas públicas, essas iniciativas produzem territórios nos quais novas formas de organização social se tornam possíveis. Trata-se, portanto, de deslocar a leitura dessas experiências do campo da falta — ausência estatal, precariedade, vulnerabilidade — para o campo da potência, reconhecendo-as como espaços de produção de autonomia, memória e pertencimento.

Dessa forma, argumenta-se que o apoio mútuo, em contextos de Abya Yala, constitui uma prática central de (re)existência, na medida em que sustenta a vida coletiva e reconfigura as relações entre corpo e território. Ao evidenciar como mulheres organizadas não apenas resistem, mas produzem cotidianamente formas outras de viver e habitar o mundo, este artigo contribui para o debate sobre as possibilidades de construção de alternativas às formas hegemônicas de organização social, destacando a centralidade das práticas comunitárias na produção de futuros possíveis.

Agradecimentos

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CEGATTI, Amanda Carolina. As ocupações do Movimento Olga Benário e a Desobediência Civil Feminista. *Movimentação*, [S. l.], v. 6, n. 10, p. 80–95, 2019.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 120-139.

LUGONES, María. Colonialidade e Gênero. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (org.). *Pensamento feminista hoje: Perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 53-83.

Movimento de Mulheres Olga Benario. *Cartilha do Movimento de Mulheres Olga Benario*. 4. ed. São Paulo: publicação independente, jun. 2025.

MUSTAFA, Isis; TOMMASI, Livia de. Mulheres e a Luta por Casa de Referência: A experiência do Movimento de Mulheres Olga Benario e o CRM Helenira Preta. *ÍANDÉ : Ciências e Humanidades*, São Bernardo do Campo (SP), v. 2, n. 1, p. 27–41, 2018.

OLIVEIRA, Carolinne Monteiro de; RODRIGUES, Jovenildo Cardoso. Mulheres na luta pelo direito à cidade: resistências territoriais do Movimento de Mulheres Olga Benário em Belém-PA. *Cadernos Cajuína*, [S. l.], v. 10, n. 6, p. e1373, 2025.

OLIVEIRA, Isabela Baptista Moraes Arruda de; SOUZA, Joseane de; MORAES, Mayara Xavier. Do Caso Ângela Diniz Às Ocupações De Mulheres: Feminismo Classista, Políticas públicas E O Direito À Cidade Em Cabo Frio. *International Scientific Journal*, [s. l.], v. 21, p. 114-129, 25 mar. 2026.

SANTOS, Boaventura de Souza. Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, v. 16, n. 54, jul-set. 2011, p. 17 – 39.

SILVA, Márcia Alves da. Construindo uma epistemologia feminista descolonial em Abya Yala: narrativas de mulheres camponesas do MST. *In*: SILVA, Márcia Alves da; ROSA, Graziela Rinaldi da (org.). *Pedagogias populares e epistemologias feministas latino-americanas*. Curitiba: Brazil Publishing, 2019. p. 180-198.

HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DE MULHERES NEGRAS NORDESTINAS: ATRAVESSAMENTOS, RESISTÊNCIA E EDUCAÇÃO FORMAL

HISTORIES AND MEMORIES OF BLACK WOMEN FROM NORTHEASTERN
BRAZIL: EXPERIENCES, RESISTANCE, AND FORMAL EDUCATION

Maria Ismênia Leite de Sousa²⁴
Henrique Cunha Júnior²⁵

Resumo

O presente artigo versa em problematizar no ensino da educação básica, as vivências de enfrentamentos das mulheres negras do interior nordestino para acesso e permanência na formação acadêmica como fator de resistência. Nesse sentido, sendo utilizado narrativas de mulheres negras educadoras e suas experiências no contexto da formação stricto sensu. A história e cultura das cidades do interior nordestino, são constituídas por marcadores da diferença envolvendo gênero, raça, classe e território. Nesse contexto, o recorte geográfico de investigação, trata-se da cidade de Assaré-CE, uma cidade pertencente à região do Cariri cearense. Portanto, esta pesquisa objetiva, estudar as narrativas(auto) biográficas de mulheres negras e seus enfrentamentos para acesso, permanência e conclusão à formação da pós-graduação na região do Cariri cearense. A pesquisa apresenta uma abordagem qualitativa, com uso metodológico do estudo biográfico, associado a pesquisa (auto)biográfica e do método da entrevista narrativa para coleta de dados. As entrevistas foram realizadas com duas mulheres negras educadoras. As mulheres interlocutoras neste estudo, são marcadas pelos atravessamentos de gênero, raça e território. Diante dos resultados obtidos, foi percebido a importância da ampliação de políticas educacionais para acesso de grupos subalternizados historicamente envolvendo os marcadores das desigualdades no contexto de gênero, raça e território.

²⁴ Doutoranda em Educação pela Universidade Federal do Ceará-UFC. Mestra em Educação pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Professora da Rede Pública Municipal de Assaré (CE). E-mail: ismenialeite.2020@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-9780-0313>.

²⁵ Doutor pelo Instituto Politécnico de Lorraine, Nancy (França). Mestre em História (DEA) Faculdade de Letras de Nancy (França). Professor Titular da Universidade Federal do Ceará. E-mail: hcunha@ufc.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9664-5545>.

Palavras-chave: Mulheres negras; Marcadores da diferença; Formação acadêmica.

Abstract

This article addresses the challenges faced by Black women in the interior of Northeast Brazil in basic education regarding access to and retention in academic training as a form of resistance. This is achieved through the use of narratives from Black women educators and their experiences in the context of graduate studies. The history and culture of cities in the interior of Northeast Brazil are constituted by markers of difference involving gender, race, class, and territory. In this context, the geographical focus of the investigation is the city of Assaré-CE, located in the Cariri region of Ceará. Therefore, this research aims to study the (auto)biographical narratives of Black women and their challenges in accessing, remaining in, and completing postgraduate studies in the Cariri region of Ceará. The research presents a qualitative approach, using the methodological approach of biographical study, associated with (auto)biographical research and the narrative interview method for data collection. The interviews were conducted with two Black women educators. The women interviewed in this study are marked by the intersections of gender, race, and territory. Based on the results obtained, the importance of expanding educational policies to provide access for historically marginalized groups, encompassing the markers of inequality in the context of gender, race, and territory, was perceived.

Keywords: Black women; Markers of difference; Academic background.

1. Introdução

A sociedade brasileira possui disparidades regionais, sociais, econômicas e de populações quanto à origem no escravismo criminoso²⁶ Cunha Jr. (2021). O Nordeste brasileiro no século XX, devido às políticas da república em privilegiar os investimentos nas regiões Sul e Sudeste do país, tornou a região mais pobre economicamente e com menor infraestrutura das cidades e também universitárias contribuindo para as desigualdades nesta região. Dado o passado escravista e a existência de machismo, sexismo e racismo antinegro, as mulheres negras tornaram-se um grupo social menos favorecido.

²⁶ O conceito de escravismo criminoso definido por Cunha Jr. (2021): “Utilizamos a concepção de escravismo criminoso como forma de combatermos as simplificações da explicação do processo escravista na sociedade brasileira e a naturalização pela história oficial desse fenômeno histórico”.

Assim, considerando a escravidão na região como uma problemática histórica cujos efeitos ainda se perpetuam nas condições sociais enfrentadas por essas mulheres, observa-se que o acesso à formação acadêmica *stricto sensu* é atravessado por inúmeras barreiras, entre elas a necessidade de conciliar os estudos com exaustivas jornadas de trabalho. Como afirma Davis (2016, p. 24), "[...] o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras". Desse modo, boa parte das cidades pertencentes à região do Cariri cearense possui registros de ocupação por europeus ou seus descendentes, que utilizaram os conhecimentos de homens e mulheres africanos(as) e afrodescendentes na realização do trabalho de mão de obra escravizada entre os séculos XVIII e XIX.

Portanto, o acesso dessas mulheres à formação na pós-graduação representa a ruptura com um sistema historicamente excludente, que marginalizou grupos subalternizados na formação social da região do Cariri cearense. Nesse contexto, a relevância desta pesquisa está pautada na (re)significação do pertencimento afrodescendente ao lugar, por meio do estudo do papel exercido pelas mulheres negras na cultura e na história social da cidade.

O recorte geográfico desta pesquisa é o município de Assaré, no estado do Ceará. Localizado na região do Cariri cearense, o município apresenta, em sua cultura e em sua história, marcadores da presença africana e afrodescendente que não foram contemplados pela história oficial. Assaré está situado a aproximadamente 90km da cidade de Crato, onde se localiza a universidade mais próxima acessível à população assareense. Entretanto, no que se refere aos cursos de pós-graduação, em decorrência da organização socioespacial desse território, as mulheres negras, mesmo residindo nas cidades onde se encontram as universidades ou em municípios vizinhos, ainda representam um contingente reduzido nesses espaços, tanto no acesso quanto na produção de pesquisas e conhecimentos locais.

Mesmo diante da expansão do ensino superior para as regiões do interior nordestino nas últimas décadas, representando uma transformação significativa para essa população, a discussão sobre as mulheres negras e sua contribuição para a história das cidades ainda necessita ser ampliada na produção do conhecimento e no ensino local. Diante dessa realidade, conforme explica Kilomba (2019, p. 82): "Se as mulheres

negras, bem como outros grupos marginalizados, têm o direito capital, em todos os sentidos do termo, de ser reconhecidas como sujeitos, então também devemos ter esse direito reconhecido dentro dos processos de pesquisa e dos discursos acadêmicos."

No entanto, os modelos vigentes nas universidades ainda são marcadamente eurocêntricos e contribuem para a desqualificação dos saberes produzidos pelas populações negras, sobretudo pelas mulheres negras, dificultando o reconhecimento de seu protagonismo na história de luta e resistência frente às heranças da colonialidade. Logo, esta pesquisa tem como objetivo estudar as narrativas (auto)biográficas de mulheres negras e os enfrentamentos vivenciados por elas para o acesso, a permanência e a conclusão da pós-graduação na região do Cariri cearense.

Para o desenvolvimento desta pesquisa, realizou-se um estudo bibliográfico voltado à compreensão das contribuições das mulheres negras para a história do Brasil. Além disso, adotou-se uma abordagem qualitativa, utilizando como percurso metodológico a pesquisa (auto)biográfica, ancorada nos estudos de Josso (1991, 2000, 2004, 2007). A pesquisa consiste em uma proposta de produção de conhecimentos para o ensino da educação básica a partir de histórias de vida.

O presente estudo buscou reunir registros de experiências de vida como caminho para a produção de conhecimentos nas práticas pedagógicas da educação formal, conforme Josso (2008). Para o levantamento dos dados, utilizou-se o método da entrevista narrativa, tendo como fonte as narrativas (auto)biográficas de duas professoras autodeclaradas negras, cujos relatos evidenciam os atravessamentos territoriais vivenciados no acesso e na permanência na pós-graduação.

Além dos relatos das professoras entrevistadas, este estudo incorpora experiências de resistência da própria autora em seu percurso de acesso à educação formal. A escolha das participantes deu-se pelo fato de serem mulheres negras, professoras, residentes no município de Assaré-CE e possuírem formação em nível de pós-graduação. Para preservar suas identidades, as participantes serão identificadas apenas pelas iniciais de seus nomes: M.L.R.R., professora da educação básica e mestra em Educação pela Universidade Regional do Cariri (URCA); e M.A.L.C.P., assistente

social, mestra em Ciência da Informação e Biblioteconomia pela Universidade Federal do Cariri (UFCA) e docente do Centro Universitário Paraíso (UniFAP). Ambas residem na sede do município de Assaré (CE).

O nosso interesse consta em visibilizar e ressignificar através da educação formal, a história de vida e resistência das mulheres negras para história das cidades do interior nordestino. Suas lutas e enfrentamentos para acesso aos espaços de educação formal como ato político diante de um sistema na produção das cidades que ignorou as contribuições das mulheres negras na edificação do lugar.

2. Geografia e história do município de Assaré (CE)

A história de grande parte das cidades do interior nordestino origina-se da doação de terras a europeus ou seus descendentes e das migrações forçadas de africanos e seus descendentes para a realização do trabalho de mão de obra na edificação dessas cidades. Assim, os conhecimentos transportados da África por mulheres africanas e afrodescendentes foram essenciais na edificação das cidades do interior cearense.

No final do século XVII, o interior do atual estado do Ceará era pouco povoado e quase desconhecido pelos invasores portugueses. No entanto, eram terras indígenas que foram tomadas e ocupadas. O território onde, na atualidade, localiza-se o município de Assaré, no interior do Ceará, originou-se da doação de terras pela Coroa Portuguesa, por meio do sistema denominado sesmaria. Assim, o território que hoje compõe o município de Assaré (CE) originou-se da sesmaria denominada Geremoabo.

O município de Assaré (CE) apresenta marcadores espaciais da cultura africana e afro-brasileira que compõem sua cultura e sua história, conhecimentos ainda não revelados pela história oficial do lugar. Trata-se de um município com registros de ocupação por descendentes de europeus por volta do ano de 1775. No processo de ocupação do território, então denominado sesmaria de Geremoabo, o fazendeiro trouxe

um padre para a realização de atividades religiosas fundamentadas no catolicismo, bem como africanos e descendentes de africanos para a realização do trabalho de mão de obra escravizada na edificação do vilarejo que passou a ser denominado Assaré, na segunda metade do século XVIII.

Até o ano de 1775, o local onde assenta a cidade de Assaré não era povoado em suas adjacências, num raio de três léguas, consistindo apenas em um campo nu de vegetação, à exceção de algumas carnaubeiras e moitas de "pereiros", uma ou outra oiticica às margens de pequenos regatos que sulcam o terreno e correm no inverno; e mais uma infinidade de pequenos olhos-d'água, nas encostas da serra e nas gargantas e cachoeiras e a soberba pastagem nas várzeas, tornavam-no apropriado para a criação em geral. (ASSARÉ (CE). Prefeitura).

Desse modo, na atualidade a sede do município de Assaré está localizada na região do Cariri cearense, a uma distância da Capital, Fortaleza de aproximadamente 520km. Assaré (CE) situa-se nas coordenadas geográficas: 6° 52' 28" de latitude Sul e 39° 52' 30" de Longitude Oeste, estando localizada a 470 m de altitude (IPECE, 2017).

A decisão da localização da sede do município deu-se por decisão do proprietário das terras, um descendente de português denominado Alexandre da Silva Pereira. Nas narrativas da origem do vilarejo, há a existência de nomes de outros fazendeiros que almejavam desenvolver a urbanização local a partir de suas fazendas, entre eles: Joaquim Fernandes de Oliveira e Gonçalo Batista Vieira (o Barão de Aquiraz). Diante de questões envolvendo esses fazendeiros, o vilarejo só foi elevado à cidade no ano de 1865.

Na atualidade, o município de Assaré possui uma área de 1.127,2km², localizado na região Sul do Cariri cearense, pertencente à microrregião da Chapada do Araripe. Suas fronteiras compreendem os municípios de Antonina do Norte e Tarrafas, ao Norte; Santana do Cariri, Potengi, ao Sul; Altaneira e Farias Brito, a Leste; e Campos Sales, a

Oeste (IPLANRE/1997). De acordo com o último Censo Demográfico (2022), a população de Assaré é de 21.697 habitantes. Desse total, aproximadamente 65% dessa população são de pessoas autodeclaradas negras (pretas e pardas). Isso legitima, através dos espaços de memórias do município, uma cultura com herança de afrodescendentes produzida no passado do lugar.

Portanto, esta pesquisa propõe através do ensino de Geografia conhecer e valorizar o protagonismo de populações negras, com foco nas vivências das mulheres negras na execução do trabalho agrícola e na produção de economia em diversas atividades oriundas no ofício de escravizadas de ganho como proposta para o desenvolvimento do ensino da geografia do lugar. Conforme Cavalcante (2012, p. 45) “[...] ensinar geografia é abrir espaço na sala de aula para o trabalho com os diferentes saberes dos agentes do processo de ensino, alunos e professores”. Os esforços empreendidos neste trabalho consistem, portanto, em tecer uma reflexão sobre as práticas pedagógicas no ensino de Geografia, com estudos da história de resistência das mulheres negras na formação do vilarejo e posteriormente do município com os atravessamentos vivenciados por esse grupo social para formação acadêmica.

3. As desigualdades regionais dos sistemas universitários

Mesmo após o século XXI com a expansão de políticas afirmativas como as cotas raciais, os cursos de pós-graduação na Universidade Regional do Cariri (URCA) são recentes, ainda contemplam uma pequena porção da população que residem nas cidades vizinhas, visto que as Universidades públicas se concentram nas cidades com maior número de habitantes. O número de pessoas que residem nas cidades mais afastadas na maioria das vezes passa a ser um desafio, visto a necessidade de deslocamento, entre outros desafios socioeconômicos que são apresentados e devem ser considerados.

Para tanto, na região do Cariri cearense, há a presença de duas universidades públicas que oferecem pós-graduação. Os cursos estão concentrados nas cidades de Crato e Juazeiro do Norte, por serem os maiores centros de desenvolvimento populacional e econômico da região do Cariri. Portanto, os sistemas de pós-graduação são recentes e em sua maioria programas profissionalizantes, não possuem sistemas de bolsas de mestrado e nem trabalhos acadêmicos em tempo integral. Os cursos são feitos em tempos parciais, o que dificulta a permanência de mulheres com uma jornada de trabalho a ser cumprida para a sobrevivência em outra cidade.

Diante do contexto histórico com ocupação das cidades pertencentes a região do Cariri cearense, associando a pauta das mulheres negras e o enfrentamento às desigualdades como reflexo de um desenvolvimento com base em ideologias patriarcais ocasionando uma cultura machista, racista e misógina como herança da colonialidade na região. O foco deste estudo concentra-se no estudo de gênero com atravessamento de raça, classe e território para acesso às políticas públicas de combate às desigualdades. Um estudo centrado em propor um ensino da educação básica para o conhecimento e valorização da participação das mulheres negras como produtoras de cultura na história da cidade.

Desse modo, utilizando o método de entrevistas narrativas (auto)biográficas utilizado nesta pesquisa para coleta de dados com as entrevistadas que narram suas vivências de enfrentamentos para deslocamento nas cidades do interior nordestino para acessar a formação acadêmica. São mulheres com histórias de vidas pertencentes a um grupo social que historicamente foi destinado a imposição de subordinação. Assim, esta pesquisa propõe problematizar na educação básica as histórias de vida de mulheres negras educadoras como caminho para valorização de suas experiências e fortalecimento identitário dos estudantes no enfrentamento às desigualdades na região. Conforme explica (Josso, 2007, p. 415).

Trabalhar as questões da identidade, expressões de nossa existencialidade, através da análise e da interpretação das histórias de vida escritas, permite colocar em evidência a pluralidade, a fragilidade e a mobilidade de nossas identidades ao longo da vida.

Desse modo, este estudo possibilita visibilizar a existências de mulheres negras com experiências de atravessamentos na região do Cariri cearense, como possibilidade de produção de conhecimento a ser utilizados nas práticas de ensino.

A história oficial do município foi projetada com fundamentos em ideologias europeias, decorrente da dominação por descendentes de europeus, não possibilitando o reconhecimento da participação de africanos e descendentes na cultura do lugar. Mesmo com mais da metade da população sendo autodeclarada negra (pretos e pardos) há desconhecimento sobre a origem afrodescendente do lugar. Portanto, produzindo desigualdade a grupos subalternizados historicamente.

A invisibilidade das pautas sobre as mulheres negras nas regiões de interior cearense, vem propiciando situações de desqualificação e potencialidades da existência dessas mulheres, que por longos períodos estiveram imersas nas violências decorrentes da ausência de políticas públicas para uma vida com dignidade. Desta forma, sendo os espaços das universidades visto por essas mulheres com distanciamento, diante da convivência com suas sobrecargas. Assim, para acessar a formação da pós-graduação na região, essas mulheres precisaram lutar para conquistar uma vaga, com seleção que utilizam de processos bastante burocráticos, enfrentando uma concorrência em sua maioria com grupos com histórico de privilégios.

Na atualidade, os marcadores da diferença na intersecção de gênero, raça, classe e território, apresentam-se fortemente se tratando da participação de mulheres negras nos cursos de pós-graduação das universidades da região do Cariri cearense. São problemáticas enfrentadas desde a condição de deslocamento para o acesso e permanência à Universidade com os desafios em conciliar a produção acadêmica e vida profissional até a conclusão do curso. Visto serem essas mulheres em sua maioria de famílias negras centradas em áreas segregadas da cidade, com condição social subalternizada. Em decorrência de se tratar de um município que até meados do século XX, a maior parte da população centrava-se em áreas rurais. Assim, até os anos finais do século XX, grande parte dessas famílias eram compostas por mulheres sem acesso

ao ensino superior diante dos desafios apresentados no cotidiano regional e econômico local.

No entanto, existem diversos problemas associados aos aspectos naturais da região, como a problemática da seca que perpassa sua condição climática e assume efeitos que não são socialmente homogêneos, contribuindo para opressão desse grupo no acesso à educação formal, relacionado à realização dos trabalhos domésticos e da agricultura nos espaços rurais. Diante dessas problemáticas que dificultam o acesso desses grupos à formação acadêmica da pós-graduação, grande parte dessas famílias migraram para outras regiões de centros mais desenvolvidos economicamente em busca de oportunidades para formação acadêmica. Desse modo, acerca da importância do acesso desses grupos à educação formal, Gomes (2003, p. 172) explica: “O olhar lançado sobre o negro e sua cultura, na escola, tanto pode valorizar identidades e diferenças quanto pode estigmatizá-las, discriminá-las, segregá-las e até mesmo negá-las”. Assim, a relevância em desenvolver políticas educacionais para ampliação do acesso à formação acadêmica de grupos subalternizados historicamente, como estratégia de valorização e reconhecimento da cultura e da história das mulheres negras e suas contribuições no desenvolvimento do município.

4. Uso metodológico da pesquisa (auto) biográfica

Diante de políticas para criação de leis no enfrentamento às desigualdades, no espaço da educação formal, torna-se cada vez mais necessário a inclusão do protagonismo das mulheres negras como produtoras de conhecimentos. Logo, este estudo trata em identificar e valorizar através das narrativas das entrevistadas e com relatos da história de vida da autora como possibilidade de compreensão dos enfrentamentos para acesso à formação da pós-graduação, como resistência. O presente estudo versa sobre a história de mulheres residindo em uma região em que há uma gritante desigualdade educacional em decorrência das características fenotípicas dessa

população no acesso aos cursos de pós-graduação, como resultado de ideologias europeia com que foram desenvolvidas as cidades pertencentes a região do Cariri cearense.

Desse modo, a metodologia utilizada neste estudo, versa da pesquisa (auto)biográfica como meio de valorizar a história das mulheres negras na região do Cariri cearense como produtoras de conhecimentos a serem estudados no espaço da educação formal. Diante de uma realidade em que a condição de ser mulher negra direcionava esse grupo de mulheres a prática exaustiva de trabalho mal pago ou não remunerado em atividades domésticas, na agricultura e nos cuidados da *casa grande*. Conforme define Nascimento (2021, p. 59): “A mulher negra tem possibilidade menores do que qualquer um dos outros grupos”. Nesse contexto, será apresentada nesta pesquisa a experiência de história de vida da autora, uma mulher negra de origem rural, vinda de uma cultura em que as mulheres realizavam jornadas de trabalho exaustivo como na agrícola, de lavadeira, entre outros, como fonte de renda familiar ou atuando como chefes de família.

Assim, um histórico familiar com descendência de mulheres negras e sem oportunidades de acesso à educação formal. Uma realidade, conforme explica Nascimento (2021, p. 58) “Se a mulher negra hoje permanece ocupando empregos similares aos que ocupava na sociedade colonial, isso se deve tanto ao fato de ser mulher de raça negra quanto a terem sido escravos seus antepassados”. Assim, a autora define o seu acesso ao espaço da pós-graduação como uma ruptura de um grupo familiar com histórico de mulheres ocupando espaços subalternizados. Desse modo, sendo a primeira pessoa da sua família a acessar o ensino da pós-graduação com ingresso ao Mestrado Profissional em Educação da Universidade Regional do Cariri (URCA). A Universidade citada fica localizada a uma distância de aproximadamente 90 km entre as cidades de Assaré (CE) e Crato (CE). Em decorrência de um transporte coletivo para deslocamento entre as cidades, todo percurso foi realizado através de transporte alternativo com pagamento de passagens diária em vans (Topic).

Uma vivência acadêmica construída com atravessamento do território, da raça e classe. Assim, as entrevistadas apresentam experiências de vida semelhantes às

enfrentadas pela autora no deslocamento para cursar a pós-graduação. Logo, a investigação aborda com as entrevistadas questionamento de enfrentamento dessas mulheres na realização das formações acadêmicas. São questões que problematizam a presença de mulheres negras nos espaços da pós-graduação e como o espaço da pós-graduação é percebido por cada uma das entrevistadas.

Nesse contexto, as entrevistas aconteceram durante dois encontros, em ambiente combinado com cada uma. Logo, ao serem questionadas sobre representatividade de mulheres negras nos cursos de pós-graduação, respondem com inquietação sobre esse esvaziamento em ambos os cursos, uma ausência inquietante da presença de mulheres negras nos espaços de formação da pós-graduação. Por se tratarem de espaços com predominância de pessoas brancas e se tratando de gênero, as mulheres brancas representam a maioria quando comparado a presença de mulheres negras nos mesmos espaços.

São, portanto, diante de uma herança oligárquica que predomina na região, territórios resultantes de um sistema dominante misógino, machista e racista que estruturou o surgimento de boa parte das cidades do Cariri cearense. Desse modo, a condição de ser mulher foi inferiorizada na origem dessas sociedades e, em se tratando da pauta da condição de mulher negra os desafios e opressões intensificam-se nas diversas áreas, sendo naturalizado demandas exaustivas de trabalho desde a infância, o lugar de cuidadora dos afazeres domésticos ou de procriar. Assim, é um grupo mais exposto as diversas violências, indo desde o estupro à ausência de identificação ao sistema da educação formal, apontando a necessidade de expandir as políticas públicas que contemplem essas pessoas.

Portanto, ainda predominam nas bases epistemológicas da educação formal, encaminhamentos para um ensino fundamentado em um currículo europeizado, com estudo de teóricos europeus, dificultando contemplar no campo epistemológico outras matrizes, como os conhecimentos e saberes transportados por homens e mulheres africanos e afrodescendentes na historiografia das cidades brasileiras. Assim, o currículo se apresenta como ferramenta norteadora no desenvolvimento de práticas pedagógicas capazes de evidenciar a pluralidade epistemológica na formação da sociedade brasileira.

Nesse contexto, conforme explica Arroyo (2013, p. 123): “O currículo, portanto, é território de disputa dos sujeitos da ação educativa”. Logo, esta pesquisa evidencia a necessidade em problematizar as consequências de um ensino fundamentado em bases epistemológicas que historicamente privilegiou teorias eurocêntricas, contribuindo para a invisibilidade do protagonismo das populações negras e das mulheres negras nas formas epistemológicas de interpretar a sociedade brasileira. São situações e enfrentamentos que historicamente distanciam essas mulheres dos espaços da educação formal. Conforme relata uma das entrevistadas ao ser questionada sobre as políticas de inclusão para mulheres negras à formação acadêmica nesta região, M.L.R.P relata: “Esse acesso ainda é muito tímido, são muitas as dificuldades, desde: financeira para deslocamento no acesso à academia, de orientação na produção científica, entre outras”.

Assim, os diversos desafios apresentados, muitas mulheres até chegam a acessar esses espaços, mas diante das dificuldades apresentadas terminam desistindo por necessidade de trabalhar para sobreviver. Há também o adoecimento, diante das demandas de trabalho, cuidado com os filhos(as) por se tratar de boa parte dessas mulheres quando acessam a pós-graduação, são mães e do deslocamento diário para conciliar com as demandas para produção acadêmica, termina surgindo o esgotamento diante dos desafios vivenciados. Nesse contexto, uma das entrevistadas, M.A.L.C.P. reflete: “Parece ser uma sequência de atravessamentos, indo da inserção aos cursos, para desempenho na produção acadêmica, ainda predominando um currículo europeizado, com uma pequena participação de professoras negras, e que tratem das questões étnico-raciais”. Portanto, diante de um histórico de silenciamento em reconhecer as heranças produzidas por mulheres negras na história das cidades do interior cearense, é recorrente o percentual desse grupo em situação social subalterna.

Assim, há também o desafio de encontrar professores interessados e capacitados para orientação na produção científica, tratando das pautas apresentadas por essas estudantes, na maioria das vezes apresentando problemáticas que buscam a compreensão e explicação para suas vivências nos seus lugares de origem. As que nem sempre conseguem respostas para suas indagações, terminam direcionando suas pesquisas por outros caminhos sem aprofundar na pauta do protagonismo das populações negras. Nesse contexto, a ampliação para acesso de mais mulheres negras

dessas localidades, como desconstrução de um sistema alienante em que foram submetidas historicamente essas mulheres.

A história das mulheres negras na sociedade brasileira, apresenta reflexos de uma herança escravocrata, conforme explicado por Nascimento (2021, p. 58): “As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, nas áreas urbanas, e que permaneça como trabalhadora nas áreas rurais”. Logo, no sistema educacional acadêmico da pós-graduação, essas discriminações se apresentam de forma velada com rejeição em se tratar dos interesses apresentados por essas mulheres na produção dos conhecimentos para suas pesquisas, reproduzindo assim a perpetuação de um silenciamento sobre as opressões enfrentadas por esse grupo.

Desta forma, aponta-se a necessidade em repensar o currículo a partir das universidades, como espaço de formação, através dos cursos de licenciaturas e da pós-graduação, formando docentes que irão reproduzir esses conhecimentos em suas práticas pedagógicas no enfrentamento às desigualdades, ocasionadas em decorrência do racismo em que estruturou-se as cidades brasileiras. Como explica Cunha Jr. (2023, p. 75): “Um dos fatores importantes nesse processo de desconstrução do racismo estrutural é perceber a necessidade de repensarmos o escravismo como criminoso e injustificável”. Uma construção processual a partir da formação dos sujeitos, reconhecendo a existência do escravismo nesta região como fator de contribuição das mazelas enfrentadas por populações negras locais.

Romper com esses ciclos de violências que inviabilizam a capacidade intelectual de mulheres negras na região do Cariri cearense, requer incentivo e ampliação de políticas públicas que considerem a realidade vivida socialmente por essas mulheres, oportunizando condições de sobrevivência para mais acesso aos espaços das universidades como forma de possibilitar sua emancipação como produtoras de conhecimentos.

4.1 *É preciso estudar para ser gente* narrativas (auto)biográficas como apropriação identitária

As informações aqui apresentadas, são relatos de vivências com enfrentamentos da autora para seu acesso à educação formal desde a infância. A autora, uma mulher que se autodeclara, mulher negra, apresenta uma história de vida de enfrentamentos, em que considera seu acesso à educação formal como ato de resistência. Ela mesma teve sua infância e adolescência em uma área rural da cidade, com experiência desde muito cedo na realização de trabalhos domésticos e em práticas agrícolas. Diante de uma família de pais separados, composta por sete filhos, tendo a mãe como chefe da família, sendo a autora a irmã mais velha entre os sete filhos do casal.

Assim, desde muito cedo lhe foi determinado demandas exaustivas de trabalho na roça e na contribuição com os cuidados dos irmãos mais novos, conciliado o estudo com deslocamento, andando a pé da área rural até a cidade. Uma realidade, conforme define Carneiro (2019, p. 325): “As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem(...)”. Portanto, decorrente dessa realidade, a autora só acessou o espaço da educação formal com idade de oito anos, ingressando no primeiro ano do ensino fundamental, não tendo oportunidade de cursar a educação infantil, importante etapa no desenvolvimento cognitivo e intelectual dos sujeitos.

Diante da realidade de escassez, enfrentando exclusões e ausências de acesso a políticas públicas pela autora, ela considera que perseguiu acessar a educação formal. Nesse contexto, a autora rompe com a realidade familiar de subalternidade, sendo a primeira mulher de toda família a acessar o espaço da pós-graduação. Assim, posso afirmar que compreendo meu acesso ao sistema escolar, como uma sobrevivente a este, diante dos diversos enfrentamentos desde a minha infância para acessar a educação básica diante de uma sobrecarga de trabalho que precisei conciliar aos meus estudos. Um período (década de 1980) em que o espaço escolar não assegurava formação aos docentes para intervenções nas práticas discriminatórias do racismo sofridas por

estudantes. Foi no espaço escolar onde sofri violências e exclusões que naquele período não foram identificadas enquanto racistas.

No contexto das violências enfrentadas no ambiente escolar, muitas delas relacionadas ao meu lugar de origem, da área rural de onde venho, em que precisava me deslocar uma distância aproximada de (5km) andando a pé até chegar à escola. Outra problemática enfrentada foi os constantes xingamentos e rótulos relacionados aos meus cabelos, o que me causou baixa estima durante muito tempo. São experiências de uma vida de enfrentamentos, conforme explica Carneiro (2019, p. 326): “As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca”. Desse modo, uma realidade em que somos submetidas a com constância como forma de nos invalidar como mulher, produzindo ausência de representatividade de nós nos espaços de visibilidade social.

Mesmo diante de todos desafios, fui incentivada por minha mãe, uma mulher negra e analfabeta que não me deixou desistir de acessar a educação formal, pois, a mesma sempre considerou o acesso à educação formal como lugar de oportunidade para romper com as opressões históricas a que foi submetida. Minha mãe foi uma mulher que casou-se aos dezesseis anos de idade e logo foi abandonada por seu companheiro, ficando com a responsabilidade para educar e sustentar sete filhos através do trabalho na roça e das faxinas. A mesma associa a desumanização a que foi submetida, a ausência de acesso à educação formal. Desse modo, mesmo com uma experiência de escassez vivida, a mesma procurou direcionar os(as) filhos(as) para os estudos. Em suas narrativas e conselhos, afirmava da sua maneira de ver a vida, repetindo: *É preciso estudar para ser gente!*

Esse termo *ser gente*, estava relacionado a resistência que precisávamos ter para acessar os conhecimentos da educação formal, como forma de romper com um ciclo de opressões e violências a que foram submetidas suas ancestrais. Mesmo sem muita instrução intelectual, era uma forma de tentar nos proteger de um sistema que desumaniza pessoas sem acesso à educação formal, uma forma de romper com a perpetuação da exploração e submissão ao trabalho exaustivo. *É preciso estudar para*

ser gente era a forma da nossa mãe nos incentivar a enfrentar as dificuldades para nossa emancipação social e econômica.

Nesse contexto, me formei em Geografia pela Universidade Regional do Cariri (URCA) com deslocamento diário no período noturno, percorrendo entre as cidades de Assaré (CE) e Crato (CE) uma distância de 90 km. Durante toda etapa do curso da graduação, foi associada a jornada de trabalho durante o dia como auxiliar de professor em uma escola da rede pública no município. Mesmo sendo um trabalho sem vínculo efetivo, foi relevante para custear o pagamento do transporte para deslocamento até a Universidade. No ano de 2009, consegui concluir a graduação em Geografia, no ano de 2012, consegui a efetivação através de concurso público para professora de Geografia da educação básica do ensino fundamental do município de Assaré (CE).

Após esse período, venho dando continuidade aos estudos, sempre associado ao trabalho e as demandas da família. Assim, cursei Especialização em Geografia e Meio Ambiente na Universidade Regional do Cariri (URCA), cursei mestrado em Educação na mesma universidade e na atualidade estou cursando doutorado na Universidade Federal do Ceará (UFC), em que me desloco todas as semanas percorrendo uma distância de 570km aproximado entre as cidades de Assaré (CE) à Fortaleza (CE) para cursar três dias de aula. Desta vez, consegui me afastar do trabalho para realização das aulas presenciais no doutorado. Como docente na educação básica utilizo a minha história de vida como possibilidade de incentivar meninas que vivenciam realidades semelhantes a minha, a acreditarem em seu potencial, a desconstruir antigos conceitos impostos na sociedade que nos impossibilita em seguir nossos sonhos.

Portanto, conforme as histórias de vida aqui apresentadas, a realidade vivenciada por mulheres negras para alcançar a formação acadêmica nas regiões do interior nordestino, ainda é uma pauta silenciada no contexto social e na academia. A naturalidade com que são tratadas as nossas dores, na justificativa de que somos fortes, nos leva a um cansaço exaustivo, com desmotivação em que muitas mulheres desistem de lutar por emancipação. Considerando que grande parte dessas mulheres vêm de realidades com condição social difícil, sofrendo omissões e violências que as distanciam da possibilidade em alcançar o acesso à formação acadêmica. Assim, a importância em

considerar os relatos de vivências e experiências acadêmicas de mulheres negras do lugar, como forma de potencializar outras mulheres da localidade.

Assim, romper com os silêncios da realidade em que estamos inseridas, como possibilidade de ampliação das políticas públicas como forma de desconstruir a cultura da violência que alienam mulheres e contribuem para a dominação do machismo produzindo desigualdades de gênero nesses territórios. Como define Kilomba (2019, pp. 58-59): “Eu, como mulher negra, escrevo com palavras que descrevem minha realidade, não com palavras que descrevam a realidade de um erudito branco, pois escrevemos de lugares diferentes”. Uma diferença que se apresenta através das oportunidades que são oferecidas no cotidiano desses sujeitos.

Em conformidade com uma das entrevistadas, M.A.L.C.P. ao ser questionada acerca da ampliação das políticas públicas nas regiões de interior nordestino, a mesma responde: *Eu acredito que o primeiro passo para se ter o acesso às políticas educacionais é dar voz a nós mulheres negras em espaço de tomadas de decisão.* Assim, a necessidade em possibilitar mais mulheres negras ocupando e acessando espaços de decisões sobre nós, considerando a pauta das mulheres negras nessas regiões. Na ampliação de políticas que considerem as especificidades da realidade enfrentada por mulheres negras vivendo em regiões do interior nordestino em comparação com as mulheres negras nordestinas vivendo em regiões dos centros desenvolvidos. Há a necessidade de compreendermos que são pautas diferentes e com um agravante, a timidez das políticas públicas em alcançar as mulheres das regiões de interior.

Na luta dessas mulheres perseguindo uma formação na pós-graduação, os atravessamentos que recaem, dificultando seu acesso, permanência e conclusão nas Universidades públicas das regiões do interior nordestino, estão vinculados às questões de raça, gênero, classe e território. Se tratando de mulheres negras, trabalhadoras com histórias de vidas nas áreas rurais, uma realidade em que boa parte das mulheres do interior foram submetidas até a última década do século XX, por se tratar de um período que maior parte das populações dessas cidades, residiam em áreas rurais.

Entretanto, a luta de mulheres negras na formação acadêmica se intensifica, visto que muitas dessas mulheres são mães e na maioria das vezes residem em outra cidade, tendo que se deslocar até a universidade. Para que seja possível seu deslocamento, essas mulheres necessitam de condição econômica para transporte, alimentação e ainda garantindo participação nos eventos científicos para a formação, conciliando às suas jornadas de trabalho.

Desse modo, conforme definido por Chiziane (2013, p. 203) “Sou mulher comprometida com diversas ocupações. Tenho o emprego, principal fonte de sustento. Tenho a casa e a família. E tenho o sonho da escrita por realizar”. Na maioria das vezes essas mulheres vêm de realidades em situação de vulnerabilidades e omissões, motivadas a romper com essas desigualdades, movidas a construir outra perspectiva a partir de suas histórias de vida. Assim, o sonho em viver com mais dignidade e liberdade através dos conhecimentos adquiridos como forma de romper com o histórico de violências e opressões a que foram submetidas desde seus ancestrais.

Assim, pensar a reestruturação da universidade pública como espaço de possibilidades em despertar a consciência crítica dessas mulheres, através de representatividades com acesso de estudo em fontes de autores africanos e afrodescendentes que compreendem a realidade de ser negro(a), na mesma proporção que nos são apresentados os autores europeus. Logo, rompendo com um currículo europeizado como determinante que ignora as problemáticas decorrentes do conceito de raça, gênero, classe e território como fenômenos sociais estruturantes em que potencializa a branquitude do Brasil.

5. Considerações Finais

A presente pesquisa oportunizou conhecer através das leituras biográficas, o protagonismo de mulheres negras presentes na cultura e história das cidades pertencentes a região do Cariri cearense. Diante da coleta dos relatos das entrevistadas,

revelou-se que o acesso às políticas públicas para formação aos cursos de pós-graduação, ainda se apresenta como um dos desafios relacionados ao atravessamento do território. Assim, as narrativas aqui apresentadas, refletem o universo de opressões a que são submetidas as mulheres negras dessa região, e a ausência de monitoramento das políticas públicas em que na maioria das vezes não são efetivadas nesses territórios, ficando apenas em documentos.

Desta forma, a pesquisa aponta para a necessidade em integrar a história de vida dessas mulheres na produção científica, tratando e dando visibilidade às pautas e vivências apresentadas e seu protagonismo na cultura e história das cidades do interior nordestino. Logo, valorizar as histórias de vidas das mulheres negras relacionadas à história e cultura africana e afrodescendente na identidade do lugar como forma de contemplar o que determina a Lei 10.639/03 sobre a obrigatoriedade de desenvolver no ensino da educação básica a história e cultura africana e afro-brasileira nas práticas pedagógicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARROYO, Miguel G. *Currículo, território em disputa*. 5ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ASSARÉ (CE). Prefeitura. Disponível em: <<https://assare.ce.gov.br/omunicipio.php>>. Acesso em: 28 /06/2026.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2009.

CARNEIRO. Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLANDA. Heloisa Buarque de. (org.) *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo, 2019.

CHIZIANE, Paulina. Eu, mulher... por uma nova visão do mundo. *Revista do Núcleo de Estudos de Literatura Portuguesa e Africana da UFF*, Vol. 5, nº 10, abril de 2013.

CUNHA JÚNIOR, Henrique Antunes. Africanidade, afrodescendência e educação. *Revista Educação em Debate*, Fortaleza, Ano 23, v .2, nº 42, p. 05-15, 2001.

CUNHA JÚNIOR, Henrique. O escravismo criminoso no Brasil. *Revista Espaço Acadêmico*(241). jul./ago./set 2023-trimestral. ANO XXIII-ISSN 1519, 6186.

GOMES. Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, pp. 167-182, jan./jun. 2003.

GONZALEZ.LÉLIA. A categoria político-cultural da amefricanidade. In: HOLANDA. Heloisa Buarque de. (org.) *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro. Bazar do Tempo, 2019, pp. 353-366.

JOSSO, Marie-Christine. A transformação de si a partir da narração de histórias de vida. *Educação*, v. 30, n. 3, 2007. Disponível em: <<https://revistaseletronicas.pucrs.br/faced/article/view/2741>>. Acesso em: 25/03/2026.

JOSSO, Marie-Christine. *Cheniner vers soi*. Lausanne: L'âge de l'homme, 1991.

JOSSO, Marie-Christine. *Experiências de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.

JOSSO, Marie-Christine. *La formation au coeur des récits de vie: expériences et savoirs univertitaires*. Paris: L'Harmattan, 2000.

KILOMBA, Grada,1968. *Memórias da plantação-Episódios de racismo cotidiano*/ Grada Kilomba; tradução Jess Oliveira. 1. ed.-Rio de Janeiro: Cobogó,2019.

MELO, Antonio Crispim de. *História do Assaré*. Crato, Ceará. Gráfica Ábaco. 2019.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra*. 5º ed. ver. amp. 2 reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO. Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*/ Beatriz Nascimento; organização Alex Ratts. -1º ed.-Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. 1 ed. São Paulo. Companhia das Letras, 2019.

RODRIGUES, Maria Liliane.R. *Educação popular feminista:uma proposta pedagógica emancipativa no Cariri cearense*. 2022. 134f. Dissertação (Mestrado em Educação) Universidade Regional do Cariri (URCA). Crato, Ceará. 2022.

SOUSA, Maria Ismênia. L de. *As afrodescendências de Assaré: território, memória e construção da identidade negra*. 2024. 123 f. Dissertação (Mestrado em educação) - Universidade regional do Cariri (URCA). Crato, Ceará. 2024.

PALAVRAS QUE ECOAM DO CORAÇÃO DA TERRA: A CONSTRUÇÃO DA EDUCAÇÃO AUTÔNOMA PELO MOVIMENTO ZAPATISTA

**PALABRAS QUE RESUENAN DESDE EL CORAZÓN DE LA TIERRA: LA
CONSTRUCCIÓN DE LA EDUCACIÓN AUTÓNOMA POR EL MOVIMIENTO
ZAPATISTA**

Priscila Fazio Rabelo²⁷

Resumo

Este texto é uma resenha do livro *Um mundo onde caibam muitos mundos: educação descolonizadora e revolução zapatista*, da antropóloga e educadora popular Ana Paula Morel, publicado em 2023. A partir de uma imersão etnográfica, Morel busca demonstrar como o Movimento Zapatista, localizado em Chiapas no México, persiste na construção de espaços educativos autônomos como forma de enfrentamento às contínuas violências propagadas pelo Estado e pelo Capitalismo. Dividido em quatro capítulos, o livro apresenta como os processos de ensino-aprendizagem são forjados a partir de uma proposta anticolonial e autogestionada enraizada no cotidiano das comunidades e construída coletivamente em assembleias. Além disso, demonstra que a tessitura de uma educação libertária tem como elemento crucial a relação com o cosmo, com os seres espirituais e com a Terra. Morel conclui que, longe de ser um modelo a ser seguido, o zapatismo é um chamado para que diferentes povos lutem à sua própria maneira, inspirando outros movimentos na construção de *um mundo onde caibam muitos mundos*.

Palavras-chave: Autonomia; Educação; Zapatismo.

Resumen

Este texto es una reseña del libro *Un mundo donde caben muchos mundos: educación descolonizadora y revolución zapatista*, de la antropóloga y educadora popular Ana Paula Morel, publicado en 2023. A partir de una inmersión etnográfica, Morel busca demostrar cómo el Movimiento Zapatista, ubicado en Chiapas, México, persiste en la construcción de espacios educativos autónomos como forma de enfrentar la violencia continua propagada por el Estado y el capitalismo. Dividido en cuatro capítulos, el libro

²⁷ Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) com financiamento da CAPES. E-mail de contato: pri.fr.cso@gmail.com

presenta cómo los procesos de enseñanza-aprendizaje se forjan a partir de una propuesta anticolonial y autogestionada arraigada en la vida cotidiana de las comunidades y construida colectivamente en asambleas. Además, demuestra que la trama de una educación libertaria tiene como elemento crucial la relación con el cosmos, con los seres espirituales y con la Tierra. Morel concluye que, lejos de ser un modelo a seguir, el zapatismo es un llamamiento para que diferentes pueblos luchen a su manera, inspirando a otros movimientos en la construcción de *un mundo donde quepan muchos mundos*.

Palabras-clave: Autonomía; Educación; Zapatismo.

Violências e autodefesas

Em um mundo marcado por processos contínuos de violência contra corpos e territórios, ou ainda como nos lembra o saudoso mestre quilombola Nêgo Bispo (2015, 2023), pela recolonização, o livro da antropóloga e educadora popular Ana Paula Morel nos mostra que, diante do arruinamento consequente do projeto de Modernidade também são inúmeros os exemplos de povos em processos de resistências, construções de autonomia, solidariedade e luta anticapitalista. *Um mundo onde caibam muitos mundos*, prefaciado por Jean Tible e publicado pela editora Autonomia Literária, em 2023, para além de descrever a luta do movimento zapatista por uma educação plural e autônoma frente a toda violência propagada pelo Estado do México, nos move a pensar como a luta zapatista tem inspirado outros movimentos e coletivos na construção de espaços educativos autônomos.

Neste livro a autora situa que, dentre os diversos elementos que constituem o movimento, um dos pilares mais importantes da luta zapatista é a construção da autonomia, em que a educação é forjada a partir de uma proposta anticolonial e autogestionada que considera uma pluralidade de mundos na construção dos espaços educativos. Diferente das etnografias clássicas que comumente focam na organização de um povo, Morel optou pela descrição e reflexão crítica dos processos de construção e manutenção dos espaços educativos a partir do movimento zapatista. Vale destacar que nesta imersão, Morel não esteve somente como antropóloga, mas também como educadora, apoiadora do movimento e como aluna do curso de espanhol e tzotzil em Chiapas ao longo de um ano.

Para além de situar as dinâmicas e projetos das escolas autônomas, Morel esteve atenta às aberturas e tessituras na composição de muitos mundos que estes espaços têm possibilitado. Como situa a autora, o movimento é composto por “forças, deuses e espíritos” (Morel, 2023, p. 15) que, a partir de um entrelaçamento entre a celebração do espírito (*ch’ulel*) e o pertencimento à terra (*lum, balumil*) tem constituído o processo de ensino-aprendizagem autônomo. Segundo a autora, a elaboração teórica dos zapatistas está enraizada no cotidiano das comunidades, tanto na compreensão do lugar que ocupam, das lutas contra o Estado e o capitalismo, quanto no entendimento de que a elaboração de um projeto político de educação perpassa necessariamente pelo encantamento do mundo e por um deslocamento do humanismo a partir “de uma profunda relação com a produção cotidiana da autonomia no cosmos” (p. 22).

O livro, organizado em quatro capítulos, inicia a partir da descrição da noção de autonomia e apresenta desde a vida das comunidades até a relação entre educação e saúde. Em relação a vida nas comunidades, Morel descreve que a autonomia se tece a partir da luta coletiva e tem como mote a destruição do capitalismo e a criação de uma pluralidade de mundos. Nessas comunidades onde vivem os zapatistas também estão presentes os partidistas (indígenas não zapatistas vinculados a partidos políticos), sendo alguns inclusive financiados pela política estatal contrainsurgente. O Estado, além de financiar grupos paramilitares, também utiliza como estratégia para a dissolução do movimento, a criação de programas assistencialistas, o que inclui a apropriação do vocabulário militante dos zapatistas. Diante desse cenário, a estratégia do movimento para garantir a autonomia é a recusa da participação política partidária e dos programas assistencialistas.

Em relação à quantidade de zapatistas, não há como afirmar um número, tanto por conta das próprias mudanças, durante essas três décadas, quanto pela própria estratégia do movimento em não quantificar ou divulgar. O movimento que, desde sua formação, investe na autodefesa e na sustentação da EZLN (Exército Zapatista de Libertação Nacional), é composto majoritariamente por povos indígenas, sobretudo, localizados na região de Chiapas, em que são faladas cerca de 22 línguas. O eixo da luta pela terra, pelos direitos da cultura indígena e luta contra o capitalismo estão presentes desde o início da organização. Apesar dos desafios, a consolidação da autonomia

zapatista tem se dado a partir da criação dos municípios autônomos, dos caracóis (centros administrativos), das *Juntas de Buen Gobierno*, mas também a partir de uma justiça restitutiva.

A respeito daqueles que desempenham o ofício de educar, Morel argumenta que a compreensão de trabalho difere da concepção ocidental. Para o movimento zapatista, o trabalho realizado pela pessoa não é dela, mas sim da própria comunidade. Do mesmo modo, dentro dessa dinâmica, cada família ou pessoa determina o tempo e a forma de trabalho. A autora traz ainda a concepção de autonomia pelos educadores, que aparece intimamente ligada à descentralização do poder e da recusa de entidades externas nas resoluções dentro da comunidade, essa descentralização também aparece a partir da noção *mandar obedecendo*. Ademais, Morel argumenta que a autonomia entre os zapatistas emerge da terra e das relações com o cosmo.

A autora também aponta que as mulheres são fundamentais na construção cotidiana da autonomia, nas assembléias, atuando como promotoras e autoridades autônomas. Elas também estiveram presentes no levante armado e ainda estão presente no EZLN, além disso, possibilitam, a partir da máxima *somos iguais porque somos diferentes*, caminhar para um feminismo que implica em um sujeito coletivo. Como aponta Morel, “Na luta das mulheres zapatistas, tudo é concebido como particular em sua multiplicidade – e não idêntico” (p. 56). Outro ponto, é que na construção da autonomia, a educação popular em saúde também aparece como elementar entre os zapatistas, em que promotores de educação e saúde passam por formações e práticas contínuas. Nesse processo transmitem a necessidade da luta contra os transgênicos, a valorização da medicina das plantas e a retomada dos territórios.

No capítulo dois, Morel relata que a educação autônoma tem sido tecida a partir dos aprendizados e das demandas de estudantes e da própria comunidade, que decidem coletivamente em assembleias sobre os rumos do sistema educativo, o que reflete na afirmação de que a escola não é o único lugar em que se educa. Diferente das escolas oficiais do Estado que propagam autoritarismo e racismo anti-indígena, as escolas autônomas consideram os ritmos agrícolas, político e religioso. No que tange aos conteúdos, Morel destaca a revalorização dos saberes locais, a discussão a partir dos

conhecimentos externos à comunidade, além do foco no que é necessário e desejado. Neste contexto, a construção de uma educação autônoma depende das relações interespecies e também do amadurecimento do espírito (*ch'ulel*) que, para além do humano, atravessa outros seres vivos e objetos. Através dos relatos de promotores fica evidente que as aulas vão se construindo a partir do caminhar e, portanto, não há uma metodologia fechada. Ademais, como demonstra Morel, os educadores partem de uma pedagogia integral que inclui, por exemplo, o trato com a terra e com a produção de alimentos.

A autora é assertiva ao destacar que as escolas, para os zapatistas, se constituem enquanto experimentações que são fortalecidas a partir das intervenções coletivas e que não estão separadas da vida comunitária. A educação verdadeira (*chanel*), denominada pelo movimento, tem como característica o ato de conhecer junto, o que inclui, a partir de uma relação vital com a natureza, outros seres para além do humano, além de ser intrínseca à vida cotidiana, já que para o movimento, a *educação verdadeira*, não começa na escola, mas sim na família. Morel também destaca que, embora não exista a palavra pedagogia, os zapatistas consideram que o processo de aprendizado está relacionado com a prática de caminhar perguntando, que antecede o próprio movimento, mas que está presente na construção dos espaços de educação autônomo e é fundamental “na arte de cuidar-se como povo na relação com *ch'ulel* (espíritos), *yajval* (deuses) e *balumil* (mundo)” (p. 93)

E é a partir dessa relação entre espíritos, deuses e o mundo que Morel inicia o terceiro capítulo. Primeiramente, nos situando que para os zapatistas, “as palavras são seres animados que falam através dos seres humanos” (p. 98) e que a palavra *ch'ulel* sempre se faz presente nas comunidades possuindo uma relação intrínseca com os corpos em diferentes níveis de intensidade. O processo de engrandecimento do *ch'ulel* depende também do diálogo constante com os deuses, podendo acontecer de forma coletiva, que necessariamente perpassa por sentir e entender o mundo. Já os *yajval* habitam todos os lugares, sendo o *yajval balumin* (dono da terra) um dos mais elementares. Morel também argumenta que essa relação também oferece perigos que podem culminar no fim do mundo. No contexto da *grave tormenta* o fim está atrelado às catástrofes produzidas pelo sistema capitalista e essa anunciação está presente nas

dinâmicas educacionais que para além de situar o fim do mundo, também situam a possibilidade de construção de um mundo onde caibam muitos mundos.

O último capítulo retoma um dos pilares fundamentais do movimento zapatista: a luta pela Terra. A autora inicia situando as *tierras recuperadas*, ou seja, terras que foram expropriadas por invasores que impuseram uma relação de propriedade com a terra. Essa relação é invalidada pelos zapatistas que tecem a conexão, intimidade e princípio de existência com a Terra. Tanto a concepção de mãe-terra, quanto a noção de *tierras recuperadas* se assemelham ao processo de retomadas pelo movimento indígena no contexto brasileiro. Para Morel essas grandes retomadas zapatistas estão implicadas em um movimento de *politização da natureza* e isso implica, por exemplo, na recusa de programas assistencialistas e projetos de desenvolvimento incentivados pelo Estado, que tendem a romper a relação com a terra, além de tratá-la como recurso ou bem universal. Nesse sentido, a autora não deixa dúvidas de que a luta pela terra é também uma luta contra o Estado e a institucionalidade, que desde sua formação, tem atacado o modo de vida indígena e promovido saques e mortes.

Morel conclui o livro retomando a *grave tormenta* anunciada pelos zapatistas, também denominada pela comunidade científica e acadêmica como Antropoceno. Para a autora, embora vivenciamos uma destruição sem precedentes, a existência e as práticas de autonomia abrem caminhos para questionarmos o mundo o qual conhecemos. Morel recupera o fato de que o próprio movimento zapatista considera que suas práticas atuais existem muito antes da própria criação do movimento. Em outras palavras, é a vida dos povos que se traduz na atualidade como educação autônoma. Uma educação que se faz caminhando e perguntando, de coração aberto, na relação com a terra e seus seres vivos e inorgânicos. Uma educação que requer pertencimento a um lugar e que se tece no cotidiano da comunidade, na horizontalidade e pelo fim do capitalismo. Por fim, a autora cita uns dos educadores, Emiliano, que afirma que longe de ser um modelo de luta a ser seguido, o zapatismo é antes de tudo, um chamado para que diferentes povos em diferentes geografias lutem à sua própria maneira, ou seja, um chamado para a tessitura de muitos mundos possíveis.

E é aqui, que talvez resida a maior contribuição deste livro. Morel não está implicada somente em descrever e refletir sobre práticas educacionais, mas, sobretudo, ao que me parece, em nos fornecer elementos que possam servir de ferramentas de luta contra uma educação colonizadora, tanto para quem está inserida no sistema de educação normativo e oficial, quanto para quem está nas trincheiras da luta por terra e território como é o caso da articulação nacional da Teia dos Povos. Mestre Joelson Ferreira, idealizador da articulação, em *Sonhando a Terra do Bem Virá*, afirma que a luta zapatista tem sido uma referência global de resistência, autonomia, solidariedade e bem viver e que “foi com esse espírito que surgiu a Teia dos Povos em 2012” (Reyes e Ferreira, 2025, p. 9). Assim como os zapatistas, a Teia dos Povos também tem construído uma caminhada para a soberania pedagógica e nela está inclusa a luta por escolas plantadas a partir da própria semente de cada território “para que nasça com as características da terra onde foi semeada” (Ferreira e Felício, 2021, p. 88). Assim como os zapatistas, a Teia tem conduzido práticas pedagógicas que tecem a reconexão espiritual com a terra e conduz ao exercício de imaginar outras possibilidades de vida diante das ruínas do mundo moderno. E é exatamente essa possibilidade que a escrita de Ana Paula Morel nos apresenta.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FERREIRA, Joelson; FELICIO, Erahsto. *Por terra e território: caminhos da revolução dos povos no Brasil*. Arataca (BA): Teia dos Povos, 2021.

MOREL, Ana Paula. *Um mundo onde caibam muitos mundos: educação descolonizadora e revolução zapatista*. São Paulo, SP: Autonomia Literária, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *Colonização, Quilombos, Modos e Significações*. Brasília: INCTI/UNB, 2015.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *A terra dá, a terra quer* – São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

REYES, Alejandro. *Sonhando a Terra do Bem Virá: zapatismo, autonomia e a Teia dos povos*. São Paulo: GLAC edições, 2025.

TEMPOS FEMININOS: PRÁTICAS DE CUIDADO, REPARAÇÃO E MEMÓRIA DAS MULHERES EM ABYA YALA

FEMININE TIMES: WOMEN'S PRACTICES OF CARE, REPAIR AND MEMORY IN ABYA YALA

TIEMPOS FEMENINOS: PRÁCTICAS DE CUIDADO, REPARACIÓN Y MEMORIA DE LAS MUJERES EN ABYA YALA

Regina Barbosa Ramos²⁸

Resumo

O presente artigo parte da ideia de que o cuidado constitui um dos primeiros marcos civilizatórios em oposição à percepção de que o progresso técnico e tecnológico é condição *sine qua non* para o entendimento de civilização. Propõe-se uma reflexão crítica acerca das temporalidades que organizam a história e seus valores. Em contraposição à noção de um *tempo masculino*, associado à aceleração, à produção e ao avanço tecnológico, investiga-se a construção e a desvalorização de um *tempo feminino*, historicamente vinculado ao cotidiano, à manutenção da vida e às práticas de cuidado e reparação. Busca-se evidenciar como mulheres transformam práticas frequentemente invisibilizadas e naturalizadas como femininas e domésticas em formas de resistência política e elaboração da memória, especificamente ubicadas na América Latina e no estudo dos artefatos têxteis produzidos nas ditaduras da segunda metade do século XX, tais como as *arpilleras* no Chile, a *cueca sola* – dança que é marcada pela ausência do par – e as rondas das *Madres de Plaza de Mayo*. Nesses contextos, o têxtil, o gesto repetido e o encontro coletivo operam como dispositivos de denúncia e de inscrição de narrativas que escapam aos registros oficiais. Argumenta-se, que o cuidado, não é uma característica naturalizada ou secundária, e constitui naqueles contextos uma prática

²⁸ Doutora e Mestre em Design pela Universidade Anhembi Morumbi, atualmente pesquisadora independente de temas que envolvem têxteis de resistência e políticas de cuidado. Docente do Programa de Pós-graduação em Direito na Moda da Universidade Presbiteriana Mackenzie e Mentora de Projetos na Escola Concept São Paulo, Cofundadora do Brasilis Collective, coletivo de Design e Sustentabilidade. reginabarbosaramos@gmail.com.

radical de enfrentamento ao apagamento. Ao insistir em evidenciar a presença (da ausência), demandar a memória e reparação, essas práticas reinscrevem o passado no presente e tensionam as lógicas de progresso que sustentam tanto a violência quanto o esquecimento.

Palavras-chave: Têxteis de Resistência; Cuidado, Memória, Reparação, América Latina

Abstract

This article is grounded in the idea that care constitutes one of the earliest markers of civilization, challenging the notion that technical and technological progress is a *sine qua non* condition for defining civilization. It proposes a critical reflection on the temporalities that organize history and its values. In contrast to the notion of a “masculine time,” associated with acceleration, production, and technological advancement, the article examines the construction and devaluation of a “feminine time,” historically linked to everyday life, the maintenance of life, and practices of care and repair. It seeks to demonstrate how women transform practices often rendered invisible and naturalized as feminine and domestic into forms of political resistance and memory-making. The analysis is situated in Latin America, focusing on textile artifacts produced during the dictatorships of the second half of the twentieth century, such as Chilean arpilleras, the *cueca sola* - a dance marked by the absence of a partner - and the weekly marches of the Madres de Plaza de Mayo. In these contexts, textiles, repetitive gestures, and collective gatherings function as devices of denunciation and as means of inscribing narratives that escape official records. The article argues that care is neither a naturalized nor secondary characteristic, but rather, in these contexts, a radical practice of resistance against erasure. By insisting on making presence (of absence) visible, demanding memory and reparation, these practices reinscribe the past in the present and challenge the logics of progress that sustain both violence and forgetting.

Keywords: Textiles of Resistance; Care; Memory; Repair; Latin America

Resumen

El presente artículo parte de la idea de que el cuidado constituye uno de los primeros hitos civilizatorios, en oposición a la percepción de que el progreso técnico y tecnológico es una condición *sine qua non* para definir la civilización. Se propone una reflexión crítica sobre las temporalidades que organizan la historia y sus valores. En contraposición a la noción de un “tiempo masculino”, asociado a la aceleración, la producción y el avance tecnológico, se examina la construcción y desvalorización de un “tiempo femenino”, históricamente vinculado a lo cotidiano, al sostenimiento de la vida y a las prácticas de cuidado y reparación. Se busca evidenciar cómo las mujeres transforman prácticas frecuentemente invisibilizadas y naturalizadas como femeninas y domésticas en formas de resistencia política y elaboración de la memoria. El análisis se sitúa en América Latina, a partir del estudio de artefactos textiles producidos durante las dictaduras de la segunda mitad del siglo XX, como las arpilleras chilenas, la *cueca sola*

- danza marcada por la ausencia de la pareja - y las rondas de las Madres de Plaza de Mayo. En estos contextos, lo textil, el gesto repetido y el encuentro colectivo operan como dispositivos de denuncia y de inscripción de narrativas que escapan a los registros oficiales. Se argumenta que el cuidado no es una característica naturalizada ni secundaria, sino que constituye, en estos contextos, una práctica radical de resistencia frente al borramiento. Al insistir en hacer visible la presencia (de la ausencia), demandar memoria y reparación, estas prácticas reinscriben el pasado en el presente y tensionan las lógicas de progreso que sostienen tanto la violencia como el olvido.

Palabras-clave: Textiles de Resistencia; Cuidado; Memoria; Reparación; Latinoamérica.

“El pasado está en el presente, pero no de cualquier manera.”

Silvia Rivera Cusicanqui

Introdução

O presente ensaio nasce das tensões entre as formas pelas quais a história é narrada e hierarquizada no que tange às práticas humanas e os seus tempos. Tomo cuidado, reparação e memória como norteadores, a fim de deslocar a mirada do paradigma de progresso, derivando naturalmente em aceleração e domínio técnico-tecnológico, para reconhecer a potência política de gestos cotidianos que historicamente são associados ao universo feminino. Busco interrogar os regimes de valor – não somente pelas lentes dos papéis de gênero – quanto ao que se preserva ou se esquece.

Adoto, como percurso metodológico, a articulação situada entre reflexão teórica, memória (pessoal e coletiva) e as práticas de produção coletiva de artefatos têxteis de resistência no contexto das violências políticas das ditaduras latino-americanas do século XX. O texto que se apresenta não tem a intenção de ser linear ou estritamente historiográfico. Ao contrário, é entretramado de maneira a tecer experiências, imagens, narrativas e referências como pontos de costura.

Elegi ilustrar o texto exclusivamente com imagens provenientes do Instagram, me utilizando de um critério metodológico e político, entendendo a referida rede social como um espaço de circulação das narrativas visuais contemporâneas, em que a agilidade comunicacional é oriunda da relativa ausência das burocracias editoriais convencionais e pela presumível, embora não garantida, espontaneidade dos registros, reconhecendo a vitalidade das práticas atuais de testemunho e a demanda por uma persistência histórica das questões que aqui abordo.

Considero a presença de tais narrativas em plataformas digitais como confirmação de que o problema do apagamento é um problema do presente e que, quando se pretende que a memória seja ativa, há que se fazer com as ferramentas que o contemporâneo apresenta – mesmo em lutas cinquentenárias. Tais imagens continuam em circulação como gestos de cuidado e denúncia, exigindo reparação e impedindo o desaparecimento completo das histórias em cuja permanência a insistência se faz necessária.

Um osso curado

Atribui-se a Margareth Mead²⁹ a afirmação de que o primeiro sinal de civilização em uma cultura antiga seria o encontro de restos mortais em que um fêmur tenha sido fraturado e curado. Não a ideação e confecção de artefatos ou o domínio de alguma matéria, mas o cuidado.

Afinal, comparativamente, entre os animais, uma fratura significa, na maior parte das vezes, a morte. A fratura e cura de um osso longo indicam que alguém permaneceu ao lado do indivíduo ferido, a fim de preservá-lo, alimentá-lo e protegê-lo até que pudesse dar conta de si.

E talvez esse indivíduo curado tenha sido portador de sequelas que o tornassem frágil pelo resto de sua existência. E, mesmo assim, alguém optou – por um motivo qualquer que nos falha – por cuidar. Comprometer-se. Reparar.

²⁹ Margareth Mead (1901-1978), antropóloga estadunidense foi um dos expoentes da escola culturalista norte-americana.

Ainda que nenhuma documentação comprove que o indivíduo cuidador tenha sido uma mulher, desde que se tem nota até o contemporâneo, se desenha o papel social do cuidado como uma obrigação feminina. Ou, ainda mais alarmante, como uma característica feminina (Figura 1).

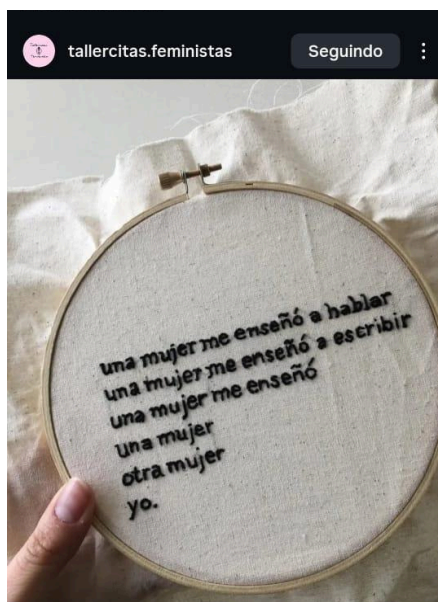


Figura 1- Bordado publicado no perfil do Instagram @tallercitasfeministas, com os dizeres “uma mulher me ensinou a falar/ uma mulher me ensinou a escrever/ uma mulher me ensinou/ uma mulher/ outra mulher/ eu.

Em outra mirada, não é curioso que se considere o cuidado – anônimo – como marco civilizatório?

Picos e Vales

Pensar nisso me leva a uma situação que eu hoje eu reconheço como meu “chá-revelação³⁰ de feminista”.

De antemão, quero deixar claro que nem penso na situação que vou descrever como tendo sido tremendamente desconfortável para mim, na verdade. Considero-a,

³⁰ Chá-revelação é um evento social contemporâneo muito popular em que se anuncia a familiares e pessoas do círculo social dos genitores o gênero de um bebê. Para o presente texto, adotou-se o termo de maneira irônica. (Nota da Autora)

como um todo, desconcertante. Eram fins dos anos 1990, e eu ainda era uma estudante hesitante da graduação em Arquitetura e Urbanismo.

O curso de Teoria da Arquitetura era um dos meus favoritos, embora eu não nutrisse grande simpatia pelo professor. Naquele dia, a discussão seria sobre um texto de Agamben ou Mircea Eliade – infelizmente não me recordo qual (e adoraria poder retomá-lo). Mas lembro claramente que o professor se esmerava em desenhar na lousa um gráfico, recurso incomum naquele componente curricular.

Ao final, discorreu sobre o texto e apontou para o gráfico, indicando os picos como *tempos masculinos* – aqueles em que os avanços tecnológicos teriam sido mais numerosos e, portanto, o progresso seria visível – e os vales como *tempos femininos*, de reclusão e retrocesso. Curiosamente, um sucedia o outro.

Um alerta soou na minha cabeça.

Sim, eu não era uma aluna particularmente dedicada, mas havia lido o texto, e o autor não dividia o tempo passado em ciclos de masculino e feminino. Também me incomodava ser plateia muda diante de uma demonstração que colocava a mim e às minhas sessenta colegas como pertencentes a uma subcategoria humana – menor, menos relevante – cuja produção seria sempre associada à das coisas desimportantes e, esquecíveis.

E, então, resolvi levantar a mão.

Usando da melhor maneira possível os recursos da comunicação feminina padrão da época – como percebido também por bell hooks (2021, p. 99) quando diz que “a assertividade feminina não era feminina” –, pedi desculpas pela interrupção e, timidamente, perguntei em que parte do texto o professor havia encontrado aqueles dados.

Talvez eu não tenha sido tímida o suficiente. Afinal, eu havia questionado.

Diante da minha pergunta, o professor se voltou para a minha direção e, sem respondê-la, disse mais para a turma do que para mim: “Ah! Temos aqui uma feminista!”

Até então, eu nunca teria me apresentado como feminista.

O professor repetiu o argumento, exagerando gestos e articulando lentamente as sílabas, como se a repetição suprisse a falta de resposta.

Mesmo com o rosto queimando pela exposição, me mantive tão firme quanto conseguia e, ao fim, reafirmei que não havia compreendido o argumento. Acrescentei que não entendia a associação entre tempos obscuros e tempos femininos, e que não havia encontrado nada no texto que sustentasse aquilo (Figura 2).

Não lembro bem como terminou. Ele foi, certamente, dispensivo.

Lembro de sair da sala com aquela palavra – *feminista* – ressoando não só nos meus ouvidos, mas como uma compreensão de corpo todo. Uma mente feminista, um corpo feminista, pensamentos feministas, e, a partir de então boca, língua, linguagem, verso e verbo feministas.

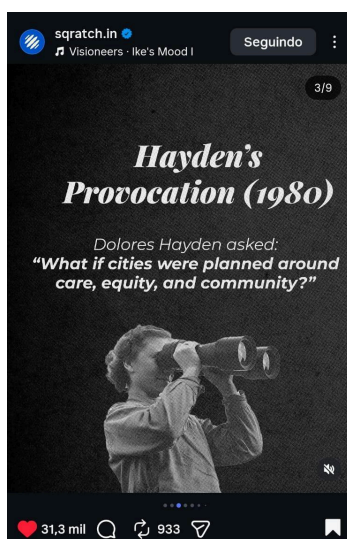


Figura 2. A provocação de Dolores Hayden questionando como uma cidade não-sexista se pareceria, publicado no perfil do Instagram @sqratch.in. São perguntas que teriam sido válidas em um curso superior de Arquitetura e Urbanismo, em um contexto não patriarcal.

Me percebi desde então, como encontrei em Gago (2020, p. 13), muitos anos depois, em “um processo de invenção, rupturas e, ao mesmo tempo de acumulação de

forças (...), algo que se atravessa e a partir do qual não se pode continuar tendo a mesma relação com as coisas e os outros”.

Sem arrependimentos e nem medo, só consciência.

A Naturalidade do Cuidado

Em todos aqueles picos de tempos tão masculinos, ágeis, velozes, progressistas e tão intensamente despreocupados com o tempo das coisas, estava circunscrito o tempo das máquinas, das engrenagens, das grandezas: grandes prédios, grandes navios, grandes aviões, grandes verdades, grandes disputas, grandes guerras.

É possível identificar tais associações no corpo do texto profundamente fascista do Manifesto Futurista³¹ (Marinetti, 1909), em que a mulher só pode ser associada à Amante ideal, à Rainha cruel ou à Morte inescapável, e todo o resto só pode ser performada pelos corajosos, dispostos a apagar toda a memória, dando fim aos museus e bibliotecas, e aos centros em que se constrói o conhecimento, como descrito no décimo item do Manifesto: “Nós queremos destruir os museus, as bibliotecas, as academias de toda natureza, e combater o moralismo, o feminismo e toda vileza oportunista e utilitária”.

Em contrapartida, em todos os pequenos tempos do feminino: o cotidiano, o imenso trabalho mínimo de manter a vida em andamento em um silêncio abafado. A reconstrução. A invenção de como fazer muito com muito pouco: com o que resta do que já não existe.

A resistência às violências. A insistência em existir.

O tempo dos reparos, dos fios que remendam roupas e alinham pedaços das histórias contadas, das reuniões em torno do amor e da dor, da solidão, do cuidado (Figura 3).

³¹ Para a íntegra, acessar: <https://colegiodearquitetos.com.br/wp-content/uploads/2017/04/futurismo.pdf>. Acesso em: 21/04/2026.



Figura 3. Publicado em @soy.anitaq no Instagram, em que o *pañuelo* das *Madres de Plaza de Mayo* é ponte entre o feminino e a resistência.

Da insistência em existir: resistir

Aquele episódio – o da aula – revelou o quanto os argumentos sobre a naturalidade dos papéis femininos são precariamente construídos, com a mesma fragilidade com que hierarquias são criadas para deslegitimar práticas associadas ao cuidado, à manutenção e à permanência.

Gostaria de dizer que fui naturalmente levada a pesquisar a atuação das mulheres nos discursos micropolíticos têxteis, mas não há nada de natural ou casual quando esse papel é construído para parecer desimportante ao ponto da invisibilidade.

Cheryl Buckley, em *Feito no Patriarcado*, de 1986, evidencia que, no patriarcado:

... as atividades dos homens têm mais valor que as das mulheres. (...) Numa sociedade industrial avançada, em que se considera a cultura acima da natureza, os papéis masculinos são vistos como mais culturais que naturais, e os papéis femininos são vistos como o contrário disso. Como consequência de sua capacidade biológica para reproduzir e de sua função de dedicação e cuidado com a família no contexto do patriarcado, as mulheres são vistas como próximas da natureza.” (BUCKLEY, 2025, p. 41)

Há ainda menos casualidade quando mulheres se utilizam dessa invisibilidade e das práticas domesticadas como forma de denúncia.

Foi assim que fui ao encontro das práticas têxteis de resistência, que geraram – e ainda geram – artefatos inesperados de combate.

Tenho me dedicado, desde meados da década de 2010, à investigação dessas práticas, especialmente no contexto das ditaduras latino-americanas da segunda metade do século XX.

As Mais Comuns das Mulheres

As práticas que compartilho não foram performadas por artistas renomados, nem organizadas sob um programa. Na maior parte dos relatos, os artefatos nascem na confluência do desespero e desamparo. Mas, para quem entende que “é preciso uma vila para criar uma criança”³², torna-se tão evidente que “lutar juntas é mais simples”³³ quanto que, “se o Estado não cuida, quem cuida são as amigas”³⁴.

Vale o parêntese de que a frase acima foi citada do informe: *El Estado no me cuida, me cuidan mis amigas*: prácticas de cuidado que han creado las personas trans ante la ausencia estatal*, de autoria de Arlen Molina, em uma investigação da *Liga de Salud Trans*. É o resultado de uma pesquisa realizada pela Liga na Colômbia para encontrar organizações trans naquele país e entender um dos propósitos comuns: o desejo de preservar vidas e corpos trans.

³² Ditado de origem africana que enfatiza a responsabilidade coletiva na educação e consequente permanência de uma comunidade. (Nota da Autora).

³³ “*Luchar en grupo es mucho más sencillo. En soledad no hubiéramos podido conseguir nada*”, como dito por Estela de Carlotto, fundadora e presidente da *Asociación Civil Abuelas de Plaza de Mayo*. (FINK e SAA, 2018).

³⁴ Para mais:
<<https://volcanicas.com/el-estado-no-me-cuida-me-cuidan-mis-amigas-ante-la-ausencia-estatal-cuidados-trans/>>. Acesso em: 21/04/2026.

A frase reverbera para mim também no cuidado entre mulheres, que têm descoberto que é necessário criar uma rede e contar umas com as outras para a manutenção da própria existência.

Retomando, enfim, o trajeto que descrevo, o primeiro exemplo do qual me acerquei foi o das mulheres chilenas durante a ditadura cívico-militar que vitimou aquele país e o seu povo. Aquelas mulheres se encontravam nas igrejas buscando amparo e respostas para perguntas que o Estado se recusava a ouvir – quanto mais responder. Na ausência de seus parceiros e filhos, enfrentando todo tipo de dificuldade e o peso social de estar associadas a alguém considerado inimigo do regime, essas mulheres encontravam-se umas às outras (Figura 4).



Figura 4. Publicado no Instagram no perfil @museodelamemoria, mostrando uma *arpillera* chilena como exemplar de artefato diretamente relacionado à Memória e aos Direitos Humanos.

Ali, aprendiam a produzir narrativas têxteis a partir de uma técnica já presente em sua cultura, a *arpillería*. No Chile, *arpillera* é tanto o suporte (a juta ou a aniagem da sacaria dos víveres), quanto o produto: peças bordadas com retalhos e pontos visíveis que retratam o cotidiano.

De origem, mostravam paisagens, animais, estações, a vida campesina. Mas o que acontece quando o cotidiano é brutalmente interrompido? Quem continua bordando

casais dançando a *cueca*, os Andes, os frutos, os povoados, quando já não há com quem dançar?

As histórias que não podem ser ditas e que os jornais não ousam publicar ganham forma e cor nas mãos de mulheres comuns, muitas das quais já não conseguem falar, porque a dor excede a linguagem.

“The art of the arpilleras is one of dedication, precision and time, and it is sometimes painful to produce. It was driven (...) by a need to relate a story. (...) in these communities of cloth, scissors and needles, women poured their stories into the cloths.” (BACIC, 2014, p. 67)³⁵

Os encontros para fazer *arpilleras* tinham o intuito inicial de dar às mulheres meios de sustentar suas famílias, ao propiciar o espaço e os materiais para produzir peças que pudessem ser comercializadas como artesanato local. Mas a produção rapidamente deixa de mostrar o condor como símbolo de liberdade, para tê-lo pairando como sombra ameaçadora. Os Andes deixam de ser uma barreira protetora e de identidade e passam a ser sepultura.

Aquelas *arpilleras* não podiam permanecer no país. Encontravam redes que as levavam para além dos Andes, sobretudo para a Europa, onde essas histórias podiam circular. É essa circulação que impede o apagamento completo e contam que existem naquele país ao menos 3.000 desaparecidos, cerca de 40.000 presos e torturados, mais de 200.000 exilados.

Ainda que eu prefira evitar os números, reconheço sua função. Minha rejeição vem da percepção de que enumerar desumaniza – os números não têm rosto, não assobiam no banho, não beijam suas mães no alto da cabeça na esperança de que elas ignorem o cheiro do cigarro – mas tenho consciência que ordens de grandeza também impedem o desaparecimento total.

³⁵“A arte das *arpilleras* é uma arte de dedicação, precisão e tempo, e às vezes é dolorosa de produzir. Foi impulsionada [...] pela necessidade de narrar uma história. [...] nessas comunidades de tecido, tesouras e agulhas, as mulheres derramaram suas histórias sobre os retalhos (Tradução da Autora).

Também para impedir o apagamento total, surgem práticas que evidenciam as ausências, como a *cueca sola* (Figura 5), em que as mulheres dançam sozinhas, com os tradicionais lenços nas mãos, mas sem o par para segurar a outra ponta.

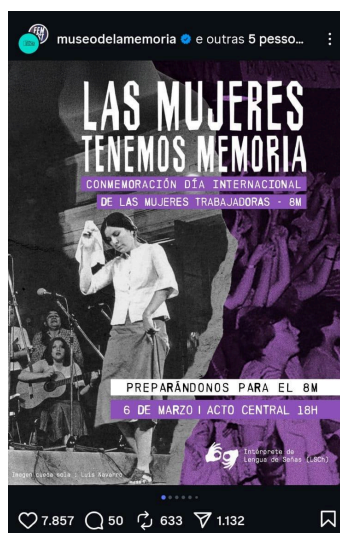


Figura 5. Na publicação do perfil @museodelamemoria no Instagram, a *Cueca Sola* é escolhida para ilustrar que *As Mulheres Temos Memória* na celebração do dia das Mulheres Trabalhadoras.

No país vizinho, do outro lado da cordilheira, outras mulheres também usam lenços para evidenciar a falta de alguém. Ocupam o espaço público cobrindo a cabeça com fraldas de pano à guisa de lenços e caminham aos pares, em círculos, semana após semana, nos últimos 50 anos. As *Madres de Plaza de Mayo* transformam o gesto repetido em presença política. Reivindicam o irrecuperável: os filhos que não voltam, os netos sequestrados, as vidas interrompidas (Figura 6).



Figura 6. Publicação do perfil do Instagram @evaenvivo, celebrando o dia 30 de abril de 1977, os 49 anos da luta das *Madres de Plaza de Mayo*.

Como se restitui uma geração que se tentou apagar?

São essas mulheres, ao mesmo tempo mães em coletivo de uma geração que se tentou apagar e filhas-mães da Praça que palmilham semanalmente, e que se reconhecem também como as mais comuns das mulheres, as que transformam o cuidado em ação política.

Elas escolhem lutar juntas, porque é mais simples, encontram meios de estar reunidas em público sob o olhar do Estado que tomou delas a paz e o direito de se ter preocupações *de mãe*. Elas ocupam o espaço (Figuras 7 e 8), insistem na memória e recusam o silêncio.



Figuras 7 e 8. Publicação sobre os 49 anos da Associação das *Madres de Plaza de Mayo* e sua marcha semanal, no perfil do Instagram @madresdeplazademayo.

Se o desaparecimento suspende a vida, o cuidado insiste em retomá-la:

Essa referência à vida não é abstrata, mas vinculada aos espaços, aos tempos, aos corpos e às combinações concretas em que essa vida se desenvolve, se torna possível, digna, visível. (GAGO, 2020, p. 109)

O cuidado das mães argentinas se torna cicatriz visível, inclusive no corpo das cidades. No caso argentino, o *pañuelo* está em todo lugar, gravado no piso da *Plaza de Mayo*, nas paredes e nas calçadas em *grafitti*, não raro acompanhadas de duas palavras: *Nunca Más* (Figura 9). As mesmas palavras que já eram ditas antes de serem eternizadas no discurso de encerramento da acusação que condenou os agentes maiores da ditadura à prisão e a jamais terem suas ações criminosas esquecidas.



Figura 9. A despeito das ordens dos governantes de direita, opostos às lutas das *Madres*, o povo não permite que a memória seja apagada, como publicado por @pagina12 no Instagram.

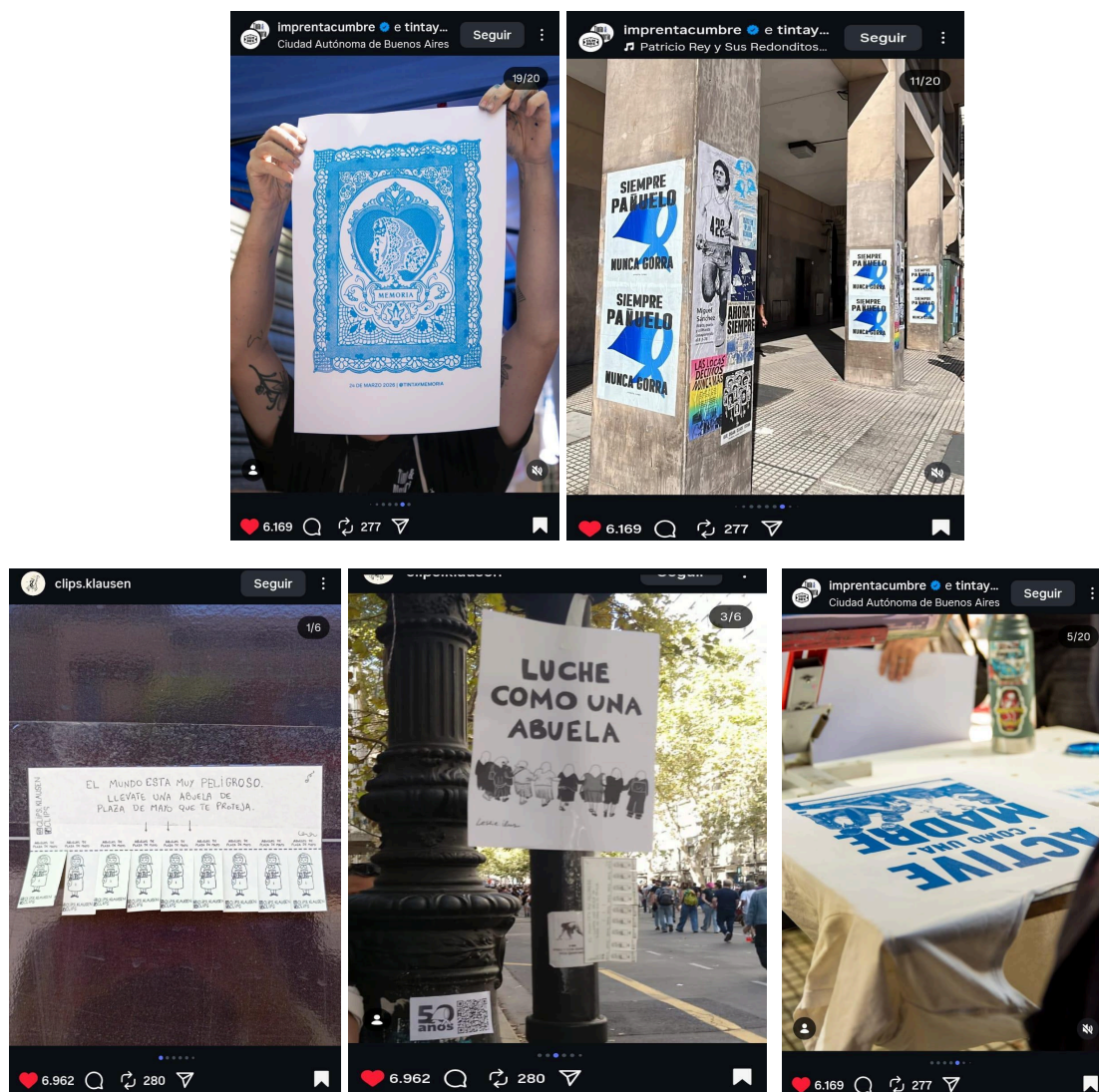
Os *pañuelos* também carregam marcas³⁶, o bordado em ponto cruz no azul celeste da bandeira argentina, exigindo a restituição com vida dos detidos-desaparecidos. Cinquenta anos depois, mesmo sabendo da impossibilidade de serem atendidas, as Madres não são apenas elas, são uma ubiquação: corpos que já vão se ausentando mas são representados em um território e que continuam pedindo por reparação (Figuras 10, 11, 12, 13 e 14). Restituição, resposta, mas nunca um encerramento. Porque as lutas não diminuem, elas só se desdobram³⁷, afinal:

O corpo-território possibilita o desacato, a confrontação e a invenção de outros modos de vida, e isso implica que nessas lutas se visibilizem saberes do corpo em seu devir território e, ao mesmo tempo, o indeterminem, porque não sabemos do que é capaz um corpo-território. Por essa razão, corpo-território é uma ideia-força que surge de certas lutas, mas que possui a

³⁶ Nos interiores do Brasil, chama-se marcar o ato de bordar em ponto cruz, o ponto escolhido para bordar os *pañuelos* argentinos. Ignoro se na Argentina tem o mesmo nome, mas, mesmo pouco afeita ao acaso, considero digno de nota a associação (Nota da Autora).

³⁷ As *Madres* e as *Abuelas* são também as matronas das lutas por toda sorte de direito humano, estando associadas especialmente aos *pañuelos verdes*, símbolo da luta pelos direitos reprodutivos, especialmente pelo direito ao aborto legal, seguro e gratuito (Nota da Autora).

potência de migrar, ressoar e compor outros territórios e outras lutas.
(GAGO, 2020, p. 110)



Figuras 10, 11, 12, 13 e 14 : Publicados nos perfis @clips.klausen e @imprentacumbre no Instagram, exemplos de como os pañuelos fazem sua marca sobre a superfície e o cotidiano da cidade.

Nessa construção de narrativa, podemos fazer uma analogia entre os pontos das costuras nas *arpilleras* e dos bordados nos *pañuelos* e uma sutura que não se apaga, o remendo permanece visível. O bordado conta não apenas o que foi perdido, mas como se continua vivendo.

Permanências

São esses pontos – pequenos, repetidos, insistentes – que se contrapõem ao que o tempo masculino convencionou chamar de progresso. Um progresso que acelera, que produz mais do que se pode consumir, que exige descarte constante, que empobrece não apenas economicamente, mas também sensorialmente.

Um mundo que cria desejos com prazo de validade.

Há espaço para o que se descarta? Porque as coisas não somem simplesmente, assim como as pessoas não desaparecem para o nada. E o que fazemos com o que descartamos? Para onde vão as coisas que não permanecem?

E se, ao invés disso, as coisas ficassem?

Se, ao invés de comprar mais uma peça, lidássemos com as manchas, os descosturados, as golas gastas daquilo que já temos? Se reconhecêssemos nas roupas não apenas seu valor de uso ou troca, mas sua permanência como gesto político?

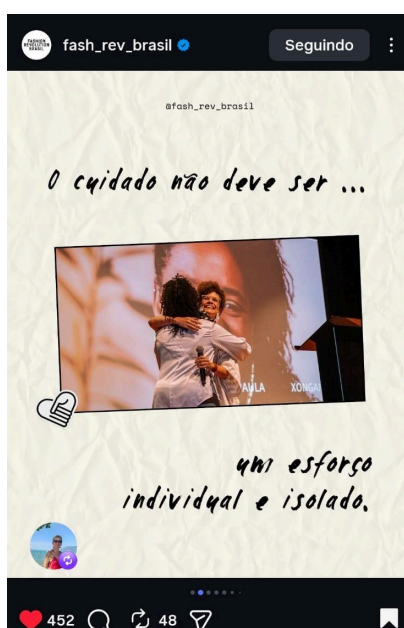


Figura 15: Repensar as relações de troca e centralizar o cuidado como um esforço coletivo.

Publicado no perfil @fash_rev_brasil do Instagram.

Se retomássemos práticas mais lentas – as rodas de costura, os trabalhos de agulha, os encontros em que o tempo é suspenso e o cuidado circula? Os tempos de troca, de aprender umas com as outras, do saber fazer, a invenção do cotidiano, não pela regra, mas pela descoberta de que juntas é mais simples?

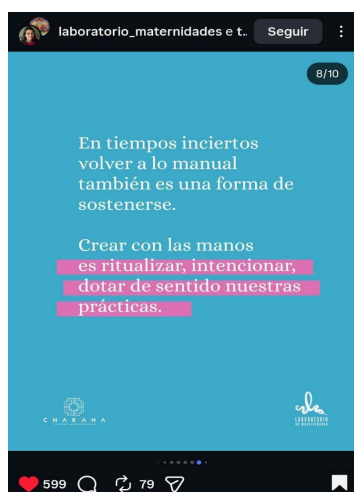


Figura 16: Sobre a retomada da consciência do fazer manual como potencializador da percepção de si como ser criador. Publicado no perfil @laboratorio_maternidades do Instagram.

Se cada trapo pudesse voltar a compor um todo?

Talvez o que essas mulheres nos ensinam nas *arpilleras*, na *cueca* dançada mesmo na ausência do par, nas rondas incessantes das praças é que reparar não é apenas consertar o que foi quebrado.

É recusar o desaparecimento e insistir na presença, fazendo do cuidado, nesse tempo que urge em ser feminino, outra vez um marco civilizatório.

Arremates

Os artefatos e práticas que aqui apresento, sejam as *arpilleras* do Chile, os *pañuelos* das *Madres de Plaza de Mayo*, a *cueca* sola ou o reparo visível, confirmam o cuidado como algo a ser revisitado e compreendido como atributo não naturalizado, tampouco da esfera íntima ou secundário, mas como tecnologia social de sobrevivência,

elaboração simbólica e resistência política, em que o cuidado se insurge para manter viva a memória, os vínculos e a presença dos ausentes.

Ao longo deste ensaio, busquei demonstrar que aquilo que foi costumeira e convenientemente associado ao *tempo feminino* – a lentidão, a repetição, a manutenção, o trabalho invisível – carrega uma potência crítica capaz de confrontar os modelos hegemônicos de progresso.

Se o chamado *tempo masculino* se construiu sobre a valorização da velocidade, da conquista e da ruptura, as práticas femininas de cuidado e reparação propõem a lógica da temporalidade, da permanência, da escuta e da reconstrução, deslocando os critérios pelos quais reconhecemos o que sustenta a vida coletiva.

Nos casos apresentados, a insistência dessas mulheres em bordar, marchar, dançar e reunir-se constitui uma pedagogia da memória. Seus gestos recusam o desaparecimento como destino e transformam a ausência em presença e permanência públicas. Ao fazê-lo, produzem narrativas que escapam aos registros oficiais e desafiam a pretensão de encerramento histórico. Assim, transforma a memória em matéria viva permanentemente reativada, fugindo ao estigma da história/memória como arquivo estático.

Retomar essas experiências no presente também implica reconhecer que as formas de apagamento persistem, sob os contornos dados pelo descarte, pela obsolescência e pela aceleração. Oferece-se como resistência o reparo – de tecidos, histórias, relações e comunidades – como um gesto radical que resiste à lógica que transforma nossos objetos, corpos e afetos³⁸ em itens sujeitos à substituição.

Se considerarmos o primeiro marco civilizatório como um osso curado, talvez possamos nos desafiar a reconhecer como fundamento para uma outra ideia de civilização as práticas do cuidado e da memória. Nessa proposta, a civilização não é parametrizada pela grandiosidade de suas máquinas e pela tecnologia de ponta, mas pela capacidade de sustentar a vida, enfrentar o esquecimento e permanecer junto ao que foi

³⁸ A despeito do desgaste do termo *afeto* no contemporâneo, no contexto dessa escrita, afeto deve ser compreendido como aquilo que afeta e é afetado pela vida e pelas escolhas dos sujeitos implicados nas situações elencadas (Nota da Autora).

ferido. Nesse sentido, os tempos femininos não pertencem ao passado nem constituem um intervalo entre grandes feitos: eles seguem pulsando como condição de continuidade e possibilidade de futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACIC, Roberta. *The Art of Resistance, Memory, and Testimony in Political Arpilleras*. Em: AGOSÍN, Marjorie (org.). *Stitching Resistance, women, creativity, and Fiber Arts*. Kent: Solis Press, 2014. p. 65-71.

BUCKLEY, Cheryl. *Design no Patriarcado*. Tradução: Mariana Delfini. São Paulo: Clube do Livro do Design : Bikini Books, 2025.

FINK, Nadia; SAA, Pitu. *Antiprincesas de Plaza de Mayo (para chicas y chicos)*. Buenos Aires: Chirimbote, 2018.

GAGO, Verónica. *A Potência Feminista, ou o desejo de transformar tudo*. Tradução: Igor Peres. São Paulo: Elefante, 2020.

HOOKS, bell. *Tudo Sobre o Amor, novas perspectivas*. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2021.

MARINETTI, Filippo Tommaso. *Fundação e Manifesto Futurista*. Disponível em: <<https://colegiodearquitetos.com.br/wp-content/uploads/2017/04/futurismo.pdf>>. Acesso em: 21/04/2026.

MOLINA, Arlen. *El Estado no me cuida, me cuidan mis amigas*: prácticas de cuidado que han creado las personas trans ante la ausencia estatal*. Disponível em: <<https://volcanicas.com/el-estado-no-me-cuida-me-cuidan-mis-amigas-ante-la-ausencia-estatal-cuidados-trans/>>. Acesso em: 21 /04/2026.